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

Psihologija
Musek, Pertot, Pečjak, Butina, Rutar, Korošak, Kobal

Filozofija
Novak, Pihler, Potrč, Ošlaj, Šter, Rus, Jerman

Družboslovje
Britovšek, Kerševan, Pediček, Godina, Šumi

Prevodi
Pappas, Young, Lukács, Mišević

Recenzije
Zalokar Divjak, Novak

Aktualnosti
Rus

Anthropos

UDK 3 Leto 1991, letnik 23 številka VI

Anthropos

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

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

Odgovorni urednik: dr. Janek Musek, dr. Vojan Rus, dr. Frane Jerman
Tajnica uredništva: Janja Rebolj
Lektor:Mihael Hvastja
Časopis ima 4-6 številk letno. Rokopisov ne vračamo.
Uredništvo in administracija:
Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12; telefon 150-001

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite na žiro račun 50100-678-46236.
Cena te številke je 120 tolarjev.

Tisk: SKUŠEK

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo
Časopis izhaja s podporo Republiškega komiteja za raziskovalno dejavnost in tehnologijo, Republiškega komiteja za kulturo, Republiškega komiteja za vzgojo, izobraževanje in telesno kulturo in Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete v Ljubljani.

Anthropos

Psihologija
Filozofija
Družboslovje
Prevodi
Recenzije
Aktualnosti
Povzetki

VSEBINA
(Anthropos, št. 6/91)

I. PSIHOLOGIJA

II: FILOZOFIJA

III. DRUŽBOSLOVJE

IV. PREVODI

V. RECENZIJE

VI. AKTUALNOSTI

VII. POVZETKI

PRI NASTAJANJU TE ŠTEVILKE SMO SI POMAGALI
Z UBESANO PODJETJA AMEBIS

Psihologija

Ocenjevanje in presojanje osebnostnih lastnosti: II. del: Implicitna teorija osebnosti

JANEK MUSEK

POVZETEK

V vsakdanjem življenju ocenjujejmo osebnost na podlagi izredno zapletenih kognitivnih shem in prototipov, ki tvorijo ti.implicitno teorijo osebnostne strukture. Članek posreduje najprej kratek pregled psiholoških raziskovanj, ki so bila usmerjena k ugotavljanju značilnosti implicitne teorije osebnosti. Dalje obravnava članek naravo implicitne strukture osebnosti, zlasti rezultate faktorskih analiz, ki so odkrile "pet velikih" dimenzij. Končno sledi razprava o odnosu med robustnimi faktorji implicitne strukture in osebnostnimi dimenzijami, ki so bile dobljene na podlagi objektivnih raziskav osebnostne strukture.

ABSTRACT

PERCEIVING AND JUDGING PERSONALITY TRAITS: II. IMPLICIT THEORY OF PERSONALITY

Abstract Personality assessment in every day life is based on tremendously complex cognitive schemes and prototypes existing in socalled implicit theory of personality structure. First, a brief history of psychological research concentrated upon the identification of basic characteristics of implicit theory is presented in the paper. Second, the nature of implicit structure of personality is discussed, especially the results of various factor analyses extracting "big five" dimensions. Finally, the relationships between robust factors of implicit theory and the factor dimensions of personality obtained by objective methods of personality assessment are analyzed.

IMPLICITNA POJMOVANJA OSEBNOSTI

V življenju smo vajeni presojati druge ljudi. Tega ne počnemo samo na osnovi dejanskega poznavanja in izkušenj. Nasprotno, zdi se, da so mnoge naše predstave in prepričanja že izoblikovana. Glede na videz, vloge in situacije, v katerih nastopajo

ljudje, kar nekako pričakujemo, kako se morajo obnašati, kakšne so njihove lastnosti. Presenetí nas, če naletimo na obnašanje, ki ni v skladu s temi pričakovanji: "od učitelja (zdravnika, miličnika, profesorja...) res nisem pričakoval tega!". V glavi nosimo celo množico tovrstnih "tihih" prepričanj in pričakovanj - niti ne zavedamo se, kako pogosto se po njih ravnamo in kako pogosto sodimo z njihovo pomočjo. V zadnjem času se psihologi vse bolj zanimajo za psihološko "folkloro" ("pop-psihologijo"): za predstave, ki jih gojimo drug o drugem v vsakdanjem življenju in vsakodnevnih odnosih. Kot kaže, ljudje nismo samo rojeni intuitivni "znanstveniki" (kot zatrjuje ameriški psiholog George Kelly, 1955), ki stalno tvorimo in preverjamo domneve in konstrukte, ki si jih ustvarjamo o sebi, o drugih in o svetu. V naših miselnih predstavah se oblikujejo pravcate "teorije" o tem, kateri pojavi sodijo skupaj, kako so ti pojavi med seboj povezani in kaj jih povzroča. Sodobni kognitivna in osebnostna psihologija odkrivata celo paleto takšnih implicitnih teorij, atribucij, shem, prototipov in skriptov, ki v znatni meri odrejajo in usmerjajo naše presoje in ravnanja - videti je, da v veliki meri odrejajo tudi to, kako vidimo in ocenjujemo osebnost drugih ljudi. Pridobljene kognitivne sheme vplivajo na naše osebnostno zaznavanje in presojanje.

RAZVRŠČANJE OSEBNOSTNIH LASTNOSTI

Osebnostna stvarnost je naravnost strašljivo zapletena. V sebi skriva skoraj nepregledno število značilnosti, vidikov, procesov in dogajanj. V vseh jezikih najdemo veliko besed, ki označujejo osebnostne značilnosti. Kakor hitro so se začeli v modernem času psihologi na novo ukvarjati s problematiko osebnosti, so začutili potrebo, da bi si ustvarili bolj urejeno in pregledno podobo o osebnostnih pojavih. Med takšna prizadevanja sodijo poskusi razvrščanja in klasificiranja osebnostnih lastnosti. Pri tem so v začetku prednjačili nemški raziskovalci osebnosti, potem so se jim kmalu pridružili tudi drugi. Tabela 1 kaže nekaj pomembnejših klasifikacij osebnostnih lastnosti; zasledimo jih pri avtorjih, ki v psihologiji vsekakor nekaj pomenijo: Klages (1926), Baumgarten (1933), McDougall (1932), Eysenck (1947, 1970), Cattell (1957), Guilford (1959).

Te klasifikacije nas hitro spomnijo na nekatere starejše, "klasične" klasifikacije duševnosti. Že Platon in Aristotel sta duševnost razdelila na tri glavne plasti, ki v grobem ustrezajo čutno-zaznavnemu, čustveno-motivacijskemu in razumskemu področju duševnosti. Poznejša delitev osebnosti na konstitucijo, temperament, značaj in intelekt je danes tudi že klasika. In vendar se novejše klasifikacije osebnostnih lastnosti z njo dokaj ujemajo. Ujemanje je tolikšno, da je Hans-Jurgen Eysenck to delitev osebnosti sprejel kot docela ustrezno in ostal kar pri njej.

Zdaj, ko že nekaj vemo o implicitni strukturi osebnosti, bomo morda postali pozorni ob takšnih ujemanjih. Še več, zastavili bomo malce usodnejše vprašanje. Je morda spet nekakšna imlicitna teorija osebnosti odgovorna za vrste osebnostnih lastnosti, ki jih navajajo prominentni raziskovalci? So klasifikacije teh lastnosti že tiho predvidene v naših umskih predispozicijah in se varamo, ko mislimo, da so rezultat opazovanja ter analiz dejanskega obnašanja posameznikov? So rezultati naših opazovanj in ocen že vnaprej določeni z implicitnimi dimenzijami osebnostnega ocenjevanja? Ta vprašanja so izzivalna in vredna vse pozornosti, toda...Odgovora

Tabela 1

Nekatere razvrstitve osebnostnih lastnosti

avtor	področja osebnostnih lastnosti				
Mc Dougal	intelekt	značaj	temperament	dispozicija	čustva
Klages	lastnosti množine (količine)	lastnosti smeri	lastnosti odnosa	lastnosti vidika	lastnosti osebnostne gradnje
Eysenck	intelekt	značaj	temperament	somatske lastnosti	
Cattell	sposobnosti	dinamične lastnosti	stilistične lastnosti		
Guilford	sposobnosti	interesne lastnosti	temperament	morfološke lastnosti	fiziološke lastnosti
	lastnosti potreb	stališča			

nanje ne moremo dati vse dotlej, dokler nam ne bo veliko bolj jasno, kakšna je implicitna teorija osebnosti in katere so dimenzije implicitne osebnostne strukture.

BESEDIŠČNI (LEKSIČNI) PRISTOP K PROUČEVANJU OSEBNOSTNIH LASTNOSTI

Že v tridesetih letih so predlagali, da bi z jezikovnimi analizami izboljšali poznavanje osebnosti. Predlog je dal Ludwig Klages (1926), Baumgarten (1933) pa se je naloge lotil neposredno: preskusil je vrsto besed, ki v nemškem jeziku označujejo osebnostne lastnosti. Raziskovanje so nato prevzeli ameriški psihologi. Allport in Odbert (1936) sta v svoji analizi zajela osebnostne izraze, ki jih je vseboval znani Webstrov angleški besednjak. Začetni izbor je obsegal grozljivo številko osebnostnih izrazov: 18000! Po izločitvi manj znanih in nepomembnih osebnostnih oznak, velikega števila sinonimov in pomensko prekrivajočih se izrazov so se raziskovalci - med njimi npr. Raymond B. Cattell - osredotočili na bistveno manjše število najpomembnejših osebnostnih lastnosti.

Zdaj se zastavlja vprašanje, ali so te lastnosti resnično neodvisne druga od druge, ali pa so še vedno povezane in, kot se temu strokovno reče, korelirajo med seboj. To vprašanje je sila pomembno. Če obstajajo med osebnostnimi lastnostmi bistvene povezave in pomenske podobnosti, potem jih je mogoče razvrstiti v manjše in pregledno število osnovnih skupin. Skrajno zanimivo bi bilo potem videti, ali se bodo te

skupine ujemale s prej omenjenimi klasifikacijami osebnostnih značilnosti, ki so jih zapisali različni avtorji in smo jih povzeli v tabeli 1.

Delo Raymonda Cattella in večine raziskovalcev osebnosti je sicer šlo še v drugo smer, zanimale so jih predvsem dejanske, empirične povezave med osebnostnimi lastnostmi. Niso še slutili, da se za dobljenimi korelacijami med osebnostnimi potezami morda skrivajo implicitne teorije ocenjevalcev. Cattellove raziskave so denimo pokazale dokaj kompleksno strukturo osebnostnih lastnosti, ki zajema 16 primarnih dimenzij in še nadaljnjih osem dimenzij višjega reda.

"PET VELIKIH": ROBUSTNI FAKTORJI OSEBNOSTI

Nekateri drugi raziskovalci pa so vendar postopno načeli tudi ta problem. Ameriški psiholog Fiske (1949) je s pomočjo faktorske analize razčlenil 21 osebnostnih oznak, ki so jih uporabljali za opisovanje osebnosti Cattellovi ocenjevalci. Pri najboljši volji ni uspel najti več kot pet skupnih faktorskih dimenzij. Glede na vsebino osebnostnih oznak, ki so medsebojno korelirale in ki so bile nasičene z isto faktorsko dimenzijo, je Fiske dobljene faktorje tolmačil kot socialno prilagodljivost, konformnost, usmerjenost k storilnosti, čustveno kontrolo in raziskovalni intelekt. V poznejši ponovni analizi istih osebnostnih oznak sta tudi Digman in Takemoto-Chock (1981) prišla do skoraj identičnih faktorskih dimenzij; edina razlika v primerjavi s Fiskejevimi ugotovitvami je bila v tem, da sta tretjo dimenzijo označila kot "voljo do dosežkov".

Leta 1961 sta Tupes in Christal (1961) objavila izide faktorske analize tridesetih Cattellovih bipolarnih lestvic (oznak za osebnostne poteze kot npr. družabnost - nedružabnost). Hkrati sta reanalizirala tudi Fiskejeve podatke. Ugotovila sta pet faktorskih dimenzij, ki so se zelo dobro ujemale s Fiskejevimi: surgentnost, prijetnost, odvisnost, emocionalna stabilnost in kulturnost. Tujko surgentnost bi skoraj lahko enačili z aktivnostjo oziroma impulzivnostjo, zelo pa se tudi ujema s pojmom ekstravertnosti. Smola njunega raziskovanja je bila v tem, da sta objavila izsledke v redko branem tehničnem poročilu ameriškega vojnega letalstva in ti so ostali večini drugih kompetentnih raziskovalcev neznani.

Med raziskovalci, ki so se dokopali do rezultatov Tupesa in Christala pa je bil ameriški psiholog W.T. Norman. Tudi on se je lotil analize osebnostnih pridevnikov, s katerimi so ocenjevalci ocenjevali druge osebe v raziskavah Cattella in drugih avtorjev. Prav lepo se je ponovno pokazala struktura petih faktorjev (Norman, 1963). Podobne izide so dale tudi analize Borgatte (Borgatta, 1964) in Smitha (1967). Norman in Passini (1966) sta v posebni, skrbno izvedeni študiji spet dobila pet faktorskih dimenzij, ki sta jih označila kot surgentnost (ekstravertnost), prijetnost, vestnost, emocionalnost in kulturnost. Tabela 2 prikazuje bipolarne osebnostne lastnosti, ki so reprezentativno nasičene z ustreznimi petimi faktorskimi dimenzijami. Pozneje sta Digman in Inouye (1986) ponovila faktorsko analizo na večjem številu osebnostnih potez in ponovno ugotovila pet faktorskih dimenzij; tabela 3 kaže stopnje nasičenosti posameznih osebnostnih oznak (naveden je le en pol vsake bipolarne dvojice) s petimi faktorskimi dimenzijami. Vidimo, da se dimenzije, ki sta jih dobila Digman in Inouye, zelo ujemajo z dimenzijami, ugotovljeni mi v raziskavah Normana, Passinija in drugih avtorjev, ki smo jh omenjali.

Tabela 2

Implicitne dimenzije osebnostne strukture (Norman, 1963)

DIMENZIJA	KOMPONENTE
ekstravertnost (surgentnost)	zgovoren - molčeč odkrit - zaprt pustolovski - previden družaben - zadržan
prijetnost	dobrovoljen - razdražljiv neljubosumen - ljubosumen prijazen - neprijazen kooperativen - negativističen
vestnost	skrben - brezskrben odgovoren - neodgovoren obziren - brezobziren vztrajen - nevztrajen
emocionalna stabilnost	sproščen - napet miren - zaskrbljen uravnovešen - vzburljiv nehipohondričen - hipohondričen
kulturnost	ima - nima smisla za umetnost intelektualen - omejen olikan - neotesan domiseln - nedomiseln

Že ti podatki zadostujejo, da se znebimo še zadnje trohice dvoma. Vemo, da obstaja implicitna struktura osebnosti. Zdaj že kar določno tudi vemo, kakšna je ta struktura. Sestavlja jo pet velikih dimenzij, vzdolž katerih se razvrščajo najrazličnejše poteze, s katerimi običajno ocenjujemo osebnost drugih ljudi (in včasih tudi svojo lastno). Osebnostno ocenjevanje torej nezavedno ureja pet razumskih oziroma spoznavnih razsežnosti; te so "odgovorne", da tako rekoč intuitivno "vemo", katere lastnosti sodijo skupaj in katere sodijo v kak drug možganski predalček. Kakršnegakoli ocenjevanja osebnosti se lotimo, naše subjektivne ocene bodo vedno pod vplivom implicitne teorije osebnosti. Digman in Takemoto-Chuck (1981) pravita v svojem sestavku na straneh 165-166 dobesedno takole: "Ne glede na to, ali ocenjujejo učitelji učence, ali ocenjujejo kandidati za oficirje drug druge ga, ali ocenjujejo študenti druge študente, ali ocenjujejo člani kliničnih oddelkov diplomante na stažu, izidi so kar lepo enaki." S tem mnenjem se lahko strinjamo. Implicitna struktura osebnosti, ki jo sestavlja pet "velikih" ("big five"), ali kot jih imenujejo nekateri, pet robustnih faktorjev osebnosti, nas nezavedno, a zanesljivo spremlja pri vsakem ocenjevanju osebnosti.

Implicitna teorija osebnosti in njena struktura sta del velikega duševnega univerzuma, ki se skriva za ozkim obzorjem naše zavestne psihike. "Očem" naše zavesti nista dostopni, čeprav usmerjata in oblikuje ta njeno vsebino. Kot vidimo, pa nista nedostopni znanstvenemu instrumentariju sodobne psihologije: psihološki "drobnogledi"

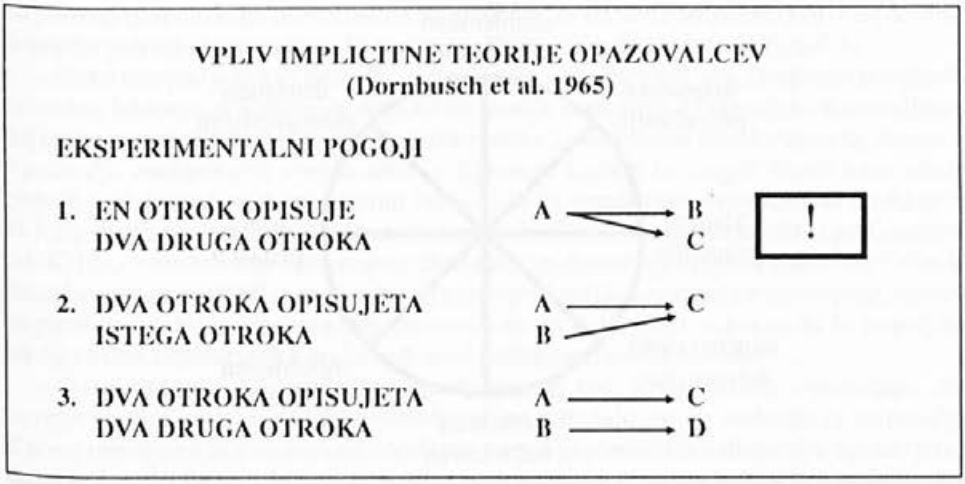
Tabela 3

Nasičenost potez s petimi "robustnimi" faktorji
(Digman & Inouye, 1986)

POTEZE	FAKTORJI				
	I	II	III	IV	V
družaben	.85				
rezerviran	-.77				
energičen	.73				
srečen	.63	.40			
odkrit	.51	-.28			.37
samokritičen	-.46	.41			
zgovoren	.43			.31	
ljubosumen		-.77			
občutljiv		-.74			
sovražen		-.70			
pozoren - obziren		.65	.41		
grob		-.65			
urejen			.97		
skrben			.79		
nemaren			-.79		
neodgovoren			-.78		
vztrajen			.72		
vesten		.39	.42		
olikan		.41	.45		.21
nemiren	.32		-.38	.34	
impulziven	.26		-.34	.33	
zaskrbljen				.58	
nervozen				.52	
bojazljiv	-.39		.26	.51	
napet	-.26		-.44	.48	
željan spoznanj					.99
dobro opazuje					.87
domiseln					.86
se dobro izraža					.84
izviren					.83
radoveden					.78
rigiden (tog)					-.43
ima estetski čut					.34

in "teleskopi" nam tudi ta sicer skriti del duševnega vesolja razkrivajo s presenetljivo natančnostjo.

Zelo dobro ilustracijo delovanja implicitne teorije predstavljajo rezultati danes že "klasične" raziskave Dornbuscha in sodelavcev (1965). Gre za raziskavo, v kateri so otroci opisovali druge otroke. Ocenjevali so v treh eksperimentalnih pogojih (glej sliko 1): prvič je en otrok opisal dva druga otroka, drugič sta dva otroka opisala istega



Slika 1.

tretjega otroka in tretjič sta dva otroka opisala dva različna otroka. V vsakem primeru je torej šlo za dva opisa oseb, ki jih je bilo mogoče korelirati med seboj. In katera dva opisa sta se najbolj ujemala? Ne morda tista, kjer bi bilo to najbolj pričakovati, namreč ko sta dva otroka opisovala istega otroka, saj gre v tem primeru pač za isto osebo. Nasprotno, največja korelacija med opisi je bila tedaj, ko je isti otrok opisoval dve povsem različni osebi! Očitno uporabljamo pri opisovanju različnih oseb že od malega svoja implicitna merila. In tako so podobnosti v naših osebnostnih ocenah prav lahko bolj posledica podobnosti naših lastnih stereotipov, kot dejanske podobnosti med ljudmi. Isti človek vidi različne ljudi bolj podobne kot različni ljudje istega človeka!

Raziskave Wigginsa (1979, 1980) kažejo, kako v bistvu dokaj enotno kategoriziramo osebnostne lastnosti, zlasti tiste, ki se nanašajo na medosebno obnašanje in medosebne odnose. Če upoštevamo ocene in opise tega obnašanja in jih koreliramo, dobimo nekaj temeljnih kategorij, v katere se grupirajo naši opisi. Te kategorije je Wiggins označil kot dimenzije interpersonalne domene. Pri različnih ljudeh dobimo slične opise - morda prav zato, ker izhajajo iz sorodne implicitne oziroma prototipične kognitivne sheme o osebnostni in osebnostnih lastnostih. Posebej zanimivo je še nekaj: te kategorije namreč niso zgolj združitve raznovrstnih opisov obnašanja, temveč kažejo določene odnose. Po eni strani so bipolarne, tako da eni kategoriji ustreza druga, ki ji je diametralno nasprotna. Poleg te danes že notorične polarnosti osebnostnih lastnosti pa je opaziti tudi krožno ali cirkumpleksno strukturo dimenzij interpersonalne domene. S tem, ko se oddaljujemo od enega opisa ali

kategorije, se mu na drugi strani na nek način spet približujemo. Dimenzije niso med seboj neodvisne, temveč tvorijo krožni kompleks, kot je prikazan na sliki 2.

Slika 2

IMPLICITNA TEORIJA IN REZULTATI OBJEKTIVNEGA RAZISKOVANJA OSEBNOSTI

Implicitna teorija osebnosti torej obstaja kot posebna in pomembna kognitivna shema, ali točneje, sklop kognitivnih shem, ki nezavedno vplivajo na osebnostno ocenjevanje in še posebej na presojanje osebnostnih lastnosti. Odkritje implicitne teorije in strukture osebnosti je brez dvoma važno in nam razjasni marsikaj, kar je begalo raziskovalce osebnosti. Po drugi strani pa nam to odkritje zastavlja nova vprašanja, ki so morda še zanimivejša in usodnejša za raziskovanje osebnosti.

Posebej usodno je neko vprašanje, ki ga lahko povsem logično postavimo, če vemo za delovanje implicitne teorije. Ali ni morda implicitna teorija osebnosti proti volji raziskovalcev vplivala tudi na objektivno raziskovanje osebnosti in osebnostnih lastnosti? Ali so v svojih prizadevanjih, da bi ugotovili, katere so najpomembnejše osebnostne lastnosti, nehote sledili bolj svojim subjektivnim implicitnim teorijam, kot pa dejanski in objektivni osebnostni stvarnosti? Ta nevarnost je toliko večja, če pomislimo, da je dobršen del raziskovanja osebnostnih lastnosti in sploh dobršen del vse t.i. "psihologije potez" utemeljen v času, ko problem implicitnih pojmovanj osebnosti ni bil niti znan, kaj šele razčiščen. Velik del objektivnega raziskovanja osebnosti je potekal na podlagi uporabe samoocenjevalnih vprašalnikov osebnosti. Če lahko implicitna teorija povzroči, da rutinsko povezujemo globalne, makroskopske poteze, kot so družabnost, impulzivnost, energičnost, podjetnost ipd., lahko morda

vpliva tudi na to, da bomo pri izpolnjevanju vprašalnikov osebnosti nehote povezovali tudi mikroskopske postavke (npr. "raje berem knjige, kot obiskujem gledališče" in "nelagodno se počutim, če moram javno govoriti"). In potemtakem bi bilo navsezadnje možno, da so osebnostne poteze, dobljene na podlagi korelacije med vprašalniškimi postavkami, bolj posledica kognitivnih, semantičnih povezav v glavah ocenjevalcev, kot pa posledica dejanskih povezav med vedenjskimi karakteristikami. Več raziskovalcev je opozorilo, da lahko korelacije med vprašalniškimi postavkami nastanejo na podlagi pomenskega povezovanja ne glede na to, ali temu ustrezajo tudi empirične, dejanske povezave v vedenju (D'Andrade, 1965, 1974; Shweder, 1975, 1979).

Kako torej odgovoriti na kočljivo vprašanje, ki se nam vsiljuje, če npr. primerjamo robustne faktorje in dimenzije implicitne teorije osebnosti s faktorji in dimenzijami dejanskega vedenja, ki so jih dobili raziskovalci z znanstvenim raziskovanjem, denimo s pomočjo osebnostnih vprašalnikov - Eysenck, Cattell in drugi? V oči nam takoj padejo podobnosti med robustnimi faktorji in pa temeljnimi dimenzijami osebnosti H.J. Eysencka, primarnimi in sekundarnimi stilističnimi faktorji osebnosti pri Cattellu itd. Kaj če so znanstveno ugotovljene dimenzije osebnosti zgolj odraz naših implicitnih predstav o osebnosti? Kaj če z osebnostnimi vprašalniki navsezadnje samo potrjujemo implicitno strukturo osebnostnih lastnosti, ne pa dejanske strukture, ki bi temeljila na dejanskih objektivnih korelacijah med vedenjem različnih oseb?

To je vse prej kot nedolžno vprašanje, saj tudi drugi avtorji opozarjajo, da korelacije med vprašalniškimi postavkami ne odražajo nujno vedenjskih korelacij. Zgoraj omenjena Schweder in D'Andrade s teorijo semantične distorzije opozarjata, da so te korelacije morda bolj posledica podobnosti v pomenu postavk, kot dejanske korelacije v vedenju.

Vse to zveni že kot resna nezaupnica rezultatom osebnostnega raziskovanja. So objektivno ugotovljene poteze in dimenzije osebnosti res stranski produkt implicitne teorije in zgolj semantične tvorbe? Odražajo bolj stvarnost naše miselnosti, kot osebnostne resničnosti drugih?

Ne smemo se prenagliti. Skušajmo odgovoriti na ta problem kar se da analitično in logično. Če so rezultati objektivnega raziskovanja osebnosti pod vplivom implicitne teorije ocenjevalcev in raziskovalcev, potem bi morali pričakovati, da bodo ugotovljene poteze in dimenzije osebnosti identične z dimenzijami implicitne strukture osebnosti. In če ne bi vedeli, katere so implicitne dimenzije, bi morali to razmišljanje nemočno skleniti. Vendar vemo zanje - o tem smo se prepričali v prejšnjem razdelku - in z miselnim eksperimentom lahko nadaljujemo.

Dimenzije implicitne strukture osebnosti lahko preprosto primerjamo z dimenzijami in potezami, ki so jih v svojih raziskavah osebnostnega "vesolja" ugotovili najpomembnejši raziskovalci, kot so npr. Cattell, Guilford, Murray in Eysenck (glej tudi tabelo 4). Seveda se na tem mestu ne bomo spuščali v podrobnosti njihovih analiz osebnosti, te bomo obravnavali drugje. Toliko pa si jih bomo le ogledali, da bomo lahko odgovorili na zastavljena vprašanja.

Na prvi pogled se ugotovitve nekaterih avtorjev precej razlikujejo od dimenzij implicitne strukture. Cattell je npr. s faktorskimi analizami izločil kar 16 t.i. primarnih faktorjev osebnosti. Nekateri res kažejo nekaj podobnosti s petimi robustnimi faktorji, toda podoba je v celoti dokaj različna. Podobno bi težko potegnili jasne vzporednice med potezami osebnosti, ki izhajajo iz Murrayeve teorije, ki jih je tudi bistveno več kot robustnih faktorjev. Vendar je treba reči, da niti Cattellovi primarni faktorji niti

Guilfordovi faktorji in tudi ne osebnostne poteze, derivirane iz Murrayeve teorije osebnosti (zajete npr. v Edwardsovem vprašalniku EPPS in Jacksonovem vprašalniku PRF) ne predstavljajo dimenzij na najvišjem nivoju splošnosti; te dimenzije niso neodvisne med seboj, kot so robustni faktorji, in zato niso najbolj primerljive z njimi. Najbolj direktno primerljivi so nedvomno Eyseneckovi podatki, ki zajemajo tri nedvomno neodvisne in zelo generalne dimenzije osebnosti. Dve izmed njih sta nedvomno izredno podobni dvema robustnima faktorjema: Eyseneckova ekstravertnost se ujema z robustnim faktorjem surgentnosti oziroma ekstravertnosti, Eyseneckov nevroticizem pa z robustnim faktorjem emocionalnosti. Vsebinska analiza tretje Eyseneckove dimenzije, psihoticizma ne kaže jasne korespondence z nobenim posameznim robustnim faktorjem, zdi pa se, da predstavlja kombinacijo dveh robustnih faktorjev, prijetnosti in vestnosti. Kar zadeva Eyseneckov model osebnostnih dimenzij, je torej nedvomno opaziti podobnosti z dimenzijami implicitne strukture osebnosti.

Primerjavo pa lahko poglobimo in razširimo, če upoštevamo bolj splošne solucije Cattellovega, Murrayevega in Guilfordovega modela osebnostnih dimenzij. Če iz univerzuma 16 Cattellovih potez izločimo t.i. faktorje drugega reda, dobimo štiri do osem dimenzij, med katerimi pa najdemo jasne povezave z dimenzijami implicitne osebnostne strukture: Cattellov faktor eksvije ustreza ekstravertnosti (surgentnosti), faktor integriranosti oziroma anksioznosti ustreza emocionalnosti, pa tudi med ostalimi Cattellovimi "sekundarnimi" dimenzijami in robustnimi faktorji je kar precej prepričljivih podobnosti. In podobne skladnosti opazimo tudi pri Guilfordovem (Amelang & Borkenau, 1982) in Murrayevem sistemu potez (Borkenau & Ostendorf, 1989; Costa & McCrae, 1988).

Med modelom implicitne teorije osebnosti in modeli raziskovalcev osebnostnih potez so torej nedvomna ujemanja. Ali to zadostuje za zaključek, da so veliki raziskovalci osebnosti res nehote potrdili zgolj implicitne predstave o povezanosti osebnostnih značilnosti? Mislim, da bi bil tak zaključek še vedno preuranjen. Možen in celo verjeten je namreč še drug odgovor.

Če res natančno pogledamo implicitne in raziskovalno ugotovljene dimenzije ter faktorje osebnosti, najdemo poleg nedvomnih podobnosti tudi precej razlik. Pa vendar, od kod so tedaj te podobnosti in kako jih lahko razložimo? Sam se nagibam k prepričanju, da naše implicitne predstave o osebnosti niso povsem fiktivne in da ne predstavljajo povsem izkrivljenih in napačnih stereotipov ter predsodkov. Verjetno se za njimi skriva - ne popolna, vendar "zrno" vsebujoča empirična resnica o dejanskih povezavah v našem vedenju. Napačno bi bilo slepo verjeti v naša intuitivna prepričanja, sheme in predstave o osebnosti, a napačno bi tudi bilo, če bi jih zavračali kot popolno fikcijo. Z drugimi besedami: med osebnostnimi lastnostmi obstajajajo določene dejanske korelacije, vsekakor večje od zgolj slučajnih zvez; med denimo družabnostjo, energičnostjo, zgovornostjo, odkritostjo itd. obstajajajo določene dejanske korelacije, morda ne ravno visoke, vendar bistvene in pomembne. Človeštvo je v svojem razvoju oblikovalo kognitivne sheme - v tem primeru implicitno teorijo osebnosti in njene dimenzije - ki sicer posplošeno, vendar do neke mere pravilno zrcalijo te korelacije.

Natančna analiza raziskovalnih modelov osebnosti nam jasno pokaže podobnosti teh modelov z modelom dimenzij implicitne strukture, vendar pa nam tudi pokaže, da podobnost nikakor ni popolna. Odločitev v zvezi z našim problemov je težavna tudi zato, ker so omenjeni modeli raziskovalcev osebnosti dobljeni s pomočjo metod, ki

Tabela 4

Implicitne dimenzije in objektivno dobljene dimenzije osebnosti pri nekaterih raziskovalcih

raziskovalci	surgentnost I	prijetnost II	vestnost III	čustvena stabilnost IV	intelektualnost/odprtost V
Cattell	eksvija	patemija	moč nadjaza	prilagojenost	neodvisnost
Eysenck	ekstravertnost	psihoticizem		nevrotizem	
Guilford	socialna aktivnost	paranoidna dispozicija	miselna introverzija	čustvena stabilnost	
Comrey	ekstravertnost in aktivnost	ženskost-moškost	red in socialna konformnost	čustvena stabilnost	uporništvo
Hogan	ambicije in družabnost	všečnost	razumnost	prilagojenost	intelektanca
Jackson	družabnost	samozaščitna usmerjenost	delovna usmerjenost	odvisnost	estetizem/intelektualnost
Tellegen	pozitivno agentnost	čustvovanje komunalnost	zadržanost	negativno čustvovanje	absorbcija
Costa& McCrae	ekstravertnost	prijetnost	vestnost	nevrotizem	odprtost
Buss& Plomin	aktivnost	socialnost	impulzivnost	emocionalnost	
Lorr	medosebna vpletenost	nivo socializacije	samokontrola	čustvena stabilnost	neodvisnost

morda niso povsem neodvisne od morebitnega delovanja implicitnih teorij. Rekli smo že, da je možno, da implicitna teorija vpliva tako na direktno ocenjevanje lastnosti, kot na izpolnjevanje odgovorov na vprašalniška vprašanja. Metodi nista identični, vendar morda nista dovolj neodvisni. Odgovor bi bil nedvomno lažji, če bi imeli na razpolago podatke, dobljene z metodami, na katere implicitne teorije in semantične povezave ne bi mogle vplivati. Na srečo je nekaj takih podatkov.

Med njimi so npr. podatki Cattellovih raziskav osebnosti, ki niso dobljeni s pomočjo vprašalnikov osebnosti, temveč s pomočjo t.i. objektivnih testov. Tu ne gre za odgovore na vprašanja in za samoocenjevalno metodo, marveč za res povsem objektivno merjene reakcije posameznikov. Nobena implicitna teorija ni mogla vplivati na dobljene rezultate, ti pa vseeno kažejo na podobnost s sekundarnimi Cattellovimi "vprašalniškimi" dimenzijami in potem takem tudi na robustne faktorje. Tudi v drugih raziskavah, kjer so uporabili drugačne metode za ocenjevanje osebnostnih lastnosti, so ugotavljali podobne faktorje in dimenzije.

Vprašanje, ali korelacije med potezami izvirajo bolj iz naših glav, tj. naših kognitivnih shem, ali iz dejanskega vedenja, torej ni nerazrešljivo. Nerešljivo bi bilo, če bi bile metode za analizo osebnosti absolutno odvisne od naših pomenskih in kognitivnih presoj. Vendar pa imamo možnost, da uporabimo pri analizi osebnosti metode, ki so neodvisne od pomenskega presojanja opazovalcev. Tedaj seveda na dobljene korelacije ne more vplivati pomenska podobnost, ker je preprosto ni. Takšne od pomena neodvisne in objektivne meritve vedenja pa so seveda brez nadaljnjega možne. Kot smo povedali, sodijo sem npr. objektivni testi, ki jih je v svojih analizah osebnosti uporabljal Cattell. Dejstvo, da je tudi na podlagi teh analiz prišel do osebnostnih dimenzij, ki se ujemajo z vprašalniško dobljenimi dimenzijami, potrjuje, da znanstveno ugotovljene dimenzije osebnosti nikakor niso zgolj odražanje implicitnih predstav o osebnosti in pomenskih podobnosti osebnostnih ter vedenjskih opisov.

Menim, da lahko zdaj oblikujemo odgovor na začetno vprašanje, ki se zdi trenutno še najbolj verjeten. Nedvomno implicitna teorija osebnosti vpliva na običajno ocenjevanje osebnosti in osebnostnih lastnosti. Manj verjetno je, da v enaki meri vpliva na izpolnjevanje osebnostnih vprašalnikov. Povsem očitno je tudi, da je med vsemi pomembnimi modeli osebnostnih dimenzij, zlasti temi, dobljenimi na podlagi faktorskih analiz, ter robustnimi faktorji osebnostni presenetljiva podobnost. Toda neodvisno dobljeni podatki o osebnostni strukturi nam potrjujejo rezultate "vprašalniških" modelov osebnosti, tako da ti ne morejo biti zgolj artefakt implicitne teorije osebnosti. Podobnost mora tedaj temeljiti na drugem izvoru. Prav mogoče in verjetno je, da dimenzije implicitne strukture osebnosti niso zgolj miselna utvara, ampak so na nek način utemeljene na empiričnih dejstvih. Verjetno so se v naših "glavah" uveljavile in utrdile takšne kognitivne sheme o povezavah med osebnostnimi lastnostmi, ki vsaj približno ustrezajo dejanskim, vedenjskim povezavam. S tem imejmo uganko, ki nas je zaposlovala kar nekaj časa, vsaj začasno za rešeno.

LITERATURA

Allport, G.W. & Odbert, H.S. Trait names: a psycho-lexical study. Psychol. Monogr., 1936, 47, 211.

Baumgarten, F. Die Charaktereigenschaften. Beiträge zur Charakter- und Persönlichkeitsforschung: Monogr. 1. Bern, A. Francke, 1933.

Borgatta, E.F. The structure of personality characteristics. Behav. Sci., 1964, 12, 8-17.

Cattell, R.B. Personality and motivation structre and measurement. New York, World Book, 1957.

D'Andrade, R. Memory and the assessment of behavior. In: T. Blalock (ed.): Measurement in the social sciences. Aldine-Atherton, 1974, 159-186.

Digman, J.M. & Inouye, J. Further specification of the five robust factors of personality. J. Pers. & Soc. Psychol., 1986, 50, 116-123.

Digman, J.M. & Takemoto-Chock, N.K. Factors in the natural language of personality: Reanalysis, comparison and interpretation of six major studies. Mult. Behav. Res., 1981, 16, 149-170.

Eysenck, H.J. Dimensions of personality. New York, Praeger, 1947.
Eysenck, H.J. The structure of human personality. London, Methuen, 1970.
Fiske, D.W. Consistency of the factorial structures of personali tyratings from different sources. J. Abnorm. & Soc. Psychol., 1949, 44, 329-344.
Guilford, J.P. Personality. New York, McGraw-Hill, 1959.
Kelly, G. The psychology of personal constructs. New York, Nor ton, 1955.
Klages, L. The science of Charakter. London, Allen-Unwin, 1932. Originalno: Charakterkunde, 1926.
McDougall, W. Of the words character and personality. Charact. Pers., 1932, 1, 3-16.
Norman, W.T. Toward an adequate taxonomy of personality at tributes: replicated factor structure in peer nomination personality ratings. J. Abnorm. & Soc. Psychol., 1963, 66, 574-583.
Passini, F.T. & Norman, W.T. A universal conception of personality structure? J. Pers. & Soc. Psychol., 1966, 4, 44-49.
Shweder, R.A. How relevant is an individual difference theory of personality? J. Pers., 1975, 455-485.
Shweder, R.A. Rethinking culture and personality theory, Part I: A critical examination of two classical postulates. Ethos, 1979, 7, 3, 255-278.
Smith, G.M. Usefulness of peer ratings of personality in educational research. Educ. Psychol. Meas., 1967, 27, 967-984.
Tupes, E.C. & Christal, R.E. Recurrent personality factors based on trait ratings. USAF ASD Tech. Rep., 1961, 61-97.
Wiggins, J.S. A psychological taxonomy of trait-descriptive terms: The interpersonal domain. J. Pers. & Soc. Psychol., 1979, 37, 395-412.
Wiggins, J.S. Circumplex models of interpersonal behavior. In L.
Wheeler (ed.): Review of Personality and Social Psychology, 1980, 1, 265-294.

Narodnostna identiteta pri slovenskih predadolescentih v Trstu

SUZANA PERTOT

POVZETEK

V uvodnem teoretskem delu so kratko pojasnjeni temeljni teoretski pojmi in koncepcije v zvezi z razvojem narodnostne identitete. Obravnavana so nato vprašanja, ki zadevajo razvoj narodnostne identitete pri učencih slovenskih šol v Italiji. V ta okvir je postavljen ožji raziskovalni problem: ugotoviti jezikovne navade, narodnostno identifikacijo in občutja geografske pripadnosti slovenskih predadolescentov v Trstu. Vzorec 253 učencev je izpolnil socio-demografski vprašalnik, lestvice semantičnega diferenziala in dva projektivna testa, ki so bili obdelani z več statističnimi postopki. Med najpomembnejše rezultate sodijo ugotovitve o pomenu jezikovnega koda in jezikovnih navad ter značilnosti narodnostne samopodobe. Le-ta kaže poudarjen samoobrambni značaj: pripadniki skupine tržaških Slovencev se distancirajo tako od italijanske etnične skupine kakor od lastne matične skupnosti. Navaja se nekaj hipotez o vzrokih za tako samopodobo.

SUMMARY
NATIONAL IDENTITY OF SLOVENE PRE-ADOLESCENTS IN TRIESTE

The introductory, theoretical part, briefly explains the basic theories and concepts of the shaping of a national identity. Questions concerning the shaping of a national identity in pupils attending Slovene schools in Italy are then discussed. Within this framework is placed a specific research task: to discover the linguistic habits, national identity, and feeling for geographic affiliation of Slovene pre-adolescents in Trieste. A sample of 253 pupils filled out a socio-demographic questionnaire, semantic differential scales, and two project tests, which were then processed by several statistical methods. Among the most important results are findings about the linguistic code, linguistic habits and national self image. This self image shows a pronounced defensive character: individuals in this group are alienated both from the Italian ethnic community and from their own national community. The article puts forward some hypothesis about the reasons for such a self image.

1. O OSEBNI IN ETNIČNI IDENTITETI

Pojem osebne identitete posamezniku pomeni, da se zaveda svoje osebe kot entitete in da vključuje: 1) občutek bivanja v času; posameznik kljub nenehnim telesnim spremembam in prilagajanju okolju čuti svojo kontinuiteto in se je sposoben spominjati preteklosti, ovrednotiti sedanjost, si sebe predstavljati v prihodnosti; 2) občutek celovitosti; kljub minevanju in spreminjanju se posameznik doživlja kot enoten in poseben; 3) občutek identičnosti; kljub spreminjanju se posameznik čuti ves čas isti in se kot tak tudi prepoznava. Občutek identitete kot zavedanja samega sebe se oblikuje v ločevanju med subjektom in objektom. Otrok začne pojmovati samega sebe, ko že razlikuje med samim seboj oz. lastnim telesom in okoljem in ko občuti, da je v primerjavi z zunanjim svetom natančno določen. Posameznik torej preverja svojo entiteto, celovitost in identičnost s primerjanjem z okoljem in soljudmi.

Pojem identitete se na individualni ravni navezuje na sistem predstav posameznika o celem nizu njegovih značilnosti: telesnih, psihičnih, kulturnih, moralnih, etičnih itd., a tudi na njihovo vrednotenje in na pomen, ki jim ga le-ta pripisuje. Na podlagi teh značilnosti posameznik sebe določa, se predstavlja, se prepoznava, se vrednoti in obenem pričakuje, da ga bodo drugi na osnovi tega določali, predstavljali, prepoznavali, vrednotili ipd.

Občutek lastne identitete torej predpostavlja, da jo prepoznavajo tudi druge osebe. Oblikovanje identitete je zato tesno povezano s kontekstom drugih oseb, torej tudi z danim družbenim okoljem, v katerem posameznik živi. Zato velja, da vplivajo na psihični proces oblikovanja identitete, poleg bioloških in psihosomatskih dejavnikov subjekta, tudi družbeni dejavniki. Ti od družine in okolja primarne socializacije segajo v druga okolja, kjer prihaja do sekundarne socializacije. Predstave, ki jih ima o sebi posameznik kot pripadnik določenih sredin oz. družbenih skupin, postanejo del pojma t.i. družbene identitete. Med strogo osebnimi in družbenimi značilnostmi identitete ni natančno definirane meje.

V ta okvir se postavlja vprašanje razmerja med etnično in osebnostno identiteto. Teoretičnih pristopov k problemu je več (po Dashefskyju, 1975). Čeprav vsak daje prednost različnim vidikom, lahko v glavnem opredelimo kot osnovni dve izhodišči: tisto, po kateri etnična identiteta izhaja izključno iz družbeno-kulturnega konteksta, in tisto, ki poudarja predvsem čustveno v etnični identiteti, pa čeprav ne zanika družbene narave pojava. Znotraj teh teoretičnih usmeritev je mogoče etnično identiteto opredeliti kot tip družbene identitete, ko posameznik prevzema določene vloge znotraj in zunaj skupine, a tudi kot strogo individualno razsežnost, ki je sicer lastna vsej skupnosti.

De Vos in Romanucci-Ross (1975) opredeljujeta etnično identiteto kot pripadnost neki skupini, katere članom so skupne rasne, teritorijalne, gospodarske, verske, kulturne, estetske in jezikovne značilnosti. V tem smislu je etnična identiteta oblika družbene identitete, čeprav je v bistvu subjektivna, v kolikor jo posameznik na individualni ravni doživlja kot čustvo, ki ima skupni izvor in isto kulturno dediščino pripadnikov referenčne skupine. Poleg skupnih korenin predstavlja etnična identiteta tako na individualni kot na kolektivni ravni tudi prevzem določenih vedenjskih pravil in vlog znotraj skupine in zunaj nje. Na individualni in skupinski ravni je etnična identiteta izraz pozitivnega samovrednotenja sebe kot posameznika in skupine, ven-

dar vsebuje tudi negativen potencial, ki se na ravni posameznika ali skupine sprevrže v obrambni mehanizem histeričnega ali paranoidnega tipa.

Proces oblikovanja narodnostne identitete, pojmovane kot narodni in družbeni značaj, ter vpliv, ki ga ima nanj vzgoja, pa opisujejo tisti avtorji, ki se sklicujejo na spoznanja psihoanalize in ki obravnavajo osebnostne modele, skupne članom določene družbe.

Kardiner (1939) opredeljuje z izrazom "struktura osnovne osebnosti" to, kar je znano kot "narodni značaj". Avtor izhaja iz predpostavke, da bodo posamezniki (če je res, da prve izkušnje trajneje vplivajo na posameznika), ki so v otroštvu doživeli podobne pomembne izkušnje, težili k oblikovanju podobnih osebnosti. Način, kako družina skrbi za otroka in kako ga vzgaja, izraža kulturne modele določene družbe. Čeprav niso vsi otroci v isti družbi deležni popolnoma enake vzgoje, vendarle obstaja neka podobnost v vzgojnih prijemih. Iz teh izhajajo podobne izkušnje med otroki in kasnejša podobnost veliko elementov njihove osebnosti. V neki družbi so si torej posamezniki podobni prav v strukturi osnovne osebnosti, ki jo avtor opredeljuje kot matrico, na osnovi katere se razvija značaj posameznika. Glede na značilnosti materine nege in neposrednih, kulturno opredeljenih medosebnih izkušenj razvije otrok v podzavesti določeno vrsto projektivnih sistemov. Če posameznik zraste in ostane v istem družbenem okolju, se bodo projektivni sistemi zaradi stalne pozitivne podkrepitve nenehno krepili, saj bodo prevladujoči kulturni modeli, s katerimi se bo posameznik srečeval v vsakdanjem življenju, povsem enaki njegovim osebnim. Poleg nezavednega učenja iz izkušenj, obstajajo za otroka tudi predpisi, ki jih sprejema na zavestni ravni, tj. vse, kar otroku razložimo in kar ga učimo. A tudi to, kar se otrok nauči na zavedni ravni neposredno iz resničnosti, je pod vplivom projektivnih sistemov in se razporeja glede na osnovno matrico.

Fromm (1941) obravnava to področje kot družbeni značaj in ga definira kot "eksistencialno jedro strukture značaja večjega dela članov neke skupine, ki se je razvilo iz osnovnih izkušenj in skupnega načina življenja". Starši otroku posredujejo psihološko ozračje družbe, v kateri živijo, tako z izvajanjem njenih vzgojnih modelov kot tudi že z dejstvom, da so sami predstavniki te družbe. Vloga vzgojnega sistema neke družbe je v tem, da približa otrokov značaj družbenemu. Vzgojni proces ni vzrok družbenega značaja, temveč eden najpomembnejših mehanizmov, ki slednjega oblikujejo.

A.L. Epstein (1978) v svojih etnoloških študijah o nekaterih skupnostih posveča veliko pozornost čustveni dimenziji etnične identitete. Deloma prevzema Eriksonovo (1963, 1968) mnenje, in sicer, da tudi etnično okolje in njegove značilnosti vplivajo na pojmovanje samega sebe.

Epstein trdi, da se etnična identiteta izraža skozi proces, ki se prične v zgodnjem otroštvu in ki je tesno povezan z identifikacijami s pripadniki lastne družine, pri tem pa niso pomembni le starši, temveč tudi stari starši. Skozi te identifikacije korenine etnične identitete prodrejo globoko v podzavest in s tem pridobijo tisto emocionalno napetost, ki ostane v posamezniku vse življenje in se prepleta s pojmovanjem samega sebe. Ko se posameznik v medetničnem okolju srečuje s pripadniki različnih skupin, vzbudi heterogenost odnosov občutek negotovosti, ki sproži potrebo po preverjanju lastne identitete in po samopotrditvi. V skupini, ki ji pripada, pa lahko posameznik ponovno vzpostavi občutek varnosti in zaščitenosti. S sorodniki in prijatelji deli iste

vrednote in stališča, kar pripomore, da ponovno vzpostavi pozitiven odnos do samega sebe. Tako postane etnična skupina del individuuma samega.

2. VPRAŠANJA, KI ZADEVAJO RAZVOJ NARODNOSTNE IDENTITETE V OKVIRU ŠOLE S SLOVENSKIM UČNIM JEZIKOM V TRŽAŠKI POKRAJINI - NARAVA PROBLEMA

Slovenci v Italiji se ne štejejo za etnično manjšino ali za jezikovno skupino, temveč za narodnostno skupnost. Pri tem "... bi mogli za tipične narodne manjšine ali narodnostne skupnosti, narodnosti opredeliti le tiste dele narodov, ki kot posebne skupnosti in zaradi posebnih okoliščin zgodovinskega razvoja žive zunaj meja svoje narodne države na pretežno strnjenem ozemlju". (Petrič, cit. po Sedmaku, Susiču 1983, 19).

Slovenska narodnostna skupnost v Italiji ima državne šole s slovenskim učnim jezikom. Poučevanje, ki temelji na enakih učnih načrtih kot v italijanskih šolah, poteka v slovenskem jeziku. Poleg predmetov, ki veljajo na celotnem italijanskem prostoru, je predvideno poučevanje slovenskega jezika. V programe zgodovine in zemljepisa so vključene še specifične učne enote. V šolah lahko uporabljajo knjige, ki so prirejene posebej zanje, iz italijanščine prevedene učbenike ali učbenike, ki jih uporabljajo v Sloveniji. Iz različnih razlogov pogosto nobena od teh možnosti ne predstavlja optimalne rešitve.

Številne raziskave s tega področja (Ivašič, 1989/b) so v pretežni meri plod diplomskih del, ki upoštevajo jezikovne navade šoloobveznih otrok. Iz teh študij je videti, da učenci bolje poznajo slovenščino kot italijanščino in da je uporaba enega ali obeh jezikov povezana z narodnostjo staršev in s pogovornim jezikom doma. Otroci se družbenih norm, obnašanja, ocen in mesta, ki ga zavzemata oba jezika v družbi, navzamejo že v obdobju v vrtcu.

Po mnenju Slovencev v Italiji ima učenje materinega jezika in učenje v materinem jeziku prvobitni pomen za ohranitev in razvijanje njihove skupnosti. Z narodnostnega vidika je pričakovati, da bo šola obenem s slovenskim jezikom posredovala tudi vsebino narodne kulture. Za širjenje slovenske narodnostne zavesti znotraj šol prevladuje mnenje, da bi šola morala tako posredovati poznavanje zgodovine manjšine in matične dežele, kakor tudi biti v nenehnem stiku s kulturnim, družbenim in gospodarskim življenjem svoje skupnosti in v stalni povezavi z matično deželo. Zato Slovenci v Italiji od nekdaj zahtevajo pravno-upravno avtonomijo slovenske šole. Ker ni zadovoljive rešitve v tem smislu, poudarjajo pomen kakovosti pouka in šolskih dejavnosti na različnih ravneh.

V zadnjih letih se v slovenskih obveznih šolah pojavljata dva problema. Po eni strani se število vpisanih v prvi razred osnovnih šol zmanjšuje, kar pa pripisujejo splošnemu demografskemu padcu, ki je zajel tudi italijanske šole, po drugi strani pa je čedalje več učencev iz narodnostno mešanih ali celo italijanskih družin. (Ker ni namreč nikakršnih normativov, ki bi določali stopnjo poznavanja slovenskega jezika za vpis otrok v slovenski vrtec ali šolo, jezikovni vidik ni omejevalni faktor.) Taka sprememba šolske populacije je pozitiven znak vitalnosti slovenskih šol, vendar predstavlja resen pedagoško- didaktični, a tudi narodnostni problem.

Pričujoča raziskava je postavljena prav v ta okvir.

3. OPIS RAZISKAVE

Raziskava ne sloni na eksplicitni teoriji o narodnostni identiteti in torej tudi ne na vnaprej postavljenih hipotezah. Zasleduje pa sledeče cilje:

1. osvetliti jezikovne navade učencev slovenske nižje srednje šole (6., 7. in 8. razred osemletke v Sloveniji) v družinskem in šolskem okolju ter v njihovem prostem času;

2. ugotoviti tiste jezikovne situacije, v katerih prihaja do največje polarizacije: MJ (materin jezik) - DJ (drugi jezik);

3. določiti vsebino, ki jo učenci pripisujejo sledečim pojmom:

a) mati, oče, jaz, tržaški Slovenci, Slovenci iz Slovenije, tržaški Italijani, Italijani iz drugih krajev Italije;

b) dom, Trst, Italija, Slovenija, Kras;

4. ugotoviti, katere od teh pojmov učenci združujejo in kakšne so razlike, ki jim jih pripisujejo;

5. oceniti narodnostno identifikacijo in občutek geografske pripadnosti subjektov: ugotoviti, če starost, spol, kraj bivanja in narodnost staršev vplivajo na jezikovno obnašanje, oceniti pojme iz točke 3. in ugotoviti doživljanje narodnostne pripadnosti.

Inštrumenti raziskave so bili vprašalnik, semantični diferencial (v nadaljnem tekstu SD) in dva semiprojektivna testa, pripravljena za to priložnost.

Vprašalnik sestavlja 41 vprašanj. Izbor vprašanj je pripravljen tako, da iz odgovorov dobimo družbeno-demografske podatke in podatke, ki se nanašajo na jezikovno obnašanje v družinskem in šolskem okolju in v prostem času.

S pomočjo SD pa naj bi subjekti ocenili pojme, o katerih je govor v točki 3.

Semantični diferencial je tehnika, s katero po Osgoodu in sodelavcih (1957) določamo implicitni pomen pojmov, tj. pomen pojmov določimo s pomočjo asociacij, ki se pojavljajo ob besedi. Po Osgoodu sem v tej raziskavi poiskala take dvopolne pridevnike, ki bi se navezovali na tri kategorije (faktorje): 1-vrednotenje, 2- aktivnost, 3-moč. Za vsakega izmed faktorjev sem izbrala osem parov dvopolnih pridevnikov. Med poloma pridevnikov je petstopenjska bipolarna lestvica soglašanja. Vsak pojem ocenjujejo subjekti z zaporedjem 24 dvopolnih lestvic (pridevnikov). Seznam lestvic je razviden iz priložene tabele o rezultatih SD.

Projektivna testa sta zasnovana na tehniki prostorskega lociranja pojmov oz. objektov (Pečjak, 1971), v tem primeru gre lociranje istih pojmov kot pri SD, z izjemo pojmov Mama in Oče.

Na belem listu formata A4 je sredi kvadrata s stranico 19 cm včrtan krog s premerom 4 cm. V prvem testu je znotraj kroga napisana beseda JAZ. Anketiranec mora kamorkoli na list prilepiti 4 okrogle samolepilne nalepke s premerom 3 cm, ki so pripete ob rob lista. Na nalepkah so izpisani sledeči pojmi: tržaški Slovenci, Slovenci iz Slovenije, tržaški Italijani, Italijani iz drugih krajev Italije. Oddaljenost nalepk od sredine je merilo identifikacije subjektov z zgornjimi pojmi. Z drugim testom skušamo določiti občutek geografske pripadnosti. V krog sredi lista je vpisana beseda DOM. Subjekt pa mora porazdeliti nalepke s pojmi: Italija, Trst, Slovenija, Kras.

Vprašalnik, SD in projektivni testi so zbrani v snopič.

Celotna raziskava je bila izvedena v šolskem letu 1987/88 na vzorcu 253 učencev vseh sedmih nižjih srednjih šol na Tržaškem, ki so takrat štele 759 učencev. Vzorec

predstavlja populacijo po starosti (razredu), spolu, kraju bivanja (mesto : Kras) in narodnosti staršev (slovenski zakon : mešani zakon).

Statistična obdelava podatkov je bila izvedena s pomočjo računalniškega programa SPSS in upošteva več različnih statističnih postopkov, med njimi frekvenčne analize, analize variance in multivariantne analize (faktorske analize).

4. REZULTATI

4.1. Družbeno-demografski podatki vzorca

Večina subjektov je rojenih v tržaški pokrajini v letih od 1972 do 1976. Več kot tretjina učencev izhaja iz družin, v katerih so starši različne narodnosti. Razmerje med mešanimi zakoni, v katerih je oče Italijan, in zakoni, kjer je Italijanka mati, je 4 : 1.

Dve tretjini očetov je rojenih v tržaški pokrajini, skoraj 19% pa jih prihaja iz Jugoslavije. Ostali izhajajo iz drugih delov Furlanije-Julijske krajine. Skupina učencev ne pozna rojstnega kraja svojih staršev. Od 45 v Jugoslaviji rojenih očetov, jih je 18 italijanske narodnosti, torej gre v 40% za istrske begunce.

61.2% mater je rojenih v Trstu, več kot 35% pa jih izhaja iz Jugoslavije. Druge izhajajo iz drugih delov dežele Furlanije- Julijske krajine ali od drugod. Nekateri otroci niso znali odgovoriti. Med materami, rojenimi v Jugoslaviji, je 8 Istrank italijanske narodnosti.

Šolska izobrazba mater je v primerjavi z izobrazbo očetov malenkost višja vse do srednjih šol. Med očeti pa je več diplomirancev.

Očetje so večinoma zaposleni v obrtništvu, v prevozništvu, v trgovini, v storitvenih dejavnostih in v javni upravi. Kar pa zadeva poklicno usposobljenost, je večina staršev delavcev, sledijo uradniki in tehniki in samostojni delavci. Frekvence med Krasom in mestom se bistveno ne razlikujejo.

Matere so večinoma zaposlene v storitvenih dejavnostih, v šoli in trgovini. V 97 primerih ni razvidno, da bi bile zaposlene. V večini primerov so uslužbenke in tehniki, sledijo delavke, samostojne delavke (kategorija zajema vse vrste samostojnega dela), tri so vodilne delavke. Preskus s chi-kvadratom ne nakazuje pomembnih razlik med mestom in Krasom.

4.2. Jezikovne navade

4.2.1. Aktivna uporaba jezika v družini

Na osnovi kombinacij spremenljivk o jezikovnem vedenju otrok v družini sem ustvarila spremenljivko "pogovorni jezik doma", iz katere je razvidno, da 51.8% otrok uporablja doma izključno slovenščino, 4% izključno italijanščino in 44.3% tako slovenščino kot italijanščino. Ko je govor o slovenščini, mislim tako na standardni jezik, kot na narečje. Isto velja tudi za italijanščino. Jezikovnih inačic nisem upoštevala, ker sem kar v 80% do 90% primerov in v vseh vsakdanjih situacijah zabeležila dvo- ali večjezičnost.

V nadaljevanju sem novo spremenljivko križala z drugimi. Da bi preverila pomembnost med frekvencami znotraj kategorij, sem uporabila test chi-kvadrata. Križanja so največkrat pomembna.

55.3% mestnih prebivalcev govori doma slovensko in italijansko, 35.1% ima raje slovenščino. Skoraj vsi tisti (9:10), ki se doma sporazumevajo v italijanščini, živijo v mestu.

Na Krasu so odstotki takorekoč obrnjeni. Frekvence se pomembno razlikujejo.

Otroci iz mešanih zakonov uporabljajo doma v 85% primerov italijanščino in slovenščino. V slovenskih družinah se v 77.5% uporablja samo slovenščina. Italijanščina je slabo prisotna. Razlike so pomembne.

69.4% otrok trdi, da se je najprej naučilo slovenščine, 13.5% pa italijanščine. Ostali se imajo za dvojezične od rojstva. Za 92.4% otrok, ki doma govorijo izključno slovensko, je slovenščina MJ. Večina italijansko govorečih pa izbira za svoj MJ italijanščino. Tisti, ki govorijo oba jezika, se v 31.5% primerov izjavljajo za dvojezične od rojstva. Za 21.6% otrok je italijanščina MJ, 46.8% pa izbira za MJ slovenščino. Opažane frekvence se pomembno razlikujejo.

Kar 56.1% otrok trdi, da se lažje izražajo v slovenščini, 18.6% v italijanščini, ostali pa v obeh jezikih. Kdor doma govori slovensko, trdi, da se lažje izraža v slovenščini. Kdor govori italijansko, se raje odloča za italijanščino. Tisti, ki doma občujejo v obeh jezikih, v 41.1% primerov trdijo, da oba jezika enako dobro obvladajo, v 30.4% primerov uporabljajo raje slovenščino, v ostalih 28.6% primerov pa raje italijanščino. Velika večina otrok govori standardni jezik ali narečje, ki ga dobro obvladajo tako v slovenščini kot v italijanščini. Po mnenju otrok je znanje slovenščine pri očetih boljše v družinah, kjer se govori izključno slovensko, manjša se v dvojezičnih družinah, različno pa je v družinah, kjer govorijo samo italijansko. Frekvence se pomembno razlikujejo.

Večina očetov dobro obvlada italijanščino, drugi jo govorijo precej dobro. Vsi pa italijanščino razumejo. Med pogovornim jezikom doma in znanjem italijanščine ni pomembnih razlik med frekvencami.

Očetje, ki doma govorijo slovensko, uporabljajo tudi med svojimi prijatelji pretežno slovenski jezik, kdor doma govori italijansko ali oba jezika, s prijatelji raje govori italijansko. Razlike so pomembne.

Skoraj vse matere aktivno obvladajo slovenščino in italijanščino.

Matere otrok, ki doma govorijo slovensko, med prijatelji najpogosteje uporabljajo isti jezik. Kdor doma govori oba jezika, se nagiba k enakemu obnašanju tudi s prijatelji. Matere učencev, ki doma govorijo samo italijansko, se s prijatelji sporazumevajo tako v italijanščini kot v slovenščini. Frekvence so pomembne.

Nekaj več kot polovica staršev govori med seboj samo slovensko, tretjina samo italijansko, drugi pa se sporazumevajo v obeh jezikih. Med slednjimi govori slovensko 92.3% staršev otrok, ki uporabljajo doma izključno slovenščino, v italijanščini pa se izraža 90% staršev, ki govorijo italijansko v družini. Starši otrok, ki doma uporabljajo oba jezika, govorijo med seboj pretežno italijansko, sledi uporaba obeh jezikov. Slovenščina je še najmanj prisotna. Razlike so pomembne. Skoraj vsi uporabljajo standardni jezik in narečje.

4.2.2. Pasivna uporaba jezika: javna občila

V 45.4% primerov imajo doma družinsko knjižnico z enakim številom knjig v italijanščini in slovenščini, 31.9% jih poseduje več slovenskih knjig, 21.9% pa več italijanskih. Frekvence med pogovornim jezikom doma in jezikovnim kodom, v katerem so izdane knjige, se ne razlikujejo po pomembnosti.

Skoraj vsi otroci imajo svoje knjige. 20.6% jih ima več v italijanščini, 31.6% pa v slovenskem jeziku, 46.6% ima enako število enih in drugih. Le malo je takih, ki nimajo enih ali obojih. Slovensko govoreči otroci imajo več knjig v slovenščini, tisti pa, ki se doma sporazumevajo v italijanščini, imajo, nasprotno, več knjig v italijanščini; otroci, ki komunicirajo v obeh jezikih, se nagibajo k enakemu številu enih in drugih. Frekvence so pomembne.

Enako pomembne so frekvence tudi med pogovornim jezikom doma in časopisi, ki jih berejo starši. Slovenske in italijanske dnevnike bere 64.7% staršev, 22.8% jih bere samo slovenske, med temi jih doma večina govori samo slovensko. Oba starša bereta tednike in revije pretežno v italijanskem jeziku. Starši, ki doma govorijo slovensko, se nagibajo k izbiri slovenskega tiska ali slovenskega in italijanskega. Tisti, ki govorijo doma italijansko in slovensko, kupujejo italijanske in slovenske časopise, ali pa težijo samo k italijanskim. Kdor govori italijansko, bere italijanski tisk in slovenski dnevnik (Primorski dnevnik).

Več kot polovica otrok bere izključno italijanske časopise in revije, skoraj tretjina italijanske in slovenske, 10% pa samo slovenske. Frekvence so razporejene brez pomembne razlike glede na domači pogovorni jezik.

Doma uporabljeni jezikovni kod ne vpliva na izbiro TV postaj. 81% družin gleda namreč italijanske TV postaje, le malokdo sledi sporedom RTV Slovenija in TV Koper. Frekvence ne kažejo pomembnih razlik.

43.4% anketirancev posluša radijske oddaje samo v slovenskem jeziku, 31.8% v italijanskem in slovenskem jeziku, 19.2% zbira italijanske postaje, preostali pa sledijo izmenoma sporedom v slovenščini, italijanščini in programom radia Koper. Tisti, ki doma govorijo slovensko, se nagibajo k programom v pretežno slovenskem jeziku, tisti, ki doma govorijo oba jezika, pa posvečajo enako pozornost postajam v italijanščini in slovenščini.

V raziskavi o asimilacijskih procesih Slovencev v Italiji Sedmak in Susič (cit., VI.) opozarjata, da z vidika slovenske etnične skupnosti obstaja visoka stopnja konkurenčnosti med mediji, s katerimi razpolaga sama manjšina, in mediji večine, posebno na področju informacije in zabave. Avtorja trdita, da se pripadniki manjšine, čeprav bi se lahko posluževali medijev Republike Slovenije, raje odločajo za večinska sredstva javnega obveščanja. To učinkuje omejevalno na slovensko narodnostno identifikacijo. Z narodnostnega vidika bi morala sredstva javnega obveščanja namreč opravljati vlogo nosilca informacije in tudi ustvarjati možnost ohranjanja, krepitve in vzpodbujanja razvoja kulture in jezika lastne narodnostne skupnosti.

Razloge, da adolescenti raje izbirajo sredstva javnega obveščanja v italijanščini, še posebej revije in TV, lahko iščemo tudi v dejstvu, da manjšinski in mediji iz Slovenije ne pokrivajo vseh interesnih področij, ki zapolnjujejo življenje zamejskega mladostnika. Del te stvarnosti je enak kot pri njihovih italijanskih vrstnikih. Vrste področij, ki zadevajo italijansko resničnost in so obdelana v italijanskih revijah za mlade, v ustreznih slovenskih revijah ni v enakem obsegu.

Glede televizije pa je odločilno, da se TV ponudba iz Slovenije ne more meriti z raznoliko italijansko televizijsko ponudbo. Bolj je razširjeno poslušanje radijskih sporedov in branje knjig v slovenščini, ker je na tem področju izbira večja. Iz podatkov je razvidno, da je izbira medija v določenem jezikovnem kodu povezana tudi s pogovornim(a) jezikom(a) doma.

Veliko strokovnjakov meni, da igrajo sredstva javnega obveščanja pomembno vlogo pri utrjevanju že obstoječih stališč, obenem pa trdijo, da je njihov vpliv najmočnejši predvsem pri otroku, saj ta še nima izoblikovanih trdnih nazorov in vrednot. V luči zgornjih ugotovitev lahko zaključimo, da socializacija prek medijev ne prispeva k razvoju občutka pripadnosti slovenski skupnosti.

4.2.3. Verbalno izražanje v šolskem okolju

Šolski uspeh pri slovenščini in italijanščini je podoben splošnemu šolskemu uspehu. Povezave med šolskim uspehom in pogovornim jezikom doma ni.

Ne glede na družinske jezikovne navade v 91.3% primerov komunicirajo otroci s sošolci med poukom v slovenščini. Skoraj vsi otroci, ki doma govorijo slovensko, uporabljajo tudi med odmori in izven šole samo slovenščino. V primeru, da se v družini govori italijansko ali italijansko in slovensko, se raba slovenščine v manj formalnih situacijah, to je med odmori in zunaj šole, zmanjšuje.

V neformalnih situacijah predadolescenti pri izražanju uporabljajo leksikalni in sintaktični splet jezikovnih možnosti, ki je na območju. Osnova za tak splet pa je v tem primeru slovenščina. Gre za pojav, ki ga jezikoslovci imenujejo "pidgin".

Slovenščina se torej v primerjavi z vsemi drugimi okolji, vključno z družinskim, najpogosteje uporablja v šolah, pa ne le med poukom, temveč tudi neformalno. Poleg tega šola vnema zanimanje za slovenski jezik in kulturo, ki presega šolske zidove. Na seznamu jezikov, ki bi jih subjekti želeli poglobiti, slovenščina namreč (87) sledi angleščini (174) in nemščini (89). Na prvo mesto postavljajo slovenščino tako tisti, ki doma govorijo samo ta jezik, kot tudi tisti, ki doma uporabljajo oba jezika. Med kulturami, ki bi jih želeli bolje spoznati, pa postavljajo na prvo mesto slovensko.

V jezikovno-kognitivnem razvoju v slovenskem jeziku naj bi torej šola kot akter socializacije opravljala poglavitno vlogo. V luči dejstva, da je jezik samo eden od simbolov narodnostne identitete, sta Sedmak in Susič (cit., 111) opravila v začetku osem desetih let analizo vsebine učbenikov slovenskih osnovnih šol in ugotovila, da so izrazito slovenski narodnostni simboli v primerjavi z italijanskimi v veliki manjšini. Pred kratkim je do enakih zaključkov prišla tudi Ivašičeva (1989/a), ki je med drugim opozorila na skromno prisotnost simbolov Slovenije in Jugoslavije v osnovnošolskih učbenikih.

4.2.4. Pogovorni jezik v drugih socializacijskih okoljih

Skoraj polovica otrok (47.8%) izjavlja, da živi v jezikovno mešanem okolju, tretjina (30.4%) v strogo slovenskem, ostali pa v skoraj izključno italijanskem okolju. Kdor živi v slovenskem okolju, je bolj nagnjen k uporabi slovenščine, kdor živi v

italijanskem okolju, govori italijansko, tisti pa, ki živijo v narodnostno heterogenem okolju, se doma izražajo v obeh jezikih.

Skoraj polovica otrok komunicira, glede na okoliščine, z neznanci v italijanščini ali slovenščini, 31.8% jih uporablja samo slovenščino, 23.1% samo italijanščino (tab.26). Tudi v tem primeru se subjekti nagibajo k uporabi tistega(ih) koda(ov), ki ga(ju) uporabljajo doma. Frekvence so pomembno različne.

Več kot polovica otrok (58.9%) bi rada našla zaposlitev v jezikovno mešanem okolju. Od ostalih bi polovica raje delala med samimi Slovenci, med temi jih 80.3% govori doma samo slovensko. Nekateri bi raje izbrali italijansko okolje - v pretežni meri gre za tiste, ki doma uporabljajo italijanščino ali oba jezika. Tudi v tem primeru je opaziti pomembne razlike.

Kar 64.5% vprašanih ima prijatelje izključno slovenske narodnosti, 21.4% se jih druži samo z Italijani. Ostali vzdržujejo stike z enimi in z drugimi. Sicer pa je narodnost prijateljev povezana z jezikom(a), ki ga(ju) govorijo doma.

Izven šolskega okolja je pogosto komuniciranje v obeh jezikih za 38.9% vprašanih, 16.3% se jih sporazumeva izključno v italijanščini, medtem ko 44.8% subjektov, od katerih jih 3/4 doma govori slovensko, uporablja samo slovenščino.

Večina (208 učencev) je vključenih v različna organizirana društva. V 84.6% primerov so to slovenska društva. Najpogosteje se vključujejo v športne organizacije (62.5%), v zbore (23.3%), v skavtske organizacije (20.2% - taborniki in skavti), v godbe in drugam (13.7%).

90.1% prebivalcev Krasa je vključenih v slovenske organizacije, medtem ko se v mestu nagiba k vključevanju v slovenska društva 75.3% otrok, v italijanska pa 18.2%. Vključevanje v društva, tako italijanska kot slovenska, se spreminja glede na kraj bivanja.

Več kot 90% tistih, ki govorijo doma slovensko, se vključuje v slovenska društva, tisti, ki govorijo oba jezika, pa sodelujejo v slovenskih krožkih v 77.7% primerov. Frekvence so pomembno različne.

Pri mladostniku igrajo izkušnje, pridobljene v družbi vrstnikov, pomembno vlogo na različnih ravneh: na čustveni, spoznavni in družbeni. Za Fonzijevo in Menesinijevo (1988, 64) so sistemi medsebojnega vpliva znotraj skupine "osnova, na kateri se oblikujejo procesi individualnega razvoja". Interakcija v neformalnih skupinicah vpliva na procese identifikacije in diferenciacije adolescentov. V organiziranih skupinah, kot so taborniki, skavti, ekipe, zbori, pa vzpodbujajo ponotranjanje družbenih vrednot in norm. S tega zornega kota lahko skupina neorganiziranih ali organiziranih vrstnikov odigra določeno vlogo v procesu narodnostne identifikacije. Vendar pa ni rečeno, da je jezik, v katerem se odvija interakcija, najpomembnejši element, ki opredeljuje tako istovetenje.

V našem primeru namreč izprašani otroci težijo k temu, da bi tudi v izvenšolskem in izvendružinskem okolju vzpostavili svoje družinske jezikovne navade. Tako jezikovno vedenje je lastno tudi njihovim staršem, kot je razvidno iz poglavja o pogovornem jeziku doma.

Tabouret-Keller (1982, 86) trdi (in pri tem citira primer iz monografije neke družine iz Beliza), da je mogoče od generacije do generacije odkrivati ponavljanje enakih družinskih jezikovnih razmer. Navaja tudi, da tako eno- ali dvojezični posamezniki kot tudi skupine potrebujejo enotnost in usklajenost identifikacijskih modelov, čeprav "identifikacija v resnici ne poteka nikoli harmonično, zahteve, na katere se

moramo odzivati, pa so paradoksne, saj naletijo na protislovja tako v družbi, kolektivni psihologiji, kot tudi v intimnem doživljanju vsakega posameznika".

4.3. Rezultati SD

4.3.1. Jaz in družina

Če izhajamo iz analize družine (tab.v prilogi), je mogoče opaziti dve vrsti polarizacije: JAZ proti OČETU in MATERI in JAZ in MATI proti OČETU. Le redko pa se pojavi kombinacija JAZ in OČE na eni strani in MATI na drugi. Iz tega je mogoče sklepati, da obstaja določena mera identifikacije z materjo in diferenciacije z obema staršema. Študije o tem življenjskem obdobju namreč ugotavljajo, da mladostnik išče vzore izven svojega družinskega okolja (gl.Peter, 1968). Kar pa zadeva identifikacijo z materjo, je verjetno v tem primeru odvisna od vloge, ki jo ima mati pri upravljanju družine, kot bo mogoče ugotoviti iz nadaljnjih rezultatov.

Vsi trije faktorji kažejo na pomembne razlike.

Faktorja 1 in 3 ločujeta JAZ od OČETA in MATERE. Obeh staršev, posebno pa matere, otroci ne ocenjujejo posebej visoko, čeprav ostajata oba še naprej močna. Kljub temu da otroci sebe vrednotijo višje od staršev, se počutijo šibke. Za to dobo je značilna tudi spremenljivost odnosov znotraj družine. Adolescent se svojih staršev pogosto sramuje, "kot da bi bili gobavi v skupnosti zdravih ljudi" (Josselyn 1961, it.prevod, 1980, 53), in upa, da bo drugačen od njih, kot se sicer delno že čuti. V želji, da bi potrdil svojo samostojnost, čuti, da je nekaj vreden, obenem pa da nima nikakršne moči odločanja; ta je porazdeljena med očeta in mater, ki mu tako lahko postavljata omejitve, te pa se včasih lahko sprevržejo tudi v frustracije.

Iz faktorja 2 je razvidno, da je mati zelo aktivna, taki so tudi otroci, oče pa je dokaj pasiven. Ta podatek daje misliti, da so subjekti ocenjevali dejavnost, ki jo oče opravlja v družinskem okolju. Verjetno je oče v primerjavi z materjo in njimi samimi manj vključen v dnevna gospodinjska opravila in mogoče otroci to dojemajo kot pasivnost, saj nimajo možnosti neposrednega vpogleda v očetovo dejavnost zunaj družinskega okolja.

Zgornje trditve potrjujejo razlike v porazdelitvah pridevnikov. Subjekti so, kot sami sodijo, za razliko od staršev izobraženi, družabni, zaupni in srečni. Obenem pa tudi neznani, neprijetni, mrzli, hudobni, zaničevani, zaletavi in zaspani. Nasprotno pa se starši odlikujejo kot osebe, ki so poznane in prijetne, gorke, dobrosrčne, spoštovane, razmišljujoče in podjetne, čeprav neizobražene, nedružabne, nezaupne in nesrečne. Za razliko od mlajših otrok, ki starše idealizirajo, predadolescenti nimajo usklajene predstave o odraslih, katerih človeške omejitve začenjajo slutiti. Vidijo jih kot prisrčne in zanesljive, kakršne še zmeraj potrebujejo, obenem pa jih zaničujejo in imajo za neizobražene, samotarske, razočarane in nesrečne, kar naj bi jim olajšalo diferenciacijo.

Subjekte z materjo druži določena dinamika, lahkotnost, fizična moč, saj so, tako kot ona, aktivni in redni, tudi miroljubni, pa čeprav nezadovoljni. Očetje so videti statični, težki, nasilni, slabotni, neaktivni, neredni, a zadovoljni. To tudi potrjuje zgornje trditve. Za razliko od očeta, sta mati in otrok bolj zaposlena z vodenjem gospodinjstva.

Subjekti delijo z očetom inteligenco, hitrost in velikost. V primerjavi s tem so matere majhne, neumne in počasne. Če so sheme ženskih vlog negativne, je razumljivo, da je na videz bolj priljubljena identifikacija z nekaterimi strogo moškimi značilnostmi.

4.3.2. Slovenci in Italijani

Iz tabele so razvidne razlike, ki po mnenju otrok obstajajo med Slovenci in Italijani.

Faktor 1 kaže na močno nasprotje med tržaškimi Slovenci, ki so ocenjeni zelo pozitivno, in Slovenci iz Slovenije, ki jih otroci manj cenijo. Tudi ocena Italijanov je dokaj negativna.

Kar pa zadeva faktor 2, so po mnenju otrok tržaški Italijani zelo aktivni, medtem ko to nikakor ne drži za Italijane iz drugih delov države, Slovenci pa zavzemajo nevtralni položaj.

Faktor 3 kaže na še eno očitno nasprotje med tržaškimi Slovenci in Slovenci iz Slovenije. Slednji so na glasu kot nemočni, medtem ko so tržaški Slovenci občuteni kot najmočnejši. Močni so tudi Italijani zunaj Trsta, vendar manj kot lokalni Slovenci. Tudi Tržačani italijanske narodnosti niso posebno močni.

Najpomembnejši podatek v tem primeru je polarizacija tržaški Slovenci: Slovenci iz Slovenije. Tržaški Slovenci se pojavljajo kot večvredni in močnejši, jugoslovanski Slovenci pa, nasprotno, ne veljajo veliko in niso močni. Pri tem ni upoštevana aktivnost.

Tržaški Italijani so prikazani kot zelo aktivni, vendar žanjejo Italijani nasploh manj ugodne ocene kot tržaški Slovenci, obenem pa višje kot Slovenci iz Slovenije.

Obstajajo raziskave, v katerih je zaznati težnjo mladostnikov, da v primerih narodnostnega samoovrednotenja svoji narodnostni skupini pripisujejo višji družbeni status, samim sebi pa pozitivne konotacije. To velja tudi za ameriške črnce pa tudi za Indijance in Azijce v Veliki Britaniji (Louden 1981). Vendar pa to lahko niha glede na družbeni status in na razpoložljivost sredstev etnične skupnosti, ki ji posameznik pripada. Za primer lahko omenimo latinskoameriške mladostnike v Teksasu (Grossman, Wirt, Davids, 1985).

Če se povrnemo k dodelitvam pridevnikov našega vzorca, potrjujejo polarizacije posameznih pridevnikov polarizacijo faktorjev.

Slovenci iz Slovenije se razlikujejo od drugih treh skupin po tem, da so zaspani, ne posebno odporni in ne pretirano cenjeni, vendar prijetni in srečni. Podobno kot za Italijane zunaj pokrajine, tudi zanje menijo, da so neizobraženi. S tržaškimi Slovenci imajo skupno dobrosrčnost, bistrost in zaletavost.

Zanimivo se je ustaviti ob razlikah med negativnimi in pozitivnimi pridevniki v zvezi s Slovenci v Jugoslaviji. Lahko bi postavili hipotezo, da se pozitivne lastnosti (prijetnost, družabnost, dobrosrčnost, bistrost in sreča) navezujejo na prijateljske medsebojne odnose (sorodniki, prijatelji), medtem ko navajajo druge, tj. negativne lastnosti, na bolj neprijetne medosebne odnose in na drugačen način življenja. Zelo težko bi bilo priti do sprejemljivih domnev o razlogih za razlikovanje med Slovenci na tej in na oni strani meje. Po vsej verjetnosti so dejavniki, ki to opredeljujejo, raznoliki in se, začenši od makroskopskih, nanašajo na drugačen politični, družbeni

in ekonomski status. Ob primerjavi skupin različnih statusov (gl.Palmonari, 1989, III.) je iz velikega števila raziskav razvidno, da prihaja do zelo kompleksnih načinov diferenciacije. Z gotovostjo lahko trdimo, da za učence slovenskih šol v Trstu Slovenci iz Slovenije ne pred stavljajo identifikacijskega modela.

Tržaške Slovence in njihove italijanske someščane povezuje samo obojestranska izobraženost, medtem ko drugi v primerjavi z njimi to niso. Posebnost tržaških Slovencev sta dinamičnost, plodnost in aktivnost, v nasprotju s pasivnostjo in sterilnostjo drugih. Poleg tega so tržaški Slovenci dinamični, medtem ko so Italijani iz drugih krajev Italije statični. Z Italijani iz drugih krajev Italije si delijo težo, toplino, zanesljivost, hitrost in postavnost, lastnosti, ki so za drugi dve skupini značilni le v majhni meri. V glavnem pa se Slovenci od Italijanov razlikujejo po tem, da so bolj dobrosrčni, bistrejši, a tudi bolj zaletavi.

Preseneča dejstvo, da Slovencem pripisujejo zaletavost, Italijanom pa premišljenost, kar pa ne najde potrditve med stereotipi, ki jim jih navadno pripisujejo. Iz rezultatov projektivnih testov je razvidno, da učenci slovenskih srednjih šol težijo k identifikaciji s tržaškimi Slovenci, ne glede na narodnost staršev. Iz tega je možno ugibati, da si otroci olajšajo proces vraščanja v družbo s tem, da prevzemajo značilnosti skupine, s katero se želijo identificirati, in obenem razširjajo nekatere sebi pripisane lastnosti tudi na druge pripadnike te skupnosti. To bi lahko bil tudi razlog, zakaj zaletavost v družinskem okolju pripisujejo zgolj sebi, ne pa staršem. Zdi se, kot da bi se istočasno odvijal proces diferenciacije s starši in identifikacije z družbeno skupino.

Dejansko iz številnih raziskav izhaja, da pripadniki določene skupine znotraj te iščejo elemente podobnosti s samimi sabo (gl.Arcuri, 1988, VII).

Nasploh so torej Italijani bolj hudobni in neumni, čeprav bolj premišljeni od Slovencev. Tržaški Italijani so manj nasilni in bolj redni od drugih skupin. V nasprotju s svojimi sonarodnjaki imajo italijanski Tržačani s Slovenci skupno poznanost in družabnost, a tudi nezadovoljnost. Kot drugi Italijani in tudi kot drugi Slovenci so odporni, podjetni, spoštovani, vendar neprijetni in nesrečni. Kaže, da se tudi z italijanskimi Tržačani mladostniki dobro razumejo in z njimi vzdržujejo prijateljske odnose. Tako kot sebe (ne pa tudi starše), imajo mladostniki tako slovenske kot italijanske Tržačane in tudi druge Italijane za nesrečne in neprijetne ljudi. Vsi Tržačani, tako slovenski kot italijanski, so zanje izobraženi, kot so izobraženi tudi sami, starši in drugi pa niso. Če upoštevamo, da rezultati projektivne ga testa postavljajo italijanske Tržačane takoj za slovenske, bi lahko tudi v tem primeru veljale zgornje ugotovitve.

Italijani zunaj pokrajine so tako kot Tržačani hudobni in neumni, v nasprotju z vsemi skupinami pa še neznani in manj prijateljski. Druge kombinacije in polarizacije so razvidne zgoraj. Italijani so manj cenjeni, manj prijateljski, morda zato, ker imajo otroci z njimi manj tesne stike, jih torej ne poznajo. Italijansko hudobijo in neumnost gre morebiti pripisati tako spletom zgodovinskih okoliščin, kot aktualnim družbeno-političnim dogodkom (fašizem, kampanje proti dvojezičnosti itd.).

Kot vse kaže, lahko starost, spol, kraj bivanja in narodnost staršev odločilno vplivajo na razlike pri prisojanju pridevnikov. Splošno gledano, imajo o vseh skupinah dekleta bolj pozitivno predstavo kot fantje. Otroci iz slovenskih zakonov izražajo ugodnejšo oceno tako o Italijanih iz drugih krajev kot o Slovencih iz Jugoslavije. Otroci iz mešanih zakonov pripisujejo obema skupinama več negativnih lastnosti. O Slovencih iz Slovenije pa imajo otroci s Krasa slabše mnenje kot prebivalci mesta, ki

jih pa že tako ne cenijo posebej visoko. Vsi subjekti pripisujejo tržaškim Slovencem odlične lastnosti; znotraj te skupine pa otroci s Krasa s pohvalami nekoliko bolj skoparijo. Razlike po razredih ne kažejo posebnih teženj.

4.3.3. Dom

Način, kako otroci gledajo na svoj dom, odraža pomembne razlike glede na kraj bivanja.

V nasprotju z mladostniki iz mesta, je za mladostnike s Krasa dom bolj pozitiven, bolj dejaven in močnejši. To podobo doma potrjujejo tudi posamezni atributi. Na Krasu je dom premožnejši, bolj dinamičen, aktivnejši, hitrejši, bolj spoštovan, prijetnejši in tudi boljši kot v mestu, kjer morda življenje v stanovanjskih stolpnicah prispeva k njegovemu razvrednotenju.

Na Krasu živi veliko ljudi v enostanovanjskih hišah z vrtom, kar je za Tržačane splošna podoba "kraškega doma". Podoba doma na Krasu se je od povojnega časa do danes spremenila tako objektivno, kot na ravni stereotipa. "Rad bi vam rekel: Rodil sem se na Krasu, v koči s slamnato streho, ki sta jo dim in dež počrnila," začenja Slataper svojo knjigo Moj Kras (1912). "Kraške vasice z zvonikom na sredi /.../, pohlevne hišice, s škrlami krite ...", poje pesnik Igo Gruden (Na Krasu).

Način, kako mladostniki gledajo na svoj dom, se razhaja po pridevnikih, ne pa po faktorjih, po razredih, ko postaja na poti iz prvega proti tretjemu razredu vse ubožnejši in vse manj nasilen. Zdi se, kot da bi s prihajajočo adolescenco odnos do doma odseval vso mladostnikovo razklanost med željo po ohranjanju vezi z družino in potrebo po ločitvi od nje.

Dekleta tudi do svojega doma gojijo bolj pozitiven odnos kot fantje, kar velja tudi za druge kategorije.

Za otroke iz mešanih zakonov je dom toplejši in zanesljivejši, čeprav bolj zaspan. Kot da bi dom/družina s starši različnih narodnosti v njih vzbujal občutek zaščitenosti. Nekaj podobnega prihaja do izraza tudi pri oceni očeta, ki je v mešanem zakonu gorkejši in postavnejši. Do enakega rezultata so prišli tudi v raziskavi, ki so jo izdelali v Kanadi (Aellen & Lambert, 1969). Za razliko od otrok iz homogenih zakonov, so bili tudi tam mladostniki iz mešanih zakonov mnenja, da se očetje bolj zanimajo za njihove težave in da so bolj pripravljeni sodelovati z njimi.

V zvezi z ameriškimi Judi A.L.Epstein (cit.) trdi, da se znotraj doma razvija intenzivnejša oblika občutka varnosti, ko okolica predstavlja negotovost in odtujenost, kar lahko razumemo kot poskus oblikovanja psihološkega nadomestila za negotovosti zunanjega sveta.

Slovenski domovi so v nasprotju s tem hladnejši in bolj nezaupljivi, a tudi bolj podjetni. Določen hlad in odtujenost pa predstavljata po drugi strani del stereotipa o Slovencu, posebej če ga primerjamo z "latinsko toplino", ki naj bi v nekem namišljenem domačem okolju nudila več zaščite in varnosti.

4.3.4. Ozemlje

Italija, Slovenija, Trst in Kras (glej tab.) se po vseh treh faktorjih razhajajo.

Po faktorju 1 je Italija deležna pozitivne ocene, Trst je ocenjen negativno, prav tako Kras. Celostna ocena Slovenije ni pozitivna, a tudi negativna ne.

Po faktorju 2 je Kras negativen, Slovenija pa najaktivnejša, sledita ji Trst in Italija.

Faktor 3 kaže jasna nasprotja med Italijo in Krasom. Slednji je občuten kot nemočen, medtem ko je Italija najmočnejša. Trst je relativno močan, Slovenija pa relativno nemočna.

Iz vsega tega lahko sklepamo, da mladostniki Italijo istovetijo z italijansko državo in, širše gledano, z administrativno, politično, gospodarsko in kulturno močjo (na ravni pridevnikov je Italija najbogatejša in najbolj izobražena). To je tudi razlog, zakaj je obenem najmočnejša in deležna najvišje ocene.

Kras je najmanj aktiven, najšibkejši in najmanj cenjen. Kasneje bomo videli, kako se ta puščobna podoba Krasa izravnava, s tem da mu mladostniki pripišejo druge kvalitete.

Za splošno podobo Slovenije je značilna nemoč, obenem pa najvišja stopnja aktivnosti. V faktorju 1, tj. faktorju valutacije, se ji pripisuje nevtralna pozicija, ki ni ugodna, a tudi neugodna ne.

Trst je videti relativno močan in dokaj aktiven, obenem pa najnižje ocenjen.

Skupne lastnosti Italije in Trsta so izobraženost, lahkost, urnost in dobrosrčnost, medtem ko sta Kras in Slovenija neizobražena, težka, zamudna in hudobna.

Lahko sklepamo, da taka polarizacija odseva stereotipe, ki si jih je izoblikovala tržaška skupina Italijanov o Slovencih in Italijanih. V očeh italijanskih Tržačanov so namreč Slovenci "skupina brez zgodovine in kulture, ki jo sestavljajo revni in neizobraženi ljudje, ki slabo govorijo italijansko in ki pripada jo nižjemu družbenemu sloju" (Fonda, 1988, 71), tisti torej, ki jih Slataper imenuje "kmete" in o katerih še danes mislijo, da so slabši od Italijanov ali Avstrijcev (Forzi, 1988). Vendar pa "je stereotip Italijana videti dopolnjujoč: to je premožen, izobražen posameznik, ki se zaveda svoje zgodovine in pripada meščanskemu sloju..." (Fonda, ibidem). Vse kaže, da so otroci slovenskih srednjih šol prevzeli te sheme z negativnimi vrednostnimi konotacijami, na katere pa se ne navezujejo, ko govorijo neposredno o sebi. Kot smo videli, je namreč njihova podoba o tržaških Slovencih popolnoma drugačna. Očitno so pri opisovanju značilnosti območij, na katerih živijo Slovenci in Italijani, še zmeraj v veljavi eni in isti družbeni stereotipi. Če so še zmeraj aktualni, pomeni , da se jih družbeno-ekonomske spremembe niso dotaknile. Mladostniki se jih poslužujejo, ko želijo posredno govoriti o osebah, saj verjetno z značilnostmi, ki jih pripisujejo kraju, označujejo tudi njegove prebivalce.

Samo Trst je nezdrav, neumen in nesrečen. Samo Kras pa je čisto brez podjetnosti.

Če poskusimo zbrati vse pridevnike, ki se nanašajo na Kras (čeprav to metodološko ni korektno, saj atributov ne smemo razumeti v absolutnem smislu, temveč v primerjavi z drugimi pojmi), dobimo skrajno stereotipne splošne podobe.

Kras je videti neizobražen, ubožen, neprijeten, samotarski, težak, mrzel, hudoben, nereden, nezaupljiv, pasiven, zaletav, nasilen, zamuden, zaspan, obenem pa tudi poznan, krepak, postaven, zdrav, bister, spoštovan in srečen. Poznanost Krasa verjetno izhaja iz dejstva, da ga mladostniki poznajo, ne pa (če izvzamemo kraške pojave) iz kakega njegovega posebnega slovesa. Druge značilnosti izražajo neko

geografsko danost, odročno in golo področje, "tisti košček sive zemlje, poln bodečega/ grmičevja, prepoln kamenja" (Saba, Contovello; prosti prevod). Tako pojmo vanje Krasa pa je omiljeno s pozitivnimi konotacijami, ki označujejo življenje v teh krajih in ki opevajo lepoto in moč te planote. V literaturi ne manjka primerov: "Zakaj v tej lepi pokrajini kamniti/ je vse lepo in prav/ biti, živeti, boriti se/ in biti mlad in zdrav," če naj se izrazimo z besedami Srečka Kosovela (Pesem s Krasa). Poleg podobe, ki poveličuje njegovo lepoto, je Kras obenem napadalen, močan, spoštovan, kraj, kjer še danes, tako kot nekoč, "zdravi možje in starci so čvrsti/ žene, dekleta in starke - po vrsti/ srčno te borne lehe gojijo..." (Gruden, cit.). Z reinterpretacijo negativnih značilnosti Krasa zadobijo te neko pozitivno specifičnost, in to ne samo za naše subjekte. Kot lahko sklepamo iz citiranih del, ki segajo v predvojno obdobje, gre za dolgotrajni proces pripisovanja atributov.

Če se povrnemo k Trstu, ki je najmanj zdrav, najbolj neumen in nesrečen, se lahko vprašamo, do kolikšne mere je ta ocena izraz nekega splošnega stališča o kvaliteti življenja v mestu v primerjavi z življenjem na deželi in v kolikšni meri je posledica strahu pred asimilacijo, ki je v mestu gotovo veliko bolj prisotna. V tem primeru postane mesto kraj, kjer je naše zdravje ogroženo, kjer se poneumljamo in postajamo nesrečni, na primer tudi zaradi izgube svoje narodnostne identitete. "Potem je Kras zasovražila (...). Tedaj se je odločila, da gre. V mestu se zgubiš med ljudmi, v mestu ni gmajne, ki bi govorila kakor vest," opisuje Boris Pahor glavno junakinjo svoje pripovedi, ki v času fašizma izgubi svojo narodnostno identiteto (Orient Ekspres, 1972, 89- 95).

Trst in Slovenija sta za razliko od Krasa in Italije neznana in drobna, a mirna, zaupljiva, redna in premišljena. Ta mir, red, premišljenost in zaupanje, ki dajejo občutek zanesljivosti, spominjajo na nekatere stereotipe habsburške Avstrije z njenimi danes že pozabljenimi majhnimi provincami, v katerih je nekoč vse dobro delovalo. Gre za nostalgijo, ki v Trstu še zmeraj buri duhove.

V primerjavi z drugimi je Italija postavna, poznana, neredna, zaletava, nezaupljiva, vitalna in med vsemi najpremožnejša in najgorkejša; drugi pa so ubožni in mrzli.

Edino Slovenija ni deležna spoštovanja.

Tudi v tem primeru starost, spol, kraj bivanja in narodnost staršev vplivajo na mladostnikovo oceno.Glede na razlike znotraj skupine je opaziti, da so geografske in vse druge obravnavane značilnosti deležne ugodnejše ocene pri dekletih kot pri fantih in pri otrocih iz slovenskih zakonov bolj kot pri otrocih iz mešanih zakonov. Razlike po razredih pri tem ne kažejo kakih posebnih smernic. Mladostniki, ki živijo na Krasu, zelo pozitivno ocenjujejo svoj dom, vendar pa v primerjavi z mladostniki iz mesta izražajo nekoliko manj pozitivno oceno o Trstu in Italiji, pejorativno pa se izražajo o Sloveniji.

4.4. Rezultati projektivnih testov

Rezultati projektivnih testov potrjujejo, da so tržaški Slovenci najbližji subjektom, torej predstavljajo tisto skupino, s katero se najbolj istovetijo. 99 subjektov je namreč pojem "tržaški Slovenec" vneslo v sredino kroga in tako zapolnilo prostor, ki je bil označen z JAZ. Skoraj enako število subjektov (100) je pojmu dodelilo mesto

blizu sredine. Identifikacija z drugimi skupinami je manjša. Vsekakor pa so med slednjimi najmočnejši tržaški Italijani, v nasprotju z drugima dvema skupinama, med katerima so Slovenci iz Slovenije pred Italijani iz drugih delov Italije.

Po spolu ali kraju bivanja razlike niso opazne. Kar pa zadeva narodnost staršev, postavljajo otroci slovenskih staršev Slovence iz Slovenije (ki jih vsi obravnavani subjekti navadno postavljajo v bolj obrobno pozicijo) bolj proti "jaz-sredini", kot je to značilno za otroke iz mešanih zakonov, ki pa po drugi strani postavljajo v bolj središčno pozicijo italijanske Tržačane, ki jih subjekti kot celota locirajo bližje sredini. Po razredih je pomemben izbor lokacij za tržaške Slovence, ki z leti počasi zadobivajo bolj središčno pozicijo. Kar pa zadeva Slovence iz Slovenije, je v drugem razredu opaziti drugačen razvoj.

Poskusila sem odkriti morebitno povezavo med lokacijo pojma "tržaški Slovenec" po spolu, razredu, kraju bivanja, jezikovnih navadah subjektov in po jezikovnem znanju, ravni izobrazbe, narodnosti staršev in tudi po pojmih SD. Pri tem nisem prišla do pomembnih rezultatov. To pomeni, da Italijani in Slovenci za tistega, ki je z nalepko "tržaški Slovenec"pokril krogec z napisom JAZ, niso nič "boljši" in nič "slabši" kot za tistega, ki tega ni storil. Pa tudi slovenščine zato ne uporablja nič pogosteje.

Iz rezultatov drugega testa izhaja, da sta proti "domu- sredini" pomaknjena tako Trst kot Kras, prvi bolj kot drugi. Bolj proti obrobju pa tiščita Slovenija in Italija, slednja bolj kot prva. Prebivalci mesta težijo k temu, da bi pojem "Trst" pomaknili bolj proti "domu-sredini", medtem ko prebivalci Krasa pomaknejo tja pojem "Kras".

Ob končni obdelavi rezultatov sem se vprašala, ali ostajajo razdalje, o katerih je bil govor, nespremenjene v celotnem obdobju adolescence. Na začetku šolskega leta 1989/90 sem zato predložila projektivni test tudi maturantom šol s slovenskim učnim jezikom (122 subjektov). Uporabila sem isto tehniko, rezultati pa so bili podobni rezultatom testov iz srednjih šol. Analiza variance po pojmovnih skupinah nakazuje, da ostajajo Slovenci iz Trsta za mladostnike tudi pri tej starosti tista skupina, s katero se najbolj identificirajo, in da sta Trst in Kras tista geografska pojma, do katerih čutijo najmočnejšo pripadnost.

5. Zaključki

Glede na to, da so prvine, ki sooblikujejo narodnostno identite to, raznovrstne in številne, so osnovni objektivni dejavniki (raven resničnosti), ki določajo slovensko identiteto subjektov te raziskave, sledeči: -pripadnost družini, v kateri je vsaj eden od staršev, če že ne oba, Slovenec; -poznavanje slovenskega jezika, ne glede na njegovo čistost; -obiskovanje slovenskih šol.

Kar pa zadeva vpliv, ki ga morejo imeti različna področja socializacije na oblikovanje narodnostne identitete, primarna socializacija in socializacija na drugih področjih, kot kaže, ne sooblikujeta občutka pripadnosti slovenski skupnosti samo z uporabo slovenskega jezika. Tega čustva očitno ne posredujemo samo izrecno z neposrednim poučevanjem, temveč prej z implicitnimi vsebina mi in bolj subtilnimi izrazi individualnega in družbenega obnašanja, ki učinkujejo na čustveno raven.

Rezultati, ki zadevajo predstave subjektov o samih sebi, lastnih starših in odnosih, ki se spletajo med njimi, ne odstopajo od podobe narave adolescenta, ki jo je mogoče

zaslediti v strokovni literaturi. Zato je mogoče zaključiti, da je narodnostna identiteta, ki jo sprejemajo subjekti sami, le eden od vidikov pojmovanja samega sebe.

Tajfel (1981, IV.) trdi, da iz družbeno-psihološkega procesa, ki oblikuje družbeno identiteto pripadnika neke skupnosti, izhaja močna potreba po diferenciaciji lastne skupnosti od drugih. Do tega prihaja predvsem v treh različnih družbenih situacijah: 1.ko se določena skupnost znajde na obrobju brez družbenega položaja; 2.ko skupnost, ki o sebi meni, da je "večvredna", zasluti nevarnost izgube svojega položaja; 3.ko se "manjvredna" skupnost začenja zavedati neupravičenosti take ocene.

Ko se pripadniki te zadnje vrste skupnosti zavedo, da je tako družbeno stanje mogoče spremeniti, se lahko izoblikujejo tri vrste razmer. Lahko pride do: -prilagajanja superiorni skupnosti, -inverzije vrednot "negativnih" konotacij, ki tako postanejo pozitivne značilnosti določene skupnosti; -oblikovanja nove podobe lastne skupnosti s prevrednotenjem določenih značilnosti, ki s tem pridobijo pozitivno vsebino tudi v očeh "večvredne" skupnosti.

Vse, kar velja za skupine, velja tudi za posameznike kot pripadnike določene skupine.

Če upoštevamo Tajflovo konceptualno shemo in skušamo v njeni luči ponovno premisliti atribute, ki so jih naši mladostniki pripisali obravnavanim etničnim skupinam in geografskim pojmom, pridemo do sledečih hipotez:

- V načinu dojemanja slovenske skupnosti v Trstu je pri njenih pripadnikih najbolj izražena skrb, kako z inverzijo negativnih konotacij poudariti pozitivne značilnosti svoje skupnosti in jih postaviti za protiutež "manjvrednim". Kot je mogoče sklepati tudi iz literarnih citatov, gre za proces, katerega korenine segajo globoko v zgodovino in ki ga je bolj čutiti na Krasu kot v mestu;

- v novejšem času si pripadniki skupnosti sami pripisujejo določene "nove pozitivne" lastnosti. To je verjetno povezano s podobo tržaških Slovencev, ki se je izoblikovala v letih po vojni, ko so se začeli uveljavljati kot podjetniki, gospodarstveniki ter intelektualci itd.in so tako prevzeli vloge, ki vsebuje jo pozitivno vrednost tudi v očeh večine. Tako se opredeljujejo tudi mestni otroci, ki so sodelovali v tej raziskavi.

Morda prav trud tržaških Slovencev, da bi si v odnosu do večinske skupnosti pridobili specifične pozitivne vrednote, povečuje razdaljo med Slovenci v Italiji in Slovenci v Sloveniji. Ti se od prvih razlikujejo predvsem po tem, da tega problema nimajo.

Tako gledanje je morda rezultat družbeno političnih procesov in razmer. Ne gre namreč spregledati dejstva, da je bila po drugi svetovni vojni slovenska narodnostna skupnost v Italiji formalno ločena od države slovenskega ljudstva. Zgodovinsko so se Slovenci poslej potrjevali znotraj meja Slovenije in jugoslovanske federacije, medtem ko se je slovenska narodnostna skupnost v Italiji kot manjšinska skupnost znašla v političnem in družbeno-ekonomskem kontekstu druge države, italijanske torej, znotraj katere se je morala soočiti s svojo številčno majhnostjo in s potrebo po obnovi svoje - v obdobju fašizma zrahljane - kulturne in gospodarske identitete. Od povojnega časa pa vse do danes je bila slovenska narodnostna skupnost subjekt svojega lastnega razvoja in je v tem dosegla določeno trdnost. Ker pa to ni mesto za zgodovinsko-politično analizo, za katero priporočam druge vire, naj tukaj povem le, da se danes zgodovinska definicija slovenske narodnostne skupnosti v Italiji razlikuje od definicije "matičnega naroda". Z zgodovinsko določenimi razlikami, torej z razlikami na ravni

stvarnosti, bi lahko v vzročno interpretacijskem modelu razumeli razdaljo, katero predadolescenti postavljajo med tržaške Slovence in Slovence iz Slovenije. Tak interpretacijski model pa kljub temu ne more pojasniti velikega števila negativnih atributov, o katerih je bil govor.

Možna pa je še dodatna hipoteza. Italijanska večinska skupnost morda ni sposobna v celoti sprejeti prevrednotenja "manjvrednih" značilnosti in ustvarjanja novih pozitivnih lastnosti slovenske skupnosti v Trstu. Znotraj slovenske skupnosti v Italiji pa je poleg inverzije vrednot in oblikovanja nove podobe prisotna tudi neke vrste "projektivna" dinamika. Pripadniki "in-group" tržaških Slovencev namreč zanikajo veliko negativnih konotacij, ki jih prebivalci mesta pripisujejo Slovencem nasploh, in jih "projicirajo" na Slovence v Sloveniji. Na ta način se tržaški Slovenci diferencirajo od slovenskega naroda in obenem oblikujejo tako družbeno identiteto, za katero je značilna izključno pozitivna "slovenskost". To identiteto bi lahko imenovali "identiteto zamejca", ki označuje pripadnost omejeni skupini Slovencev v Italiji. Svojim pripadnikom nudi pozitivno družbeno identifikaci jo, obenem pa zaradi oddaljenosti od drugih skupin zatočišče in zaščito. Svet je razdeljen na "zamejce" in na "druge". In zamejci se od sveta "drugih", pa naj bodo ti italijanski državljani ali Jugoslovani, močno razlikujejo. Neizbežno pa občutek varnosti, ki ga nudi pripadnost "in-group", prinaša s seboj obenem tudi občutek izključenosti iz vsega, kar je zunaj skupine.

Ob zaključku bi rada opozorila, da poleg ponujene razlage obstajajo še druge interpretacije istega ali podobnih pojavov (v mejah psihologije npr. Fonda, 1987 in 1988; Miljani Kruljac, 1988), in poudarila, da pri obravnavi odnosov znotraj skupin in med njimi ta analiza 1. ne dopušča, da bi posvetili dovolj pozornosti posamezniku, ki v družbenem kontekstu razpolaga z določeno mero neodvisnosti (z drugimi besedami, na ravni posameznika ne moremo vseh spraviti v en koš), in 2. nudi interpretacijo nekega stanja, ki je proizvod dosedanje zgodovine, ne more pa jamčiti tega, kar bo v prihodnje proizvod družbene situacije v nenehnem spreminjanju. Na tem mestu se namreč zastavlja vprašanje, v kolikšni meri bi lahko sedanje spremembe v matični domovini spremenile to podobo.

LITERATURA

ALLEN, C.; LAMBERT, W.E., Ethnic Identification and Personality Adjustments of Canadian Adolescents of Mixed English-French Parentage, Canadian Journal of Behavioural Science, 1 (2), 69-86, 1969.

ARCURI, A., Conoscenza sociale e processi psicologici, Il Mulino, Bologna, 1988.

DASHEFSKY, A., 1975, Theoretical Frameworks in the Study of Ethnic Identity, Ethnicity, 2, 10-18.

DE VOS, G.; ROMANUCCI-ROSS, L., Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change, Mayfield, Palo Alto, 1975.

EPSTEIN, A.L., Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity, Laudon Aldine, Chicago, 1978, it. L'identità etnica. Tre studi sull'etnicità, Loescher, Torino, 1983.

ERIKSON, E.H., Chilhood and Society, W.W. Notron & Co.Inc., New York, 1963.

ERIKSON, E.H., Identity Youth and Crisis, W.W. Norton & Co.Inc., New York, 1968.

FONDA, P., Psihični procesi in narodnostna identifikacija, Ednina, dvojina, večina, ZTT, Trst, 1987, 68-111.

FONDA, P., L'immagine socio-culturale della città di Trieste in una lettura psicanalitica, Presenza e contributo della cultura slovena a Trieste, Ed. IRRSAE Friuli Venezia-Giulia, Trst, 1988, 63-77.

FONZI, A.; MENESINI, E., Conformismo e autonomia: la funzione del gruppo in adolescenza, Rivista di psicologia analitica, 37, 1988, 61-78.

FORZI, M., Mladi Furlani in Tržačani o sebi in drugih, Ednina, dvojina, večina, ZTT, Trst, 1987, 131-141.
FROM, E., Escape from Freedom, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1941.
GROSSMAN, B.; WIRT, R.; DAVIS, A., Self-Esteem, Ethnic Identity and Behavioral Adjustment among Anglo and Chicano Adolescents in West Texas, Journal of Adolescence, 8, 1985, 57-68.
GRUDEN, I., Primorske pesmi, Zvezna tiskarna, Ljubljana,1920
IVAŠIČ, M., Vrednotenje jezika in narodnostne pripadnosti v šoli, SLORI, Trst, 1989.
IVAŠIČ, M., Neobjavljeno gradivo, Arhiv SLORI-ja, Trst, 1989.
JOSSELYN, I.M., The Adolescent and his World, Family Service Association of America, New York, 1961, it. L'adolescente e il suo mondo, Giunti Barbera, Firenze, 1980.
KARDINER, A., The Individual and his Society, Columbia University, New York Press, 1939.
KOSOVEL, S., Zbrano delo, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1946.
LOUDEN, D., A Comparative Study of Self-Concepts among Minority and Majority Group Adolescents in English Multi-Ratial Schools, Ethnic and Ratial Studies, 4, 1981, 53-174.
MILIANI-KRULJAC, N., Identità nazionale fra due lingue-culture, Presenza e contributo della cultura slovena a Trieste, Trst, IRRSAE Friuli Venezia-Giulia, 1988, 49-54.
OSGOOD, C.E.; SUCCI, G.J.; TONNENBAUM, P.H., The Measurement of Social Meaning, University of Illinois Press, Urbana, 1957.
PAHOR, B., Orient Express, Grmada v Pristanu, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1972, 80-107.
PALMONARI, A., Processi simbolici e dinamiche sociali, Il Mulino, Bologna, 1989.
PEČJAK, V., Simbolizam i značenje, Psihološke razprave, Zbornik kongresa psihologov 4, Bled, 1971, 39-48.
SABA, U., 1935-1945, Il Canzoniere, Torino, Einaudi,1961.
SEDMAK, D.; SUSI, E., Tiha asimilacija - psihološki vidiki nacionalnega odtujevanja, ZTT, Trst, 1983.
SLATAPER, S., Il mio Carso, 1912, Mondadori, Milano, 1958, slov. Moj Kras, ZTT, Trst, 1988.
TABOURET-KELLER, A., L'importanza dei fattori sociali nella realizzazione del bilinguismo e il problema dell' identità: studio comparativo, Atti del convegno internazionale "L'apprendimento precoce della seconda lingua", Ed. Provincia Autonoma di Bolzano, Bolzano, 1982, 71-88.
TAJFEL, H., Human Groups and Social Categories. Studies in Social Psychology, Cambrige University Press, Cambrige, 1981, it. Gruppi umani e categorie sociali, Il Mulino, Bologna, 1985.

Prikaz pomembnih rezultatov analize variance SD:
Skupine pojmov po lestvicah na celotnem vzorcu.

	POJMI										
	DRUŽINA			SKUPINE				PROSTOR			
LESTVICE	Jaz	Oče	Mati	Slov. S	Ital. TS	Ital. I	Slov. TS	I	S	TS	Kras
izobražen-neizobražen	■	▒	▒	▒	■	▒	■	■	▒	■	▒
poznan-neznan	▒	■	■	■	■	▒	■	■	▒	▒	■
ubožen-premožen								■	▒	▒	▒
neprijeten-prijeten	▒	■	■	■	▒	▒	▒	■	■	▒	▒
družaben-samotarski	■	▒	▒	■	■	▒	■	■	■	▒	▒
statičen-dinamičen	■	▒	■	▒	□	▒	■				
lahek-težek	■	▒	■	■	■	▒	▒	■	▒	■	▒
mrzel-gorek	▒	■	■	▒	▒	■	■	■	▒	▒	▒
zadovoljen-željan	▒	■	▒	▒	▒	■	▒				
krepak-slaboten	■	▒	■					▒	▒	■	■
hudoben-dobrosrčen	▒	■	■	■	▒	▒	■	■	▒	■	▒
nezaupen-zaupen	■	▒	▒	▒	▒	■	■	▒	■	■	▒
nereden-reden	■	▒	■	▒	■	▒	▒	▒	■	■	▒
aktiven-pasiven	■	▒	■	▒	▒	▒	■	■	■	▒	▒
odporen-bolehen				▒	■	■	■	■	■	▒	■
bister-neumen	■	■	▒	■	▒	▒	■	■	■	▒	■
zaničevan-spoštovan	▒	■	■	▒	■	■	■	■	▒	■	■
zaletav-premišljen	▒	■	■	▒	■	■	▒	▒	■	■	▒
nasilen-nenasilen	■	▒	■	▒	■	▒	▒	▒	■	■	▒
srečen-nesrečen	■	▒	▒	■	▒	▒	▒	■	■	▒	■
zamuden-uren	■	■	▒	▒	▒	■	■	■	▒	■	▒
ploden-neploden	▒	▒	■	▒	▒	▒	■				
postaven-droben	■	■	▒	▒	▒	■	■	■	▒	▒	■
podjeten-zaspan	▒	■	■	▒	■	■	■	■	■	■	▒
FAKTOR 1 poz. - neg.	■	▒	▒	▒	▒	▒	■	■	□	▒	▒
FAKTOR 2 neg. - poz.	■	▒	■	□	■	▒	□	■	■	■	▒
FAKTOR 3 neg. - poz.	▒	■	■	▒	▒	■	■	■	▒	■	▒

Opomba:
■ = pozitivni pol dvojice
▒ = negativni pol dvojice
□ = vrednost 0.

Modificirani model upora

VID PEČJAK

POVZETEK

Modificirani model upora proti totalitarnim režimom se v več pogledih razlikuje od prvotnega modela (1990). V obeh sproži upor pritisk okolja, ki mu sledijo zaznava pritiska ter psihološki odgovori. Upor se nadaljuje najprej v prikriti, nato v odkriti obliki. Na upor vplivajo reduktorji in amplifikatorji. Glavni reduktor je strah in glavni amplifikator upanje, v fazi odkritega upora pa socialna indukcija.

V modificiranem modelu je vir (oblast) ločen od destinacije (ljudstva). V viru nastopi cepljenje oligarhije v tri skupine:reformiste, ki pospešujejo padec režima, konservativce, ki ga preprečujejo in sredince, ki se nagibajo zdaj na eno zdaj na drugo stran.

Modificirani model vsebuje še dva pomembna reduktorja upora. Prvi je premeščanje cilja na notranjega (kar je največkrat manjšina) ali zunanjega sovražnika (kar pelje v vojno). Drugi je legalna opozicija, ki preusmerja upor v družbeno sprejemljive oblike. Ker totalitarni režimi nimajo legalne opozicije, so morbidni in neizogibno vodijo v samouničenje.

ABSTRACT
MODIFIED REVOLT MODEL

The modified revolt model against a totalitarian regime differs from the first model (1990) in many aspects. Both have a resistance to the environment triggered, followed by an perception of the pressure, and psychological responses. Resistance takes place first in a implicit, then in an explicit form. Resistance is influenced by reducers and amplifiers. The main reducer is fear and the main amplifier is hope, and social induction in the phase of open resistance.

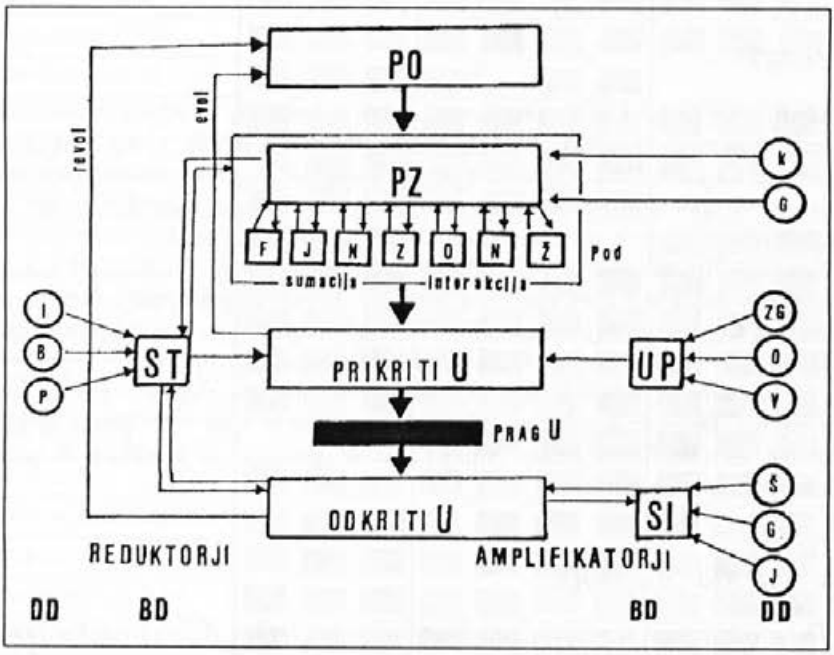
In the modified model, the source (oligarchi) is divided from the destination (people). A fission of the oligarchy into three groups occurs in the source: reformists who promote the fall of the regime, conservatives who oppose this, and middle men who veer from one side to the other.

The modified model contains another two important reducers of resistance. The first is the transfer of the goal to an internal (which is usually a minority) or external enemy (which leads to war). The second is the legal opposition, which redirects resistance into socially acceptable forms. As totalitarian regimes have no legal opposition, they are morbid and tend to self - destruction.

Prvotni model upora

V psihološkem modelu upora proti totalitarnim režimom (1990a, 1990b), je upor prikazan kot reakcija ljudi na pritisk oblasti, nekateri dodatni dejavniki pa ga pospešujejo ali zavirajo. Pritisk je dvojen: na eni strani oblast pritiska na ljudstvo, da se ji pokori, na drugi pa ljudstvo pritiska na oblastno oligarhijo, da popusti ali odide s položaja.

Tak enostaven model pa ima pomanjkljivosti. Predvsem opisuje zgolj dogajanje v ljudstvu, ne pa v oblastni oligarhiji. Oblast je neke vrste elastika, ki nekaj časa zadržuje upor, nato pa se pretrga. Vendar tudi v oblastni oligarhiji potekajo dogajanja, ki pospešujejo ali zavirajo upor in na ta način vplivajo na izid.



Slika 1
Prvotni model upora

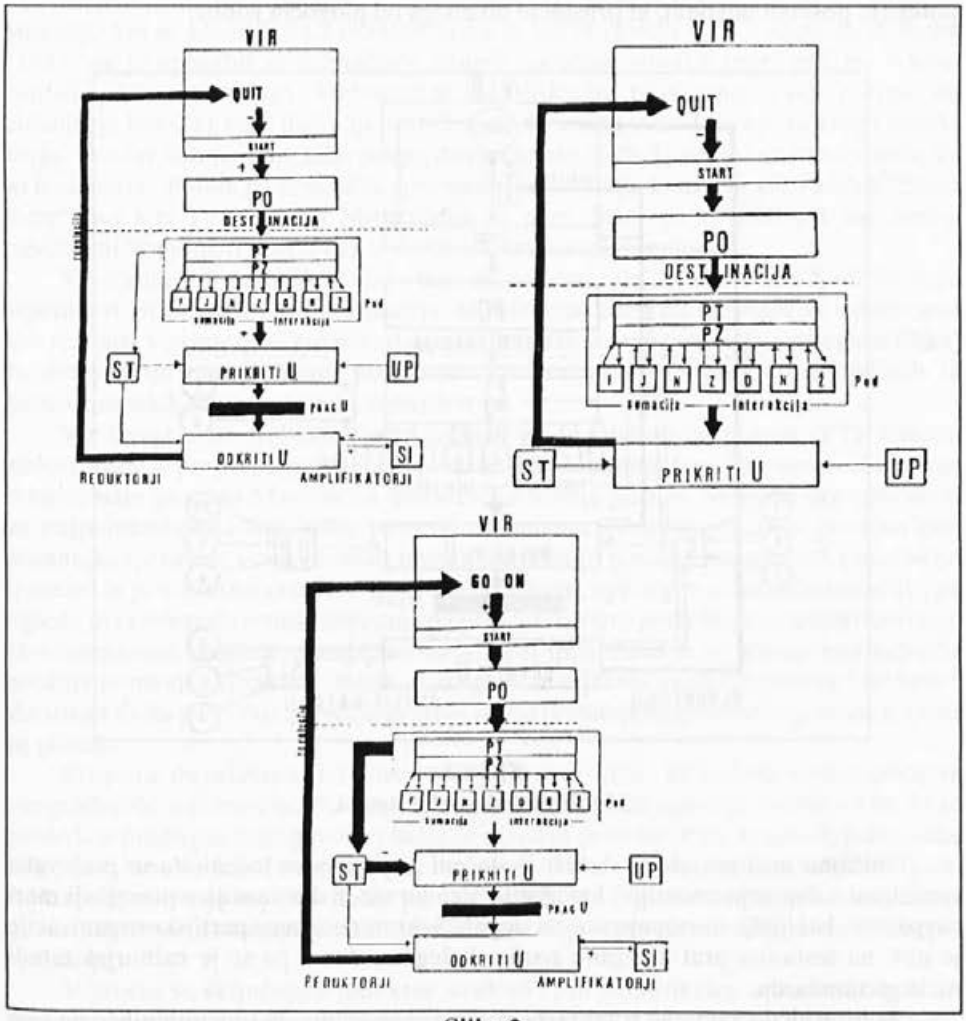
V prvotnem modelu upora pritisk oblasti (PO) generira upor (U). Najprej pride do zaznave pritiska (PZ), ki izzove psihološke odgovore, npr. frustriranost, jezo, nezadovoljstvo ipd. notranja stanja. Z njihovo sumacijo in interakcijo nastane upor. Ta poteka najprej v prikriti obliki, ko pa preseže prag upora, izbruhne v odkriti obliki, kot so protesti, nemiri, pouličnе borbe ipd.

Upor pa regulirajo reduktorji in amplifikatorji. Glavni reduktor je strah in glavni amplifikator upanje. Kadar je strah močnejši od upanja, se upor zmanjšuje, kadar pa je upanje večje od strahu, se povečuje.

V množični situaciji, ki nastane med odkritim uporom, pa nastopi še en amplifikator: socialna indukcija (povečevanje in posnemanje reakcij, povečana suges-

tibilnost ljudi), ki povzroči, da se upor bliskovito razširi in postane zelo intenziven. Oblast reagira z naglim povečanjem ali zmanjšanjem pritiska.

Poleg teh bližnjih dejavnikov (BD) nastopajo tudi daljni (DD), ki vplivajo na bližnje in s tem na proces upora. Daljnih dejavnikov je veliko in imajo v različnih fazah upora različen vpliv nanj. Pomemben daljni reduktor je npr. pretekla izkušnja poraza (P), ki lahko za daljši čas povzroči mrtvilo (kar se je zgodilo na Češkoslovaškem in Hrvaškem). Pomemben daljni amplifikator pa je zgled (ZG) drugih dežel (kar je povzročilo, da so režimi v vzhodni Evropi po padcu na Poljskem in Madžarskem padali kot domine). Daljni dejavniki vplivajo na proces upora tudi v njegovih zgodnjih fazah. Na zaznavo pritiska vplivajo npr. propaganda v komunikacijskih sredstvih (K) in govorice (G), kar je že večkrat spremenilo tok dogodkov (npr. v Kninu).



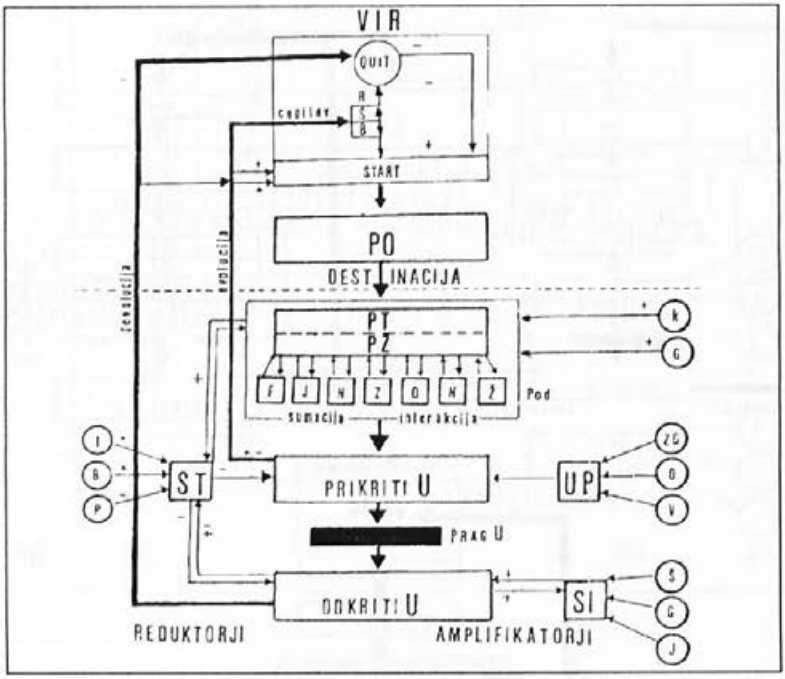
Slika 2

Revolucijsko in evolucijsko uničenje režima ter zmanjšanje upora s povečanim pritiskom

Iz te situacije so mogoče tri rešitve: 1. odkriti upor naglo odstrani oblastno oligarhijo (npr. na Češko-Slovaškem, v Vzhodni Nemčiji in Romuniji), 2. prikriti upor povzroči postopno zamenjavo oligarhije (npr. na Madžarskem in v Sloveniji) ter 3. prikriti ali odkriti upor povzroči nov pritisk, kar poveča strah, zaradi česar se upor zmanjša (npr. na Kitajskem). Prva pot je revolucijska, druga evolucijska, tretja pa pravzaprav ni prava rešitev, ker upor samo odloži. Zato se ponavlja v valovih (npr. Kosovo in Tibet).

Modificirani model upora

Modificirani model upora se v več pogledih razlikuje od prvotnega. V njem sta ločeno prikazana vir pritiska (oblast) in destinacija (ljudstvo). V vsakem od njiju potekajo posebni dogodki, ki privedejo do enega od mogočih izidov.



Slika 3
Modificirani model upora

Običajno mislimo, da so tlačeči in tlačeni sloji povsem ločeni, da so prebivalci razdeljeni v dve nepremostljivi kategoriji. Vendar vir in destinacija v precejšnji meri sovpadata. Isti ljudje nastopajo v obeh vlogah. Sekretar osnovne partijske organizacije je npr. na sestanku pral možgane svojim kolegom, doma pa se je razburjal zaradi nizkega standarda.

Za hirarhično zgrajene totalitarne režime je značilno, da se v njih nihče ne sme počutiti povsem varnega. Uslužbenec Udbe, Securitateja ali Stasija se je lahko mimogrede znašel za rešetkami. Češkoslovaški politik London opisuje notranjega

ministra Pavla, ki ga je najprej zasliševal, nato pa je skupaj z njim sedel na zatožni klopi. Stalin je odstranil skoraj celotni Leninov Ceka. Ne pozabimo, da je bilo kar 90 odstotkov zapornikov na Golem otoku partijcev. Celo Ranković se je bal Kardelja, oba pa Tita.

Prav tako je napačno mnenje, da tlačeni sloji samo sovražijo svoje tlačitelje. Na filmskih posnetkih shodov, ki so jih prirejali populistični totalitarni voditelji, vidimo, kako jih desettisočglava množica pozdravlja. Čustveni izrazi (npr. solze sreče) na njihovih obrazih dokazujejo, da so se nad njimi navduševali. Povsem naivno je misliti, da ljudstvo ni maralo Hitlerja, Mussolinija, Perona, Homeinija, Maocedonga ali Tita. Celo tisti diktatorji, ki niso imeli populističnega obdobja, npr. Stalin, so imeli veliko oboževalcev.

Mehanizem "identifikacije z agresorjem" (I) je prvi opisal Freud v družinski situaciji. Sin se identificira z očetom in na ta način razreši spor z njim. Bettelheim (1943) ga je uporabil za tolmačenje drugih socialnih situacij (npr. vedenja v koncentracijskih taboriščih). Mehanizem identifikacije prav gotovo odstranjuje ali zmanjšuje konflikt med tlačitelji in tlačenimi, zato ima v modelu upora vlogo reduktorja. Vendar deluje samo tako dolgo, dokler imajo tlačitelji oblast ali dokler kaže, da jo bodo imeli. Potem pa se stališča spremenijo. Isti ljudje, ki so leta 1923 kričali "Eviva duce!", so leta 1945 obesili Mussolinija za pete. Sicer pa so tudi pri nas mnogi navdušeni komunisti skoraj čez noč postali navdušeni demosovci.

V totalitarnih režimih vladajo taki medosebni odnosi, da večina ljudi nastopa včasih kot vir in včasih kot destinacija. Morda je to eden od razlogov za trdoživnost teh režimov v primerjavi z avtokratskimi, v katerih sta vir (avtokrat in njegova klika) in destinacija mnogo manj povezana. Povprečna življenjska doba afriških in južnoameriških diktatur je npr. samo šest let.

Vir izvaja pritisk (PO). Njegov učinek pa je odvisen od potreb (PT), katerih zadovoljitev je preprečena. Niso vse potrebe enako pomembne. Za razumevanje tega odnosa nam pomaga Maslowova hierarhična teorija potreb. Na nizki razvojni ravni so najpomembnejše fiziološke potrebe organizma. Največjo grožnjo predstavljajo pomanjkanje hrane, vode, bivališč, obleke itn. Sledijo potrebe po varnosti, potrebe po ljubezni in pripadnosti (sem sodi potreba po grupni, npr. nacionalni identifikaciji), po ugledu in samospoštovanju, nazadnje pa pridejo na vrsto potrebe po samoaktualizaciji (avtonomnosti, svobodi, znanju, ustvarjalnosti ipd). Zato je za Vietnamca največja grožnja pomanjkanje hrane, medtem ko ga pomanjkanje svobode govora " ne boli ". Za sitega Čeha pa je bila največja grožnja ravno pomanjkanje svobode govora, pisanja in gibanja.

Stopnja depriviranosti potreb deluje kot sito, ki ločuje ogrožajoče in neogrožajoče informacije. Na podlagi ogrožajočih (med njimi je veliko takih, ki so posledica propagande in govoric) nastane zaznava pritiska (PZ), ki sproži psihološke odgovore, kot so frustriranost, jeza, nezadovoljstvo, zapostavljenost, občutek prikrajšanosti, notranja napetost, želja po spremembi idr. Njihova sumacija in interakcija generirata upor. Sumacija pomeni združevanje odgovorov, interakcija pa medsebojno vplivanje.

V proces se vključujeta reduktor strah (ST) in amplifikator upanje (UP). V tej fazi je upor odvisen predvsem od ravnotežja med strahom in upanjem. Če je strah večji, upor upada, če pa je večje upanje, upor narača. Ko prikriti upor preseže prag (količina pritiska, ki povzroči zbiranje množic), se sprevrže v odkritega. Kot smo videli že v

Slika 4
Maslowova teorija potreb

prejšnjem modelu, nanj odločilno vpliva socialna indukcija (SI), ki poveča amplifikator upanje in zmanjša reduktor strah.

Nič manj pomembni pa niso procesi v viru, potem ko ga dosežejo povratne informacije o prikritem ali odkritem uporu. Socialistične oligarhije so najprej reagirale s povečanim pritiskom (npr. vojno stanje na Poljskem leta 1982), če pa to ni pomagalo, so se začele cepiti na tri ali vsaj dve krili, frakciji ali celo stranki: na radikalne reformiste (R), na zmerne reformiste oz. sredince (S) ter na pravoverne boljševike (B) oz. konservativce. Prvi začnejo spreminjati sistem, tako da se zmanjša pritisk, tretji utrdijo sistem in povečajo pritisk, drugi pa so nekje vmes in se približujejo zdaj radikalnim reformistom zdaj boljševikom.

Takšno cepljenje komunistov je bilo značilno zlasti za obe socialistični velesili: SZ in Kitajsko. Na Kitajskem je tik pred dogodki na Trgu nebeškega miru predstavljal Deng Xiaoping zmernega reformista, Zhao Ziyang radikalnega reformista, "banda starcev" pa pravoverne boljševike. V Sovjetski zvezi nastopa Gorbačov kot zmerni reformist, Jelcin kot radikalni reformist, generali pa kot boljševiki. Na Poljskem se je Združena delavska partija razdelila na tri stranke: na Socialdemokratsko stranko Poljske, na Socialdemokratsko poljsko zvezo ter na Zvezo komunistov. V drugih primerih so se komunisti razdelili v dve stranki, npr. na Madžarskem na Madžarsko socialdemokratsko stranko in Madžarsko socialistično delavsko partijo, v Albaniji na Albansko partijo dela in Socialdemokratsko stranko Albanije, v baltskih republikah pa na prosovjetske in nacionalne komunistične partije. Ponekod imajo dve partiji, a je ena razdeljena na radikalno in zmerno krilo, kot je bilo npr. spočetka na Poljskem.

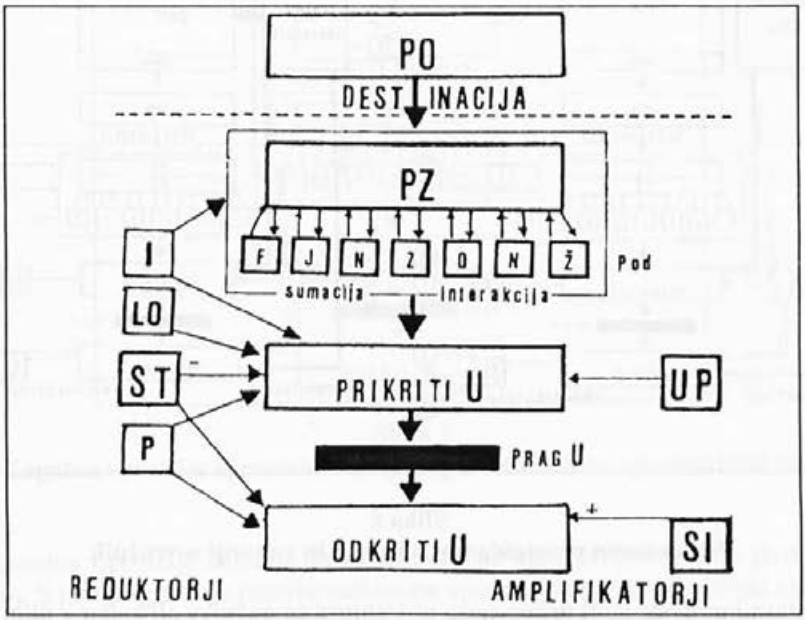
V Jugoslaviji je položaj bolj zapleten. V Sloveniji so Popitovi "levi intelektualci" neslavno propadli, nastala je samo ena, radikalno reformna Stranka prenoviteljev, a se je na kongresu v Novi Gorici pokazalo, da ima še eno, bolj prikrito in trdo krilo. Najbolj netipičen pa je bil razvoj v vzhodnih jugoslovanskih republikah, kjer komajda

lahko govorimo o reformistih, razmeroma močne pa so boljševiško usmerjene sile (npr. Zveza komunistov - gibanje za Jugoslavijo).

Reformisti (npr. Pozsgay, Mladenov, Kučan in Račan) so imeli pomembno vlogo pri spreminjanju režimov. Rušili so jih od znotraj. Zato bi bila sprememba sistema brez njih mnogo bolj težavna in mnogo bolj krvava ali pa bi se končala tako kot na Madžarskem in Češkoslovaškem pred desetletji. Romunska oligarhija pa ni imela omembe vrednega reformista, kar je bil verjetno eden od razlogov, da je bil upor tako krvav.

Premeščanje cilja in legalna opozicija

Razen strahu delujejo med uporom še drugi pomembni reduktorji. Najpomembnejši je mehanizem premeščanja (P). Prvi ga je opisal Freud, vendar za individualne situacije. Emocionalno stališče do roditelja se prenese na drugo osebo, npr. na terapevta. Posebno pogosto se premešča agresivnost. Fromm (1973) in drugi frankfurtski sociologi in socialni psihologi so s premeščanjem razlagali mnoge socialne dogodke, npr. rasistične pogrome. Zatirano ljudstvo prenese sovražna stališča, ki jih goji do tlačiteljev, na nedolžno žrtev. Največkrat so to nacionalne manjšine, lahko pa druge marginalne skupine, npr. verske sekte, duševni bolniki ali homoseksualci, ki jih v družbi nihče ne ščiti in jih večina ne mara. V Romuniji so vtaknili mednje celo ženske, ki so imele abortus. Tem skupinam je vsiljena vloga "notranjega sovražnika", zaradi česar se oblastna oligarhija "lahko oddahne".



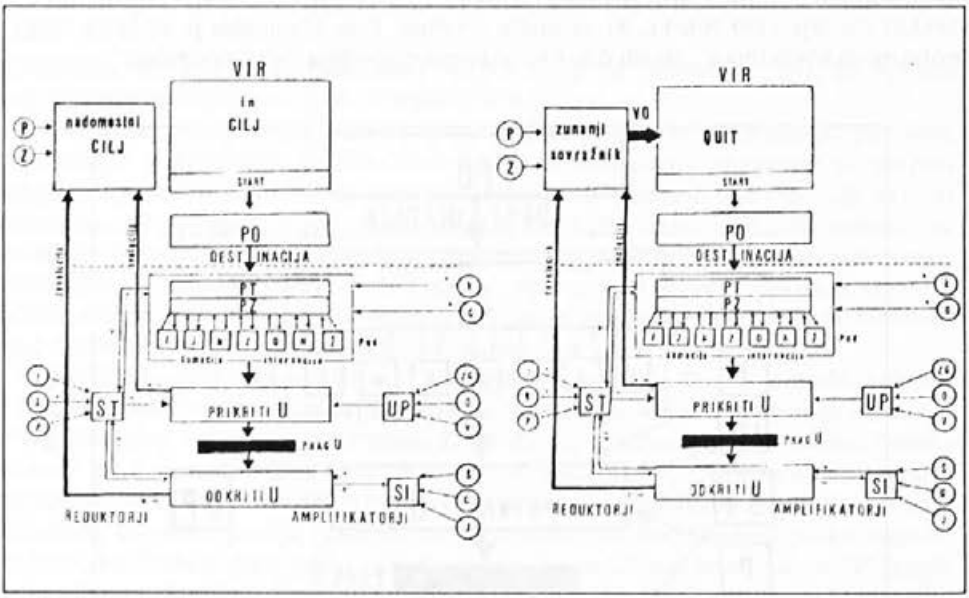
Slika 5
Štirje reduktorji: strah, identifikacija z agresorjem, premeščanje in legalna opozicija

Za notranjega sovražnika so najbolj primerne skupine, s katerimi ima ljudstvo neporavnane račune iz preteklosti (Z), kar velja npr. za Bolgare in Turke, Srbe in Albance, Srbe in Hrvate ali zakavkaške narode. Drug dejavnik, ki odločilno vpliva na zaznavo sovražnika, pa je politična propaganda (P).

Mehanizem premeščanja je značilen za vse totalitarne režime. Nacisti so proglašali za sovražnike Žide, šiitski verski skrajneži v Iranu pa vse nevernike, celo sunitske muslimane. Ljudska jeza se potem sprosti na njih, kar omogoča preživetje sistema.

Komunistična oligarhija je sicer pridigala internacionalizem, toda v stiski je često spodbujala nacionalizem. V Romuniji je ščuvala proti Madžarom in v Bolgariji proti Turkom.

Mehanizem premeščanja je še posebno značilen za Jugoslavijo, zlasti Srbijo. Vladajoča oligarhija je naščuvala Srbe proti Albancem, muslimanom, Slovencem in Hrvatom. To je morda glavni razlog, da se režim v tej republiki tako dolgo drži pri življenju. Srbi so najbolj zmanipulirano ljudstvo v vzhodnoevropskem svetu. Večina od njih podpira vladajočo oligarhijo, ki je brez učinkovitih reformatovjev. Šele ko bo stiska tako huda, da zamenjava ciljev ne bo več prinašala nadomestnega zadovoljstva, se bodo obrnili proti pravnemu viru pritiska.

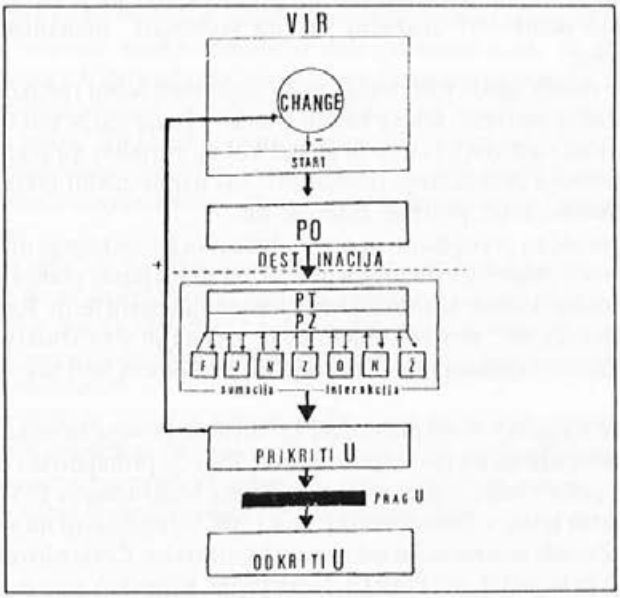


Slika 6
Mehanizem premeščanja: notranji in zunanji sovražnik

Kadar ni mogoče najti primernega notranjega sovražnika ali kadar z njim ni več mogoče ohranjati oblasti, pride na vrsto zunanji sovražnik. Največkrat so to druge države. Za totalitarne režime je značilno, da se zaletajo v vojne. Socialistične države so pretresale česte vojne ali oboroženi konflikti z drugimi državami. Kitajska se je npr. tolkla s Sovjetsko zvezo na reki Usuru, z Američani in Južnimi Korejci v Koreji,

dvakrat z Indijo v Punjabu in enkrat z Vietnamom. Da ne omenjamo oboroženih intervencij v Afriki. Vojna ni samo sredstvo za razširitev svoje oblasti na tuje dežele, temveč predvsem obramba pred lastnim ljudstvom. Vojna (VO) pa lahko privede do poraza, kar je četrti način uničenja režima (QUIT). Od socialističnih dežel je v vojni propadla Kampučija Rdečih Khmerov, ker pa okupacija ni prinesla olajšanja, se upor nadaljuje.

Drug reduktor je legalna opozicija, ki jo predstavljajo stranke, neodvisni mediji, neodvisni sindikati itn. Totalitarni režimi je nimajo in če se skuša pojaviti, jo preganjajo. Šibka je v avtoritarnih režimih in v nezrelih demokracijah (ki so značilne za nekatere azijske, latinsko ameriške in nekdanje socialistične dežele v vzhodni Evropi), kjer lahko oligarhija, potem ko jo izvoli večina, brez milosti udriha po manjšini. V demokratičnih družbah pa prihaja do odkritih uporov tam, kjer je legalna opozicija neučinkovita in ne rešuje družbenih problemov dovolj hitro (npr. upori zelenih). Vendar upori nikoli niso tako množični (v vzhodnem Berlinu je bilo na cesti dva milijona ljudi) in uničujoči (pomislimo na pokole kitajskih študentov ali šiitov in Kurdov v Iraku) kot v totalitarnih režimih.



Slika 7

Legalna opozicija spremeni vladajočo garnituro, a ne spremeni sistema

Legalna opozicija usmerja upor v družbeno sprejemljive oblike (kot so npr. volitve). S tem preprečuje izbruhe odkritega upora in deluje kot družbeni amortizer. Lahko spremeni (CHANGE) garnituro na oblasti (npr. ministra ali vlado), ne uniči pa sistema.

Povsem drugačen učinek ima upor zunaj legalne opozicije, kar je značilno za totalitarne režime. Kadar zmaga, uniči sistem (QUIT), npr. realni socializem (čeprav

se posamezen minister lahko prelevi in prerine v novo oligarhijo). Takšen sistem se nikoli več ne ponovi.

Ker totalitarni režimi generirajo upor brez legalne opozicije, uničujejo sami sebe. To so morbidni režimi, ki od svojega nastanka naprej vsebujejo kal smrti. Njihove možnosti razvoja in preživetja so enake ničli.

Modificirani model upora bolj podrobno kot prejšnji model opisuje potek upora, vključuje tudi dogajanje v viru pritiska, ne odgovarja pa na izhodiščno vprašanje: zakaj vladajoči sloji, oligarhije, oblastniki pritiskajo ljudi in jim onemogočajo zadovoljitev potreb na njihovi stopnji razvoja? Razlika med raznimi sistemi je le v tem, da v totalitarnih režimih vsi pritiskajo vse, v avtoritarnih manjšina večino, v nezrelih demokracijah večina manjšino in v zrelih demokracijah večina manjšino takrat, kadar so želje nekompatibilne. Vendar je pritisk značilen za vse sisteme.

Glavni razlog je človekova različnost. Ljudje imajo različne potrebe, želje, interese itn. Ker jih ni mogoče uskladiti, se združujejo, pritiskajo drug na drugega in se upirajo pritiskom. Zdi se, da je ta različnost generična lastnost Homo Sapiensa. V živalskih združbah skorajda ni različnosti, zato v mravljiščih in čredah srnjadi ne prihaja do uporov in sprememb sistema. Močan samec lahko napodi svojega rivala iz črede, toda s tem se v njeni strukturi nič ne spremeni. Ker pa je za človeka značilna različnost, morajo učinkoviti družbeni sistemi vsebovati mehanizem za legalno izražanje različnosti.

Čeprav so se dežele glede toleriranja različnosti med seboj razlikovale, pa realni socializem nikjer ni te lastnosti kdove kaj upošteval. Ljudje naj bi bili v vseh pogledih enaki (egalitaristični sindrom). Nanje je gledal kot na združbo mravelj. Zato ni čutil potrebe po mehanizmu za izražanje različnosti. Vsi naj bi mislili tako kot partija, ki naj bi utelešala ljudske želje, potrebe, interese itn.

Vse je bilo natančno predpisano in predvideno. Na Kitajskem je država regulirala celo spolne stike med zakonci, v obdobjih petletk pa so sovjetski planerji predvidevali, koliko jajc bodo znesle kokoši kolhoznikom v naslednjih petih letih. Različnost je bila samo "ostanek preteklosti", posledica delovanja "zunanjih sovražnikov" ali pa "znak pokvarjenosti". Zaradi zanikanja različnosti je bil socializem tudi tako jalov v ustvarjalnosti.

Socializem so njegovi avtorji proglašali za "tovarno novega človeka". Njegov novi človek pa ni bil kompatibilen s človekovo naravo. Zato je prihajalo do uporov. Vrstili so se skorajda na pet let (npr. v Berlinu leta 1952, na Madžarskem 1957, na Poljskem dvakrat v šestdesetih letih, v Čehoslovaški leta 1968, v Jugoslaviji na začetku sedemdesetih let itn.). Zaradi intervencije od zunaj (Madžarska, Češkoslovaška, Tibet) ali lastnih policijskih in vojaških sil (Poljska, Jugoslavija, Kitajska) niso uspevali. Vendar niso prenehali. Šele v letih 1989/90 je splet okoliščin (predvsem ekonomski bankrot) onemogočil intervencijo in sprožil padanje domin, ki ga ni več mogoče zaustaviti.

Literatura

Pečjak, V., Psihološki model upora, Anthropos 3-4, 1990a.
Pečjak, V., Kako se je podrl komunizem, samozaložba, 1990b.
Bettelheim, B., Individual and mass behavior in extreme situations, Journal of Abnormal and Social Psychology, 1943,83.
Fromm, E., The anatomy of human destructiveness, Holt, 1973.

Igralska tehnika Stanislavski

GORAN BUTINA

POVZETEK

Članek se začne z opisom nekaterih poskusov in tehnik v igranju, ki so koncem prejšnjega stoletja s pojavitvijo Stanislavskega pripeljale do posebne metode igranja. Šolanje igralcev po metodi, o kateri govorimo, v osnovi sestoji iz treh delov: notranjega dela (internal work), zunanjega dela (external work) in in kreativnega dela (creative work). V igri je cilj čim verodostojneje uprizoriti reakcije človeka v realnosti. Če ima igralec v fantaziji na voljo primeren dražljaj, lahko na ta način izzove reakcijo, ki je blizu "pravi." To je "osnova notranjega dela" igralcev.

"Zunanje delo" lahko razdelimo na dve fazi. Prva pripomore k realističnemu igranju, druga k visoki ekspresivnosti. Pomemben inštrument pri "zunanjem delu" je improvizacija.

"Kreativno delo" je končna in najvišja faza treninga igralcev. Ta del temelji na ugotovitvi, da se da kreativnost analizirati in da se da tudi aspiracija kontrolirati.

"Metoda" je v članku obdelana z behaviorističnega aspekta, ki je najbolj operativen, spoznanja s tega področja psihologije pa omogočajo tudi nadaljno izpopolnjevanje in razlago "metode."

V drugem delu je govor o nekaterih izbranih elementih metode, ki so dodatno pojasnjeni s primeri iz literature. Ti elementi so: izmislek domišljije, predlagane okoliščine, odrska pozornost, sprostitev mišic, koščki in naloge, občutek za resnico in vera, čustveni in čutni spomin ter medsebojni stiki.

SUMMARY

THE STANISLAVSKI ACTING TECHNIQUE

The article begins with a description of some experiments and techniques in acting, which, with the emergence of Stanislavski towards the end of the last century, developed into specific acting methods.

The method of training actors which we are talking about, is basically composed of three components: internal work, external work, and creative work. The actor strives to interpret authentically the real life reactions of a person. If the actor has, in his fantasy, the appropriate stimulus he can then provoke a reaction close to "actuality". This is the "basis of the internal work" of the actor.

"External work" could be divided into two phases. The first contributes to realistic acting, the second to potent expression. An important instrument in the external work is improvisation.
"Creative work" is the final and ultimate phase of the actor's training. This part is based on the assumption that creativity can be analyzed, and aspirations controlled. In this article, the "method" has been treated from a behaviourist aspect, which is the most functional. Knowledge drawn from this field of psychology makes a further improvement, and an explanation of this method possible.
The second part discusses some chosen elements of the method, which are further illustrated with examples from literature. These elements are: inventing imagination, proposed milieu, stage awwareness, muscle relaxation, separate parts and exercises, a feeling for truth and faith, an emotional and sensual memory, and cultivating relationships.

IGRALSKA TEHNIKA

Med igralskimi tehnikami je tehnika Stanislavski zanimiva zato, ker igralec za doseganje prepričljivosti uporablja različne psihotehnike.

Igranja (acting) se bomo poskušali lotiti in ga opisovati iz dveh zornih kotov; umetniškega in psihološkega - behaviorističnega.

Zahteva po prepričljivosti igralca sega že v čas antične Grčije. Aristotel je napisal v delu Poetics: "Tisti, ki čuti emocijo, katero hoče opisati, bo najbolj prepričljiv. Zaprepadenost in jeza, npr., se data najbolje prikazati, če ju igralec resnično čuti." Toda sam Aristotel ni ničesar povedal o tem, kako "sproducirati" take občutke. Rekel je samo, da dobro igranje zahteva človeka s specifičnim darom, ki mora biti tudi malce nor.

Bolj praktičen je bil tragediopisec in igralec Polus. Ko je moral zaigrati tragično vlogo, je s seboj na oder prinesel pepel svojega nedavno umrlega sina in s pomočjo le-tega obudil in izrazil bolečino. Metoda, ki jo je uporabil, anticipira moderno igralsko tehniko.

Zgodovina igralstva je polna primerov, ko se govori o tem, kako naj bi dobri igralci igrali. Toda le malokdo je govoril tudi o tem, kako to tudi doseči.

Tradicionalno se je izjemno dobro igranje pripisovalo trenutni aspiraciji,sklepalo se je, da je virtuoznost prirojena, ne pa pridobljena.Povprečen igralec je osvojil mnogo fizičnih in retoričnih konvencij, za katere je veljalo, da najbolje odgovarjajo oz., da imitirajo razpoloženja in čustva resničnih oseb. Velikokrat je bilo to navadno kopiranje konvencionalnih teatralnih gest drugih igralcev.

Na začetku tega stoletja se je pojavil kasneje sloviti igralec, režiser in učitelj Konstantin Sergejevič Aleksejev Stanislavski. Zavrnil je dve tradicionalni ideji:

1. Da je igranje imitacija
2. in da aspiracije ni mogoče kontrolirati

Kakor že mnogo pred njim Aristotel, je tudi Stanislavski opazil, da igralci na odru niso mrtvi, ampak se odzivajo na dogajanje okoli sebe, na dogodke in osebe. V času, ko je razvijal postopke, ki so jih poimenovali " METODA," je sodeloval z reflek-

sologom Pavlovom. Kontakt s Pavlovom je pripomogel k temu, da je "metoda" dobila trdne temelje v principih sodobne psihologije. In res imajo igralci, ki uporabljajo metodo (method actors) in behavioralni psihologi skupen namen, ki je v kontroliranju vedenja. Toda medtem ko psihologi opazujejo vedenje drugih, so subjekt igralcev oni sami. Igralca zanima, kateri stimulus mora uporabiti na samem sebi, da bo doživel pravo senzacijo in reagiral s pravim odgovorom.

V grobem sestoji šolanje igralcev iz treh osnovnih delov;

- notranje delo (internal work),
- zunanje delo (external work),
- kreativno delo (creative work).

Moderni behaviorizem loči tri vrste dražljajev;

- brezpogojne,
- pogojne,
- diskriminativne.

Imaginarni dražljaj lahko izzove reakcijo, ki je zelo blizu " pravi " reakciji. To je tudi osnova "notranjega dela" igralcev, ki uporabljajo metodo. Naučijo se, kako ustvariti in uporabiti imaginarni stimulus na odru. Izkušen igralec ima na voljo cel repertoar "image-jev," (= brezpogojnih in tudi pogojnih dražljajev), na katerih gradi in ustvarja širok spekter emocionalnih odgovorov (= vlog).

Igralec, ki kreira imaginaren stimulus se lahko izogne konvencijam, ki ujamejo v past igralce, ki zgolj imitirajo. Toda tudi psihološke študije so pokazale, da je odnos med emocijo in obrazno ter postoralno ekspresijo zelo zapleten in subtilen ter da je imitiranje zatorej lahko le površinsko. (Nekateri igralski učbeniki še danes prikazujejo risane in slikane obrazne geste za posamezna čustva, ki se jih igralci učijo posnemati.)

Bolj zapleten element notranjega dela je tehnika, ki jo imenujemo "afektivni spomin." Tukaj si igralec ne pomaga samo s priklicom enega samega stimulusa, ampak s priklicom cele emocionalne situacije, ki jo je že doživel in ki mu pomaga priklicati razpoloženje in emocije, ki jih hoče odigrati v določeni sceni na odru. Tako kliče specifične slike, vonjave, zvoke in tipne občutke. Na ta način priklicane emocije lahko postanejo z vajo zelo močne in pravilo je, da ljudje tako lahko prikličejo v zavest tudi davno pozabljene dogodke.

Obstaja tudi dokaz, da " notranje delo " povzroča ustrezne fiziološke spremembe. Znano je, da lahko ugotovimo spremembo posameznikovega emocionalnega stanja s pomočjo merjenja galvanskega refleksa kože. Ko so primerjali moč tega refleksa pri igralcih, ki uporabljajo metodo, in pri navadnih ljudeh, se je pokazalo, da je ta refleks pri prvih dosti močnejši in da imajo nad njim tudi veliko boljšo prostovoljno kontrolo.

Medtem ko "notranje delo" deluje predvsem po principu nepogojevanega vedenja, pa "zunanje delo" (le-to sestoji iz fizične in vokalne ekspresije) počiva predvsem na principih instrumentalnega oz. operantnega pogojevanja, kot ga imenuje Skinner.

"Zunanje delo" je smiselno deliti na dve fazi:

- kako igrati (odgovarjati) realistično,
- kako biti ekspresiven.

Že oder sam je nepristno okolje,ki povzroča težave in ne vzpodbuja realističnega vedenja. Luči, gledalci, memoriziran govor, vse to se razlikuje od tega, kar smo vajeni in lahko generira nenaravno vedenje. Metoda uči študenta, da prinese svoje resnično življenje na oder. Naučiti se mora samoopazovanja, kot temu pravijo behavioristi, diskriminirati mora med akcijami v resničnem življenju in na odru. Npr., naučiti se

reagirati na besede partnerjev v igri, kot da bi jih slišal prvič, ne pa da te besede sprožijo v njem anticipiran, vnaprej pripravljen vokalni in mimični vzorec. Učitelj ga pri tem početju spremlja in mu nudi ustrezno povratno informacijo. Glavne meje pri tej proceduri so moč kompetativnega nerealističnega vedenja, učiteljeva sposobnost, da je specifičen in neizogiben razmik med igralčevo predstavo in učiteljevim komentarjem.

Pomemben inštrument pri tem treningu je improvizacija. Noben še tako dober igralec ne more predvideti vseh situacij. Ravno to pa je smisel metode. Situacij nam ni treba predvideti, saj smo se sposobni spontano in brez predhodnega premisleka odzvati nanje. Ko igralec osvoji "notranje delo" in prvo fazo "zunanjega dela," postane realističen, prepričljiv igralec. Sposoben je odgovoriti na vprašanje: Če bi bilo to resnično, kako bi reagiral, kaj bi naredil? V resnici pa je mnogo avtentičnih reakcij v življenju nezanimivih, celo takrat, ko so močno nabite z emocijami. Igralčeva naloga je, da tudi iz teh situacij naredi zanimivo odrsko predstavo. Samo zelo ekspresivni igralci zmorejo to. Odgovoriti si morajo na vprašanje: " Kaj moram narediti, da bom naredil to, kar naredi karakter v tej situaciji ?" Igralec se tukaj ne sme zadovoljiti z vsakdanjim realizmom.

Strasberg, najpomembnejši nadaljevalec dela Stanislavskega, je opisal problem takole:

"Klasične drame se ukvarjajo z velikimi ljudmi, toda celo mali ljudje v klasični umetnosti niso odslikani tako kot bi jih videl navaden človek, ampak tako kot bi jih videl Michelangelo. Napolnil jih je s svojo vizijo in strastjo, tako da izgledajo nekako več kot navadni smrtniki in ne smemo si nikoli dovoli ti, da bi te ljudi spustili na običajno stopnjo preprosto zato, da bi jih naredili bolj človeške..."

Naše fizično in vokalno vedenje je po behavioristični razlagi instrumentalno vedenje in ga lahko kot tako oblikujemo v smeri proti večji ekspresivnosti - to je druga faza "zunanjega dela."

Posameznikova zunanja ekspresija ima korenine v otroških izkušnjah. Če izkusi otrok odobravanje in občudovanje za ekspresivno vedenje, se bo tako vedel bolj pogosto. Nasprotno bo veljalo, če je otrok za tako vedenje kaznovan. Otroka lahko postane strah biti ekspresiven, če je bil za tako vedenje v preteklosti kaznovan.

Tukaj je primer kako igralci skušajo povečati svojo ekspresivnost v studiu pri Strasbergu:

Ob zvokih glasbe se ritmično gibljejo na določen način. Ko pa učitelj reče "sprememba," se morajo začeti ritmično izražati kako drugače in z drugim ritmom. To je velikokrat težko in spravlja učence v zadrego . Ker vse skupaj spremlja pozitivna okrepitev s strani učitelja, postajajo vedno bolj spontani in počasi izvajajo več različnih gibov. Včasih svetujejo, da je dobro vaje začeti v temi in postopoma nadaljevati v bolj in bolj razsvetljenem.

Zanimiv je tudi način, kako se igralci osvobajajo odrskih strahov. Tehnika je najbliže temu, kar v behaviorizmu imenujejo sistematična desenzetizacija:

Igralec, ki ga mučijo odrski strahovi, se mora naučiti producirati odgovore, inkompatibilne s strahom. Koncentrira se na globoko mišično relaksacijo medtem ko si predstavlja serijo scen, ki v resničnem življenju povzročajo strah. Skozi trening postane strah diskriminativen dražljaj za dobro natreniran odgovor relaksacije.

Kombinirano " zunanje in notranje delo " naj bi naredilo igralca prepričljivega, ekspresivnega in emocionalno odzivnega. Pomaga mu, da naredi več kot le opazovanje

in imitacijo. Mlad igralec, ki npr. igra staro osebo, se ne more naučiti "biti star." Kratka sapa zaradi astme je nekaj drugega kot kratka sapa zaradi srčnih težav. Umeten imitativni način bi verjetno zgrešil te finese.

Stara oseba se premika tako, kot ji to narekuje njeno telo. Veliko poz, ki jih zavzema, je morebiti kompenzatornih in so nujne zaradi npr. izrabljenih ali bolečih mišic vratu. Igralčevo domišljijsko "notranje delo" lahko zajame vse senzorne sisteme in vse dele telesa.

"Kreativno delo" je tretja in končna faza treninga igralcev (method actors). Tudi kreativnost je mogoče analizirati.

Behavioralni psihologi definirajo konstrukte, kot je kreativnost, tako, da opišejo z njimi povezane dogodke. Kreativnost je vsekakor vedenje, ki reši problem inovativno tudi, če taka rešitev povzroči dodatne probleme. Inovativnost, po drugi strani, pa je vedenje, ki ga oseba še ni uporabila v podobni situaciji v preteklosti, ki ga ni posnela po kom drugem in ki ji ni bilo ukazano.

Predvsem je pomembno, da se kreativno vedenje nagrajuje. Samo tako lahko oseba doseže miselno in čustveno kvaliteto, ki ji pravimo "creative state of mind" - kreativno stanje zavesti. To je v bistvu stanje v katerem naj bi živel vsak čustveno in mentalno zdrav človek a je na žalost med civiliziranimi ljudmi vse preveč redko. Pravzaprav je CSOM predpogoj za srečnega in ozaveščenega človeka. Toda resnično inovativni ljudje so še posebej izpostavljeni kritiki okolice.

NEKATERI IZBRANI ELEMENTI METODE

To so elementi, ki se jih da najti v zbirki "Sistem" (Stanislavski, Sistem I do VIII) Stanislavskega ter s katerimi sem se srečal tudi sam na "igralskem studiu" v Ljubljani in so se mi zdeli pomembni.

- ČE BI in IZMISLEK DOMIŠLJIJE

Igralca si lahko predstavljamo kot otroka, oz. bi takšen vsaj velikokrat moral biti. Da pa se lahko vživi v stvari, ki jih dela, mora vanje tudi verjeti. Situacije,ki nastajajo pri igri so mnogokrat take, da se "racionalni človek" v nas ne more strinjati in identificirati z njimi. V takih situacijah tudi ne moremo zvesto igrati . Kako naj npr. atletsko grajen in tudi karakterno zelo maskulin moški igra ubogo cmero, ki kar išče ljudi, da bi se jim lahko zjokala na ramenu ? Že prej smo videli, da enostavna uporaba klišejev ne zadostuje, saj je klišejsko igranje preveč "prozorno."

Torej je treba uporabiti drugo pot. S pomočjo " notranjega " dela je treba razviti stimuluse in osvestiti situacije, ki bodo pomagale, da si bo na odru za nekaj časa nadel "drugo naravo". Naj se spomni otroštva in našel bo mnogo situacij v katerih se je obnašal cmeravo. In potem naj se vzgleduje po majhnih otrocih in načinu, kako se igrajo; škatla je lahko letalo, s katerim se otrok pelje v Afriko. In vmes je samo "magičen če-bi," če bi bila ta škatla letalo, potem...

Vsak človek se lahko preda tej naivni otroški veri, če pobrska dovolj globoko po svoji duši. Takrat za hip odvrže svoj vsakdanji oklep zrelega in razsodnega človeka in odpre svoje sicer tisočkrat zavarovano srce. V našem primeru bi torej "pravi moški" uporabil izmislek domišljije in si predstavljal, da je majhen nebogljen fantek, ki je prestrašen in žalosten in si išče nekoga, ki bi mu lahko pomagal. Tudi v vsakdanjem

življenju doživljamo take trenutke, le da jih obdržimo zase in jih ne upamo in ne znamo posredovati drugim.

- PREDLAGANE OKOLIŠČINE

Igralec si z njimi pomaga, da bolj živo občuti situacijo, v katero se je v domišljiji podal. Kakšne bi lahko bile predlagane okoliščine pri igranju emeravega moškega ? Možnosti je neskončno;

Npr., vse življenje je živel v zelo zavarovani, zaprti družini, niso mu niti pustili, da bi se igral z vrstniki na dvorišču, ker se jim je zdelo prenevarno. Vedno so mu vse prinesli k "riti" in ga razvajali.Če mu stvari niso uspevale, so ga tolažili in mu rekli, da se jim smili. Spomni se, da mu je nekoč, ko je bil star že 18 let, mama ves mesec nosila kolo po stopnicah na cesto in nazaj, ker se je bala, da bi se mu kaj zgodilo...

(Opisana situacija je poenostavljena in deluje nekoliko banalno. Toda upam, da bo bralec zaslutil, o čem govorim.)

- ODRSKA POZORNOST

Pozornost in predmeti, ki so v obsegu pozornosti morajo biti izredno "trdni". Pozornost, ki drsi po vrhu, je nepotrebna.

Ločimo tri obsege odrske pozornosti, ki se jih poslužujemo glede na to, kakšna je naša igralska naloga:

Mali, srednji in veliki krog

Mali krog je krog s premerom okrog en meter okoli igralca. V tem krogu je igralec čisto sam. Pogosto je mali krog pozornosti uporaben, kadar se igralec zmede in potrebuje trenutek, da se spet orientira.

Srednji krog pozornosti zajema nekaj ljudi in se uporablja v normalnih scenah z drugimi igralci. Ta krog nujno zajema tudi glavne rekvizite v igralčevi okolici, ki tvorijo sceno.

Velik krog pozornosti vključuje celoten oder in je najtežje obvladljiv. Igralcu v tako širokem krogu vedno preti nevarnost, da se bo izgubil.

- SPROSTITEV MIŠIC

Pogoj za dobro igro je brezhibno delovanje telesa - v govori ci igralcev in učiteljev - " aparata." To ima še poseben pomen pri glasu. Če so vratne mišice prenapete, je glas nekontroliran in zategnjen. Tudi telo se ne more odzivati spontano, če mu vladajo kronične mišične napetosti. (O mišičnih napetostih in sproščanju le-teh ter o funkciji mišičnih napetosti pri celotni osebnosti sta veliko pisala Wilhelm Reich in njegov učenec Alexander Loeven.) Že prej je bilo omenjeno, kako lahko s pomočjo tehnike sistematične desenzitizacije dosežemo, da se mišice avtomatsko sprostijo, ko stopimo na oder.

Odlomek iz dela " Sistem 1," (Stanislavski K.S., Sistem 1): (odlomek nas spomni, kako smo lahko pozorni na telo, kot se to dogaja v sanjah.)

Obe rami mi je od napora potegnilo navzgor, ker so se ene od mišic močno prenapele... tako močno, da jih sploh ni bilo mogoče umeti ... Nadzornik pa dirja po vsem telesu ... in me budi. No, hvala bogu, sem se le umel! Našel sem popolnoma drugo oporišče in postalo mi je prijetno, dobro, veliko bolje... Zdelo se mi je, kakor da sem se globlje vdrl

v mehki divan, na katerem sem ležal... Ampak poglej si no, zdaj sem že spet nekaj pozabil. Še ravnokar sem se spominjal, pa sem kdo ve zakaj pozabil.

Aha... že razumem, že spet nadzornik, ne, boljše inšpektor. Inšpektor mišic... To je bolj ugledno. Spet sem se za trenutek prebudil in doumel, da je prenapetost v hrbtu. Pa ne samo v hrbtu, tudi v plečih... In prste na levi nogi imam skrčene.

In tako je šlo ves čas, v poldremežu sem hkrati z nadzornikom mišic iskal v sebi prenapetost. Ta ni ponehala niti zdaj, ko to pišem.

Zdaj se spominjam, da me je ravno tak nerazumljiv nemir navdajal tudi včeraj, ko je bil tu Puščin. Predvčerajšnjim, preden je prišel zdravnik, pa sem moral celo sesti zaradi neugodnega občutka v hrbtenici. Sedel sem - pa je popustilo.

- KOŠČKI in NALOGE

Gre za nekoliko kompleksnejšo stvar, ki je pomembnejša za že izkušene igralce. Če hočemo doseči, da neko celoto, ki ni kratka, odigramo dobro oz. da jo sploh lahko odigramo, jo moramo nujno razdeliti. Pri tem moramo najti srednjo pot med pretiranim drobljenjem in preveliko celoto, v kateri se zgubimo. Kako si bo neko vlogo v svoji glavi " razkosal ", je odvisno predvsem od posameznega igralca. Vsak košček pa mora imeti specifično, zanj značilno nalogo. Tako gre v igri igralec v nekem smislu od enega opravila do drugega, od ene naloge do druge. Seveda je tudi to le prispodoba, saj mora biti vsaj na zunaj igra zaključena celota in meje med koščki - opravili ne smejo biti vidne.

Odlomek iz dela "Sistem 1," (Stanislavski K.S., Sistem 1):

Zdaj pa poglejmo, kaj se bo zgodilo, če nalogo preimenujemo iz samostalniške v ustrezno glagolsko obliko, je nadaljeval Arkadij Nikolajevič.

"Kako pa se to naredi?" smo prosili, naj nam razloži. " V ta namen imamo preprost pripomoček," je rekel Torcov, "in sicer:postavite pred samostalnik, ki ga je treba preoblikovati, besedo "hočem":, hočem delati ... kaj?"

Poskusil bom ta proces pokazati na zgledu. Recimo, da delamo poskus z besedo "oblast". Postavite prednjo besedo "hočem". Dobimo: "hočem oblast". Tako hotenje je preveč splošno in ni realno. Da ga oživimo, vpeljimo bolj konkreten cilj, če se vam zazdi vabljiv, se bo v vaši notranjosti porodilo prizadevanje in povabilo k dejavnosti, da bi ga izpolnili. Vidite, ravno zato ga morate poimenovati z dobro, zadeto izbrano besedo, ki izraža njegovo notranje bistvo. To bo glagol, ki opredeljuje živo, dejavno nalogo, ne pa kratko in malo brezdejavno predstavljanje , pojem, ki ga ustvari samostalnik".

"Kako pa naj najdemo tako besedo?" nisem razumel. "V ta namen si recite: "Hočem narediti... kaj ... da dobim oblast?" Odgovorite na vprašanje, pa boste zvedeli, kaj morate delati".

"Hočem biti oblasten," je rekel Vjuncov, ne da bi kaj premišljeval.

"Beseda biti opredeljuje statično stanje. V nji ni dejavnosti, potrebne za dejavno nalogo," je pripomnil Arkadij Nikolajevič.

"Hočem dobiti oblast," je popravila Veljaminova.

"To je že malo bliže dejavnosti, pa je kljub vsemu še zmeraj preveč splošno in ni takoj uresničljivo. Prav res, poskusite sesti semle na stol in zahotite dobiti oblast "na splošno". Potrebna je bolj konkretna, bližja, realna, izpolnljiva naloga. Kakor vidite, ne more biti

vsak glagol primeren, ne sili vsaka beseda v dejavnost, v produktivno dejanje. Treba je znati izbirati si imena nalog".

"Hočem dobiti oblast, da bom osrečil vse človeštvo," je nekdo predlagal.

"To je lep stavek, vendar je v resnici težko verjeti v možnost, da se uresniči," je ugovarjal Arkadij Nikolajevič

"Hočem oblast, da bi užival življenje, da bi živel veselo, da bi bil spoštovan, da bi lahko izpolnjeval svoje želje, da bi stregel svoji samoljubnosti," je popravil Šustov.

"To hotenje je bolj realno in laže uresničljivo, vendar boste morali najprej opraviti celo vrsto pomožnih nalog, če ga boste hoteli uresničiti. Takega končnega cilja ne dosežemo kar naenkrat, k njemu se približujemo postopoma, kakor po stopnicah, ko gremo v zgornje nadstropje. Tja se ne poženeš v enem skoku. Tudi vi prehodite vse stopnice, ki peljejo k vaši nalogi, in jih preštejte."

"Hočem se kazati podjeten, pameten, da bom ustvaril zaupanje vase. Hočem se odlikovati, napraviti kariero, obrniti nase pozornost in tako naprej."

Potem se je Arkadij Nikolajevič vrnil k prizoru s "plenicami" iz Branda in postavil takle predlog, da bi pritegnil k delu vse učence:

"Naj se vsi moški postavijo v položaj Branda in si izmislijo naslov za njegovo nalogo. Morajo bolje razumeti njegovo psihologijo. Glede žensk pa recimo, naj se vživijo v vlogo Agnes. Njim so bolj dostopne finese v ženski in materinski ljubezni.

Ena, dve, tri! Začenja se turnir med moško in žensko polovico razreda!"

"Hočem dobiti oblast nad Agnes, da jo prisilim, da se bo žrtvovala, da jo bom rešil in prav usmeril."

Še preden sem dobro utegnil povedati stavek do konca, so se že ženske zakadile proti meni in me zasule s svojimi hotenji:

"Hočem se spominjati rajnega!"

"Hočem se mu približati! Hočem biti z njim!"

"Hočem zdraviti, ga božati, mu streči!"

"Hočem ga prebuditi v življenje! - Hočem oditi za rajnim!- Hočem čutiti njegovo bližino! Hočem ga čutiti sredi teh stvari! - Hočem ga poklicati iz rakve! - Hočem si ga vrniti! - Hočem pozabiti na njegovo smrt! - Hočem zatopiti žalost!"

Maloletkova je vpila glasneje od drugih en sam stavek:

"Hočem se ga okleniti in se ne ločiti od njega!"

"Če je tako," so se oglašali tudi moški, " se bomo bojevali. - Hočem pripraviti Agnes, si jo podrediti! - Hočem jo ljubkovati! - Hočem ji dati čutiti, da razumem njeno trpljenje! - Hočem ji naslikati vabljivo veselje, ko bo izpolnjena njena dolžnost. - Hočem ji obrazložiti velike človeške naloge."

"Če je pa tako," so jim v odgovor vpile ženske, "hočem prebuditi v možu sočutje s svojim trpljenjem! - Hočem, da bo videl moje solze!"

"Hočem se ga še močneje okleniti in ga ne izpustiti!" je kričala Maloletkova.

V odgovor so moški napovedali: "Hočem jo postrašiti z odgovornostjo pred človeštvom! - Hočem ji zagroziti s kaznijo in ločitvijo! - Hočem izraziti obup, ker ne moreva razumeti drug drugega!"

Medtem ko je trajalo to medsebojno obstreljevanje, so se porajale zmeraj nove misli in čustva, ki so narekovala za svojo opredelitev ustreznih glagolov, glagoli pa so po svoje spet narekovali notranje pozive k dejavnosti.

- OBČUTEK za RESNICO in VERA

Igralec naj bo naiven kakor otrok in vlogo naj odigra " brez rezerve ". Tukaj je nazoren primer iz "Sistema 1," (Stanislavski K.S., Sistem 1):

"Kakšna škoda, da nista videla današnje vaje v gledališču! Nazorno bi vama pokazala, kaj se pravi pristna resnica in vera na odru. Ravno zdaj imamo namreč vaje za staro francosko igro, ki se začenja takole: deklica priteče v sobo in reče, da njeno punčko boli trebušček. Ena od nastopajočih oseb ji reče, naj ji da zdravilo. Deklica steče stran. Čez nekaj časa se vrne in reče, da se je bolnica pozdravila. S tem je konec prizora, v katerem je naprej izpeljana tragedija "nezakonskih staršev".

Med zalogo gledaliških rekvizitov niso imeli nobene punčke. Namesto nje so vzeli kos lesa, ga zavili v konček lahkega rdečega blaga in ga dali punčki, ki je igrala to vlogo. Otrok je v kosu lesa pri priči priznal svojo hčerko in se ji posvetil z vsem ljubečim srcem. Nesreča pa je v tem, ker mladoletna punčkina mati ni bila z avtorjem igre istih misli glede metod zdravljenja želodčka: ni priznala zdravila, temveč se je rajši odločila za klistiranje. V tem smislu je interpretka vloge napravila tudi ustrezne dramaturške popravke v avtorjevem besedilu: deklica je namreč besedilo igre zamenjala s svojim. Za to je navedla zelo utemeljene vzroke, vzete iz osebne izkušnje: ta jo je naučila, da je klistiranje učinkovitejše in prijetnejše kakor purgativ.

Ko je bilo konec vaje, se otrok za vse nič ni maral ločiti od svoje hčerke. Rekviziter ji je z veseljem podaril dozdevno punčko - kos lesa, ni pa ji mogel izročiti blaga, ki je bilo potrebno za večerno predstavo. Nastala je otroška tragedija z vikom in krikom in solzami. Te so nehale liti šele pozneje, ko so otroku predlagali, naj zamenja lahko lepo blago s ceneno, vendar toplo krpo sukna. Deklica je ugotovila, da je pri želodčnih težavah toplota koristnejša kakor lepota in gosposkost blaga, in je bila takoj pripravljena na menjavo.

Vidite, to je vera in resnica!

Vidite, pri kom se moramo učiti igranja! " se je navduševal Torcov.

"Na misel mi je prišel še drug primer", je nadaljeval. "Ko sem nekoč svoji nečakinji rekel žabica, ker je skakala po preprogi, je za ves teden prevzela to vlogo in se sploh ni več premikala drugače kakor po vseh štirih. Nekaj dni je presedela pod mizami, za stoli in po kotih v sobah, se skrivala pred ljudmi in pestrno.

Nekoč drugič so jo pohvalili, ker je lepo kakor velika sedela pri jedi, vendar se je ta strahotna neugnanka naredila cifrasto in začela učiti lepega vedenja svojo vzgojiteljico. To je bil naj mirnejši teden za stanovalce v hiši, ker punčke sploh ni bilo slišati. Samo pomislite - cel teden prostovoljno krotiti svoj temperament zaradi igre in videti v taki požrtvovalnosti užitek. Kaj ni to dokaz gibčne domišljije, otroške prilagodljivosti in nezahtevnosti pri izbiri snovi za igro! Kaj ni to vera v pristnost in resnico lastnega izmisleka.

Še o tragični brezdejavnosti in o tem, kako jo zaigrati;

Tragična brezdejavnost imenujejo igralci situacijo, ko se človek znajde v šoku in je nekaj časa na zunaj in na prvi pogled popolnoma neaktiven. Situacija je zanimiva zato, ker z naučenimi klišeji pri igranju ne bomo prišli daleč, logično doslednost "opravil" pa nam bo zagotovil samo iskren človeški odgovor na vprašanje, "kaj bi naredil v resničnem življenju, če bi se znašel v tragični brezdejavnosti?"

"Kako pa bi mogel podati dejavnost v tragični nedejavnosti?" mi ni šlo v glavo. "Kaj se vam zdi, da je sploh dejavnost v dramatični in drugačni brezdejavnosti? Če je, mi povejte, v čem obstaja."

"Neki nesrečni ženski je bilo treba sporočiti grozno novico, da ji je nepričakovano umrl mož. Po dolgih previdnih pripravah ji je žalostni glasnik nazadnje izgovoril usodne besede. Uboga ženska je odrevenela. Vendar na njenem obrazu ni bilo brati nič tragičnega (čisto drugače kakor na odru, kjer igralci v takih trenutkih tako radi pritisnejo). Otrplost, v kateri ni bilo nikakršne izraznosti, je bila grozljiva. Treba je bilo nekaj minut stati nepremično, da ne bi motili notranjega procesa, ki je potekal v nji. Navsezadnje je bilo treba napraviti premik in ta jo je predramil iz omrtvelosti. Zavedala se je ... in padla v nezavest.

Čez dolgo, ko se je že bilo mogoče pogovoriti z njo o preteklosti, so jo vprašali, o čem je premišljevala takrat, v trenutkih svoje "tragične brezdejavnosti".

Pokazalo se je, da se je pet minut pred novico o smrti odpravljala tja in tja, da bi to in ono nakupila za moža... Ampak zdaj, ko je umrl, bo morala narediti kaj drugega. A kaj? Ustvariti novo življenje? Se posloviti od starega? V enem trenutku je preživela vse preteklo življenje in stopila iz oči v oči s prihodnjim, vendar se ji ni posrečilo, da bi ga uganila, za nadaljnje življenje ni našla nujno potrebnega ravnotežja in tako je ... omedlela zaradi svoje nebogljenosti. Priznajte, da je bilo tistih nekaj minut dramatične nedejavnosti zaradi dejavnih. Prav zares: v tako kratkem času preživeti svojo dolgo preteklost in jo oceniti! Kaj mogoče to ni dejavnost?"

"To že, samo ne fizična, temveč povsem psihološka". "Dobro, se strinjam. Naj to ne bo fizična, temveč kakšna drugačna dejavnost. Ne bomo preveč premišljevali, kako naj ji rečemo, in jo podrobneje opisovali. V vsakem fizičnem dejanju je nekaj psihološkega, v psihološkem pa nekaj fizičnega.

Znan učenjak pravi, da bi dobili pripoved o fizični dejavnosti, če bi poskusili opisati svoje občutke.

Sam vam pove, da človek toliko manj tvega, da bo napravil nasilje nad čustvom kakor bliže je fizičnemu dejanju.

Pa vendar ... dobro, naj bo tako: naj gre tu za psihologijo, naj nimamo opravka z zunanjo, temveč z notranjo dejavnostjo, ne z logičnostjo in doslednostjo zunanjih fizičnih opravil, temveč z logičnostj in doslednostjo čustev. Toliko teže in toliko pomembnejše je doumeti, kaj je treba ukreniti. Tega, česar sam ne razumeš, ne moreš napolniti, ne da bi tvegal, da boš zašel v igranje "na splošno". Potrebna sta jasen načrt in linija notranje dejavnosti. Če ju hočemo narediti, moramo poznati naravo, logiko in doslednost čustvovanja. Do zdaj smo imeli opravka z logičnostjo in doslednostjo otiplive, vidne, nam dostopne fizične dejavnosti. Zdaj pa smo naleteli na logičnost, doslednost neujemljivih, nevidnih, nedostopnih, neustaljenih notranjih čustvovanj. To področje in nova naloga, ki smo jo dobili, sta veliko bolj zapletena.

(pri podčrtanem stavku velja omeniti, da je verjetno tukaj avtor mislil na Jamesovo teorijo emocij. Ekspresija rodi emocijo... -glej npr. Tanja Lamovec, Emocije, 22-24)

- ČUSTVENI in ČUTNI SPOMIN

Razvijanje čutnega in čustvenega spomina spada k igralčevemu "notranjemu delu," kaj to je, je podrobneje opisano na začetku teksta.

Obe vrsti spomina opisuje odlomek iz Proustovega dela " V Swanovem svetu " (Proust, V Svanovem svetu):

Keltsko verovanje, ki se mi zdi zelo modro, trdi, da so duše pokojnikov ujete v kakšnem nižjem bitju, v živali, rastlini ali celo v mrtvem predmetu, in da so za nas izgubljene vse do dneva, ki ga marsikdo nikoli ne dočaka, do dneva, ko gremo po naključju mimo drevesa ali ko dobimo v las predmet, ki jim je ječa. Tedaj vzdrhte in nas pokličejo, in če jih prepoznamo, se čar odčara. Ker smo jih odrešili, so premagale smrt, zato se lahko vrnejo in spet žive z nami.

Z našo preteklostjo je prav ista. Zaman bi se trudili, če bi si jo klicali v spomin, vsi napori razuma ne zaležejo nič. Skrita je tam, kamor njega oblast ne seže, v kakšnem stvarnem predmetu (v občutku, ki bi ga zbudil ta predmet), v katerem je niti ne slutimo. Le od naključja je odvisno, ali bomo predmet srečali, preden umremo, ali ga ne bomo srečali nikoli.

Vse, kar v Combrayu ni bilo v zvezi z žaloigro mojih priprav na spanje, je bilo že zdavnaj pozabljeno, ko sem se nekega zimskega dne ves premražen vrnil domov in mi je mati predlagala, naj popijem skodelico čaja, kar sicer ni bila moja navada. Najprej sem odklonil, potem pa sem se, sam ne vem zakaj, premislil. Poslala je po enega tistih jajčastih in lepo rejenih kolačkov, ki jim pravijo "magdalenice" in so taki, kot bi jim dala obliko žlebičasta lupina školjke pokrovače. Ves potrt, ker je bil dan tako pust in ker je tudi prihodnji obetal samo žalost, sem raztreseno posrkal žličko čaja, v kateri je plaval razmočen košček magdalenice. V trenutku, ko se je z drobtinicami pomešani požirek dotaknil mojega neba, pa sem se zdrznil in postal pozoren, ker se je v meni dogajalo nekaj nenavadnega. Prevzel me je občutek slasti, ki je bil čisto osamljen, brez zveze z okolico, in ki mu nisem vedel vira. Brž ko sem ga začutil, so mi postale nadloge življenja nevažne, strahote so se mi zazdele nedolžne in kratkost življenja le navidezna; enak je učinek ljubezni, ki prepoji človeka z nekakšno dragoceno snovjo, vendar ta snov ni bila v meni, snov sem bil jaz sam. Nenadoma je zginilo občutje, da sem klavrno, naključju podložno in umrljivo bitje. Odkod neki se je vzela ta silna radost? Čutil sem, da je zvezana z okusom čaja in kolačka, da pa je nekaj neizmerno večjega in najbrž čisto drugačne narave. Odkod se je vzela? Kaj je pomenila? Kam naj sežem, da bi jo ujel? Popil sem drugi požirek, pa nisem našel v njem nič več kot v prvem, nato tretjega, ki mi je dal še manj kot drugi. Bolje bo, da preneham, saj je videti, da skrivna moč pijače pojema. Zdaj mi je že očitno, da resnica, ki jo iščem, ni v njej, pač pa v meni. Pijača jo je predramila, pozna pa je ne in zato lahko le brez konca in kraja, vse bolj in bolj šibko ponavlja isto pričevanje, ki si ga ne znam razložiti, a ga vsaj želim ohraniti v nedotaknjenem stanju za tisto uro, ko mu bom lahko prišel do živega. Odložil sem skodelico in se zagledal v svojo notranjost. Tam moram odkriti resnico! A kako? Kadar duh začuti, da zaostaja za samim seboj, a vselej obide takšna negotovost; on, iskalec, je obenem mračna dežela. Duh stoji pred nečim, česar še ni in kar lahko le on pokliče v življenje ter obsije s svojo svetlo lučjo.

Začel sem se izpraševati, kaj neki je to neznano stanje, katerega blaženost in resničnost sicer nista logično dokazani, vendar pa tako očitni, da pričo njiju vse izginja v nič. Poskusil sem ga spet obuditi. V mislih sem se vrnil do trenutka, ko sem zaužil prvo žličico čaja. Našel sem spet isto stanje, a nobenega novega pojasnila. Od duha sem zahteval še en napor in ga poprosil, naj mi še enkrat pričara tisto bežeče občutje, In da ne bi karkoli ustavilo zaleta, s katerim ga bom skušal ujeti, sem odstranil vse ovire in vse tuje misli in si zavaroval ušesa in pozornost pred šumi, ki so prihajali iz sosednje sobe. Ko pa

sem začutil, da se mi duh brez uspeha utruja, sem ga zdaj silil v raztresenost, ki mu je prej nisem dovolil, ter ga primoral, da je mislil na druge reči in si nabral pred zadnjim poizkusom novih moči. Nato sem drugič ustvaril pred njim praznino in postavil vanjo še pozablje ni okus tistega prvega požirka; tedaj sem začutil, kako se je v meni nekaj zganilo, kako se premika in bi se rado vzdignilo, kot da se je tam v globini odtrgalo s sidra; nisem vedel, kaj je, vendar je počasi plavalo proti površju; čutil sem upor in slišal šumenje premaganih razdalj.

To kar utripa tamkaj na dnu, je prav gotovo podoba, vidni spomin, ki je navezan na tisti okus in si zdaj prizadeva po njegovi sledi do mene. Njegovo prizadevanje pa je preveč oddaljeno in preveč zmedeno, saj zaznavam komaj neizraziti odsev, kjer se meša nedojemljivi vrtinec vznemirjenih barv; saj ne morem razločiti oblike in je ne naprositi, naj mi kot edini možni tolmač prevede v razumljiv jezik pričevanje svojega vrstnika, svojega stalnega spremljevalca - okusa; ne morem je naprositi, naj mi pove, za katero posebno okoliščino in za katero razdobje preteklosti gre.

Ali bo spomin priplaval do površine jasne zavesti, ali se mi bo prikazal davno minuli trenutek, ki ga je privlačna sila enega trenutka zdramila iz daljave, ga vznemirila in poklicala iz globin, v katerih je spal? Ne vem. Zdaj ne čutim več ničesar, ustavil se je, morda se je spustil spet na dno; kdo ve, ali bo sploh še kdaj vstal iz noči? Poskušal sem in poskušal, vsaj desetkrat sem se sklonil nad temno globino. In malodušnost, ki nas odvrača od slednje težke naloge in slednjega pomembnega opravila, mi je vsakokrat svetovala, naj se nikar ne trudim, naj rajši popijem čas in mislim samo na današnje skrbi in na jutrišnje želje, ki jih lahko premlevaš brez truda.

In tedaj se mi je spomin nenadoma prikazal. Tisti okus je bil okus po koščku magdalenice, ki ga je teta Leonie ob nedeljskih jutrih v Combrayu (ob nedeljah sem ostajal do začetka maše doma), ko sem ji prišel voščit v spalnico dobro jutro, vselej pomočila v ruski ali lipov čaj in mi ga ponudila. Ko sem magdalenico zagledal, se nisem spomnil ničesar, spomin mi je zbudil šele njen okus; razlog je bil mogoče ta, da sem te kolačke odtlej že dostikrat videl na policah slaščičarn, jedel pa jih nisem, in se je njihova podoba zato ločila od dnevov v Combrayu ter se povezala z bližnjimi spomini; morda tudi zato, ker so ti spomini, ki so samevali že tako dolgo zapuščeni nekje izven zavesti, skoraj popolnoma zamrli in se razblinili; oblike - tudi oblika male školjke iz sladkega testa, ki je skrivala pod svojimi strogimi, pobožnjaškimi gubami tako čutne užitke - so izginile ali pa so zadremale ter izgubile tisto prodorno silo, ki bi jim omogočila doseči mojo zavest. Kadar pa ne ostane od davne preteklosti čisto nič, kadar so bitja že mrtva, predmeti pa uničeni, se še dolgo ohranita duh in okus;čeprav bolj krhka, sta vendar bolj trdoživa, čeprav nesnovna, sta bolj trajna in bolj zvesta, tako kot duše in se na razvalinah vsega drugega spominjata, čakata, upata in nosita na svojih drobnih, skoraj nezaznavnih kapljicah vso neizmerno stavbo spomina.

In komaj sem prepoznal okus po koščku magdalenice, pomočene v lipov čaj, ki mi ga je dajala teta (čeprav takrat še nisem vedel in sem moral še dolgo čakati, preden sem odkril, zakaj me je ta spomin tako osrečeval), že se je stara siva hiša ob cesti, v kateri je bila njena spalnica, prislonila kot gledališka kulica na malo vrtno krilo, ki so ga prizidali na zadnji strani za moje starše (to je bil tisti okrnjeni del slike, ki sem ga dotlej edinega videl); in s hišo se je prikazalo tudi mesto ob vseh urah od jutra do večera in ob vsakem vremenu, Glavni trg, kamor so me pošiljali pred kosilom, ulice, kamor sem hodil po opravkih, steze, po katerih smo se sprehajali ob lepem vremenu. In tako kot v igri, ki se z njo zabavajo Japonci, namočiš v porcelanasto, z vodo napolnjeno skodelico kosce

brezobličnega papirja, ki se v vodi raztegnejo, dobe različne obrise, barve in oblike ter se izpremene v otipljive in že znane rože, hiše in osebe, tako so zdaj vse rože z našega vrta in iz parka gospoda Swanna, vsi lokvanji, ki so rasli v Vivonni, vsi dobri vaščani in njihove hišice in ves Combray z okolico - tako je vse, kar ima obliko in trdnost, vstalo z mestecem in vrtovi vred iz moje skodelice čaja.

Še o čustvenem in čutnem spominu ter razvoju in modifikacijah le - tega, ko se dogodek, na katerem temelji, časovno odmika.

Odlomek je vzet iz dela " Sistem 1," (Stanislavski K.S., Sistem 1):

Vendar so se v zadnjem času v mojem osebnem življenju zvrstili dogodki, ki so me prisilili, da sem moral doumeti to in ono stvar, zelo pomembno za našo umetnost in zlasti še za čustveni spomin. Poglejte,kaj se je zgodilo:

Pred kratkim sem se vračal domov s Šustovom. Na Arbatu se nama je postavila čez pot večja truma. Rad imam ulične prizore, zato sem se prerinil v prve vrste. Takrat pa se je mojim očem pokazal strahoten prizor. Pred menoj je v veliki mlaki krvi ležal prileten berač z zdrobljeno čeljustjo, z odrezanima rokama in polovico stopala. Obraz rajnega je bil grozen, prelomljena spodnja čeljust z gnilimi starčevskimi zobmi se je kazala iz ust in štrlela izmed okrvavljenih brk.Roki sta ležali ločeno od telesa. Videti je bilo, kakor da sta se oddaljili in se stegujeta naprej in prosita milosti. Eden od prstov je štrlel pokonci, kakor da komu grozi. Kapica čevlja s kostmi in mesom je ravno tako ležala malo vstran. Tramvajski voz, ki je stal nad svojo žrtvijo, je bil videti velikanski in strašen. Kakor zver je kazal zobe mrtvemu in sikal. Voznik tramvaja je nekaj popravljal na vozu, najbrž zato, da bo dokazal, da je pokvarjen in s tem opravičil sebe. Neki moški je stal sklonjen nad mrličem, zamišljeno strmel v mrtvi obraz in tlačil mrliču v nos umazan robec. Zraven pa so se otročaji igrali z vodo in krvjo. Bilo jim je všeč, ker so se potočki kopnečega snega zlivali z curkom rdeče krvi, tako da je nastajal nov, rožnat tok. Neka ženska je jokala, drugi so radovedno in z grozo ali studom pasli zijala. Čakali so gosposko, zdravnike, voz prve pomoči in tako naprej.

Ves ta realno naturalistični prizor je napravljal srhljiv, pretresljiv vtis in je bil v ostrem nasprotju s sončnim dnem, s sinjim, jasnim, veselim nebom brez oblačka.

Odmaknil se je od kraja nesreče pobit in se dolgo nisem mogel iznebiti morečega vtisa. Spomin na opisani prizor, ki mi je priklical v duši ubito razpoloženje, me ni zapustil ves dan.

Ponoči sem se prebudil in pred očmi obnovil v spominu prizor, ki se mi je vtisnil v zavest, se še močneje zgrozil in zazdelo se mi je nemogoče živeti. Ko sem obnavljal v spominu nesrečo, se mi je zazdela stahotnejša kakor v resnici, mogoče zato, ker je bila noč, v temi pa je vse videti groznejše. Vendar sem svoje stanje pripisal čustvenemu spominu, ki je okrepil vtis. Še celo razveselil sem se svojega strahu, ker mi je pomenil dokaz, da imam v sebi dober spomin za občutke.

Čez kakšen dan ali dva po opisanem dogodku sem spet šel čez Abar mimo kraja nesreče in se nehote ustavil in zamislil nad tem, kar se je tu pred kratkim zgodilo. Vse grozljivo je minilo, samo eno človeško življenje je bilo manj na svetu. Pometačka je mirno pometala cesti, kakor da zabrisuje zadnje sledove nesreče, tramvajski vozovi so veselo drveli čez usodni odsek, oblit s človeško krvjo. Danes vozovi niso režali in niso sikali kakor tedaj, nasprotno, vedro so pozvanjali, da bi bila vožnja videti bolj vesela.

V zvezi z mojimi mislimi o minljivosti življenja se je spomin na nedavno grozotno nesrečo prerodil. Tisto, kar je bilo grobo naturalistično - izprožena čeljust, odrezane roke, del noge, privzdignjen prst, igra otročajev s krvavimi lužicami - vse to me je sicer danes ravno tako močno pretreslo kakor tedaj, vendar me je pretreslo čisto drugače. Studljiv občutek je izginil in namesto njega se je oglasil odpor. Tako bi opisal razvoj, ki je nastal v moji duši in spominu: na dan nesreče bi bil lahko pod vtisom videnega napisal oster časopisni članek uličnega reporterja, ta dan, ki ga zdaj opisujem, pa bi bil pripravljen napisati ogorčen podlistek proti surovosti. Prizor nesreče, ki se mi je vtisnil v spomin, me ne vznemirja več z naturalističnimi podrobnostmi, temveč me navdaja z bridkostjo, nežnostjo do ponesrečenega. Danes se s posebno toploto spominjam obraza tiste ženske, ki je grenko jokala.

Čudno, kolikšen vpliv ima čas na razvoj čustvenega spomina.

Danes dopoldne, se pravi teden dni po nesreči, sem šel v šolo in spet zavil mimo usodnega kraja in se domislil nesreče, ki se je tu zgodila. Domislil sem se belega snega, ravno takega kakor danes. To je življenje. Zleknjene, nekam stegujoče se črne postave. To je smrt. Tekoče krvi. To so iz človeka izvirajojče strasti. Naokoli pa kot oster kontrast spet nebo, sonce, svetloba, narava. To je večnost. Nabito polni tramvajski vozovi, ki so drveli mimo, so se mi zdeli kakor minevajoči človeški rodovi, odtekajoči v večnost. In ves prizor, ki se mi je še pred kratkim predstavljal gnusen, potem grozljiv, je zdaj postal veličasten. Če sem prvi dan hotel napisati časopisno kroniko, če me je potem vleklo k podlistku filozofske narave, bi danes najrajši napisal kaj poetičnega,v verzih, kaj slovesno liričnega.

Pod vplivom razvoja čustev in čustvenega spomina sem se zamislil o dogodku s Puščinom, ki mi ga je pred kratkim povedal. Šlo je za to, da je imel naš ljubi dobričina svoj čas razmerje z navadno vaško punčaro. Živela sta lepo, vendar je imela ona tri nevzdržne pomanjkljivosti: prvič, neznosno veliko je govorila, ker pa ni bila posebno razgledana, je bilo njeno klobasanje trapasto; drugič, strašno neprijetno ji je smrdelo iz ust in tretjič, ponoči je grozno smrčala. Puščin se je ločil od nje in pri tem so njene pomanjkljivosti odigrale veliko vlogo pri njuni ločitvi.

Minilo je kar precej časa in Puščin je začel spet sanjariti o svoji Dulčineji. Njene negativne strani so se mu zazdele nebistvene - s časom so se ublažile, dobre strani pa močneje izstopile. Po golem naključju sta se spet srečala. Pokazalo se je, da je Dulčineja hišna pomočnica v stanovanju, v katerem se je, ne brez določenega namena, naselil Puščin. Kar kmalu je bilo spet vse po starem.

Zdaj, ko so se Puščinovi čustveni spomini sprevrgli v resničnost, spet sanjari o ločitvi.

Torcov se je vrnil s potovanja in danes je bila njegova ura. Povedal sem mu o razvoju, nastalem v meni po nesreči. Arkadij Nikolajevič me je pohvalil za dobro opazovanje.

"To, kar sem vam je primerilo," je rekel, "čudovito ilustrira proces kristalizacije spominov in čustev, ki nastane v čustvenem spominu. Vsak človek je v svojem življenju videl ne eno, temveč veliko nesreč. Spomini nanje se ohranjajo v zavesti, vendar ne v vseh podrobnostih, temveč le s posameznimi potezami, ki so nas še prav posebej presenetile. Iz veliko takih ohranjenih sledov preživetega se izoblikuje en sam - velik, zgoščen, razširjen in poglobljen spomin na istovrstne občutke. V tem spominu ni nič odvečnega, temveč vse najbolj bistveno. To je sinteza vseh istovrstnih občutkov. Ta se ne nanaša na majhne, posamezne, ločene primere, temveč na vse enake. To je spomin, vzet v velikem merilu. Ta je čistejši, bolj zgoščen, kompaktnejši, polnejši in ostrejši kakor celo sama resničnost.

Če na primer primerjam vtise s svojega zadnjega potovanja s prejšnjimi, vidim, da je ravnokar minulo gostovanje sicer pustilo v meni čudovite vtise, kljub temu pa so v posameznih trenutkih zastrupljeni z drobnimi dolgočasnimi neprijetnostmi, ki so pomračile vsesplošno veselje in ga pomanjšale.

Taki spomini pa mi niso ostali o prejšnji potovanjih. Čustveni spomin je očistil spomine v retorti časa. To je dobro. Če bi ne bilo tega, bi slučajne podrobnosti v spominu potlačile poglavitno in to poglavitno bi se izgubilo v drobnjarijah. Čas je čudovit filter, sijajen čistilec spominov na preživete občutke. Še več, čas je imeniten umetnik. Ne samo očiščuje, temveč zna spomine tudi poetizirati.

Zaradi te lastnosti spomina postanejo celo temačni, realni in surovo naturalistični doživljaji s časom lepši, bolj umetniški. To jim daje vabljivost in neustavljivost. Pa bodo rekli, da veliki pesniki in umetniki rišejo po naravi.

Kar naj, a saj je ne fotografirajo, temveč se navdihujejo ob nji in spuščajo model skozi samega sebe in ga dopolnjujejo z živim gradivom iz lastnega čustvenega spomina.

Če bi bilo drugače in bi pesniki opisovali svoje hudodelce foto grafsko, po naravi, z vsemi resničnimi podrobnostmi, ki bi jih opazili in začutili na živih modelih, bi se take stvaritve poka zale odbijajoče".

Potem sem Torcovu povedal, kako je v mojem spominu prišlo do zamenjave spominov na berača s spomini na opico in spominov enega tramvajskega voza z drugim.

"V tem ni nič čudnega," je rekel Arkadij Nikolajevič. "Naj uporabim precej razširjeno primero in rečem, da ne moremo razpolagati s spomini svojih občutkov kakor s knjigami v svoji knjižnici.

Kaj sploh veste, kaj je čustveni spomin? Zamislite si veliko hiš, v hišah veliko sob, v njih nešteto omar, predalov z množico škatel, škatlic in med njimi je v najmanjši škatlici biser. Kaj lahko je najti hišo, sobo omaro, polico, teže pa je poiskati škatlo in škatlico; ampak kdo ima tako bistro oko, da najde biserček, ki je izpadel danes, se za trenutek poblisnil in izginil za zmeraj. Samo naključje pomaga, da spet naletimo nanj.

Ravno tako je tudi v arhivu našega spomina. Tudi tu so posebne omare, zaboji, škatle in škatlice. Ena od njih je dostopnejša, druge manj dostopne. Kako v njih najti "biserčke" čustvenih spominov, ki so najprej poblisnili in za zmeraj izginili kakor meteorji, ki za trenutek zardijo in se za zmeraj skrijejo? Kadar se pokažejo in zagorijo v nas (kakor slika Srba z opico), bodite hvaležni Apolonu, ki vam je poslal ta videnja, vendar ne sanjarite, da boste za zmeraj vrnili izginulo čustvo. Jutri se boste namesto Srba domislili česa drugega. Ne čakajte na včerajšnje, temveč bodite zadovoljni z današnjim. Znajte samo dobro sprejeti novo vstale spomine. Tedaj se vam bo duša z novo energijo oglasila na to, kar jo je zaradi pogostega ponavljanja že prenehalo vznemirjati v igri. Zagoreli boste in potem se mogoče oglasi navdih.

Vendar ne pomislite, da bi se gnali za starim biserčkom - ta je nevrnljiv kakor včerajšnji dan, kakor otroško veselje, kakor prva ljubezen. Poskrbite, da se v vas vselej porodi nov navdih, svež, določen za današnji dan. Nikjer ni rečeno, da bi moral biti slabotnejši od včerajšnjega. Dobro je, da je današnji, da je naraven, da se je sam od sebe za trenutek oglasil iz skrivališča, da bi prižgal vašo ustvarjalnost. Povrh tega pa, kdo bi ugotovil, katera od ustvarjalnih isker resničnega navdiha je boljša ali slabša. Po svoje so vse čudovite, vsaj po tem, da so - navdihnjene."

MEDSEBOJNI STIKI

To je neke vrste igralska empatija. Je sposobnost prisluhniti človeku - soigralcu in z njim stopiti v pristen kontakt, podobno kot v resničnem življenju.

Tu velja osnovno pravilo, da se igra odvija s soigralcem in ne s publiko. Dogajanje za odrskimi deskami ne sme vplivati na igralčevo pozornost do soigralca.

Prav v teh stvareh, kakor tudi v osnovni igralski filozofiji, so velike razlike med "evropsko" na eni in "hollywoodsko - ameriško" filmsko in dramsko produkcijo na drugi strani.

VIRI:

1. Schulman, Michael, Backstage Behaviorism. Psychology Today, June 1973.
2. Stanislavski, K.S., Sistem 1. Knjižnica mestnega gledališča ljubljanskega, Ljubljana 1977.
3. Stanislavski, K.S., Sistem 2. Knjižnica mestnega gledališča ljubljanskega, Ljubljana 1977.
4. Proust. V Swanovem svetu. Zbirka Kondor.
5. Lamovec, Tanja, Emocije. Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani, oddelek za psihologijo, Ljubljana 1986.

Psihologija skoz psihoanalizo

I: Brentano in Freud

DUŠAN RUTAR

POVZETEK

V našem prvem prispevku o razmerju med psihologijo in psihoanalizo smo skušali pokazati na razlike med Freudovimi koncepti (koncept psihičnih zastopnikov, koncept fantazme, koncept transfera, koncept nezavednega) in Brentanovim konceptom, v katerem je skušal utemeljiti psihologijo z empiričnega zornega kota.

ABSTRACT
PSYCHOLOGY THROUGH PSYCHOANALYSIS 1.
BRENTANO AND FREUD

In our first contribution to the relationship between psychology and psychoanalysis, we've tried to elaborate some basic differencies between Freud's concepts (concept of psychical ideas , concept of phantasies, concept of transference, concept of unconscious) and Brentano's concept of psychology in which he tried to settle down psychology from empirical point of view.

Ne glede na to, da je "Filozofijo nezavednega" (Die Philosophie des Unbewussten) E. von Hartmann spisal v letu, ko je imel Freud vsega 13 let in je Wundt, s katerim je Freud na svojem začetku delil skupno teoretsko ozadje, kot je pripomnil B. Nitzschke (1), zavrnil psihoanalizo kot eksperimentalno nepreverljivo, si ne bi smeli delati utvar glede teoretske narave tistih psihoanalitičnih konceptov, ki govorijo o načelu stabilnosti, pod katerega se je podpisal tudi takšen naturfilozofski romantik, kot je bil Fechner. Načelo stabilnosti, iz katerega je kasneje Freud razvil teorijo

smrtnega gona, v teorijah večine avtorjev, ki berejo Freudova dela, nastopa kot simptom, ki ga ne morejo predelati v teorijo. To nas seveda ne preseneča, zato pa nas toliko bolj skrbi popolno nezanimanje psihologov tako za lastno historijo, kot za filozofijo. Naš napor bomo zaradi tega usmerili v primerjalno branje pionirjev akademske psihologije in ključnih konceptov S. Freuda.

* * *

Wundtovo eksperimentiranje z asociacijami ima mnogo skupnega s Freudovim prehodom od terapevtske metode, v kateri je uporabljal hipnozo, k metodi asociacij, kar pomeni, da psihologija veliko dolguje ne samo tej metodi, temveč tudi metodi interpretiranja , ki predstavlja naravno nadaljevanje prejšnje metode ter prvi nepremostljivi prepad - mnogi so poskušali postavljati med obema mostove (predvsem avtorji projektivnih tehnik ; naj omenimo samo največje: Rorschach, Murray, Rosenzweig) - med psihologijo in psihoanalizo. Še vedno pa ima mnogo skupnega s filozofijo (2) - Wundt je bil namreč filozof.

Freud je na očitke eksperimentalno usmerjenih psihologov upravičeno pripomnil, da eksperimentalno preverjanje - zlasti psihopatologije - v psihoanalizi ni brezpogojno potrebno. Pojasnjevanje Freudovega odklonilnega stališča do eksperimentalne psihologije z njegovim travmatičnim odnosom do Junga - kot je to storil Rosenzweig (1985) (3) - , povsem zgreši cilj, čeprav hoče biti - kot je to danes v modi - psihodinamično. Takšno pojasnjevanje je neustrezno že zato, ker spregleda naravo dveh Freudovih tehnik (tehnika asociacij in tehnika interpretacije), s katerima je Freud demonstriral neodpravljivo strukturno naravo asociacij, ki ji lahko sledi samo subjekt, ki dobro obvlada jezik in govorico, v kateri so asociacije izražene.

Teza: vsaka eksperimentalna psihologija mora temeljiti na spoznanjih psihoanalize in ne obratno, kajti psihoanaliza je veja psihologije z lastno metodologijo, verjetno pa tudi osnova psihologije.

Omenjena načina (samo) razumevanja psihoanalize je proti koncu življenja razvil sam Freud. Leta 1933 je namreč zapisal, da predstavlja psihoanaliza "Tiefenpsychologie oder Psychologie des Unbewussten".

Psihoanaliza pa nikakor ni samo globinska psihologija, saj jo je sam Freud utemeljil tudi "als eine eminent soziale Angelegenheit", kar so mnogi kasnejši interpreti psihoanalize spregledali ali napačno interpretirali (4). Socialne in politične zadeve so bile tudi ene osrednjih tem psihoanalitikov, ki so se zbirali kot "Psychologische Mittwoch-Gesellschaft" in razpravljali o omenjenih problemih. Če se vrnemo za trenutek nazaj, bomo ugotovili, da obstaja še tretji način (samo)razumevanja psihoanalize, ki je nemara najpomembnejši in teoretsko najbolj produktiven. Primerjava psihoanalize z eksperimentalno psihologijo je Freudu pokazala, da se med njima pojavlja razlika, na kateri je po Freudovem trdnem prepričanju treba vztrajati. Ta diferenca je neomajljiva in predstavlja tisti ključni moment, zaradi katerega je Freud samo psihoanalizo razumel kot "'Ergänzung' zur (akademischen) Psychologie" (5). Ob tem seveda najprej pomislimo na dopolnjevanje med psihologijo in psihoanalizo, vendar bi bilo takšno razumevanje naivno in predteoretsko, zato ga vsekakor ne bi smeli podtakniti Freudu, še posebej zato ne, ker je zaradi razlike med obema Freud psihoanalizo razumel kot "Spezialwissenschaft", ki mora trdno vztrajati pri omenjeni razliki. Psihoanaliza je torej dopolnilo psihologije, vendar le kot dopolnilo, ki ohranja

med obema nepremostljivo razliko. V tem smislu je psihoanaliza tudi osnova ali temelj psihologije. Vidni so napori avtorjev, da bi nekako zmanjšali razliko in združili obe znanosti, vendar ni treba posebej poudarjati, da so vsi tovrstni napori že vnaprej obsojeni na neuspeh.

Psihoanaliza kot znanost je v odnosu do psihologije predvsem netolerantna do vsakega psihologiziranja, homogeniziranja in premagovanja temeljne razlike med psihologijo in psihoanalizo. Psihoanaliza se ukvarja s psihično realnostjo, ki je ne moremo opisati, ne da bi pri tem tvegali izključitev subjekta. Pri tem ne mislimo samo na nezavedni aspekt vsake psihične, i.e., simbolne realnosti, temveč bolj na subjektni vidik vsake realnosti, kar pomeni, da subjekt in realnost ne moreta biti predmet slučajne individualizacije in še manj nevtralne klasifikacije. Opisovanje subjektne realnosti zato zahteva, da sledimo subjektu in njegovim punktuacijam ter nezavednemu , i.e., njegovim mehanizmom.

S tem smo rekli, da je psihoanaliza predvsem teorija subjekta in da je subjekt edini možni teoretik psihoanalize. Psihoanaliza kot teorija subjekta je tako dopolnilo vsaki psihologiji, njen temelj, ki ga psihologija skuša vztrajno utajiti, in razlika psihologije do nje same. Psihoanaliza je tisto, kar psihologiji manjka, sama ni nič pozitivnega, deluje kot objekt želje, vsi pa vemo, da je odnos do objekta želje per definitionem ambivalenten - do njega čutimo nepremagljivo privlačnost in uničujočo destruktivnost.

V psihološkem znanstvenem obratu ni bilo nikoli prostora za subjektivnost v drugačnem smislu kot viru napake. Zaradi tega je bila subjektivnost moteč dejavnik pri neposrednem objektivnem opazovanju realnosti. Psihoanaliza, nasprotno, takšnega mnenja o subjekt(iv)nosti, kajti sama vidi subjektnost kot vzvod spoznavanja (Erkenntnismittel) (6), ne deli. Psihoanaliza skuša slediti logiki subjektnosti, ki jo - subjektnost - razume predvsem kot generator realnosti, ki je vedno psihična realnost, kajti (empirična) realnost je podvojena (reprezentirana) v (psihični) simbolni realnosti. Tam, kjer psihologija vidi vir motenj pri spoznavanju realnosti, vidi psihoanaliza prav pogoje same realnosti. Psihologija realnost predpostavlja kot takšno, nato pa jo skuša čim natančneje spoznati, pri tem pa je dolgočasnejša od deskriptivne botanike, kar je sicer vedel že Hegel. V nasprotju s psihologijo psihoanaliza ne predpostavlja obstoječe realnosti, temveč verjame v obstoj realnosti, do katere je šele treba priti; to pa pomeni, da moramo realnost vedno šele konstruirati. Seveda tako konstituirana realnost ne more biti "tista, objektivna, empirična realnost," ki je v svoji transparentnosti in inerciji "tam zunaj" že od nekdaj, še več, v tako razumljeni realnosti izraz "neodvisna, objektivna realnost" sploh ni več pertinenten za spoznavanje realnosti in za sam njen status.

Naslednja razlika med psihologijo in psihoanalizo je , da psihologija stavi na opažena dejstva (pri tem pozabi, da "dejstva" konstruira sama), psihoanaliza pa na fragmente, ki niso dejstva, i.e., za sebe ne vedo, kaj so. S tem nočemo reči, da bi se morali odpovedati racionalno strukturirani realnosti, ravno nasprotno, trdimo samo, da racionalna struktura realnosti temelji na iracionalni osnovi (verjetja), zato smo prisiljeni njeno strukturo nenehno (pre)oblikovati.

Sklep: psihoanalitična metoda ni pripomoček pri spoznavanju že obstoječe realnosti, ki v svoji totalnosti in vsebinski polnosti čaka na "pravo" spoznanje, temveč njen predmet, i.e., psihoanalitična metoda je sama sebi predmet spoznavanja.

Razlike med psihologijo in psihoanalizo tako ne moremo zasnovati na kriteriju paradigmatičnosti, po katerem naj bi bila psihologija paradigmatična znanost, psihoanaliza pa kvazi-paradigmatična (7). Ob pregledu Freudovih definicij psihoanalize (1923) vidimo, da velja ravno nasprotno ,saj Freud psihoanalizo definira predvsem kot raziskovalni postopek (eines Verfahrens zur Untersuchung), s katerim psihoanalitik raziskuje/preiskuje duševne postopke, ki so sicer komaj dostopni. Freud ni rekel, da psihoanaliza raziskuje nekaj, kar je evidentno, tudi ni rekel, da je psihoanaliza deskriptivna, klasifikatorična itd., kar vse velja za psihologijo, pač pa je zapisal, da skuša psihoanalitik z analizo združiti tiste elemente, za katere nikakor ne bi mogli trditi, da so evidentni, saj, navsezadnje, če bi bilo tako, ne bi nikoli smelo priti do nobene nevroze.

Psihoanaliza kot - predvsem - spoznavna praksa se tako ukvarja s problemom reprezentacije - ali podvojenosti - realnosti v duševnem aparatu človeka.

Problem reprezentacije realnosti v človekovem duševnem aparatu je najtesneje povezan s problemom, s katerim se je Freud soočal tik pred koncem XIX. stoletja (v letih od 1894, ko je napisal "Die Abwehr-Neuropsychosen", do leta 1897, ko je razčistil s problemom fantazme) , i.e., s problemom transferja ("Übertragung" kot "falsche Verknöpfung"). Transfer ima značaj prisile ponavljanja, zato se je Freud upravičeno vprašal o statusu te prisile. Transfer ne smemo razumeti kot prenos, kar se tako rado in pogosto zgodi, pač pa ga moramo razumeti v kontekstu subjektovega odnosa do realnosti, za katero smo že rekli, da je reprezentirana v njegovem duševnem aparatu. Transfer ima zaradi tega spoznavno funkcijo, vsaj subjekt verjame, da jo ima. Brez njegovih verjetij transfera nikoli ne bi bilo, saj pacient ne bi imel nikakršnega razloga, da postavi analitika na mesto svojega očeta, če ne bi verjel, da analitik - ta uboga para - na tistem mestu lahko opravi določeno nalogo. Cilj analitičnega zdravljenja tako nikakor ni v spominjanju ali celo razsvetljevanju temačnih globočin nezavednega in potlačenega, temveč v analizi transfernega razmerja, za katerega je ugledni psihoanalitik že pred leti pripomnil, da služi kot stožer, okoli katerega se vse skupaj vrti. In res se vrti, zato ga je tudi treba analizirati in pokazati, kakšno vlogo igra pri tej zmešnjavi subjekt, za katerega ne bi mogli reči, da si ne prizadeva iz vsega potegniti nekaj koristi tudi zase, saj s celotno logiko transfera ni ravno najbolj zadovoljen, zdi se mu celo, da bi se nekaj stvari dalo popraviti. To je navsezadnje tudi razlog, da se - oprostite, ravno sem šel mimo, pa sem mislil... - oglasi pri analitiku.

Subjektov odnos do realnosti je nujno transferni odnos, zato smo lahko skeptični do vseh odgovorov, ki na vprašanje o subjektovih spoznavnih močeh ne spregovorijo o transferu. Transferni odnos je ljubezenski odnos, zato subjekt realnost, ki jo spoznava/konstruira, ljubi kot svoj simptom. Skozi transfer se na neko instanco, ki se imenuje mesto ideala jaza, naslavlja določena zahteva, v kateri bi morala vsaka refleksija pokazati na logiko želje, ki se skriva pod zahtevo. Spoznavna praksa je tako vedno tudi analiza transfera, s pomočjo katerega subjekt edino lahko doživlja realnost kot koherentno. Lahko bi rekli, da subjekt ni samo bitje, ki je sposobno za nezavedno, reči moramo , da je sposobno tudi za transfer. Neposredni odnos subjekta do realnosti zato ni nič drugega kot "die falsche Verknöpfung"- napačna povezava - , pravo mesto spoznavanja pa v analizi transfera, kjer analizo transfera razumemo tako kot jo je razumel Freud - gre za reinterpretacijo subjektovega mesta, ki ga zavzema v realnosti, ki je reprezentirana in podvojena v njegovi glavi.

Glede na subjektov nujno transferni odnos do realnosti bi lahko rekli, da se sleherni človek znajde v podobni strukturni situaciji, v kakršni se je znašel leta 1885 Freud. Gre za situacijo, ko se nenadoma odločimo v nasprotju z vsemi načrti, pričakovanji in upi. V tem času (1885) je imel Freud vse možnosti, da postane docent na področju nevropatologije, vendar se je zadnji trenutek odločil drugače. Na to odločitev je verjetno vplival tudi njegov predhodni študij. V pismu z dne 1. maj 1873 je Freud zapisal: "Ich habe festgestellt, Naturforscher zu werden."* Dva meseca kasneje, 17. julija , je Freud v pismu svojemu pismu mladostnemu prijatelju E. Silbersteinu zapisal:

"Vom nächsten ersten Universitätsjahr kann ich Dir die Nachricht geben, da ich es ganz und gar auf rein humanistische Studien verwenden werde, die mit meinen Fach noch nichts zu tun haben, mir aber gar nicht unnützlich sein sollen .... - Zu dem bezeichneten zwecke besuche ich im ersten Jahre die philosoph. Fakultät (8)."**

H.-P. Brauns in A. Schöpf v svoji razpravi z naslovom "Freud und Brentano. Der Medizinstudent und der Philosoph" (9) pripominjata, da je humanistični študij v tem trenutku nastopal kot nekakšen ovinek (Umweg), čeprav se je kasneje pokazalo, kar je seveda ugotovil tudi Freud sam, da je bilo ravno nasprotno; študij medicine je bil samo ovinek na poti k humanističnemu študiju.

Problem je torej v tem, da vsakdanja, zdravorazumska realnost deluje skozi naravoslovni pogled - vsakdanji pogled je torej nekako podoben naravoslovnemu pogledu - , zato lahko predstavlja samo ovinek na poti k refleksiji te realnosti. S tem se tudi dokazuje neupravičenost primata naravoslovnih znanosti nad humanističnimi. Odcepitev psihologije od filozofije v XIX stoletju je lahko samo ovinek do avtonomnega statusa psihologije, zato psihoanalizo štejemo kot znanost, ki je ta ovinek prva prehodila in se po pravi dialektični poti skozi odtujitev v naravoslovju utemeljila kot samostojna znanost. V primeru psihologije ne gre za vrnitev k filozofiji, od koder je želela pobegniti, temveč za vrnitev k psihoanalizi.

Freudovi interesi so bili v času, ko se je pripravljal za vpis na fakulteto (maturiral je leta 1873), izrazito usmerjeni k naravoslovju, literaturi in filozofiji. Zlasti ga je zanimal, ob prebiranju Platona in Aristotela, problem teleološkosti, za katerega bi lahko rekli, da predstavlja eno od metafizičnih vprašanj, o katerih je v zimskem semestru 1874/75 predaval F. Brentano. Freudova pot k psihologiji, za katero se je odločil v akademskem letu 1874/75, je pokazala na hkratno problematičnost in produktivnost znamenitih tez, ki jih je v svojem nastopnem predavanju na univerzi predstavil Brentano. Teze so naslednje:

- tudi za filozofa je skušnja lahko edina učiteljica;
- napredek v filozofiji lahko pričakujemo samo ob napredovanju naravoslovnih znanosti:
- razrešitev socialnih vprašanj in problemov psihologije lahko pričakujemo le ob napredovanju filozofije;
- resnična metoda filozofije je lahko samo metoda naravoslovnih znanosti (10).

---

*Ugotovil sem, da bom postal prirodoslovec.

**Za prihodnje prvo univerzitetno leto ti lahko sporočim, da ga bom v celoti porabil za čisti humanistični študij, ki z mojim poklicem še nima nič opraviti, vendar zame ne bo čisto neuporaben .... V ta namen bom prvo leto obiskoval filozofsko fakulteto.

Ne smemo pozabiti, da je bil Brentano filozof in eden od utemeljiteljev sodobne psihologije. Psihologija ni imela nobenih možnosti , da bi postala samostojna in avtonomna veda, saj se je ozirala po naravoslovju , še preden je dobro zapustila filozofijo, pri tem pa je zapopadla samo naravoslovje na način, ki ni omogočal, da bi se iztrgala iluzijam, ki so obremenjevale samo naravoslovje. Brentanova hierarhija je povsem razvidna iz njegovih tez: najvišje stojijo naravoslovne znanosti, tem sledi filozofija, na dnu pa so psihologija in socialna vprašanja. Da se naravoslovje ne ukvarja s socialnimi vprašanji, je najbrž jasno vsakomur, pa tudi filozofija jih z metodo naravoslovnih znanosti ne more niti dobro definirati, kaj šele načrtovati njihove razrešitve. Naravoslovje je namreč predpostavljalo naravo kot objektivno danost, ki jo posamezniki spoznavajo in s svojimi izjavami opisujejo, medtem ko so socialni problemi nekaj, kar ljudje kot govoreča bitja nenehno ustvarjajo . Predvsem pa je filozofiji, psihologiji in literaturi skupno to, da se nahajajo v univerzumu, za katerega je značilno preobilje pomena, dvoumnosti in nasprotujočih si interpretacij, medtem ko matematika kot vzor naravoslovju kraljuje v enoznačnem in nedvoumnem univerzumu; nihče namreč ne more dvoumno interpretirati trditve, da je kvadratni koren iz devet tri.

Možnost psihologije je tako vsekakor ležala povsem drugje.

* * *

V okviru Brentanove logike je Freud ohranil in razvil model treh funkcij, ki se izražajo v govorici. Besede v tem modelu nastopajo kot znaki (Zeichen) za psihične vsebine; so pravi nosilci pomena (Bedeutungstrager), med seboj se povezujejo asociativno (11). Ob tem velja omeniti, da v času, ko je Freud Brentanov slušatelj, Freuda veliko bolj od konkretnih psiholoških problemov zanimajo načelni metafizični problemi. Eden od takšnih problemov je tudi problem odnosa med dušo in telesom. Problem torej, katerega učinkovito zapopadenje obeta še bolj učinkovito reševanje odnosa med subjektom in empirično realnostjo ter odnosov med samimi subjekti.

Vemo, da je eden od Brentanovih ključnih konceptov koncept o intencionalnih duševnih aktih. Freud se je ustavil ob problemu intencionalnosti in si zastavil vprašanje o relaciji med dušo in telesom. Na vprašanje je skušal odgovoriti s konceptom psihičnih zastopnikov (psychische Reprasentanzen). Ta koncept je zelo pomemben, saj predstavlja enega od vogelnih kamnov psihoanalize. Freud spregovori o zastopniku (Vertreter) in predstavi (Darstellung), ki ni podoba, slika, temveč prej opisovanje ali prikazovanje (razlaga) telesnih vsebin v duševnem aparatu. Koncepta psihičnih zastopnikov ni mogoče razumeti, če ne vpeljemo še dveh dodatnih konceptov, ki tudi pojasnita razliko med Freudom in Brentanom. Dodatna koncepta sta koncept nezavednega (drugi vogel ni kamen psihoanalize) in koncept želje (tretji vogelni kamen psihoanalize).

Duševni akti - naj bodo intencionalni ali ne, to nas sedaj ne zanima - se lahko konstituirajo samo na osnovi sposobnosti duše za refleksivno samoopazovanje. S tem se strinjata tako Brentano kot Freud, vprašanje pa je naslednje: ali lahko iz tega potegnemo sklep o zgolj zavestni naravi duševnega in ali lahko sklepamo, da so duševni akti avtonomni in neodvisni proizvod subjekta. Brentano je sklepal, da je duševnost zavestna in jo konstituira subjekt sam in avtonomno. Skozi samoopazovanje nastajajo duševni akti, ki seveda zahtevajo nadaljnje samoopazovanje itd. Freud se s tem sklepanjem ni mogel strinjati.

Brentano, ki je bil dualist, je razdelil realnost na fizično realnost (das Ding) in psihično realnost (vse, kar je psihično, je akt). Stvar je materialna, trpna in predstavlja pogoj sleherne psihične realnosti. Psihično realnost ustvarja subjekt in predstavlja odnos subjekta do fizične realnosti. Zaradi tega je subjektov odnos do zunanje, fizične realnosti dvoumen, medtem ko je odnos do notranje realnosti nekaj, o čemer ni mogoče dvomiti. To je seveda povsem razumljivo - o psihičnem aktu pač ni mogoče dvomiti, saj za to potrebujemo drugi akt, zatrjevanje realnosti pa je pred njenim zanikanjem - čeprav ne pojasni veliko, saj psihično reprezentira v sebi vse vsebine, kar pomeni, da ni mogoče dvomiti niti o zunanji niti o notranji realnosti. Iz zgornjega razmišljanja sledi, da je intencionalnost porok za obstoj objektov, i.e., realnosti. Glede na to, da je realnost podvojena/reprezentirana v psihizmu subjekta, je koncept o neodvisnem obstoju fizične realnosti odveč.

Freud ni bil dualist, saj je bil monist. Gola, empirična realnost ni tisti stožer, stabilno mesto, kamor smo namenjeni in v odnosu do katere so vse stvari negotove , minljive in nepopolne. Resnica niso gola dejstva, pač pa je resnica omejena s pomeni, ki jih subjekt pripiše reprezentirani realnosti. Pripisovanje pomena predpostavlja intencionalnost, ki dobi svoje mesto v refleksivni samoevidentnosti duševnega. V aktu refleksije postaja zavest sama sebi evidentna, vendar ni mogoče iti mimo dejstva, da obstaja tudi zavest, ki ni samoevidentna. Takšna je nezavedna zavest. Brentano se je s tem strinjal in dodal, da je nezavedno zavest, ki ni dostopna sama sebi. Nezavedno je zavest, ki ne ve, da to je, bi lahko komentirali. Za Brentana je pomembna možnost, da zavest postane samoevidentna in s tem subjekt duševnega aparata. Kljub temu, da je priznal obstoj nezavednega, je Brentano navedel štiri argumente proti konceptu nezavednega. To je storil v svojem delu iz leta 1874, ki mu je dal naslov "Psychologie vom empirischem Standpunkte." V poglavju z naslovom "Vom inneren Bewusstsein" (12) obravnava štiri argumente, ki so za nas zanimivi. Argumenti so sledeči:

(1) nezavedne psihične fenomene lahko razumemo kot vzroke zavestnih psihičnih fenomenov;

(2) iz zavestnih fenomenov lahko sklepamo nazaj na nezavedne vzroke, vendar vzrokov tudi v tem primeru ne bomo mogli neposredno skusiti, nanje lahko samo sklepamo;

(3) zavest sama ne more zajeti lastnih pogojev;

(4) vsak psihični fenomen je objekt drugega psihičnega fenomena, to pa vodi v neskončno zapletanje duševnih stanj (13).

Nezavednega torej ni mogoče neposredno skusiti, zato predstavlja samo razširitev stanja zavesti in zanj veljajo vsi tisti zakoni, ki veljajo tudi za zavest, kajti nezavedno je možno šele v horizontu zavesti. To je argument proti Freudu.

Oglejmo si na hitro še Freudov koncept nezavednega.

Freud je najprej razlikoval nezavedno kot sistem (v svoji prvi topiki) in nezavedno v deskriptivnem smislu; ločil je torej deskriptivni in topološki koncept nezavednega. Deskriptivni koncept govori o tem, da je nezavedno vse tisto, kar v določenem trenutku ni predmet opazovanja zavesti. Topološka koncepta sta dva. Prvi razlikuje nezavedno od zavestnega in predzavednega, drugi pa med Jazom, Nadjazom in Onim. Nezavedno kot sistem v prvi topiki pomeni naslednje:

- njegova "vsebina" so zastopniki nagonov;

- tem vsebinam gospodujeta dva primarna mehanizma, ki ju Freud imenuje "Verschiebung" /premikanje, odlašanje/ in "Verdichtung" /zgostitev/;

- nezavedno poskuša - zaposedeno z nagonsko energijo - ponovno priti v zavest

(Cf. Freudov koncept "Vrnitev potlačenega"), vendar se to lahko zgodi le v obliki kompromisov, kajti med sistemoma Nzv in Pzv je cenzor, ta pa je tudi med sistemoma Pzv in Zv (14).

Nezavedno Freud torej razume kot sistem (Ubw) ali kot vsebino sistema (unbewusst).

Nezavednemu v Freudovi prvi topiki gre pripisati vse tisto, kar je Freud v svoji drugi topiki pripisal Onemu. Jaz in Nadjaz sta deloma zavestna, deloma nezavedna. Nezavedno je inertno, gibalca sta oba nagona.

Z dinamičnega aspekta gledano se nezavedno "prevaja" v zavest, vendar to ne pomeni razširitve zavesti, pač pa njeno prestrukturiranje, kajti zavest je vedno že družbena zavest, kar pomeni, da ima oporo v razmerjih moči, ali drugače povedano, zavest je vedno strukturirana tako, da se ji preko transformacije ideoloških družbenih instanc, ki zastopajo obče fantazme, podeli status normalnega, sprejemljivega in neproblematičnega. S tem se avtomatično vse ostalo postavi na mesto nenormalnega, problematičnega in nesprejmljivega. Kriterij je torej arbitraren in odvisen od aktualnih razmerij moči. O tem je seveda veliko povedal Foucault. Samo strukturiranje (zavestne) realnosti se dogaja na "drugi sceni" kot je Freud imenoval nezavedno, zato lahko upravičeno rečemo, da je nezavedno pogoj zavesti, kar pomeni, da je zavest vselej že predelana, če lahko tako rečemo, skozi sito ideologije in ne želi o tem -ideologiji, ki je nezavedna in je pogoj zavesti - nič vedeti. Interpretiranje nezavednega tako postavi nove pogoje sami zavesti, pa naj bo to interpretiranje vsebin, ki sploh še niso bile zavestne ali pa vsebin, ki so to že bile, pa jih je doletela potlačitev.

Nezavedno tako ni nekaj, kar lahko zavest odkrije, tako kot se odkrije še neznan planet, pač pa je neka meja, ki se nenehno premika in predstavlja oporo transferu, i.e., napačnemu povezovanju. Zavest se v odnosu do nezavednega nalaga kot usedlina, posredovana z ugodjem in užitkom oziroma primarnimi procesi kot jih je imenoval Freud. Zavezana je govorici in v svoji jezikovni kompetentnosti ne ve, da uživa veliko bolj kot si lahko predstavlja. Nezavedno je kot senca, ki je ni mogoče preskočiti in kamorkoli se obrnemo, je vedno ob strani. Zavest sicer spreminja svojo konfiguracijo, to pa je tudi vse.

Zavest, ki se nalaga kot usedlina, je o sebi prepričana, da predstavlja zgolj govorico, ki je pomanjkljiva in nemočna v odnosu do govorice Narave ali Boga. Zatakne se pri tem, da govorica Narave ali govorica Boga sploh ne more biti govorica: "wenn Got oder die Natur sprächen, würden Menschen sie nicht verstehen" (15).* Predpostavimo lahko namreč naslednje: govorica je ustrezen način spoznavanja realnosti ali pa ni. Če ni ustrezen, potem ne vemo, zakaj se je razvil in kako neustrezen je, predvsem pa ne vemo, kako je potem lahko preživel toliko tisočletij in omogočal človeku eksistenco. Če je ustrezen, potem lahko sklepamo, da človek kot del narave le-to dovolj dobro razume, saj jo je sposoben razumeti in ne potrebuje pomoči boga ali Narave same.

Kolikor sta Bog in Narava koncepta, ki lahko nastaneta znotraj govorice, sta vedno tudi že dovolj dobro razumljena, kar je povsem jasno. Če pa nista koncepta, ki bi se razvila znotraj govorice, ne moreta imeti nikakršne zveze s človekom kot govorečim bitjem in ju je nesmiselno predpostavljati.

---

* Ko govorita Bog ali Narava, ju človek ne more razumeti.

Do tega vpogleda v naravo nezavednega Brentano kot vulgarni empirist preprosto ni mogel priti. Problem okrog razmerja med zavestnim in nezavednim je tudi eden ključnih problemov, ki je aktualiziral krizo psihologije ob koncu XIX. stoletja, kot ugotavlja K.Bühler (16).

* * *

Samoopazovanje je možno le kot duševni akt, o tem je bil Brentano popolnoma prepričan in mi mu bomo pritrdili.

Samoopazovanje je vedno hipen dogodek, kar pomeni, da vselej opazujemo samo neki "zdaj", ki ga kot takšnega sploh ne moremo zajeti, saj je vedno prisoten le kot nekaj preteklega. Vendar to ni najtežji problem, ki nastane pri tem, večji problem je v tem, da moramo odgovoriti na vprašanje , kako je možna kontinuirana zavest in kaj drži posamezne "zdaj" skupaj.

Vsi duševni akti, ki so intencionalni, saj je intencionalnost porok za obstoj spoznanega, oblikujejo polje, v katerem se med seboj povezujejo. Kaj jih povezuje? V nobenem primeru povezovanje ne more biti nevtralno, kot bi to radi videli empiristi, med katere je sodil tudi Brentano.

Človek je v odnosu do sveta radikalno negotov, zato mora verjeti v neko instanco, ki bi mu zagotavljala iluzoren občutek gotovosti, brez katerega preprosto ne more živeti.

Občutek gotovosti lahko zagotavlja samo instanca, ki je sama v sebi gotova. Verjetje v gotovost, ki jo človek projicira izven sebe, daje občutek gotovosti v njegovi notranjosti. Sem sodita tako Narava kot Bog - oba postavlja človek iz sebe in obema pripisuje gotovost (Narava ima vedno prav, Bog vse ve in vse sliši ipd.).

Duševne akte torej med seboj povezuje neka instanca, v katero človek verjame in jo je sam postavil. Ta instanca zagotavlja varnost in urejenost sveta in obratno; brez te instance bi človek hitro propadel zaradi občutka popolne izgubljenosti, nevarnosti, negotovosti in kaotičnosti sveta, v katerem se je znašel, ali, ostreje rečeno, brez te instance človek sploh ne bi mogel izkušati realnosti, i.e., realnosti zanj preprosto ne bi bilo. Instanco je zgolj predpostavil človek in kot takšna ne obstaja nikjer, je čista, vendar potrebna, fikcija, ki zagotavlja kontinuiranost izkušanja realnosti. Zaradi te instance subjektu ni treba nenehno preverjati, kakšna je realnost.

Dovolj smo že napredovali, da se lahko vrnemo k Freudovi temeljni ugotovitvi, po kateri je subjektov odnos do realnosti transferni odnos. Transferni odnos pa je po definiciji napačno povezovanje, ki poteka v človekovi glavi in je vedno tudi in predvsem odnos do lastnega nezavednega. Odnos do lastnega nezavednega je zavezan ponavljanju , samo ponavljanje pa mehanizmu premika (Verschiebung) - gre za prenos intenzivnosti na vedno nove Vorstellungen (iz istega razloga je nezavedno vedno zunaj) - , zato lahko rečemo, da subjektov odnos do realnosti in samega sebe nekako drsi in se brez konca ponavlja. V ponavljanju pride do izraza nezavedna želja, ki predstavlja subjektov odnos do objektov. Rekli smo že, da je odnos zavezan premiku, zato iz tega sledi, da je subjektov odnos do realnosti in samega sebe vedno radikalno odprt odnos.

Radikalno odprtost subjekta spremljata tesnoba in negotovost, čeravno vztrajanje v odprtosti predstavlja najbolj avtentično subjektovo držo, ki je drža miru in nenasilja ter simbolne igre, s katero obvladuje realnost. Tudi prenos kulture, ki

poteka od očeta do sina, je možen samo prek transfera kot oblike zaslepitve, s katero si subjekt zagotavlja kontinuiran obstoj realnosti. Ljubezen do očeta pripelje do tega, da oče sinu ponudi besedo in ga zaveže k njej. Od sočloveka si subjekt zato obeta besedo, zgolj besedo , ki bo nanj delovala zavezujoče in drugega nič.

REFERENCE

(1) NIEZSCHKE, B.(Hg.), Freud und die akademische Psychologie, Psychologie Verlags Union, München, 1989, str. 4.
(2) Cf. DUCROT, O., Izrekanje in izrečeno, Sh, Ljubljana, 1988.
(3) NIETZSCHKE, B., Einleitende Bemerkungen zu einer historischen Kontroverse, v: (1), str.2-21.
(4) Cf. FEDERN, E., Freud im Gespräch mit seinen Mitarbeitern, Fischer, 1984, str. 10-13.
(5) Kot (3), str. 7.
(6) Ibid., str. 8.
(7) KÖRNER , J., Von den Schwierigkeiten eines Dialogs zwischen anwendungsbezogner und theoriegeleiter Wissenschaft, v: (1), str. 22-38.
(8) BOEHLICH, W. (Hg.), Freud S., Jugendbriefe an Eduard Silberstein 1871-1881, Fischer, F/M, 1989.
(9) Kot (1), str. 40-79.
(10) Ibid., str. 57.
(11) Kot (8), str. 64 et seq.
(12) BRENTANO, F., Psychologie vom empirischen Standpunkte, Verlag von Duncker & Humbolt, 1874, str. 131-80.
(13) Ibid., str. 137.
(14) PONTALIS , J.-B., LAPLANCHE J., Das Vokabular der Psychoanalyse, Suhrkamp, F/M, 1986, str. 562-65.
(15) SCHULTZ - KEIL, H., Auch eine Genese des Unbewussten, Wo Es war, 1/1986, str. 81-104.
(16) BÜHLER, K., Die Krise der Psychologie, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1927, str. 17.

Razlike v osebnostnih lastnostih pri adolescentih glede na demografske in socioekonomske dejavnike

ANDREJ KOROŠAK

POVZETEK

Raziskave, s katerimi so različni tuji in nekateri domači avtorji skušali dognati povezanost demografskih in socioekonomskih dejavnikov z osebnostnimi lastnostmi, niso dale enoznačnih rezultatov. Vzroke za tovrstno neprimerljivost je treba iskati v različnih metodoloških pristopih in v aplikaciji merskih instrumentov po eni strani ter v specifiki in kvalitativni drugačnosti kulturnih referenc po drugi strani.

Ugotovimo lahko, da so rezultati naše raziskave prav tako pogojevani z značilnostmi konkretnega vzorca in jih s tega vidika težko generaliziramo na populacijo širšega geografskega področja (npr. Slovenije), zato je treba njen prispevek razumeti v kontekstu deskripcije omenjene populacije adolescentov in v specificiranju medkulturnih razlik.

Razlike v osebnostnih lastnostih, koncipirane po Cattellovem modelu, med posamezniki, ki izvirajo iz podeželja, in tistimi, ki živijo v mestu, so evidentne. Pri prvih se izkazujejo v večji stopnji submisivnosti, v močnejšem superegu, anksioznosti, pa tudi v boljši osebnostni integriranosti, močnejšem egu in ciklotimnosti ter v nižji splošni inteligentnosti.

V zvezi s povezanostjo izobrazbe kot indikatorja SES z osebnostnimi lastnostmi pa lahko rezimiramo, da smo tudi v našem primeru potrdili hipotezo o pozitivni korelaciji visokega SES z višjo stopnjo inteligentnosti. Ostali izsledki ne sovpadajo z rezultati drugih avtorjev, saj so posamezniki iz višjega SES bistveno slabše integrirani, imajo visok nivo nagonske napetosti, so bolj protenzični (nezaupljivi), socialno neodvisni in shizotimni.

ABSTRACT

DIFFERENCES IN THE PERSONALITY CHARACTERISTICS OF ADOLESCENTS IN RELATION TO DEMOGRAPHIC AND SOCIOECONOMIC FACTORS

The researches with which various foreign and some domestic authors have tried to establish a relationship between demographic and socio-economic factors with personality characteristics, has not provided uniform results. The reasons for this kind

of incompatibility must be due to different methodological approaches used and to the application of measuring instruments on the one hand, and to specific and qualitative differences of cultural reference on the other.

We can only infer that the results of our researches similarly presuppose the characteristics of a definite sample chosen and hence, it is difficult to make a generalization that can be applied to a population from a wider geographical area (i.e. Slovenia), which is why its contribution should be understood within the context of the described population of adolescents, already mentioned, and within the specified inter-cultural differences.

Differences in personality characteristics conceived according to Cattell's model between individuals who originate from rural regions and those who reside in urban areas, are obvious. The former exhibit a greater degree of submissiveness, stronger superego, anxiety, as well as a greater personality integration, stronger ego and lower general intelligence.

Apropos the interrelation of education, as an indicator of SES, and personality characteristics, we can conclude that we have also in our case confirmed the hypothesis of a positive correlation between a high SES and a higher level of intelligence. The rest of our results do not coincide with those of other authors, since individuals from higher SES are intrinsically less integrated, have a high level of instinctive tension, are less trusting, more socially independent and schizoid.

Tezo, da oblikovanje osebnostnih lastnosti ni odvisno le od interakcije z neposrednim okoljem, ampak tudi od bolj splošnih kulturnih referenc, lahko zasledimo že v številnih teorijah nacionalnega karakterja in pozneje pri Frommovi taksonomiji tipov družbene orientacije, s povsem drugačnim, nomotetičnim pristopom pa tovrstno povezanost raziskuje znani angleški psiholog Raymond Cattell. Hevristična vrednost njegove teorije je nesporno v tem, da za opisovanje medkulturnih razlik uporablja številne operacionalno definirane dimenzije, kot so številčnost, kulturna integriranost, erudicija, morala, trmasta redoljubnost, marljivost, katere tvorijo temeljni pojem njegovega socialnopsihološkega modela, t.i. sintaliteto. Neposredni vpliv teh dejavnikov na genezo osebnostnih lastnosti omogoča zlasti socialna vloga posameznika, posredne učinke, ki so lahko tako namenoma kot tudi čisto spontano izzvani, pa pripisuje socialnim institucijam, kot npr. družini, šoli, vrstnikom, naciji, religiji, političnim strankam, itd. Človekova osebnost je po avtorjevem mnenju produkt delovanja situacijskih dejavnikov, bolj ali manj stabilnih osebnostnih lastnosti, socialnih vlog, organizmičnih pogojev in splošnejših, kulturnih referenc, kar je razvidno iz njegove eksplikacije t.i. specifikacijske enačbe, s katero presega ozke okvire ortodoksne personologije in se močno približuje temeljnim interakcionističnim postavkam.

Cattellov multidimenzionalni model eksploracije kulturnih vplivov z uporabo faktorske analize so kmalu sprejeli številni drugi raziskovalci (Parsons, Secord, Baskman, Triandis), kateri so ugotavljali procese socializacije, vpliv družine na formiranje pojma o sebi, strukturo družine itn. Empirični izsledki indicirajo na različne faktorje sintalitete družine, ki so naslednji: demokratska - avtokratska atmosfera,

popustljivost - brezbrižnost, intelektualnost, osebnostna prilagojenost - osebnostna neprilagojenost, sprejemanje - zavračanje, strogost - ležernost. Obstajajo pa tudi druge raziskave o stališčih, normah, vzgojni praksi v družinah (posebno pomemben je Beckerjev model vzgojnega stila staršev s tremi dimenzijami: toplina - sovražnost, omejevanje - tolerantnost, mirna rezerviranost - anksiozna skrb), kakor tudi o vplivu matere na razvoj otrokove osebnosti.

Nekako po letu 1950 se ne le psihologija osebnosti in socialna psihologija, temveč prav tako druge humanistične znanstvene discipline osredotočijo na raziskovanje dveh temeljnih dejavnikov človekove eksistence, na demografske in socioekonomske. Med prve prištevamo tudi ruralne oz. urbane atribute, katere si velja ogledati s širšega, tako psihološkega kot sociološkega vidika.

Za ruralno okolje velja, da se od urbanega ne razlikuje le po proizvodnih sredstvih in tehnologiji, po stopnji delitve dela, vrsti socialne interakcije ter družbene organizacije, ampak tudi glede na osebnostne značilnosti svojih pripadnikov. Sklepamo lahko, da vaški način življenja reproducira tako specifične socialne odnose, kot tudi z njimi povezane vrednostne sisteme. Za socializacijo posameznika so zdaleč najpomembnejše primarne skupine, torej družina, sorodstvo in sosedstvo, te pa pogojujejo skupinsko identifikacijo, ekstremni familijarizem, nezaupanje do tujcev in podložnost paternalistični avtoriteti. Družina je nosilec socialne zaščite, medij socialne kontrole, znotraj nje se ohranjajo proizvodna izkustva, moralni nazori in čaščenje prednikov. Posameznik je multiplo povezan z drugimi člani, ki ga tretirajo kot celovito osebnost, ne pa kot nosilca kake specifične vloge. Družbeni rang je odvisen od starosti, spola in sorodstvenih vezi, socialne vloge se dedujejo, ker je to edina garancija za ohranitev kontinuitete skupine. Družinske vezi v teh skupnostih so zelo trajne, kohezivne, in svoje člane integrirajo v organsko celoto, kar pomeni negacijo idiosinkratičnosti. Modalno vrednostno orientacijo predstavljata prisvajanje in posedovanje, ne pa potrošnja.

Sociolog Riesman govori v tej zvezi o tradicionalnem tipu karakterja, ki je relativno trajna, družbeno in zgodovinsko posredovana organizacija atributov inertnosti, pasivnosti, podložnosti konvencijam, navadam in verovanjem ter tradiciji, kar vodi do standardnih vedenjskih obrazcev pri vseh pripadnikih.

Nekateri drugi avtorji, posebno ameriški ruralni sociologi, skušajo opisati osebnostne karakteristike vaščanov (farmarjev), ki izraščajo iz specifične konstelacije vrednostnih orientacij in stališč. Čeprav je treba zaradi posploševanja gledati na take poskuse z rezervo, pa vseeno lucidno nakazujejo na nekatere socialne, ekonomske in ekološke dejavnike, kateri determinirajo osebnostne poteze. Tako Cooley ugotavlja, da so vaščani inteligentnejši kot to kažejo, da so ponosni in pošteni in imajo visok nivo samospoštovanja. Bernard poudarja individualizem, konzervativizem, ortodoksnost, sugestibilnost, misticizem, plašnost, sumničavost, introvertnost in čustvenost, Gillette pa puritanstvo, izoliranost, varčnost, familijarnost in tendenco k potiskanju želja.

Sorokin in Zimmerman idiosinkratičnost farmarjev razlagata z omejenostjo izkušenj, zlasti posrednih, zaradi česar so ti ljudje bolj sumnjičavi in vraževerni, kadar se znajdejo v popolnoma novih situacijah. Po drugi strani pa njihova neposredna izkustva omogočajo večjo stabilnost prepričanj in dojemljivost za impresije iz okolja. Od osebnostnih potez avtorja omenjata še puritanstvo, togost, možatost, potrpežljivost in vzdržljivost.

Drugi vidik prostorske organizacije človekove eksistence predstavlja mesto, ki je vasi nujno komplementarno, vendar producira konfliktne odnose, kateri obremenjujejo kompletno družbeno konstelacijo. Gre namreč za izrazito eksploatatorski odnos do vasi, iz katere mesto dobiva ceneno delovno silo, s čimer sproži proces deagrarizacije in depopulacije ter prispeva minimalna sredstva za razvoj. Urbani stil življenja se pojavi šele po industrijski revoluciji in v domeni proizvodnje implicira diametralno nasprotni vrednostni sistem, ki se od tradicionalnega, ruralnega razlikuje zlasti v naslednjih orientacijah:

1) produktivnost ne more biti omejena, obstajajo možnosti, da se bistveno poveča,

2) eksperimenti in inovacije se favorizirajo, tradicija pa pomeni zavoro za napredek družbe,

3) pomemben je način izkoriščanja resursov, s tem sta povezani racionalizacija in delovna disciplina.

V sferi socialne interakcije slabijo intimni odnosi znotraj institucij družine in sosedstva, potencirajo pa se komunikacije profesionalne narave ter formalizirani, sekularizirani odnosi, kar Park razlaga kot posledico vse večje delitve dela in specializacije interesov.

Znano je, da urbani stil življenja pogojuje specifične načine vedenja in mišljenja, pa tudi odtujenost, izolacijo in depersonalizacijo. Sociolog Wirth imenuje tak tip osebnosti urbanit, Lefebvre pa uporablja izraz homo urbanicus. Podobno ugotavlja Riesman odtujenost sodobnega, zlasti ameriškega predstavnika srednjega sloja, ki ga institucionalizirana, tehnološko razvita družba oblikuje v popolnega konformista. Takšen, k drugim usmerjeni karakterni tip absorbira vedenjske vzorce, stališča, interese, potrebe in celo mišljenje drugih ljudi, s katerimi se staplja v anonimno množico, kar mu daje občutek varnosti. Glavni karakteristiki tega potrošniško usmerjenega tipa sta interes za druge ljudi in neinhibiranost v medosebnih odnosih.

Nenaravni, s strani urbanega okolja vsiljeni tempo življenja pogosto povzroča psihične travme in osebnostne odklone. Nekateri avtorji so ugotovili povezanost med mestnimi predeli in distribucijo mentalnih obolenj. Ankete so pokazale, da je shizofrenija najbolj razširjena v tistih predelih mesta, kjer so sosedski odnosi slabo razviti, kjer prevladujejo najemniška stanovanja, stopnja participacije posameznika v skupnosti je minimalizirana, profesionalna mobilnost pa je večja, hkrati gre tudi za izolirane cone, brez komunikacij z drugimi področji. Sorokin in Zimmerman sta odkrila, da je v mestu število obolenj za senilno paralizo, alkoholno psihozo in zgodnjo demenco v povprečju dvakrat večje kot na vasi in da je v istem mestu frekventnost odvisna od bivanja v določeni coni ter od delovnega mesta.

Nesporno je torej, da ne obstajajo velike razlike med mestom in vasjo le glede ekonomskih in socialnih dejavnikov, amapak tudi v vrednotah in osebnostnih značilnostih prebivalcev obeh področij. Tako je Butcher primerjal rezultate vaških in mestnih otrok na Cattellovem vprašalniku 16 PF in ugotovil, da so prvi v povprečju manj anksiozni in bolj parmični od drugih, posamezniki iz centra mesta pa so bolj surgentni od tistih, ki živijo v predmestjih.

Pri nas sta Toličič in Zorman v okviru mednarodne študije ugotovila, da vaški otroci slabše rešujejo teste znanja, imajo pomembno nižje poklicne in izobrazbene aspiracije, intelektualne sposobnosti so slabše razvite, po drugi strani pa pri oseb-

nostnih potezah ni bistvenih razlik, morda je nekoliko bolj izražena socialnost vaških otrok in nevrotizem, ki je bolj indikativen za otroke nekvalificiranih delavcev iz mest.

Druga vrsta determinant, ki producirajo razlike v osebnostnih lastnostih, so socialnoekonomski dejavniki kot nujni pogoji družbene razslojenosti. Sociologija pojmuje sloje kot reprezentativne kategorije populacije, ki se razlikujejo po stopnji politične in ekonomske moči, po svoji funkciji v družbeni delitvi dela, kar seveda pogojuje različne potrebe, interese, vrednote, življenjski stil ter vedenjske lastnosti pripadnikov različnih slojev.

Za psihologijo je bolj zanimiv pojem statusa, ki ga definirata ugled in prestiž, saj je znano, da družba različno vrednoti posamezne pozicije ali položaje v hierarhičnem družbenem sistemu. Krech in Crutchfield razlikujeta dve vrsti statusa: rang pozicije, kjer gre za objektivno določljive funkcije, pravice in obveznosti ter rang posameznika, ki zaseda določen položaj v skupini. Socialna psihologija zastopa to drugo alternativo, po kateri je statusni sistem zmeraj rangiranje oseb. Za razvrščanje posameznikov so avtorji najprej kot kriterij uporabljali ugled in prestiž, nato pa še zavest pripadnosti določenemu sloju, vendar so te kriterije kmalu opustili, ker niso zadosti dobro operacionalizirani. Pozneje so se uveljavila bolj objektivna merila, npr. višina dohodka, stanovanjski indeks, poklic, stopnja izobrazbe, od katerih sta posebno zadnji dve zelo koristni referenci v psiholoških raziskavah.

Socialnoekonomski status predstavlja kontinuirano variablo in je pomemben prediktor šolske uspešnosti, profesionalne kariere, internaliziranih vrednot, Havighurst celo pravi, da omogoča točnejšo predikcijo uspešnosti in vedenja, kot kakšna osebnostna dimenzija ali IQ. Avtor je z grafom prikazal vlogo SES v življenjskih obdobjih, iz katerega zasledimo, da vpliv SES v prenatalni dobi in v prvih šestih mesecih otrokovega življenja ni relevanten, kajti otrok je tedaj predvsem biološki organizem. To tezo deloma pobija Kagan, ki je že pri šestmesečnih dojenčkih našel variacije v socialni odzivnosti, katero posredno pogojuje različni SES staršev. Po Havighurstu postane vloga te variable v obdobju med šestim mesecem in šestim letom izredno pomembna, kar pojasnjuje z odvisnostjo otrokovega razvoja od družinske konstelacije. V fazi obveznega in nadaljnega šolanja vpliv SES polagama slabi, posebno v obdobju adolescence, torej tedaj, ko institucija družine izgublja svoj primat v socializaciji. V zrelem obdobju SES zopet pridobi na pomenu in se zmanjša šele v starosti.

SES je kompleksna, sestavljena variabla, saj zajema tako posredne, npr. poklic, izobrazba staršev, kulturni nivo družine, kot tudi neposredne dejavnike, ki se reflektirajo v medosebnih odnosih, aspiracijah staršev, stališčih do izobraževanja, vzgojnem stilu in ne nazadnje v finančnih možnostih družine. Raziskave kažejo, da nizek SES sam po sebi ponavadi ne predstavlja ovire v osebnostnem razvoju, vendar so posredni vplivi tisti, ki nujno korespondirajo z neposrednimi deprivacijskimi dejavniki, ti pa povzročajo deficit na kognitivnem in motivacijskem področju, v stilu govora ter pri nekaterih osebnostnih potezah. Hipoteza o povezanosti SES z inteligentnostjo je bila že večkrat empirično potrjena. Ameriški avtorji navajajo izsledke raziskav, kjer se korelacije med obema spremenljivkama gibljejo od 0,25 do 0,50, pri čemer besedni testi višje korelirajo s SES kot nebesedni. Da je ta tendenca splošna in da se razlike pojavljajo zgodaj, ugotavlja tudi Toličič v dveh raziskavah, najprej, ko je primerjal

rezultate otrok iz različnega SES na Testu za šolske novince, potem pa še v okviru mednarodne študije, kjer rezultati testiranj iz osmih držav enoznačno potrjujejo hipotezo o višjem nivoju inteligentnosti otrok iz višjega SES, čeprav seveda obstajajo kvantitativne medkulturne razlike.

Bloom poskuša najti vzroke za oviran govorni in intelektualni razvoj otrok iz nižjega sloja v pomanjkljivih jezikovnih vzorcih, katerih je deležen otrok s strani okolja, ki mu razen tega posreduje tudi manj informacij o svetu in življenju, zato ponavadi ti otroci nimajo niti toliko priložnosti za reševanje miselnih problemov. Sociolingvistične razlike med posameznimi sloji nedvomno v veliki meri pogojuje kvaliteta družinske interakcije, o čemer je prepričan tudi Bernstein, ko pravi, da je za nižji sloj značilna raba pogovornega, ne pa knjižnega jezika, kar kasneje v šoli povzroča tem otrokom težave v pravilnem izražanju ter vpliva na nižje rezultate pri besednih testih. V našem kulturnem prostoru je podobno raziskavo opravila Gnamuševa in zaključila, da gre za pravilnejši jezikovni stil izražanja pri učencih, katerih starši imajo srednjo, višjo ali visoko izobrazbo, v primerjavi z vrstniki iz nižjega sloja.

Kot tretje deficitarno področje, karakteristično za otroke iz nižjega SES, velja področje motivacije, saj ravno tukaj socialna diferenciacija povzroča najbolj občutne razlike v poklicnih in izobrazbenih aspiracijah, te pa z leti šolanja ne izginejo, ampak se celo povečajo.

Drugače je z raziskavami, ki obravnavajo povezanost SES z osebnostnimi lastnostmi, saj so različni avtorji dobili zelo nekonsistentne rezultate. Sewel je npr. našel le zmerne korelacije med temi variablami, Thomae navaja, da so otroci iz srednjega sloja odzivnejši, aktivnejši, bolj gotovi vase in imajo boljšo samokontrolo, kot pa otroci iz nižjega sloja. Probst in Gartner-Harnack sta pri slednjih odkrila več anksioznosti, Eysenck pa več nevrotizma. Tudi študije, v katerih so uporabljali Cattellov 16 PF vprašalnik, so potrdile večjo incidenco anksioznosti pri otrocih z nizkim SES, razen tega pa še emocionalno nestabilnost (faktor C) in nižjo surgentnost. Miller in Swanson sta prišla do spoznanja, da otroci iz srednjega sloja v večji meri izražajo tendenco k potlačevanju neuspeha pri nalogah, za katere so bili maksimalno motivirani, ter da ne manifestirajo toliko direktne agresivnosti, kot otroci iz nizkega SES.

Toličič in Zorman sta primerjala rezultate otrok strokovnih, kvalificiranih in nekvalificiranih delavcev, pri čemer se je izkazalo, da so otroci strokovnih delavcev pomembno bolj socializirani in manj plašni, kot otroci iz preostalih dveh kategorij, v agresivnosti so razlike le pri učencih četrtih razredov, v nevrotizmu, nemirnosti in psihosomatskih težavah pa teh razlik ni. Najverjetneje gre pri tem za to, da pri nas ne obstaja tolikšna diskrepanca med SES kategorijami kot v zahodnih državah, kar ne povzroča velikih razlik v osebnostnih potezah.

II. PROBLEM

V raziskavi smo skušali ugotoviti, ali obstajajo kvalitativne in kvantitativne razlike v osebnostnih lastnostih pri adolescentih, kateri pripadajo družinam z različno stopnjo izobrazbe (indikator SES), hkrati pa izvirajo iz različnega demografskega okolja (vas oz. mesto).

III. METODA

1.) Opis vzorca:

Skupno število respondentov, zajetih v raziskavi, je bilo 120, vsi pa so reprezentanti prekmurske populacije učencev osmih razredov, torej gre za starost med 14. in 15. letom. Esencialna atributa vzorca sta pripadnost družinam z različno stopnjo izobrazbe (OŠ, poklicna in srednja, višja in visoka), pri čemer smo za konstituiranje subkategorij uporabili kriterij višje izobrazbe enega od staršev in različno demografsko poreklo učencev. Vaških učencev je 48 ali 40 % celotnega vzorca zaradi tega, ker imajo njihovi starši nižjo ali kvečjemu srednjo izobrazbo, izhajajo pa iz srednje razvitih vasi goričkega in ravenskega predela Prekmurja. Gre za vasi: Andrejci, Bogojina, Dolnji Slaveči, Filovci, Gančani, Grad, Ivanci, Lemerje, Lipa, Melinci, Mlajtinci, Pertoča, Predanovci, Prosečka vas, Puževci, Rogaševci, Sebeborci, Sodišinci, Sotina, Tešanovci, Vadarci. Pri učencih iz Murske Sobote smo upoštevali razen prvih dveh kategorij izorazbe (OŠ, poklicna in srednja)tudi višjo in visoko stopnjo izobrazbe staršev, tako da je delež teh učencev v celotnem vzorcu 60 % (72 učencev). Respondenti so izenačeni tako po inteligentnosti, starosti, kot tudi po spolu, saj vsebuje vzorec polovico fantov in polovico deklet.

2.) Gradivo:

Pri vseh respondentih smo aplicirali Cattellov vprašalnik 16 PF (oblika C) ob enotni testni administraciji in ob približno enakih pogojih (dopoldanski čas, testiranje v učilnicah, časovna neomejenost izpolnjevanja).

3.) Postopek:

V preliminarni fazi raziskave smo pristopili h konstituiranju dovolj reprezentativnega stratificiranega vzorca, ki je zajel tako variablo vas - mesto, kot tudi tri izobrazbene kategorije staršev (OŠ, poklicna oz. srednja, višja oz. visoka), ki so indikatorji SES. Respondenti so predstavljali homogen vzorec v smislu kulturne in idiomatične reference (Prekmurje), s čimer smo se izognili vplivom te intervenirajoče variable. Pri dihotomni variabli vas - mesto smo s pomočjo treh kriterijev (% kmečkega prebivalstva, % vseh zaposlenih, izseljevanje med leti 1971 - 1981)uspeli opredeliti povprečno razvito prekmursko vas, ki je nedvomno najbolj relevantna za primerjavo z mestom Murska Sobota. Vasi smo najprej rangirali glede omenjenih kriterijev, nato pa izmed 134 po slučaju izbrali 31 takšnih, ki spadajo v kategorijo povprečno razvite vasi. Šele sedaj, po opredelitvi obeh demografskih stratumov, smo pristopili h konstrukciji eksperimentalnega designa, in sicer tako, da smo za vaški subvzorec formirali dve enako številčni kategoriji izobrazbe staršev (OŠ in poklicna oz. srednja šola, višje oz. visoke izobrazbe pa skorajda ne najdemo, zato je tukaj nismo predvideli), pri mestnih učencih pa smo upoštevali tudi to tretjo kategorijo (višja oz. visoka izobrazba), pri čemer so bili učenci obeh spolov zastopani v enakem številu, hkrati pa čimbolj izenačeni po intelektualnih sposobnostih. Podatke o sposobnostih učencev nam je posredovala Skupnost za zaposlovanje, ti pa so dobljeni s pomočjo MFBT. V fazi izvedbe raziskave so nastopile določene težave, ker so nekateri predvideni respondenti zaradi objektivnih razlogov izostali, tako da smo jih nadomestili z

drugimi, ki so jim bili glede na vse atribute vzorca najbolj podobni. Sledilo je vrednotenje protokolov in računalniška obdelava dobljenih rezultatov ob aplikaciji ustreznih metodoloških procedur (t-testi, analiza variance, faktorska in diskriminantna analiza).

IV. RAZISKOVALNI NAČRT

Raziskovalni načrt bazira na konstrukciji dvofaktorskega eksperimentalnega designa. Prvi faktor je indikator SES (izobrazba staršev) in ima tri nivoje (OŠ, poklicna oz. srednja, višja oz. visoka izobrazba), drugi pa je demografski faktor na dveh nivojih (vas, mesto).

1) Variable v raziskovalnem načrtu:

Neodvisni variabli: izobrazba staršev, demografsko poreklo
Odvisna variabla: kvantificirane izvorne poteze.
Intervenirajoče variable: starost, spol, intelektualne sposobnosti, idiomatičnost, različni pogoji testiranja (prostor, čas, motivacija).

2) Model eksperimenta

		IZOBRAZBA STARŠEV			
		OŠ	POKL./SR.	VIŠ/VIS.	N
DEMOG. POREKLO	VAS	24	24	0	48
	MESTO	24	24	24	72
	N	48	48	24	120

2 X 3 = 6 eksperimentalnih pogojev
P 1 : vas, nizka izobrazba
P 2 : vas, srednja izobrazba
P 3 : vas, visoka izobrazba (dejansko je ta pogoj nemogoče izpolniti, saj takih respondentov na vasi skorajda ni)
P 4 : mesto, nizka izobrazba
P 5 : mesto, srednja izobrazba
P 6 : mesto, visoka izobrazba

tabela 1: signifikantnost razlik pri posameznih osebnostnih faktorjih glede na variablo KRAJ BIVANJA (mesto A, vas B).

faktor	F	sign.	smer razl.
A	4,466	0,0367	A < B
B	1,745	0,1890	A = B
C	0,967	0,3275	A = B
E	5,079	0,0261	A > B
F	0,008	0,9309	A = B
G	13,633	0,0003	A < B
H	1,306	0,2554	A = B
I	0,023	0,8790	A = B
L	0,496	0,4825	A = B
M	0,003	0,9560	A = B
N	1,279	0,2604	A = B
O	1,857	0,1756	A = B
Q_1	0,173	0,6784	A = B
Q_2	0,447	0,5050	A = B
Q_3	7,279	0,0080	A < B
Q_4	0,002	0,9663	A = B

tabela 2: signifikantnost razlik pri posameznih osebnostnih faktorjih glede na variablo IZOBRAZBA (OŠ A; pokl./sred. , viš./vis.C).

faktor	F sign.	smer	razl.
A	6,147	0,0029	B > A > C
B	5,175	0,0043	C > B > A
C	1,268	0,2853	A = B = C
E	0,800	0,4516	A = B = C
F	2,104	0,1266	A = B = C
G	2,767	0,0670	A = B = C
H	0,224	0,7994	A = B = C
I	0,551	0,5781	A = B = C
L	3,360	0,0381	C > A > B
M	0,955	0,3878	A = B = C
N	0,094	0,9102	A = B = C
O	0,583	0,5596	A = B = C
Q_1	0,009	0,9913	A = B = C
Q_2	5,467	0,0054	C > A > B
Q_3	3,711	0,0274	A > B > C
Q_4	0,981	0,3781	A = B = C

tabela 3: koeficienti standardizirane kanonične diskriminantne funkcije pri variabli KRAJ BIVANJA

FAKTOR	FUNKCIJA 1
A	0,32741
B	- 0,26946
C	0,25776
E	- 0,29605
F	0,09327
G	0,58749
H	0,07620
I	- 0,07730
L	- 0,01933
M	0,15182
N	- 0,15182
O	0,21142
Q_1	- 0,14023
Q_2	0,15525
Q_3	0,26775
Q_4	0,05526

tabela 4: kanonične diskriminantne funkcije, evalvirane pri grupnih centroidih.

	funkcija 1
A - mesto	- 0,40131
B - vas	0,60196

funkcija 1 ni signifikantna (P 0,086 > 0,05)

tabela 5: koeficienti standardizirane kanonične diskriminantne funkcije pri variabli IZOBRAZBA.

faktor	funkcija 1	funkcija 2
A	0,44116	0,06715
B	-0,38410	0,30265
C	0,14369	0,62024
E	-0,18030	0,21522
F	0,15040	0,56423
G	0,19528	-0,40842
H	-0,02850	-0,30824
I	-0,19106	0,16091
L	-0,27767	-0,42121
M	-0,03054	-0,38151
N	0,06672	-0,10062
O	0,05296	0,17737
Q_1	0,09572	0,05066
Q_2	0,31921	0,25575
Q_3	0,32812	0,14925
Q_4	0,36869	-0,09182

tabela 6: rotirani koeficienti standardizirane diskriminantne funkcije pri variabli IZOBRAZBA.

faktor	funkcija 1	funkcija 2
B	0,48144	0,08573
Q_2	0,40210	0,07497
Q_4	-0,36841	0,09291
G	-0,36482	-0,26804
A	-0,35735	0,26728
E	0,24437	0,10475
I	0,24437	0,05726
N	-0,10629	-0,05726
C	0,16582	0,61469
F	0,13348	0,56847
L	0,04619	-0,50238
M	-0,15300	-0,35081
Q_3	0,21895	0,28636
H	-0,12025	-0,28524
O	0,03696	0,18138
Q_1	0,06052	0,08981

tabela 7: kanonične diskriminantne funkcije, evalvirane pri grupnih centroidih.

	funkcija 1	funkcija 2
A - OŠ	-0,48669	-0,11960
B - pokl./sred.	-0,06291	0,44063
C - vis./viš.	1,09918	-0,64207

funkcija 1 je signifikantna (P 0,0305 < 0,05)
funkcija 2 ni signifikantna (P 0,7957 > 0,05)

VI. INTERPRETACIJA

Pri demografski variabli (vas - mesto) smo signifikantne razlike ugotovili z analizo variance in sicer na nivoju pomembnosti 0,05 v zvezi z naslednjimi osebnostnimi dimenzijami: pri šibkem oz. močnem superegu (faktor G), slabi oz. dobri integriranosti (faktor Q_3), dominantnosti oz. submisivnosti (faktor E) in shizotimiji oz. ciklotimiji (faktor A). Če te rezultate primerjamo s tistimi, ki jih dobimo z diskriminantno analizo, ugotovimo najprej, da ekstrahirana diskriminantna funkcija ni pomembna na nivoju 0,05, ampak šele pri 0,1 (signifikantnost funkcije znaša namreč 0,086). Koeficienti standardizirane kanonične diskriminantne funkcije indicirajo na relevantnost naslednjih osebnostnih potez: šibak - močan superego (faktor G), kjer je stopnja nasičenosti 0,59, shizotimija - ciklotimija (faktor A) s koeficientom 0,33, dominantnost - submisivnost (faktor E) z nasičenostjo - 0,30, nato nizka - visoka splošna inteligentnost (faktor B, koeficient je - 0,27), slaba - dobra integriranost

(faktor Q_3, koeficient je 0,27), pomembna pa sta še moč ega (faktor C, koeficient 0,26) in nizka - visoka anksioznost (faktor O, koeficient znaša 0,21). Vidimo torej, da z analizo variance ugotovljena pomembnost osebnostnih potez (faktorji G, Q_3, E in A) dokaj dobro korespondira z njihovo diskriminantno vrednostjo, po drugi strani pa nam diskriminantna analiza ponuja še nekaj dodatnih informacij, saj bi lahko šteli kot pomembne diskriminantne vrednosti tudi nasičenosti pri faktorjih B (-0,27), C (0,26) in O (0,21). To pomeni, da so vaški adolescenti v primerjavi z mestnimi bolj ciklotimni, submisivni in posedujejo višji nivo integriranosti, hkrati pa imajo močnejši superego. Zanje je do neke mere značilen še nižji nivo inteligentnosti, močnejši ego in prisotnost tesnobe.

Nekonsistentnost rezultatov različnih študij s področja demografske pripadnosti je verjetno posledica kompleksnosti same problematike, lahko pa tudi inkompatibilnosti statističnih procedur oz. različnih raziskovalnih modelov. Tako je tudi z našimi rezultati, ki so deloma nekonsistentni z Butcherjevimi, čeprav je ta uporabil iste stratume in isti instrument, saj bi naj šlo v njegovi raziskavi za razlike v parmičnosti in surgentnosti, deloma pa so rezultati celo popolnoma kontradiktorni njegovim, ker indicirajo na višjo anksioznost pri vaščanih, pri Butcherju pa je ravno obratno.

Po drugi strani pa so takšne komparacije zelo problematične, saj gre za dve popolnoma različni kulturi, pri Butcherju za ameriško, pri nas za slovensko (točneje prekmursko populacijo) in je zato bolj relevantna primerjava rezultatov naše in Toličičeve raziskave, ki je ravno tako zajela učence osmih razredov in oba demografska stratuma (vas, mesto). Težave pa nastanejo zaradi tega, ker Toličičev instrumentarij niti približno ni podoben našemu, njega so namreč zanimale bolj splošne osebnostne lastnosti, stil učenja, agresivnost, nemirnost, bojazen in nevrotičnost ter psihosomatske težave, za eksploracijo teh pa je uporabil posebej konstruiran vprašalnik ter angažiral učitelje, da so ocenjevali osebnostne lastnosti učencev. Avtor je našel pomembne razlike med vaškimi in mestnimi učenci le pri vznemirjenosti zaradi psihosomatskih težav in pri socialnosti, glede ostalih lastnosti pa so razlike nepomembne. Socialnost vaških otrok je torej edina osebnostna lastnost, ki sovpada z našimi rezultati, namreč z višjo stopnjo ciklotimnosti te populacije, vznemirjenost zaradi psihosomatskih težav pa je verjetno le segment bolj splošnega psihopatološkega fenomena anksioznosti, ki je prav tako nekoliko bolj izražena pri vaščanih.

Tudi socialnoekonomski dejavniki, v našem primeru izobrazba kot esencialna komponenta SES, pomembno vplivajo na formiranje specifične konstelacije osebnostnih potez. Analiza variance je pokazala signifikantnost razlik pri petih osebnostnih dimenzijah: pri faktorju shizotimija - ciklotimija, nizki - visoki splošni inteligentnosti, nadalje pri socialni odvisnosti - samozadostnosti, slabi - dobri integriranosti in pri alaksiji - protenziji. Diskriminantna analiza pa omogoča ekstrakcijo dveh diskriminantnih funkcij, prvo, ki je signifikantna na nivoju 0,0305 bi lahko vsebinsko opredelili kot višjo stopnjo izobrazbe nasproti nižji in srednji, druga funkcija, ki pa ni signifikantna (P = 0,7957), pomeni distinkcijo na srednjo in nizko oz. visoko izobrazbo. Stopnje nasičenosti osebnostnih potez z diskriminantno funkcijo 1 zelo dobro korespondirajo s pomembnostjo razlik, dobljenih z analizo variance, saj je poleg prej omenjenih petih osebnostnih dimenzij sedaj pomembno saturiran le še faktor Q_4 (nizka - visoka ergična napetost). To pomeni, da so učenci, katerih starši imajo višjo oziroma visoko izobrazbo, inteligentnejši, imajo visok nivo

ergične napetosti, hkrati pa so slabo integrirani od učencev, katerih starši so končali poklicno oz. srednjo šolo, slednji pa so inteligentnejši, slabše integrirani in z višjim nivojem ergične napetosti od učencev, katerih starši so le osnovnošolsko izobraženi. Učenci iz višjega SES so tudi bolj protenzični in socialno neodvisni, sledijo jim učenci iz najnižjega SES in končno tisti iz srednje SES kategorije. Zanimivo je, da v ciklotimnosti prednjačijo učenci, katerih starši imajo srednjo izobrazbo, za njimi so tisti z nižjo ter nazadnje z višjo stopnjo izobrazbe.

Primerjava teh rezultatov z rezultati študij tujih avtorjev, kot so Eysenck, Thomae, Gartner-Harnack in drugi, ne pokaže nobene skladnosti, kvečjemu gre za razlike (pri potezi integriranosti oz. samokontrole), ker so učenci iz višjega SES v našem primeru pokazali pomembno nižjo samokontrolo (slabo integriranost) od učencev iz nižjih SES kategorij, Thomae pa ugotavlja ravno nasprotno.

Ob pogoju, da sta socialnost pri Toličiču in ciklotimija v naši raziskavi vsaj korelata, odkrijemo presenetljive rezultate; pri Toličiču so učenci iz višjega SES pomembno bolj socialni od ostalih dveh kategorij, naša raziskava pa indicira na popolnoma inverzno konstelacijo. Vsi ostali izsledki obeh raziskav so neprimerljivi, saj gre za bistveno drugačne osebnostne karakteristike.

VII. SKLEPNE MISLI

Iz rezultatov pričujoče raziskave lahko rezimiramo, da gre najverjetneje iskati vzrok za precejšnje osebnostne razlike med vaškimi in mestnimi učenci v specifiki kulturnega konteksta, kamor bi lahko uvrstili tudi vzgojni stil. Za tradicionalne vaške skupnosti je namreč značilna podložnost paternalistični avtoriteti, interiorizacija moralnih norm in zavest pripadnosti skupini, katera eliminira individualne razlike, nudi posamezniku oporo ter možnost lastnega uveljavljanja, hkrati pa je objekt njegove identifikacije. Zato ni naključje, da smo pri vaščanih odkrili več submisivnosti, močnejši superego ob prisotnosti tesnobe, poleg tega pa še višjo stopnjo integriranosti, kar nakazuje na samokontrolo in samospoštovanje, močnejši ego in ciklotimnost najbrž kot posledici pristnejših socialnih odnosov in podpore s strani majhne skupnosti, obenem pa nižjo splošno inteligentnost (Cattellov vprašalnik meri zlasti kristalinično komponento, ki je, kot vemo, odvisna od kulturnih vlivov), kar ni težko razložiti s pomanjkanjem materialnih sredstev, družinskim antiintelektualizmom in s slabšimi možnostmi izobraževanja.

Prav tako nam primerjava rezultatov učencev iz različnih SES kategorij odkriva znatne razlike v specifični izoblikovanosti osebnostnih profilov, iz česar lahko sklepamo, da naši empirični izsledki ne potrjujejo Havighurstove teze o relativni nepomembnosti vpliva SES v obdobju adolescence. Tako je hipoteza o povezanosti SES z inteligentnostjo tudi tokrat potrjena, deficit na kognitivnem področju učencev iz nižjega SES pa je verjetno posledica vpliva neposrednih, deprivacijskih dejavnikov, kateri označujejo zlasti družinsko konstelacijo. Gre namreč za nizke aspiracije staršev, negativna stališča do intelektualnega udejstvovanja, restriktivno vzgojo itd. Nasprotno pa je za družine z višjim SES značilna permisivnejša vzgoja, vzdbujanje otrokove ustvarjalnosti in jezikovnega izražanja ter nenazadnje ugodnejše materialno stanje družine, ki seveda omogoča boljšo preskrbljenost z raznovrstnimi igračami in rekviziti. Višja splošna inteligentnost v povezavi s protenzičnostjo, to je introspektivnostjo,

nezaupljivostjo in z večjo socialno neodvisnostjo ter shizotimijo, pri učencih iz višjega SES presenetljivo indicira na faktor introverzije, slabša integriranost in višji nivo ergične napetosti pa na določeno stopnjo neprilagojenosti. Ali bi v zvezi s temi izsledki lahko govorili o nevrotizmu pri teh učencih, je vprašanje. Če je temu tako,potem se sama po sebi vsiljuje hipoteza o frustraciji zaradi še zmeraj prisotnega egalitarizma v šoli, ki sili učence z visokimi potenciali v povprečje. Nedvomno so prav te indicije dovolj zanimive, da bi kazalo realizirati bolj poglobljeno eksploracijo omenjene problematike.

LITERATURA

Gordon W. Allport: Sklop i razvoj ličnosti, Kultura, Beograd 1969.

Raymond B. Cattell: Naučna analiza ličnosti, Beogradski izdavačko grafički zavod, Beograd 1973.

Ante Fulgosi: Psihologija ličnosti, Školska knjiga, Zagreb 1981.

Calvin S. Hale, Gardner Lindzey: Teorije ličnosti, Nolit, Beograd 1983.

Cvetko Kostić: Sociologija grada, Center za analizu i projektovanje prostornih sistema - ISPU, Beograd 1972.

D.Krech, R. Crutchfield, E.Ballachey: Pojedinac u društvu, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva Srbije, Beograd 1972.

Tanja Lamovec: Eksperimentalni priročnik, Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani- Filozofska fakulteta, Ljubljana 1980.

T. Lamovec, J. Musek, V. Pečjak: Teorije osebnosti, Cankarjeva založba,Ljubljana 1975.

Janek Musek: Osebnost, Univerzum, Ljubljana 1982.

David, Riesman: Usamljena gomila, Nolit, Beograd 1965.

Nikola Rot: Psihologija grupa, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1983.

Stipe Šuvar: Između zaseoka i megalopolisa, Biblioteka sociologije sela, Zagreb 1973.

I. Toličič, L. Zorman: Okolje in uspešnost učencev, DZS, Ljubljana 1977.

Opredelitve projektivne identifikacije od prvotnih kleinovskih do današnjih pojmovanj

DARJA KOBAL

POVZETEK

Članek obravnava pojav projektivne identifikacije, in sicer kot razvojni in obrambni mehanizem. Uvodni opredelitvi pojma projektivne identifikacije sledi prikaz njegovega diahronega razvoja, ki ga je mogoče razčleniti v tri faze. V prvo se vpisuje izvorna kleinovska konceptualizacija: Kleinova s pojmom projektivne identifikacije ne zaobseže konjunkcije pomenov, ki ju in abstracto izražata termina "projekcija" in "identifikacija"; projektivna identifikacija tudi ni podvrsta identifikacije, temveč prej posebna oblika projekcije, katere predmet je ravno subjektov self. V drugi fazi se pojem projektivne identifikacije dotakne tudi sfere raznovrstnih medosebnih razmerij, zlasti transferno- kontratransfernega odnosa med pacientom in terapevtom. V zadnji, tretji, fazi pa obravnavani koncept pokrije tudi proces eksternalizacije, t.j. premeščanja delov selfa na zunanji objekt. V nadaljevanju je govor še o manifestacijah projektivne identifikacije pri psihotičnih, borderline in nevrotičnih pacientih.V tej zvezi se poskuša najti odgovor na vprašanje, kdo se pravzaprav poslužuje mehanizma projektivne identifikacije: jo srečamo v psihozah, nevrozah, ali nemara celo pri normalnih osebkih? Večinoma se javlja v psihotičnih procesih, vendar pa se ne sme izgubiti izpred oči dejstva, da je njena funkcija pri različno obolelih pacientih različna. V primeru psihoze projektivna identifikacija oslabi funkcijo preizkusa realnosti in samo moč jaza, v primeru borderline pa je učinek povsem drugačen, zakaj s pomočjo interpretativnega posega terapevt začasno okrepi moč pacientovega jaza in izostri njegovo sposobnost preizkusa realnosti.

ABSTRACT

CLASSIFICATION OF PROJECTIVE IDENTIFICATION FROM BASIC KLEIN TO CONTEMORARY UNDERSTANDING

The article deals with the phenomenon of projective identification as a developmental and defence mechanism. The introductory classification of the notion of projective identification is followed by an illustration of its diachronic development, which can be divided into three phases. In the first, Klein's original conceptualization is recorded:

Klein's notion of projective identification does not embrace the conjunction of meanings, which they express "in abstracto" in the term "projection" and "identification"; nor is projective identification a sub-species of identification, but more a special form of projection, the subject of which is precisely the subject's self. In the second phase, the term project identification also touches the sphere of various mutual relations, especially the transfer-contratransfer relation between the patient and therapist. In the last, third phase, the concept dealt with also covers the process of externalization, which is the transfer of parts of the self to external objects. The manifestation of projective identification in psychotic, borderline and neurotic patients is then discussed. In this connection, an answer to the question of who actually uses the mechanism of projective identification, is attemped: do we meet with it in psyhosis or even in normal persons? It mainly appears in psychotic processes, but the fact that its function in differently affected patients is different must not be forgotten. In the case of psychosis, projective identification weakens the function of reality tests and the power of the self, in border line cases, the effect is completely different - with the aid of an interpretative probe, the therapist temporarily strengthens the power of the patient's self and sharpens his capacity to evaluate reality.

OPREDELITEV POJMA PROJEKTIVNE IDENTIFIKACIJE

Z razvojem teorije objektnih odnosov je klasična psihoanaliza doživela vrsto pretresov, pri čemer so se prvotni koncepti vseskozi spreminjali in se širili iz svojih dotedanjih okvirov, obenem pa so se pojavili tudi povsem novi pojmi, ki jih v Freudovih delih še ne zasledimo. Vzrokov za to seveda ne manjka, iskati pa jih gre tako v različnih pogledih in interpretacijah ortodoksne psihoanalize kot tudi v samih pacientih. Ne samo, da se njihova starost pogostokrat ni ujemala s starostjo Freudovih pacientov (Kleinova, Mahlerjeva, Spitz in drugi so se pretežno ukvarjali z otroci, kar pa zahteva bistveno drugačen pristop), ampak se je razlikovala tudi stopnja njihove patologije.

Izjemni in daljnosežni pomen pojma projektivne identifikacije v razumevanju posameznih vidikov problemskega sklopa, ki ga sicer proučuje teorija objektnih odnosov, je moč zaznati že vse od njegove vpeljave v polje psihoanalitične teorije. Kronološko gledano, bi lahko njegovo spočetje umestili v leto 1946, ko Kleinova v reviji "International Journal of Psycho- Analysis" priobči prispevek z naslovom "Notes on some schizoid mechanisms". Avtorica se je v obravnavi večine razvojnih in obrambnih mehanizmov precej odmaknila od klasičnih psihoanalitičnih pojmovanj. Za Freuda je, kakor tudi pozneje za Hartmanna, najvažnejši mehanizem, ki sodeluje v razvoju osebnosti, potlačitev. V potlačitvi vidi predvsem mehanizem, ki deluje na predstavni ravni nagonov, se pravi, na ravni reprezentacij nagonov in ne nagonov kot takih, pri čemer jih poskuša z izrinjenjem v nezavedno zadržati čim dlje od same zavesti. Bistveno je, da se potlačitev nanaša le na predstavna zastopstva tistih nagonov, katerih zadovoljitev bi utegnila izzvati neugodje zaradi nasprotovanja nekaterim zahtevam, vtkanih v moralno razsežnost posameznikove osebnosti (La planche, Pontalis, 390). Vse te potlačene nagonske predstave pa se neprestano vračajo v zavest,

tako v obliki spodrsljajev kot v sanjah, v skrajnih primerih pa tudi v obliki nevrotičnih simptomov.

Freud - podobno kot tudi drugi znameniti teoretiki 19. stoletja, naj tu omenimo zgolj Darwina in Marxa - pojasnjuje sedanjost s preteklostjo, v opredelitvi simptoma kot vrnitve potlačenega je tako mogoče povsem jasno razbrati napotitev na določeno točko posameznikovega zgodovinskega časa. Kleinova pa nasprotno - v duhu vodilnih socioloških fenomenologov 20. stoletja - ne izhaja več iz vertikalnih, marveč v prvi vrsti iz horizontalnih odnosov. Ne zanima je torej historični, kronološki čas, temveč predvsem razsežnost - če uporabimo izraz Aristotelove metafizike - virtualne stvarnosti, vprašanje sovpadanja preteklega in sedanjega. V njeni refleksiji postane zatorej pojem regresije nepomemben, problem infantilne amnezije pušča nerazrešenega, njeni nadaljevalci pa posvečajo vse manj pozornosti kastracijskemu kompleksu. Za Kleinovo vstopajo tesnobna občutja, fantazmatske vsebine in mehanizmi njihovega delovanja v vsakokratno aktualnost terapevtskega odnosa: prav zato je tudi na najzgodnejše obrambne mehanizme ega mogoče vplivati tu in zdaj (Mitchell, 28).

Naj ob tem opozorimo, da so v teh obrambnih mehanizmih, zlasti pa v projektivni identifikaciji, prisotne predvsem psihotične in ne nevrotične prvine, poleg tega pa te obrambe poleg nagonske dopuščajo tudi druge sestavine in so razvojno pred potlačitvijo. V množici zgodnjih mehanizmov, ki zaobsega splitting, projekcijo in introjekcijo, igra najpomembnejšo vlogo prav projektivna identifikacija. Njen nastanek med drugim omogočajo tudi oralno- in analno- sadistični impulzi in je kot taka v tesni povezavi s paranoidno-shizoidno pozicijo.

Otrokov ego se poslužuje teh obramb zato, da lahko premošča težave, ki vzniknejo med notranjim svetom in konstantno interakcijo med notranjim in zunanjim. Njegovi lastni destruktivni občutki, ki izvirajo iz nagona smrti, izzivajo v otroku anksiozna občutja, zato se boji, da se mu bo objekt (materina dojka) maščeval (Fairbarn ta nivo tesnobe imenuje strah pred izničenjem). Da bi se izognil temu maščevanju, razcepi sebe in objekt na dober in slab del ter projicira vse negativne vsebine v zunanji svet, tako da ogrožujoča dojka postane polna sovraštva in tudi sama sovraži. Le tako mu namreč nekako uspeva vzdrževati projiciran objekt v okviru omnipotentne kontrole, saj bi ga v nasprotnem primeru objekt neusmiljeno preganjal. Iz te paranoidno-shizoidne pozicije pa otrok izstopi, ko postane njegov self zmožen uvida, da lahko slabo in dobro obstajata v eni osebi. Ob tem se sicer še naprej jezi na svojo mater, ki ga frustrira, vendar pa sedaj občuti krivdo in anksioznost zaradi poškodb, ki ji jih je zadal v svoji fantazmi (Mitchell, 19-21).

Približevanje depresivni poziciji je istočasno povezano tudi s slabljenjem projektivne identifikacije. To sicer ne pomeni, da ta mehanizem povsem odpove in da se ga ego nikoli več ne poslužuje oz. se pojavlja le v patologijah, le njegov pomen v nadaljnem normalnem razvoju se bistveno zmanjša. Otrok v tem položaju tako prvikrat doživlja ambivalentna čustva, opuščati pa začne tudi svojo infantilno omnipotenco ter postaja hkrati zmožen integriranih predstav o objektu (Praper).

Nadaljne aplikacije pojma projektivna identifikacija so se, kot poudarja Kernberg (Sandler, 93), vseskozi bolj ali manj oddaljevale od prvotne opredelitve. Nekateri avtorji rabijo ta termin povsem izven konteksta kleinovske teorije, drugi (npr. Meissner) pa ga sploh zavračajo in raje preprosteje govorijo o projekcijah in introjekcijah. Glede na vse te raznotere rabe bi bilo pravzaprav nemogoče izluščiti neko občo opredelitev omenjenega koncepta. Prav zato pa se je koristno oprijeti Sandlerjevega

prispevka "The Concept of Projective Identification" (Sandler, 13-14), v katerem pisec razčleni razvoj različnih pojmovanj projektivne identifikacije, vse od prvotne opredelitve pa do novejših spoznanj, v tri stopnje.

PRVA STOPNJA PROJEKTIVNE IDENTIFIKACIJE

V sklopu prvih obravnav projektivne identifikacije (odslej PI) se Sandler omeji na prvotno, kleinovsko pojmovanje koncepta, pri čemer izlušči naslednje bistvene poudarke:

1. Kleinova uporablja izraz PI v njej povsem specifičnem smislu, ki ni konjunkcija pojmov, ki ju in abstracto izražata termina "projekcija" in "identifikacija"; PI namreč ni podvrsta identifikacije, kot bi se nam nemara utegnilo povsem napačno zazdeti, če bi sledili zgolj označevalnemu registru, temveč prej oblika projekcije. Če se Kleinova odloči za rabo izraza "identifikacija", potem gre to pripisati le dejstvu, da je predmet projekcije ravno subjektov self. Takšna raba se pravzaprav ujema z ožjim smislom psihoanalitičnega termina "projekcija", kolikor z njim denotiramo proces, v katerem subjekt izvrže v zunanji svet tisto, kar v sebi zavrača. Opraviti imamo torej s projekcijo kot projiciranjem nečesa, kar je po svoji naravi bistveno negativno, slabo, nezaželeno: slednje prejme s tem status subjektovega izmečka.
2. V PI se deli selfa in notranjih objektov najprej odcepijo, nato pa projicirajo v zunanji objekt. Ta objekt je tedaj mogoče posedovati, ga nadzorovati in se z njim identificirati na ravni projiciranih delov. Tako se objekt ne občuti več kot od selfa ločena instanca, temveč kot njegov imanentni del: razlika med selfom in zunanjim objektom se s tem zabriše, kar privede do vsaj delne izgube meja jaza (Sandler, 13).
3. Za Kleinovo je ključnega pomena, da PI deluje na ravni domišljije, in sicer tako, da subjekt v svojih fantazmatskih konstrukcijah vključi svoj self, v celoti ali deloma, v objekt. Tovrstni fantazmatski procesi so v osnovi tistih anksioznosti, ki se na manifestni ravni kažejo kot strah, da bi bil subjekt zaprt ali mučen znotraj materinega telesa, kasneje pa utegnejo privesti tudi do klavstrofobije ali depersonalizacije (Laplanche, Pontalis, 356).
4. PI bazira na splittingu predstav selfa in objektnih predstav, tako da otrok (ali pacient) objekt doživlja posebej v dobri in posebej v slabi (frustrirajoči) "verziji" in ni sposoben dospeti do ravni fuzije (Praper).

DRUGA STOPNJA PROJEKTIVNE IDENTIFIKACIJE

V okviru druge stopnje Sandler razširja dotedanje pojmovanje PI na vsakovrstne interpersonalne odnose, še posebej pa na transferno-kontratransferni odnos med pacientom in terapevtom.

Heimannova je že nekaj let po predstavitvi koncepta PI (leta 1950) opozorila na pozitivno vrednost kontratransfernih misli in občutij terapevta, saj predstavlja njegov kontratransfer nekakšen "instrument" za raziskovanje pacientovega nezavednega.

Njeni tezi se je pridružila še vrsta avtorjev, ki jih je prav tako zanimalo razmerje med kontratransferjem in PI. Da bi razjasnil njun odnos, Racker vpelje dva nova termina: konkordantno identifikacijo in komplementarno identifikacijo. Obe se pojavljata v terapevtovem kontratransferju kot odgovor na pacientov transfer. Kot pozitivno značilnost konkordantne (skladne, harmonične) identifikacije bi lahko navedli terapevtovo identifikacijo s pacientovo fantazmatsko predstavo o samem sebi (pacientu) v danem trenutku. Pri kontratransferju, ki sicer bazira na komplementarni (dopolnilni) identifikaciji, pa se terapevt identificira z objektno predstavo, ki je prisotna v pacientovi transferni fantazmi. To z drugimi besedami pomeni, da se analitik poistoveti z objektom, ki ga vanj projicira pacient (Sandler, 17). Komplementarna identifikacija je torej reakcija terapevta na pacientov transfer, v katerem se pacient brani s PI. Najprej v pacientu nastopi splitting: odcepijo se dobri in slabi deli selfa, fantazmatske predstave o samem sebi pa dobijo dvojno podobo: podobo slabih notranjih objektov in podobo dobrih notranjih objektov. Ker so slike slabih delov selfa za pacientov ego nevzdržne, jih zato projicira v terapevta, se pravi v zunanji objekt in se z njim poistoveti. Terapevt pa te slabe dele, t.j. nezaželene fantazmatske samopredstave sprejme, se s temi "izmečki" identificira in jih v sprevrnjeni obliki posreduje pacientu.Ob soočenju z negativnimi občutji in njihovi neposredni obdelavi pa se, kot poudarja Bras (Bras, 116-122) v knjigi "Izbrana poglavja iz psihoterapije," ne sme posluževati primitivnih obrambnih mehanizmov, ki bi bili podobni pacientovim. Če bi namreč terapevt na pacientovo PI tudi sam odgovoril s PI - kar pomeni, da bi se tudi on upiral zadovoljivemu terapevtskemu odnosu - ne pa s komplementarno identifikacijo, bi bilo to za njuno terapevtsko razmerje vsekakor pogubno.

Opredelitve kontratransferja se precej razlikujejo. Med njimi najdemo tako totalistična pojmovanja, ki v terapevtski situaciji priporočajo kontratransferni odnos, kakor tudi poglede, ki ga povsem zavračajo.

Balint, Sandler, Kernberg in drugi kontratransfer pojmujejo kot celoto vseh terapevtovih občutij, fantazm in reakcij, ki se nanašajo na pacienta (Popovič, Jerotič, 126). Seveda se vsi psihoanalitično usmerjeni pisci ne strinjajo s tako široko opredelitvijo. Freud je, denimo, v svojih delih le redko omenjal kontratransfer, ki ga je videl kot rezultat pacientovega vpliva na nezavedna občutja analitika. "Na začetku odkrivanja psihoanalize je Freud videl v analitiku predvsem interpreta," (Silvestre, 16-17) ki mora dešifrirati pacientove simptome. "Freudova hipoteza je,...da je subjekt nekaj potlačil, npr. neko travmo - in da mu z dešifriranjem znakov obupa, ki jih oddaja, analitik lahko spet povrne svobodo in hkrati zatre simptom," (Silvestre, 17). "Toda stvari so se odvijale drugače, kot si je Freud zamislil. Ugotovil je, da je delal zaman - da v zdravljenjih, ki jih vodi,...preprosto ne more ostati nepristranski, objektiven, celo znanstveni interpret. Najsi je Freud to hotel ali ne, toda...pacient...je gojil do njega najrazličnejše občutke", od ljubezni do sovraštva. Prav ta občutja pa so pomenila problem za analitika - "najprej je moral iz njih nekaj izvleči, nato pa se jih obraniti," (Silvestre, 17).

Za Winnicotta pa je kontratransfer omejen na občutja, ki so posledica potlačenih nerazrešenih odnosov s starši. Povsem drugače pa, kot že rečeno, pojmujejo kontratransfer Sandler, Kernberg in drugi, ki, kot meni Heimannova, predstavlja nekak pripomoček, s katerim terapevt posega in raziskuje pacientovo nezavedno. Tako zanjo ni samo bistveni del analitičnega odnosa, ampak je kreacija pacienta, je del pacientove osebnosti (Sandler, 17).

Na podlagi takih stališč lahko analogno transferju, ki ga delimo na pozitivni in negativni transfer, ločimo tudi pozitivni in negativni kontratransfer. V tem primeru je potrebno sprejeti totalistično razumevanje tega pojava, kjer, po Balintu, "vsi občutki in stališča terapevta do pacienta predstavljajo kontratransfer," (Popovič, Jerotič, 126). Tako potem negativni kontratransfer "obsega vse tiste reakcije analitika, ki prikrivajo njegovo razumevanje pacientovega nezavednega" (Bras, 117) in je omejen "izključno na občutja, ki so posledica reprimiranih nerazrešenih odnosov s starši," (Bras, 117). Tako bi lahko kot negativni kontratransfer razumeli tudi Freudovo postavko, da le-ta predstavlja odpor v analitiku. Zdi se tudi, da ob tem prihaja na dan terapevtova morebitna nevrotična struktura in tako kot predstavlja negativen transfer pacienta izvor resnih težav na poti do ozdravljenja, tudi negativen kontratransfer pacientu preprečuje, seveda po terapevtovi "krivdi", vzpostavitev harmoničnega notranjega počutja in uvid v dinamično delovanje njegovih zavrtih težnj ter notranjih in zunanjih zahtev.

Zato pa je pozitivni kontratransfer tisti dejavnik, ob katerem terapevt razvije zdrave prvine svoje osebnosti, tako da mu omogoči boljše doživljanje in pojmovanje samega sebe ter osveščanje njegovih osnovnih konfliktov ob hkratnem omogočanju vstopa nezavednih težnj v zavest. V tem smislu gre razumeti tezo Heimannove o kontratransferju kot "instrumentu", s katerim terapevt raziskuje pacientovo nezavedno. Pozitivni kontratransfer ne nazadnje vključuje značilnost terapevtovega pristopa, ki v vsakem novem pacientu vidi idiosinkratičnega, specifičnega in edinstvenega individuma, pri čemer vsakič znova integrira vse svoje dotedanje izkušnje, obenem pa se ne ravna po nekakšnem univezalnem modelu ozdravitve pacientov. Tako bi lahko rekli, da je podobno, kot je otroku za njegov razvoj potrebna - ne idealna - temveč povprečno dobra mati - tudi pacientu potreben povprečno dober terapevt, ki se lahko z vsemi njegovimi doživljanji in občutji neposredno sooči in jih tako obdela.

TRETJA FAZA PROJEKTIVNE IDENTIFIKACIJE

Omenili smo že, da je za Kleinovo PI proces, ki se dogaja v svetu domišljije, pri čemer se deli selfa umestijo v fantazmatski, notranji objekt, medtem ko dejanski, zunanji objekt tako ostaja nedotaknjen in ni podvržen nikakršnemu vplivu. Sandler pa nasprotno poudarja, da je tudi zunanji objekt izpostavljen napadom subjektovih fantazmatskih konstrukcij. Izraz v tem primeru označuje eksternalizacijo, premestitev delov selfa ali notranjega objekta na zunanji objekt (Sandler, 18).

Tako razširjeni pojem aplicira na analitično situacijo, kjer terapevt (kot zunanji objekt) tolerira in na nevtralen način sprejema vse pacientove fantazme in občutke, ki jih le-ta vanj projicira in jih v procesu interpretacije pacientu vrne v sprevrnjeni obliki (v razvoju otroka je seveda mati tista, ki se identificira z njegovimi nezaželenimi občutji in doživljanji, ki se nanašajo na slabo dojko in jih na ta način transformirane "ponudi" otroku, tako da slednji svoje emocionalne izkušnje -sedaj modificirane - t.r. reintrojicira; v tem kontekstu lahko uporabimo Winnicottov koncept povprečno dobre matere, katere odnos z otrokom Bion imenuje simbiotični; seveda pa bi bilo napačno misliti, da je PI edini mehanizem, ki otroku omogoča razvoj kognitivnega aparata, vendar pa igra pri tem izjemno pomembno vlogo;).

Terapevtova interpretacija mora biti usmerjena v to, da bo pacient sprejel kot vidike samega sebe tiste dele, ki jih je poprej dojemal kot nevarne, grozljive in tuje. To sprejetje pa nikakor ni možno brez uvida, ki ga seveda spremlja tudi emocionalna sestavina, tako v vsebino njegovih nezavednih fantazm kot v njegov nezavedni odnos z introjekti. Posebnega pomena pa je prizadevanje, da pacient razume delovanje svojih obrambnih mehanizmov, zlasti PI.

MANIFESTACIJE PROJEKTIVNE IDENTIFIKACIJE PRI PSIHOTIČNIH, BORDER LINE IN NEVROTIČNIH PACIENTIH

Za konec bi se kazalo še vprašati, kdo se pravzaprav poslužuje mehanizma PI? Ali ga srečamo v psihozah, nevrozah ali pa nemara celo v vsakdanjem življenju?

Kleinova razlikuje tri tipe PI:

1. self se znebi svojih nezaželenih delov s pomočjo splittinga in tako zniža anksioznost ali bolečino, ki je sicer vedno prisotna;
2. projekcija selfa ali njegovih delov v objekt, da bi nad njim dominiral, ga kontroliral in se ne čutil ločenega ter oddvojenega od njega;
3. vstopanje ali prehajanje selfa v objekt, da bi ga tako "napravil za svojega";
4. vdor v objekt, z namenom, da bi ga poškodoval ali uničil (J.Sandler, 13, 65);

Skupna značilnost vseh omenjenih PI pa je prisotnost psihotičnih prvin.Kernberg pa v PI ne vidi le mehanizma, ki se pojavlja v psihotičnih procesih, čeprav je res, da je tu zastopan v največji meri, temveč se ga, po njegovem mnenju, poslužujejo tudi border line in nekateri nevrotični pacienti. Glede na to, da je v stanju psihoze močno oteženo vzdrževanje meja med notranjostjo in zunanjostjo - nerazlikovanje med predstavami samega sebe in predstavami predmetov pa lahko in extremis privede celo do izgube lastne identitete - predstavlja PI v ekonomiji psihotičnih pacientov zadnji poskus vzpostavitve ločnice med subjektivno in objektivno razsežnostjo. To je edini način, da se pacient izogne popolni izgubi selfa in ne zapade v povsem konfuzno stanje, v katerem ni več sposoben dojeti, ali npr. agresija prihaja od zunaj ali od znotraj (Sandler, 95).

Drugačna pa je funkcija PI pri borderline pacientih, ki nimajo težav z razlikovanjem med selfom in objektom, saj so meje med njima dobro diferencirane. Njena vloga je primitivna disociacija oz. cepitev selfa na dobre in slabe dele. PI poskuša zabrisati razlikovanje med selfom in zunanjimi objekti, tako da self pripisuje vsem ogrožujočim in nezaželenim impulzom zunanji izvor, čeprav dejansko izhajajo iz njega samega. To pa vodi, kot povdarja Kernberg, k slabljenju "preizkusa realnosti", k razkrajanju mehanizma, ki omogoča subjektu razlikovati med tistim, kar prihaja od znotraj in onim, kar prihaja od zunaj, s čimer se prepreči pomešanje zaznav in domišljijskih predstav (Laplanche, Pontalis, 382). Prav preizkus realnosti ter integracija vseh dobrih in vseh slabih delov selfa pa sta temeljni značilnosti integriranega ega, pri čemer je borderline zmožen le prve operacije, pri drugi pa odpove (Žižek, 112).

V nevrozah skorajda ni zaslediti PI, ker jo nadomešča projekcija. Ta je namreč zrelejši obrambni mehanizem kot PI, saj vključuje potlačitev določenih nesprejemljivih vsebin, kar predpostavlja vsekakor večjo moč jaza kot pri splittingu (ki pa je osnova za razvoj PI).

Spričo tako različnih funkcij PI pri psihotičnih in borderline pacientih tudi terapevtova interpretacija na te paciente različno vpliva. V prvem primeru (psihoze) PI pacientovo zmedo začasno poveča, hkrati pa oslabi preizkus realnosti in moč jaza, v drugem primeru (borderline) pa je učinek povsem obraten: z interpretaci jo namreč terapevt začasno okrepi moč pacientovega jaza in tako tudi izostri njegov preizkus realnosti.

Delovanje PI in moč jaza sta si v obratnem sorazmerju. Zato mora terapevt interpretirati tako, da bo hkrati skušal odpraviti PI in okrepiti moč jaza pri borderline pacientih. To pomeni, da bo pacient spet zmožen opravljati naslednje funkcije:

1. razlikovati med selfom in objekti;
2. s fuzijo in nevtralizacijo obvladati svoje impulze in torej ponovno integrirati dobre in slabe dele selfa;
3. biti zmožen, kot meni Jacobsonova, selektivne identifikacije, kar pomeni, da lahko subjekt istočasno rahlja in ohranjuje kontakt z objektom, pri čemer introjicira v slike selfa tiste lastnosti objekta, ki jih občuduje;
4. sublimirati svoje nagone (Žižek, 121, Praper).

LITERATURA:

1. Blanck, Gertrude in Rubin (1985): Ego-psihologija, Biblioteka psiha, Zagreb
2. Bras, Stanislav (1978): Izbrana poglavja iz psihoterapije, Mladinska knjiga, Ljubljana
3. Bregant, Leopold (1986): Psihoterapija 14, Univerzitetna psihiatrična klinika Ljubljana
4. Freud, Sigmund (1987): Metapsihološki spisi, Škuc, Filozofska fakulteta, Ljubljana
5. Klein, Melanie (1983): Zavist i zahvalnost, Biblioteka psiha, Zagreb
6. Kondić, Ksenija (1987): Psihologija ja, Nolit, Beograd
7. Laplanche, J., Pontalis, J.B. (1985): The Language of Psycho- Analysis, The Hogharth Press and the Institute of Psycho-Analy sis, London
8. Mannoni, Octave (1986): Freud, Cankarjeva založba, Ljubljana
9. Mitchell, Juliet (1988): The Selected Melanie Klein, Penguin Books, London
10. Mitchell, Juliet (1987): Psychoanalysis and Feminism, Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex, England
11. Popović, Milan; Jerotić, Vladeta (1985): Psihodinamika i psihoterapija neuroza, Nolit, Beograd
12. Praper, Peter: opiram se na zapiske s predavanj v okviru predmeta "Teorije nevroz", poslušanega v šol. letu 1989/90
13. Psihiatrija (1986) DZS, Ljubljana
14. Sandler, Joseph (1988): Projection, Identification, Projective Identification, Karnac Books, London
15. Silvestre, Michel (1987): O ljubezni, v Razpol 3, Problemi 9-10/1987, 281-282, letnik XXV, Ljubljana
16. Stritih, Bernard (1975): Neoanalitična teorija osebnosti Schultza-Henckeja, v Teorije osebnosti, Cankarjeva založba, Ljubljana
17. Žižek, Slavoj (1987): Jezik, ideologija, Slovenci, Delavska enotnost, Ljubljana

Filozofija

Problem resnice kot adekvatnosti

BOGOMIR NOVAK

POVZETEK

Človek v praksi še vedno razlikuje med resnico in ne-resnico, svobodo in ne-svobodo, ker naleti na takšne ali drugačne predikate enega ali drugega pojma oz. vrednote. Resnica in svoboda sta povezani ne le pri Platonu, ampak tudi pri Heglu in Marxu v smislu odnosa med osvobajajočim spoznavanjem - revolucionarnim delovanjem in spoznavanjem nujnosti oz. zakonitosti svobode. Pojma resnice in svobode nista zastarela, ker obe vrednoti pomenita avtentični način bivanja človeka. Vprašanje, na čigavi strani je resnica, odpira problem enakosti ljudi in partijnosti znanstvenega spoznanja. V praksi se srečujemo z različnimi strukturnimi modeli bipolarnosti nasprotij. Usklajujemo tako, da podrejamo akcidence bistvu oz. manj pomembno bolj pomembnemu ali upoštevamo enakovredno zastopanost obeh členov - podsistemov v interakciji.

SUMMARY
THE QUESTION OF TRUTH AS SUFFICIENCY

In practice one still draws a distinction between truth and non- truth, freedom and non-freedom, because one encounters various predicates of either concept or assessment. Truth and freedom are linked not only in the works of Plato, but also in those of Hegel and Marx, in the context of relationships between the liberating experience, revolutionary activity, and the recognition of the inevitability of freedom. The concepts of truth and freedom do not become obsolete, because both express a genuine approach to existence. The question of whose side truth is on raises the issue of the equality of all human beings, and the partiality of scientific perception. In practice we encounter diverse structural models of the bipolarity of opposites. We harmonise, by subjecting the coincidental to the essential, the casual to the significant, or by respecting the equal participation of both factors, or subsystems, in the interaction.

Po resnici se lahko vprašujemo na različne načine:

Ali človek danes res ne razlikuje več med svobodo in nesvobodo in med resnico in neresnico?

Ali obstaja resnica, resnica o resnici ali pa obstajajo samo teorije resnice?

Je resnica kot presežnost človekova svoboda (Platon)?

Je resnica nekaj vseobsežnega (Jaspers) ali pa nekaj, po čemer se nima smisla spraševati (Tarski)?

Na čigavi strani je kriterij resnice: na strani žida ali nacista, vzgojitelja ali gojenca, pacienta ali zdravnika?

Je resnica vredna nas (je naša) ali pa smo mi vredni nje?

Sta resnica in svoboda zastareli, ker ni več najvišje vrednote?

Odkod izhaja sopripadnost resnice in svobode?

Danes se ne zanimamo za pojmovanje resnice nič manj kot v preteklosti, čeprav obstaja vedno več teorij resnice. Ne iščemo več večnih resnic kot v srednjem veku, zato pa se odpira vprašanje resnice časa in časa resnice. Prosvetljenstvo je hotelo priti do resnice same brez zmote. Leibniz je na osnovi te hipoteze skušal zgraditi popolni formalni enoznačni in univerzalni jezik.

Poskusi opredeljevanja resnice se kažejo kot poskusi omejevanja resnice na določeno definirano polje. Vsklajevanje v smislu identificiranja je omejevanje. Na neomejenem območju se nahajata resnica in neresnica. Resnice same ni v nobenem njenem atributu. Vedno ostane še nekaj neopredeljenega in neusklajenega. Vsak poskus enotnosti spremlja neenotnost, pri vsaki redukciji je nek ostanek. Podobno ostane izven vsakega vidnega polja še nevidno. To pomeni, da nikoli ne spoznamo vse resnice, ker je včasih resnica že na začetku - pred (simbolnim) rojstvom kot vrojena ideja, včasih pa šele na koncu kot Minervina sova. Morda je na začetku in na koncu, ista ali drugačna. Odtod izhaja vprašanje, ali resnica o resnici in z njo resnica sama obstaja.

Pot do resnice razume Platon v Državi iz razkrivanja.

Pri Platonu najdemo nastavke za različne teorije resnice. Resnica ni niti samo objektivna niti samo subjektivna resnica. Vsak človek ima svojo resnico in svojo zmoto v hierarhični ureditvi sveta. Resnico simbolizira sonce kot izvor vsega življenja. Vendar je resnico treba plačati. Tisti, ki spoznava resnico, se obenem osvobaja zmote kakor, se osvobaja tudi telesno.Nevarnosti,da ostane nerazumljiv tistim, ki resnice niso spoznali, pa ne more odpraviti. Pri Platonu, Heglu, Heideggru in za psihoanalizo je za vprašanje resnice zelo pomemben odnos med spominom in pozabo.

Že pri Platonu se lahko vprašamo, ali obstaja dvojna resnica, ali pa obstajajo samo različne stopnje iste resnice, ki so korelativne s psihosocialnim stanjem spoznavajočega in ontološko strukturo sveta. Tisti, ki spozna enojno resnico tudi vzgaja. To pomeni, da je pojem resnice povezan z določeno kulturo. Ko ta kultura propade, je treba na novo definirati resnico. V novem veku prevladujejo različne teorije resnice subjektivitete subjekta, zato se izenačuje bistvo resnice z bistvom subjekta ali človeka podobno kot se je že v starem veku izenačevalo z bistvom stvari, ki ga označuje vladajoči princip, s katerim se vsklajuje vse drugo. Subjektivne značilnosti resnice so: ekonomičnost mišljenja (Mach), prikladnost (Poincare), korist (Dewey), konvencija (Le Roy), konsenz strokovnjakov (Hempel), verifikacija (neopozitivisti), falsifikacija (Popper), neprotislovnost s sistemom (Carnap).

Različnim teorijam resnice je skupno, da so teorije ustreznosti (adekvacije, korespondence), ki to najsplošnejšo teorijo resnice še posebej specificirajo, nekatere pa jo skušajo tudi preseči, ne glede na to, ali jim to uspe. V novem veku se zaostri problem svobode za spoznanje in spoznanje svobode zaradi enakosti vseh ljudi. Namesto srednjeveške teokratične želje po gotovosti vere se odpre antropocentrični problem gotovosti spoznanja. Astronomsko izsrediščenost je človek hotel nadomestiti z lastnim središčem. S tem je izpostavil svet in sebe eksperimentu. Enakost pred bogom je nadomestil z (ne)enakostjo pred zakonom. Za resnico so potrebne žrtve, od črepinjske sodbe, prek sežigov na grmadi, do giljotine in koncentracijskih taborišč. Dejansko gre za resnico žrtvovanih zaradi zaščite neresnice, ki je resnica vladajočih. Ali tisti, ki sodijo drugim, (ne) sodijo po merilih resnice? Vse te ironije napačnih obsodb kažejo na dejstvo, da moči manjka resnica resnici pa moč. Vsaka absolutizacija delnih kriterijev resnice vodi v svoje nasprotje- v zmoto. Z izpostavljanjem različnih delov bivajočega dobimo različne teorije resnice, ki vsaka zase pretendira na edino veljavnost ene same resnice, zaradi česar se navsezadnje zdi, da resnice ni, ker se menjavajo samo deli resnic (in z njimi delne resnice), ne pa tudi sam mehanizem usklajevanja. Dilemo: resnica menjave in menjavanje delnih polresnic je Heraklit razumel v smislu skupnega logosa ali množice individualnih svetov. Menjava delov, ki ne spremeni mehanizma usklajevanja, vodi v regresus ad infinituum. Medtem ko je Tomaž Akvinski kodificiral obstoječi (aristoteljanski) mehanizem usklajevanja, so pa novoveški filozofi iskali novega. Kriteriji resnice postanejo subjekt(iv)ni: predstava, samopostavitev, pomanjkanje. Marx je pokazal, da je šele negacija resnice o odtujitvi v blagovni menjavi pogoj za svobodo vseh. Ker pa je ostal netematiziran drugačen način proizvodnje življenja, so tudi mehanizmi skupne kontrole, planiranja, racionalne ureditve življenjskih pogojev, pravične distribucije družbene moči ostali neučinkoviti.

V različnih definicijah lahko vidimo, kaj se s čim vsklajuje. Za Descartesa je resnica v jasnosti in razločnosti dojemanja. Kant je pojem resnice spremenil v skladnost s predmeti možnega izkustva. Za Hegla je resnica skladnost predmetov z njimi samimi. Za H.F. Bradlaya, H.H. Joachima resnica ne pripada posameznim sodbam v izoliranem smislu, ampak smiselni celoti. Resnica je sistematična koherentnost. Posamezna sodba je resnična le kot del miselnega sistema. Za pragmatiste je resnica skladnost s človekovimi potrebami in koristmi. V modernem svetu se človek sam postavlja kot kriterij resnice bivajočega. V kakšnem smislu? V dobi negotovosti je še posebej aktualno vprašanje, kako je postala resnica gotovost? "Absolutna gotovost, ki ji je na sledi Descartes, je namreč gotovost kljub razsrediščenemu človekovemu svetu in kljub neustavljivemu kroženju zemlje v neskončnost, ali morda še točneje, je ravno gotovost tega razsrediščenja samega" (Bahovec, 1990;35). Prav zato, ker um po eni strani ve za resnico kot vzrok, po drugi strani pa zaradi nekakšne tuje zlobe zanjo noče vedeti in lahko (geometrijski) red spremeni v kaos, se Leibniz lahko vpraša, zakaj sploh nekaj in ne nič. Absolutna moč je subjektu nevarna. Subjekt je subjektiven po tem, da ni omejen v določanju bivajočega in s tem samega sebe. Človek da stvarem merilo, ker je določen s samim seboj in je utemeljen v središču bivajočega (Heidegger,II., 1961;171). Heidegger vidi razliko med Protagoro in Descartesom v tem, da je človek za Protagoro določen s pripadnostjo neskritemu, za Descartesa pa v redukciji sveta na človekovo predstavo (Heidegger,II., 1961;172). Protagora je razumel resnico kot neskritost, Descartes pa

kot predstavo v sebi zagotovljene gotovosti. Po Nietzscheju je Descartes izbral hipotezo ego cogito, ker mu je dala največji občutek moči in gotovosti. Ker je za Nietzscheja predstava samo videz dejanskega in je spoznanje samo sredstvo volje do moči, je resnica samo vrsta zmote, brez katere določena vrsta bitij ne more živeti. Glede na to, da je človek že vnaprej obremenjen z idoli, iluzijami in ideologijo, je Nietzschejeva označitev resnice razumljiva. Za Hegla je po njegovih predpostavkah obratno zmota samo nižja stopnja resnice. Nietzschejeva filozofija volje do moči karakterizira krizo sodobne epohe in naznačuje novo paradigmo življenja. Vprašanje po bistvu resnice sicer meri na njeno enoznačnost v splošnosti, vendar je pojem resnice mogoče presojati po konverziji njegovih predikatov prav zato, ker je "ime resnice v bistvenem smislu dvoumno. Resnica pomeni tako eno bistvo kot tudi mnogo, bistvu zadostno" (Heidegger, I., 1961,171).

Ker gre v novem veku za nedvomnost dvoma kot gotovost v negotovosti, senco prosvetljenske svetlobe (lumen naturale), razočaranje očaranja (da sonce vzhaja na zahodu), odčaranje tega, kar je bilo začarano v srednjem veku, za poskus centr(aliz)iranja ex-centričnega, se tudi resnica pojavlja kot resnica o neresnici, svoboda v nesvobodi. Nič bistvenega ni dokončno in docela. Vendar resnica in svoboda nista samo emfatična izraza, ki nimata v sebi nikakršne racionalnosti. O tej racionalnosti pričajo že njuni predikati.

Nevarno je utemeljevati resnico v konstituciji človeške vrste. Vendar nas težnja po univerzalnosti ne bi smela zavesti v idealizem. Naša samoprevara je v tem (navidezna potreba), da spoznavamo bistvo, ki ne obstaja. (Spo)znanje ni vrednota sama po sebi. Postavitev in utemeljitev znanosti v subjektu pomeni iz-postavitev v nevarnost ne-biti. Univerzalni planetarni eksperiment sveta sloni na temelju volje in predstave. To pomeni, da se izkušnje zaznav (tudi informacije) ravnajo po volji in predstavi. Moč znanja (Bacon) kot spoznavajočega obvladovanja delov pomeni obenem tudi njegovo nemoč v smislu ne-odprtosti v celoto. Ne- gotovost dvoma ni odpravljena v gotovosti božjega bivanja, ker se je razum sam postavil v kontekst industrializacije, instrumentalizacije, institucionalizacije (tehnobirokratizacije), standardizacije, ekonomizacije, komercializacije, specializacije, profesionalizacije, antihumanizma, uniformnosti, masovnosti, koncentracije, kvantifikacije, monopolizacije, konkurenčnosti, centralizacije.

Vprašanje ene ali več resnic se nanaša na problem ene znanosti. Za eno znanost imamo več kandidatov: filozofija v antiki, teologija v srednjem veku, mathesis universalis pri Descartesu, ena posebna znanost (biologija, fizika, psihologija)-v 19. stol. zgodovina kot psihologija ustvarjalnih sil (Marx), (neo)pozitivi zem in scientizem v 20. stol. V ozadju teh teženj po eni resnici in eni sferi duha je predstava o univerzalni moči določene kulture - bodisi antične ali krščanske, bodisi znanstveno - tehnične.

Tudi sociološko se lahko prepričamo, da evropska kultura sloni na določeni predstavi moči. Moč je večsmiseln izraz. Galbraith razlikuje kondigno, kondicionalno in kompenzacijsko moč. Kondigna moč se je razvila v sužnjelastništvu kot kazen za nedelo; v kapitalizmu pa gre za kompenzacijsko moč, tj. nagrado za trud. Odprava sužnjelastništva je pomenila ukinitev pravice,da se druge s kaznijo prisili k delu (Galbraith, 1987;25). Kondicional na moč pomeni pogojno korist in je povezana s pragmatistično teorijo resnice.

Resnica ni le funkcija moči, ampak tudi kulture. Vemo, da določena kultura propade kot zaprt sistem. V totalitarnih režimih se krizo odpravlja s čistkami. To, kar

označujemo s človekovo naravo, je že pridobljena drugotna narava kot kultura. Vse naturalne kulture imajo osnovo v preživetju, le moderna ima osnovo v napredku, ki je navzgor odprt, ker se dviga v eksponencialni naglici. Zato so bile krize v preteklosti parcialne, današnja pa je celovita, planetarna. Ljudje v krizni situaciji postajajo brezobzirni in zlobni zaradi anarhije vrednot. Novoveški človek še vedno išče gotovost zaradi prestrašenosti, po Freudu 'eksistencialne nevroze'. S krizo vrednot nastopi kriza in padec kulture. Herbert Kuhn opisuje, kako je bilo življenje ledenodobnega človeka 'varno in brezskrbno'. Nevroza ne izhaja preprosto iz potlačitve, ampak izvira iz konfliktov med biološkimi goni in simboli, kar so zapored ugotovili poznejši psihoanalitiki (L.Kubie, F.Hacker itd). Človek je vrednostno oz. vrednotenjsko bitje. Njegova suicidarnost izhaja iz pomanjkanja življenjskega smisla. V imenu znanosti in tehnike oz. strojev je človek samega sebe hotel napraviti odvečnega. Če s tehniko človek ne raste, ampak nazaduje, je v krizi. Posamezniki (še) ne vidijo svojega mesta v mreži informatiziranega sveta. Iz teh pojasnil resnice o kulturi je razvidno, da pojem resnice funkcionira običajno v smislu zoperstavljanja nečemu neresničnemu. Resnica osvoboditve je smiselna kot zoperstavitev in negacija nečesa izkoriščevalskega in odtujenega. V logiki nastopa resnica kot izključitev zmotne sodbe. Vendar se vzporedno z vprašanjem odprtih in zaprtih kultur postavlja vprašanje izključnih in neizključnih resnic.

S psihoanalitičnega vidika se postavljata vprašanji, kako priti od hrepenenja v nihilizem in obratno, kako priti iz nihilizma mrtvega boga in mrtvega človeka k novemu hrepenenju, novi individualnosti in s tem k novi sintezi biti in niča. Obstoječo situacijo pojasnjuje Zupančič z naslednjim stališčem: "Ker je delo, prisilno delo, po svoji naravi zatrto hrepenenje, velja, da je energija, porabljena za delo, v resnici sublimacija, ki gradi zavest. Iz te logike izhaja Marxova teorija o razvoju proizvajalnih sil in odnosov" (Zupančič, 1989;26). S stališča kritike vsakdanjosti je pomembno vprašanje, kako se preusmeriti od pragmatistične trenutne koristnosti k iskanju globje, celovitejše resnice, ki je za pojavi. To pomeni ponovno odkrivanje metafizike simbolnega v človekovi kulturi.

Resnica je,da ni mogoče misliti isto kot resnično in lažno (Platon Sedmo pismo). Razumeti pomeni odkriti nekaj kot nekaj - to in to. Ta identifikacija nečesa z nečim je resnica. Resnica, ki je v razumu samem je za Tomaža Akvinskega razumska resnica. Instanca resnice o resnici pomeni nekakšno metapozicijo resnice kot samorefleksijsko točko resnice same. Če ni resnice, tudi resnice o resnici ne more biti. Vendar pomanjkanje resnice o resnici ni isto kot pomanjkanje resnice (Hribar, 1982;102). Ni arbitra nad resnico. Resnica je pri Spinozi kriterij same sebe kot vzroka. Heidegger nekje razume resnico kot dostopnost. Kriterij resnice je pred resnico, pri čemer je resnica razumljena kot učinek. Lacanova resnica ni niti resnica, katere mesto je znanje, niti kriterij, katerega vsebina je ad-aequatio (Hribar, 1982;103). Resnica je partitativna in partikularistična (Hribar, 1982;104). Ideologija je moderna transformacija metafizike. Vprašanje je, ali danes lahko govorimo o strti resnici, ki ji manjka samorefleksija.

Neadekvatnost ima prav tako različne pomene - neizenačenost, neenakost, nepravičnost, netočnost, zmota ali laž, nekoristnost neprilagodljivost itd, glede na odnose, v katerih se pojavlja. Ne gre le za to, da je praksa kriterij resnice, ampak mora biti tudi resnica kriterij prakse. Obstaja resnica drugega in druge resnice, vendar resnice razen izrečene resnice ni (Hribar, 1982;144).

Kjer ni stalnega mehanizma usklajevanja, pomeni skepsa v obstoječo resnico iskanje novih poti k resnici, kakor tudi novih teorij resnice. Adekvacijska teorija resnice omogoča spoznavno teorijo odraza, ki je primerna za mehanicistično paradigmo. Pluralizem interesov aktualizira vprašanje ene ali več resnic. Za Sartrovo stvar po sebi velja formula a=a. Redukcijska resnica poraja dvojno resnico, kar pomeni resnico zame in za nekoga drugega. Človek je merilo resnice bodisi po zaznavah, predstavah, pojmih ali idejah. Človekova resnica, ki ni isto kot resnično spoznanje o človeku ne more biti nikoli vsa resnica. Zato je kritika antropocentrične resnice obenem kritika tehnokratske, avtokratske, politokratske resnice itd. V človeku kot rodovnem bitju je že absolutizacija merila resnice, kakor tudi v človeku kot pripadniku posebnih družbenih skupin - družine, naroda, države, partije.

Ker živimo znotraj verbalne kulture, je resnica v izrečenem, izkazanem, v rezultatu. Če je resnica to, kar se izkaže na koncu, ni gotovo, ali se bo vse izkazalo. V duhu Wittgensteinovega izreka (1976;167) "O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati", je tudi Jaspers napisal, da interpretacija prihaja do svoje meje tam, kjer preneha jezik. Ta se dopolnjuje v molku, vendar je molk meja le skozi jezik.

Usklajevanje je primerjanje, identificiranje in generaliziranje. V evropskem prostoru so nižje stopnje spoznanja in družbenega razvoja manj vredne kot višje. Hierarhičnim odnosom odgovarja dvojna resnica. Vsaka posebna veda odgovarja na vprašanja, kako doseči skladnost na posebnem področju pojavov. Ekonomija se ukvarja s problemom, kako doseči ravnotežje med ponudbo in povpraševanjem, pedagogika odgovarja na vprašanje, kako uskladiti vzgojne ukrepe oz. vzgojna sredstva z vzgojnimi cilji/smotri.

Vprašanje je, ali je zli duh potreben za proces spoznavanja. Če ga ni, ga je potrebno ustvariti. Če je, ga je treba spraviti v intermundije, da ne bi bil škodljiv. Zaradi zlega duha se afera Karamazovih ne more zaključiti, ker vodi v moralni skepticizem, partijnost. Resnica znanosti kot resnica stvari same je partijna in ne nevtralna sine ire et studio, ker gre za vrednotenje pri stranske resnice. Tudi znanost ni univerzalna, ampak je parcialna. Sokratska je tista znanost, ki se samorefleksivno in samokritično zaveda relativnosti svojega znanja in ne zapada v sofistični relativizem, značilen za samovoljno ravnanje. Bitko za svobodni demokratični diskurz in dialog je potrebno bojevati vedno znova, ker ni nikoli izbojevana.

Kje je izvor razdvojenosti teorije in prakse. V tem smislu je iluzorno, da praksa pomeni nekaj izvornega. Praktična zavest presoja ali nekaj nečemu odgovarja ali ne, in zavrne to, kar ne odgovarja. Kriteriji koristnosti, prikladnosti, funkcioniranja predpostavljajo zavest kot pogoj prakse. Redkokdaj razmišljamo o principu enotnosti teorije in prakse. Katerakoli praksa je možna le v povezanosti s spoznanjem, vsaka teorija je pogojena z ne- teorijo. Gre za zainteresirano zavest. Še vedno zastopamo naslednja nekritična stališča o praksi:

1. praksa ima prednost pred teorijo in ne obratno (kot Einstein),
2. praksa je zavestna človekova aktivnost,
3. praksa predpostavlja objektivnost in eksteriornost pred interiornostjo in subjektivnostjo,
4. praksa je delo.

Redukcija vse človekove dejanskosti na delo, pomeni redukcijo vseh oblik eksistence na oblike dela. Pri četrti definiciji ostaja vprašanje, kako je mogoče igro, ki ni delo, pojasniti z vidika dela kot zanemarljivo količino. Kot ta, so tudi druge tri naštete

opredelitve omejene po nasprotju kot svoji meji. Če praksa ni niti praktični duh, zavestna aktivnost, objektivna realnost ali delo, je vprašanje, kaj sploh je. Filozofija prakse presega kartezijanski dualizem, ker ne pomeni prednosti praktičnega duha pred teorijo, aktivnosti pred pasivnostjo, dela pred ne-delom itd. ampak enotnost človeka in sveta, ki šele omogoča našteta razlikovanja. Praksa je zgodovinsko nastajanje in deformacije v smislu logosa dominacije so njene možnosti, prav tako kot možnosti socio-humanega sveta v smislu preseganja deformacij. Kot je racionalna metafizika pod vsakim dvomom in razdvajanjem našla enotnost kot sistemski princip, tako so tudi skeptiki za vsako enotnostjo našli dvom in z njim dvojnost sveta.

Glede na to, da smo pri nas dolgo časa priviligirali politično prakso ne le pred teorijo, ampak tudi pred drugimi vrstami prakse, je še vedno poučna analiza odnosa gospodarja in hlapca. Aristotel povezuje vrsto dela z vrsto znanja v tezi, da "mora tisto, kar mora suženj znati narediti, gospodar znati ukazati" (Aristotel, 1989:8). Zdi se, da je bil namen antične tehnike v tem, da osvobodi sužnja prekomernega napora, gotovo pa ni bil v tem, da ga osvobodi kateregakoli napora in ga tako napravi brez delnega. Vloga sužnja je pri opravljanju fizičnega dela nezamenljiva. Za Aristotela bi "bil sužnjelastniški red nepotreben, če bi sleherno orodje zgolj na ukaz ali celo tako, da bi vnaprej začutilo,kaj bomo od njega zahtevali, znalo opravljati svoje delo, kakor ga pripovedujejo o Dedalovih kipih ali o Hefajstovih trinožnikih, ki po pesnikovih besedah sami od sebe prihajajo na zbore bogov, če bi tudi čolnički sami od sebe tkali, plektri čisto sami brenkali na kitaro, tedaj bi vodja rokodelcev ne potreboval delavcev, gospodarji pa ne sužnjev" (Aristotel, 1989,14). Ta teza spada med antične utopije. Vidal-Naquet (1987; 222) pa vidi v njej eksplicitno namigovanje na komične položaje. V takšni ali drugačni obliki se pojavlja še danes teza, da bo tehnika osvobodila človeka ne le od napornega dela, ampak od vsakega. Zato v Aristotelovem stališču vidimo opozorilo na dejansko tehnično nevarnost, ki grozi z izgubo 'prostega časa' (shole) v brezdelju (aergon). Aristotel zaradi predpostavke o naravnosti sužnjelastniškega reda ni mogel slutiti razvoja skritih oblik izkoriščanja v kapitalizmu in ni mogel dati odgovora na vprašanje tehnokratske osvoboditve od dela, kakor se nam danes zastavlja. Za aristoteljanski dualni model je svoboda onkraj dela.

Ko se Aristotelovo načelo o znanju ukazovanja ni več obneslo, so nastopili klasiki marksizma s scenarijem zmagovitega jezika delavskega razreda. Idejo o samoupravljanju orodij je ironiziral že Aristotel. Od Aristotela, prek Hegla do Heideggerja velja, da orodja ne znajo misliti, kar pomeni, da govorijo drugače, kot je mišljeno, in da je resnica o orodjih izven teh orodij. Jezik gospodarja obvladuje svet hlapca ali sužnja. Zakaj je Hegel vendarle videl priložnost za hlapca, da v boju za priznanje lahko postane gospodar, Aristotel pa ne? Ker po formuli identitete identitete in neidentitete hlapec ni samo hlapec, zato teorija naravno danih položajev hlapca in gospodarja ne velja več. Hegel je preskočil v drugi rod, kar pa Aristotel ni mogel, ker bi bila to zanj logična napaka. Slaba stran Heglovega pojmovanja zakona vključene tretje možnosti je ravno v tem, da to napako dopušča. Zakaj lahko hlapec z delom postane gospodar in si prisvoji jezik mišljenja ter se postavi zase? Že pri Heglu ima delo čast in oblast v smislu dela pojma. Delo pojma je utemeljeno v ideji, pojem dela pa v materiji. Leninu je materijalna praksa znak sveta za nas. Lenin se je zoperstavljal empirizmu in empiriokriticizmu, ker neplodni skepticizem pasivizira, plodni pa poraja različne teorije z navodili za akcijo. Kot je Descartesu razsežna stvar razlog za plodnost dvoma, ki je v plodni manipulaciji,kar se izkazuje v mathesis

universalis,tako je Leninu obvladovanje materije kriterij za uspešnost proletarske revolucije. Mišljenje, ki vsebuje še pri Aristotelu razlog obstoječega sveta, v novem veku ustvari Arhimedovo točko za spremembo sveta. Proletarska zavest je zavest o celotni ureditvi pravičnega sveta, zato ima proletariat, ki je srce filozofije, pravico oblikovati svet po svoje. Proletariat pomeni ozemljitev mišljenja. Vendar prav sestop mišljenja iz nebes na zemljo prinaša poplavo delnih revolucij, neuspešnih reform itd. Ne gre samo za to, da je samozadostni antiki sledil temačni srednji vek in razsvetljeni, vendar hkrati tudi breztemeljno insuficientni svet moderne, ampak tudi za to, da sta po mnenju Schelerja (1977;261), oba razreda moderne enako pragmatična in neustvarjalna glede teoretičnega in religioznega znanja.

Znak je orodje pri Aristotelu in Heideggerju.Usmerjanje (od zunaj) je značilno za orodje v smislu prikladnosti služenja nečemu. V tej opredelitvi se srečata Platonova dialektika resnice (prilika o votlini) in Heglova dialektika gospodarja in sluge. Beseda, ki išče ušes, je za Aristotela ukaz oblasti. Orodje je sredstvo oz. ključ za resnico. Tudi modeli so takšna orodja.

V znanosti poznamo različne modele dvovalentnega mišljenja in različne definicije modela. Navadno definiramo model kot poenos tavljeno strukturo realnosti. Model predstavlja njene odnose v splošni obliki. Ne gre le za modele tehničnih naprav, ampak še prej za znanstvene hipoteze, zakone, teorije.

Odgovori na vprašanje, čemu služijo modeli, kažejo posredno tudi na praktični smisel vpraševanja po resnici: gre

- za testiranje obnašanja naprav v različnih pogojih,
- za interpretacijo podatkov, za preizkušanje in razvoj teorij,
- za potrditev zaželenih učinkov naprav.

Zato razlikujemo več vrst modelov - za posamezne stvari ali naprave, za posebne znanstvene zakonitosti in splošne modele filozofskega mišljenja. Eksplanatorne dimenzije modelov so razvidne na več ravneh. Nas bo zanimala najsplošnejša raven, ker dvovalentno mišljenje z osnovnima valencama afirmacije in negacije predpostavlja za svoje funkcioniranje različne modele strukturnih odnosov med nasprotji. Za vsak tip odnosov med nasprotji je primeren (prikladen, konvencionalen) drugačen model:

1. model ciklične izmenjave nasprotij pri Heraklitu - ABAB.

2. Za Aristotelov model je celota več kot vsota njenih delov.

Tudi v dokazovanju božjega bivanja obstaja pri Tomažu Akvinskem model enotne povezanosti nasprotij in sklepanja od enega na drugo.

3. Če nasprotja niso spoznavna, lahko sprejmemo le negativno teologijo (Plotin, Eckhart itd).

4. Pri Kantu so nasprotja v teoretičnem smislu nespoznavna, ker se kategorije pokažejo v obliki antinomij, v praktičnem umu ali v transcendentalnem idealu pa so vrednotne usmeritve. Že Kant presoja pojave po modelu A=A in ne-A (B,C,D..)

5. pri Heglu so nasprotja spoznavna znotraj absolutnega duha po modelu identitete identitete in neidentitete.

6. Adorno zavrača identitetno mišljenje kot ideološko.

7. Bloch uveljavlja nov model razmišljanja v smislu S še ni P.

8. v sistemski teoriji gre pa za integracijsko-interakcijske (samoregulativne) odnose med podsistemi. Enega bistva sploh ni, gre le za pluralizem bistvenih (z)možnosti. Aristotelovo tezo o odnosu celote in delov presega sistemska teorija s

tezo, da nobenega dela ni mogoče privilegirati kot reprezentanta celote. Vsi deli so enakovredni podsistemski členi celote.

Iz tega prikaza modelov je razvidno, da v praksi uporabljamo mehanizem vsklajevanja na dva različna načina: vsklajujemo lahko

a) akcidence z bistvom, manj pomembni pol z najpomembnejšim ali

b) oba pola drugega z drugim istočasno v različnih pomenih.

Vsako spoznanje je zato dvojno (čutno-razumsko) spoznanje bistvenih in nebistvenih lastnosti. Dokler v igri sveta nekdo dobi in drugi izgubi, je dominantna le ena stran bivalentne celote. V sistemski teoriji pa gre za enake (proti)napetosti z obeh strani. Izbran del reprezentira celoto v bogu ali naravi, zgodovini, absolutni prihodnosti, partiji ali državi, znanosti ali logiki, (razodeti ali naravni) religiji, delu. Redukcijska metoda naj bi omogočila spoznanje najvišjega bivajočega oz. dobro (kot stvar samo ali stvar po sebi). Če ni samoregulative v ljudeh, mora biti nekje v ozadju skrit mehanizem uravnavanja kot prvi gibalec. Če je človek "tabula rasa" ali "gnetljivo testo", je samo "govoreče orodje" (moderno - privesek strojev), ne pa tudi zoon politikon oz. skupinsko bitje. Glede na vprašanje, ali posameznik reprezentira sam sebe ali tudi nekoga drugega, se postavlja vzporedno vprašanje, ali lahko postane princip izključitve princip vključevanja različnih jezikov, kultur, svetov, podsistemov, ima dopolnilo v vprašanju, ali svoboda enega posameznika izključuje svobodo drugih posameznikov ali pa jo prav obratno šele pogojuje? To je možno, če je s principom vključene tretje možnosti (A=A in ne-A) presežena redukcijska metoda privilegiranja delov.

V vsakdanjem življenju srečujemo naslednje predikate svobode: izbira od in za, optimalno ravnotežje z okoljem, sreča, odgovornost, kooperacija, politika, spoznanje (drugačne) nujnosti, ljubezen, presežnost-transcendenca meje, komunikacija, prosti čas, svobodna volja, moč, neodvisnost, mir, kontingenčnost, osamljenost, bitje za smrt, bitje upanja,samoobvladovanje-avtarkija, avtonomija, samo-odprtost, samopostavitev, entropija.

Lista predikatov svobode prav tako ni zaključena, kot lista predikatov resnice ni. Tudi pri pojmovanju svobode nastane vprašanje določenosti ali nedoločenosti. Z nepredikabilnostjo obeh pojmov bi dobili absolutno samo s seboj identično resnico in svobodo, ki nista zavezani ničemur konkretnemu (od - za), ampak le samim sebi.

Danes je potreben metodični dvom v univerzalne rešitve, ker ne moremo več živeti niti samo z delnimi spoznanji znanosti niti brez njih. Adorno že v identiteti vidi izvor ideologije. Vprašanje neadekvatnih (neekoloskih) tehnologij je vprašanje neadekvatne slike sveta.Vladajoča predstava je še vedno "denar je sveta vladar". Za Aristotela je jasno, da ne-biti v absolutnem smislu ne moremo spoznati, za novi vek pa je prav to izziv totalnega uničenja v smislu creatio ex nihilo.

V relativnem smislu v odnosu do celotne družbe postaja delavec vsak dan revnejši. Ker je proletariat popolnoma odtujen, zahteva popolno svobodo. Proletariat "samega sebe ne more osvoboditi, ne da bi odpravil svoje lastne življenjske pogoje. Ne more odpraviti svojih lastnih življenjskih pogojev, ne da bi odpravil vse nečloveške življenjske pogoje današnje družbe, ki so združeni v njegovi situaciji. Ne prebija se zaman skozi trdo, a jeklenečo šolo dela. Ne gre za to, kaj si ta ali oni proletarec ali celo ves proletariat ta čas predstavlja kot cilj. Gre za to, kaj bo v skladu s to bitjo zgodovinsko prisiljen storiti. Njegov cilj in njegova zgodovinska akcija sta nepreklicno

začrtana v njegovi lastni življenjski situaciji in v vsej organizaciji meščanske družbe" (Marx-Engels: Sveta družina, MEID I, str.497).

Korespondenčna ali adekvacijska teorija resnice je danes še vedno zelo razširjena. Po njenem modelu pride Makarovič do naslednjega spoznanja:

"Abstrakcija je zvijača. Odmikamo se od stvari, da bi jih bolje zajeli. Podobna zvijačnost je v postavljanju ciljev. S tem, ko je cilj nekaj apriornega, nekaj tujega stvarem samim, izvabimo iz njih njihove možnosti. Njihove možnosti spreminjamo v sredstva. Podobno kot so stvari, ki jih označuje naša abstrakcija, pomembne le toliko, kolikor se skladajo s to abstrakcijo, so tudi možnosti pomembne le toliko, kolikor nam pomagajo uresničiti naše cilje" (Makarovič, 1988;84). Razlog za delne zmage človeka nad naravo je v tem, da si človek postavlja cilje, tako da stvari spreminja v sredstva in jim vsiljuje tuje možnosti (Fink, 1984). Tako Makarovič (1988) kot Fink (1984) kažeta na slabosti in meje adekvacijske teorije resnice. Vendar Juergen Habermas drugače kot Makarovič trdi, da "instrumentalno delovanje odgovarja prisili zunanje narave, stanje proizvajalnih sil določa mero tehničnega razpolaganja z naravnimi silami. Komunikativno delovanje odgovarja obvladovanju lastne narave" (Habermas, 1975; 85). Izvor residuuma neadekvatnosti in nesvobode je tako v pretirani subjektivnosti (voluntarizmu, samovolji) kot v pretira ni obrnjenosti navzven (objektivizmu, instrumentalizmu) človeka v zunanji svet. Zato je v krizi institucionalistično- instrumentalistični razum homo fabra, ne pa um homo sapiensa. Razum, ki si podreja materialna sredstva, tudi sam ostaja sredstvo. Kajti vsak poskus, da se zlomi naravna prisila, se še globje zapleta vanjo. V tem je pot evropske civilizacije. Abstrakcija je orodje prosvetljenstva, do predmetov je kot likvidacija. Gre za "nivelirajoče gospostvo abstrakcije" (Adorno, Horkheimer; 1974).

Pričakujemo lahko paradigmatski premik od resnice ne-celega k resnici o novi celoti v holistično - ekološki paradigmi. Tudi prehod od 'trdega k mehkemu valu' predpostavlja prehod od mišljenja metodično sistemske celote, prek mišljenja necelega ali negativnega mišljenja k drugačnemu mišljenju drugačne celote. Doslej je prevladovalo eksperimentalno analitično znanje, odslej pa bo znanje o svetu kot o skupni, informacijsko povezani celoti. Gre za pot od kvantitativnega merjenja k novi kvaliteti življenja. Spoznavni proces resnice je v novem veku postal analogen delovnemu procesu in njegovi delitvi na predmete dela, orodja in produkte (Cekić, 1976) zaradi instrumentalizacije dela in spoznanja. Meja resnice kot adekvatnosti je meja človeka kot merila sveta. Teoriji resnice kot razodetja in kot neskritosti sta že izven tega horizonta. Resnica kot samoproizvodnja, samonamenskost in samopostavitev, ki jo je opredelila nemška klasična filozofija in Marx, je pogojena z menjavanjem enakega za enako (s človeškimi ekvivalencami) in se ne more realizirati znotraj razrednih nasprotij. Tako neskritost kot razodetje in samopostavitev so to, kar so, po svojem izvoru, v neavtentični izvedbi pa morajo pristajati na vsklajevanje.

LITERATURA

Adorno, Theodor W; Horkheimer, Max (1974): Dijalektika prosvetiteljstva. Sarajevo, Logos.

Bahovec, D. Eva (1990): Kopernik, Darwin, Freud. Študije iz filozofije in zgodovine znanosti. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Cekić, Miodrag (1976): Saznanje i rad. Prilog utemeljenju Marxove radne teorije saznanja. Beograd, Prosveta.

Descartes, Rene (1973): Meditacije. O prvi filozofiji, v kateri je dokazano bivanje božje in različnost človeške duše in telesa. Ljubljana, SM.
Fink, Eugen (1984): Osnovni fenomeni ljudskog postojanja. Beograd, Nolit
Fischer, Anton (1967): Die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Erkenntnis. Wien. New York. Springer-Verlag
Galbraith John Kenth (1987): Anatomija moči. Zagreb, Stvarnost.
Habermas, Juergen (1975): Saznanje i interes, Nolit, Beograd
Heidegger, Martin (1969): Nietzsche. 1,2 Bd. Pfullingen, Neske.
Hribar, Tine (1982): Istina o istini. Sarajevo, Veselin Masleša.
Marx Karl, Engels Friedrich (1969): Izbrana dela v petih zvezkih. 1. zv. CZ v Ljubljani.
Platon (1966): Država, Beograd, Kultura
Scheler, Max (1977): Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie uber Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt. Frankfurt, Vitorio Klostermann.
Unger, Peter (1975): Ignoratio. A Case for Scepticism. Clarendon Press. Oxford.
Wittgenstein, Ludwig (1976): Logično filozofski traktat. Ljubljana, MK.

"Téchne - poíesis - prâxis - dýnamis - phainómenon"

BORUT PIHLER

POVZETEK

V študiji smo poskušali razviti kategorialno formo fenomena znotraj našega koncepta hermenevtične fenomenologije (HF), kot (raz)umevanja in razlage tistega, kar se daje za zavest, pri čemer smo hkrati nakazali strukturne modele desetih fundamentalnih fenomenalnih struktur oz. form: strukturne modele form sveta življenja. " Lebensweltformen " (LF): telo, drugi, intersubjektiviteta, in strukturne modele "simbolnih form" (SF): jezik, mit religija, umetnost, znanost, pisava, sled. Kategorialno formo (KF) fenomena smo razvili iz niza zgodovinskih tematiziranj, pri čemer je bil končni cilj nakazati, v kakšnem smislu se vzpostavlja skozi **razlîko** *in* **moč**.

ABSTRACT
"TÉCHNE - POÍESIS - PRÂXIS - DÝNAMIS - PHAINÓMENON"

In unserer Studie haben wir versucht die kategoriale Form des Phanomens innerhalb unseres Konzepts der hermeneutischen Phanomenologie (HPh) als des Verstehens und der Auslegung jenes, das sich für das Bewusstsein gibt. Wir haben zugleich die Strukturmodellen der zehn fundamentalen phänomenalen Strukturen bzw. Formen angezeigt: die Strukturmodellen der " Lebensweltformen" (LF): Leib, Andere, Intersubjektivität, und die die Strukturmodellen der "symbolischen Formen" (SF): Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft, Schrift, Spur. Die kategoriale Form (KF) des Phanomens haben wir aus der Reihe der geschichtlichen Thematisierungen entwickelt mit dem Ziel zu zeigen, in welchem Sinne sich die kategoriale Form des Phänomens durch die **Differênz** *und* **Macht** *konstituiert.*

" ..... *le silence pyramidal de différance graphique* ... "

Na začetku študije nekaj uvodnih pojasnil: pričujoča prestavlja nadaljevanje razvijanj v tekstu z naslovom " Téchne - poíesis - prâxis - dýnamis " (Anthropos, 1990, št. 3/4), nadaljevanje razvijanj v tekstu, iz katerega je razvidno, da smo potegnili iz izhodiščne opredelitve hermenevtične fenomenologije kot "filozofije (raz)umevanja in razlage tistega, kar se daje za zavest "deset kategorialnih sklopov oziroma form (KF), kot jih bomo v nadaljnjem označevali, in sicer: téchne, poíesis, prâxis, dýnamis, phainómenon, lógos, hermeneía, diáfora, íhnos, nóesis nóeseos, pri čemer zaobsega vsaka od teh kategorialnih form troje kategorij: **téchne** (razumevanje, razlaga, pojasnjevanje), **poíesis** (ustvarjanje, oblikovanje, učinkovanje), **prâxis** (dekonstrukcija, transformacija, rekonstrukcija), **dýnamis** (možnost, moč, gibanje), **phainómenon** (pojav, pojavljanje, pojavljeno), **lógos** (beseda, izrekanje, govorica), **hermeneía** (interpretacija, dojemanje, dokazovanje), **diáfora** (ontična, ontološka, gramatološka), **íhnos** (pisava, črka, sled), **nóesis noéseos** (zavest, spoznanje, mišljenje mišljenja). Kategorialne forme (KF) znotraj izhodiščno nakazanega modela hermenevtične fenomenologije (HF) s tremi izhodiščnimi sklopi form sveta življenja - "Lebensweltformen" (LF): telo, drugi, intersubjektiviteta in s sedmimi fundamentalnimi simbolnimi formami (SF): jezik, mit, religija, umetnost, znanost, pisava, sled. V pričujoči študiji bomo poskušali razumeti in razviti kategorialno formo fenomena. Da bi lahko to storili, se velja najpoprej napotiti k nekaterim razumevanjem tega problema v zgodovini filozofije. Še nekaj besed o naravi "odprtega sistema " hermenevtične fenomenologije, ki ga tu razvijamo: gre za poskus tematiziranja "ontološkega pluralizma" (pri Heinrichu Rickertu najdemo stavek: "Nur ein ontologischer Pluralismus wird dem Weltreichtum gerecht"; misel Hannah Arendt je bila označevana kot "pluralistična misel"), "ontološkega pluralizma", katerega izhodišče predstavljajo nezvedljivi **ontološki diferenciali**: telo,drugi, intersubjektiviteta (kot LF) in jezik, mit, religija, umetnost, znanost, pisava, sled (kot SF), ontološki diferenciali so tu nezvedljive strukture teh entitet; tem nezvedljivim ontološkim diferencialom komplementarno ustreza deset kategorialnih sklopov, oziroma form (KF); gre tako za model **ontološkega pluralizma** kot **diferencialne ontologije**.

Rekli smo, da bomo poskušali v tej študiji razviti kategorialno formo fenomena, ob koncu pa bomo poskušali podati vsebinsko opredelitev tistega, kar si predstavljamo pod sintagmo "hermenevtična fenomenologija"; razvojno linijo, ki je pripeljala do našega razumevanja in tematiziranja fenomenologije kot hermenevtične fenomenologije smo naznačili s štirimi imeni: Heidegger, Gadamer, Betti, Ricoeur. Sam problem fenomena kot kategorialne forme pa nas napotuje bistveno dalje v preteklost. Kaj je fenomen? Kaj je fenomen kot kategorialna forma?

V Ritterjevem filozofskem slovarju (Joachim Ritter und Karlfried Grunder, Hrsg.:"Historischer Worterbuch der Philosophie", Band 7: P - Q, Basel 1989) izvemo na začetku naslednje: v grški filozofiji je bila beseda "phaínomenon" v glavnem uporabljana neterminološko kot particip prezenta glagola "phaínesthai" - kazati se, vznikniti (HWdPh,462); v osnovi pa je glagol "phaíno", ki pomeni: spraviti na dnevno luč, dopustiti, da se nekaj pojavi, narediti vidno, kazati, narediti slišno, dopustiti, da nekaj zazveni, nakazati, naznaniti, sporočiti, denuncirati, podati, dopustiti spoznati, narediti očitno; svetiti, sijati, bleščati se, odlikovati se, pojaviti se, postati viden,

nastati, nastopiti, najaviti se, biti prisoten... V starogrški filozofski govorici da je pomenila beseda "phainómenon" tako tisto evidentno, po drugi strani pojav, pa tudi goli videz. Epikur označuje s fenomenom tisto, kar se pojavlja čutom, za Anaksagoro je tisto, kar se pojavlja, tisto, kar je vidno na tistem, kar se prikriva; pri Platonu so "phainómena" še vedno tisto, kar je čutno dano, vendar komplementarni pojem fenomenu ni tisto "skrito", pač pa tisto "resnično bivajoče" (HWdPh,462). V astronomiji da pomeni "fenomen"zgolj nebesni pojav, Aristotel zahteva omejitev naravoslovja na fenomene; korelativen pojem fenomenom so za Aristotela "lógoi" - znanstvene teorije. - Pironizem starejše skepse da besedi fenomen zanimiv pomen: poudarek na **subjektivnosti** in **relativnosti** pojavljanja, tako da dobi fenomen pomen subjektivne predstave: "phantasía" za razliko od stvari, ki leži izven te subjektivne predstave. Kot oče antičnega skepticizma je Piron iz Elide (360-270 a.ae.n.) v določenem smislu Kant pred Kantom in Husserl pred Husserlom. Stvari so njegovi učenci na zanimiv način razvijali naprej (sam ni ničesar napisal): fenomen kot subjektivna predstava je edino, kar ne zapade skepsi, pač pa je nekaj nedvomnega. Sextus Empiricus je sistematiziral Pironova naziranja. Naslednji, ki nas bo zanimal, je Descartes; v delu "Principia philosophiae " podreja fenomene (lat. phaenomena) principom materialnih predmetov in eksperimentu (HWdPh, 469). Pri Hobbesu so fenomeni predmeti naravoslovja, Leibniz ločuje med "**phaenomena realia**" in "**phaenomena imaginaria**" ("De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis", 1707); zanimivo in pomembno razlikovanje.

Pri Kantu se dogodijo za pojem fenomena pomembne stvari. V razdelku "Kritike čistega uma" z naslovom "Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstande überhaupt in Phaenomena und Noumena" povzame svoje razlikovanje med področjem dovoljene aplikacije kategorij in področjem stvari na sebi, ki je kot "Ding an sich", se pravi kot "noumenon", "Grenzbegriff". Pri Kantu dobi, kot temu rečemo, pojem fenomena spoznavno-teoretski pomen. - Klasični nemški idealizem Kanta še radikalizira: pri Fichteju postane absolutno postavljeni jaz pred subjekt - objekt odnosom izvod ne zgolj forme, ampak tudi materije reči. Absolutni jaz proizvaja tako v praktičnem kot teoretskem smislu kot delujoč fenomene (HWdPh, 476). Lahko bi rekli, da je Fichte vse "pokvaril", njegov radikalizirani radikalizem je celo na področju praktičnega uma vprašljiv. Schelling poskuša vzpostaviti ravnovesje: vsi življenjski pojavi bi naj izvirali iz enotnosti realnega in idealnega, ki naj bi bila pred vsakim subjekt - objekt nasprotjem ("Vorlesungen uber die Methode des akademischen Studiums", 1803).

Pri Heglu postanejo stvari bistveno bolj zapletene: "Fenomenologija duha" kot znanost izkustva zavesti ima na razpolago pojave /"Erscheinungen"/, je kot taka znanost o pojavih, predstavitvenih formah absolutnega duha. Tisto, kar je pri Heglu bistveno, je nezvedljiva logika pojava in bistva: bistvo ni nekaj izza ali onstran pojava, pač pa, ravno kolikor bistvo je, kolikor eksistira, je eksistenca pojav. Od tod Heglov znani stavek "Das Wesen muss erscheinen.", ki ga najdemo napisanega na več mestih pri Heglu /"Philosophische Propädeutik", " Wissenschaft der Logik", "System der Philosophie"../- (HWdPh, 477).

Za Schopenhauerja je najpomembneje pri Kantu to, da je postavil razliko med pojavom in stvarjo "na sebi", čeprav dojema pojav bistveno drugače: pojav da je " Majin pajčolan". Pri Nietzscheju postane pojav videz, fikcija, prevara (HWdPh, 477).

Usodno pa opredeli dojetje fenomena v dvajsetem stoletju fenomenološki način motrenja, ki ga zastavi in razvije Edmund Husserl. Za ustrezno dojetje fenomenov je potrebna ustrezna naravnanost, in sicer "fenomenološka naravnanost" / "phanomenologische Einstellung"/, ki se bistveno razlikuje od tistega, kar imenuje Husserl "natürliche Einstellung". Dostop do "fenomenološke naravnanosti" je možen skozi proces fenomenolokih redukcij, fenomeni pa postanejo zahtevane "stvari same". Bistvenega pomena za Husserla in njegovo razumevanje fenomenov je Kantova ideja transcendentalne konstitucije. Husserlu gre za motrenje "čistih fenomenov", njegovo izjemno obsežno delo pa je posvečeno temu problemu. Zavest je vedno zavest o nečem, za zavest so konstitutivni akti zavest, tem aktom zavesti pa ustrezajo znotraj pozicije fenomenološke redukcije **čisti fenomeni** kot korelati zavesti, ki razgrinjajo svoje imanentno bistvo: **noesis, noema** in odnos **intencionalnosti**. Husserlijanska radikalnost je v tem, da nimamo na razpolago pri motrenju fenomenov nikakršne vnaprejšnje ontološke opore, pa tudi nikakršne druge ne. Nas zanima v prvi vrsti hermenevtično dojetje fenomena in v neposredni zvezi s tem "**hermenevtična fenomenologija**". Nekje smo napisali, da gradi naš poskus **hermenevtične fenomenologije** na liniji: **Heidegger : Gadamer- Betti- Ricoeur**.

Še prej nekaj besed o "ideji fenomena" pri Jeanu-Paulu Sartreu (Merleau:Pontyjev model fenomenologije bomo poskušali razumeti pri razvijanju problematike "telesa" kot "forme sveta življenja"): v svojem izhodiščem pristopu v delu "Bit in nič" je Jean-Paul Satre dovolj sistematičen: najprej poskuša razumeti "idejo fenomena", nato fenomen biti in bit fenomena. Fenomenologijo razume kot redukcijo tistega, kar je, na niz pojavov, ki ga manifestirajo; da so bili tako različni dualizmi preseženi z monizmom fenomena. Fenomeni, da niso niti notranji niti zunanji, napotujejo eden na drugega, noben ni privilegiran. Sartre uporablja dvoje terminov: "**appariton**" in "**phénomène**". Da to pomeni da dualizem biti in fenomena ni več legitimen, da je bit tistega, kar je, ravno tisto, kar se pojavlja; da sam fenomen ne podpira nič, kar bi bilo različno od fenomena; fenomen poseduje svojo lastno bit. V tem smislu je fenomen biti za Sartrea ontološki ("L'être et le néant", Essai d' ontologie phenomenologique, Gallimard, Paris 1977, str. 11-16). Lahko bi rekli, da Sartre tu stvari produktivno poenostavi, medtem ko je bil problem fenomena za Husserla celo življenje problem. To v veliki meri stori tudi Heidegger. - Še nekatere stvari so zanimive v zvezi s problemom "**fenomena**", oziroma v zvezi s tistim, kar so Grki imenovali "**phainómenon**". V Ritterjevem slovarju najdemo naslednjo naznako: kolikor obstaja med fenomenološko tradicijo in jezikovno analitično filozofijo, še prav posebej s takoimenovano "Ordinary Language Philosophy" določena bližina, se razteza ta tudi na pojem fenomena. To še prav posebej velja v zvezi z uvidom, da filozofska analiza nima opravka zgolj z besedami, pač pa vedno hkrati tudi z dejanskostjo, ki prihaja skozi besede do besede. Pomembno je tu tematiziranje Wittgensteinove relacije med "Sprachspiele" in "Lebensformen"; da se da uvrstiti v ta kontekst tudi pragmatično orientirano lingvistično fenomenologijo J.L. Austina (HWdPh, 481).

Heideggrovo dojetje in tematiziranje pojma "**fenomena**" najdemo v sedmem paragrafu "Biti in časa", paragrafu z naslovom "Die phänomenologische Methode der Untersuchung" ("Sein und Zeit", zehnte, unveränderte Auflage, Tübingen 1963, str. 27-39), paragrafu z razdelki: A. Der Begriff des Phanomens, B.Der Begriff des Logos, C. Der Vorbegriff der Phänomenologie; o fenomenooški metodi ontologije tudi v M. Heidegger "Die Grundprobleme der Phänomenologie", Gesamtausgabe, Band 24,

Frankfurt/M 1975, str. 461-469. - Na tem mestu nas zanima Heideggrovo razvitje pojma **fenomena**.

Odgovarjanje na vprašanje po smislu biti prepostavlja kot raziskava določeno metodo; to metodo, oziroma "Behandlungsart", označi Heidegger kot fenomenološko, pri čemer razume osnovno zahtevo fenomenologije skozi zahtevo "zu den Sachen selbst!". Če je tako fenomenologija znanost o fenomenih, velja po Heideggru fiksirati pomena besed "fenomen" in "logos". Na tem mestu nas zanima tisto, kar razume Heidegger kot pomen besede "fenomen".

Da izvira grški izraz "phainómenon" iz glagola "phaínesthai", ki pomeni "kazati se"; da pomeni tako "phainómenon" toliko kot: tisto, kar se kaže /"das, was sich zeigt"/, tisto kazoče se /" das Sichzeigende"/, tisto očitno /"das Offenbare"/ - (SuZ,28); v osnovi "phaínesthai"da je glagol "phaíno": spraviti na dan /"an den Tag bringen"/, postaviti v svetlobo /"in die Helle stellen"/; "phaíno" da pripada deblu "pha-", kakor "phôs", luč, svetloba, se pravi nekaj, v čemer lahko postane nekaj očitno, oziroma na sebi samem vidljivo. (SuZ,28) - Na tem mestu pa potegne Heidegger takojšen sklep: da velja tako fiksirati naslednji pomen besede "fenomen": tisto, kar - se- samo- na - sebi - kaže /"das Sich-an-ihm-selbst-zeigende"/, tisto očitno /" das Offenbare"/. In dalje: "phainómena" bi potem predstavljali celoto tistega, "was am Tage liegt oder ans Licht gebracht werden kann" /SuZ,28), to pa Grki imenovali enostavno "tà ónta", bivajoče /"das Seiende"/. Težave nastanejo, ker se bivajoče lahko kaže kot tako, kot je, ali kot tako, kot ni na sebi. Takšno vrsto "sebe-kazanja" /"Sichzeigen"/ pa da imenujemo "Scheinen", imeti tak ali drugačen videz; da ima tako v grščini beseda "phainomenon" tudi pomen "das Scheinbare", "navidezno", ali " der Schein", "videz". Kako mojstriti ta dva nasprotna pomena: "das Sichzeigende" in " Schein"? Oba pomena velja po Heideggru motriti glede na njun strukturni odnos; v tem smislu se da reči naslednje; v pomenu "phainomenon" kot "Schein" že leži izvornejši pomen "das Offenbare" in to tako, da utemeljuje izpeljanega. Heideggru gre za izvoren pomen, vendar poudarja, da niti izvorni niti izpeljani pomen ne dosegata tistega, kar menimo pod besedo "Erscheinung", "pojav", ali celo "blosse Erscheinung" (SuZ, 29). - Da tako "Erscheinen" ni " Sichzeigen im Sinne von Phänomen", da pa je "pojavljanje" možno zgolj na osnovi nečesa, kar se kaže, se pravi fenomena. - Heideggru gre tu za to, da jasno razloči "**Erscheinung**" od tistega, kar imenuje "**Phänomen**": "Phänomene sind demnach **nie** Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen auf Phänomene" (SuZ, 30).

Ob sicer različnih možnostih pomenskih razsežnosti besede "Erscheinung", gre Heideggru predvsem za tematiziranje "fenomena" kot "fenomen" fenomenologije. Fenomen kot "das Sich-an-ihm-selbst-zeigende" pomeni Heideggru nadalje odlikovan način srečevanja nečesa. Da velja še odgovoriti, katero bivajoče je nagovorjeno kot "fenomen". Kolikor to ni storjeno, in kolikor ostaja odprto, ali je "das Sichzeigende" sploh neko bivajoče ali bitni karakter bivajočega, potem lahko govorimo po Heideggru zgolj o formalnem pojmu fenomena (SuZ,31). - Še en korak naredi Heidegger, preden fiksira svoj pojem fenomena; razmeji ga od "vulgarnega" pojma fenomena. Pravi takole: če pa razumemo pod tistim, kar se kaže bivajoče, ki je dostopno v kantovskem smislu skozi empirično zrenje, potem da prihaja formalni pojem fenomena do ustrezne aplikacije: "Phänomen in diesem Gebrauch erfüllt die Bedeutung des **vulgären** Phänomenbegriffs. Dieser vulgäre ist aber nicht der phänomenologische Begriff von Phanomen" (SuZ,31). Kaj so potem fenomeni fenomenologije, kot jo razume

Heidegger? Fenomeni fenomenologije so tisto, kar je vulgarno razumljenim fenomenom vedno že "vorgängig und mitgängig", se pravi, kar je vedno že pred njim in z njimi, kar se pred njim in z njimi netematizirano že kaže, pa lahko postane tematsko, da je lahko tematsko spravljeno do "Sichzeigen",,"... und dieses Sich-so-an-ihm-selbst- zeigende ("Formen der Anschauung") sind Phänomene der Phänomenologie" (SuZ, 31). Predpostavka za ustrezno razumevanje fenomenološkega pojma fenomena je tako po Heideggru uvid v smisel in pomen formalnega pojma fenomena in njegove ustrezne aplikacije v vulgarnem pomenu.

Naslednji, ki nas bo zanimal, bo Hans-Georg Gadamer. Kaj lahko pri njem tematiziramo kot **fenomen** njegovega hermenevtičnega motrenja? Ali sploh lahko pri njem govorimo o hermenevtični **fenomenologiji**? Na kakšen način so konstituirani fenomeni filozofske hermenevtike? Kaj pomeni, da filozofska hermenevtika načelno ni uvrščana med **fenomenološke** smeri?

Določene odgovore na ta vprašanja dobimo v Uvodu Gadamerjevega dela "Resnica in metoda ": "filozofska hermenevtika sprejema po Gadamerju "die Gewissenhaftigkeit phänomenologischer Deskription, die Husserl uns zur Pflicht gemacht hat", nadalje, širino zgodovinskega horizonta, znotraj katerega je Dilthey postavil vse filozofiranje, odločilno pa deluje znotraj Gadamerjevih razmišljanj Heideggrov preboj. Stvari so tu povedane dovolj jasno: Gademerjeva filozofska hermenevtika je hermenevtična fenomenologija par excellence, res pa je, da to ni več Heideggrov model hermenevtične fenomenologije. Kaj je fenomen hermenevtične fenomenologije filozofske hermenevtike? Izšli bomo iz dveh premis: edino, kar hermenevtika predpostavlja, je jezik, bit, ki jo lahko (raz)umevamo, je jezik; "fenomeni" filozofske hermenevtike kot hermenevtične metodologije so tudi jezikovno ustrojeni načini bivanja; tako ustrojeni načini bivanja pa se dajejo skozi hermenevtično izkustvo. In kaj je hermenevtično izkustvo: Da bi odgovoril na to vprašanje, je napisal Hans-Georg Gadamer knjigo z naslovom "Resnica in metoda" in podnaslovom "Temeljne poteze filozofske hermenevtike"; troje osnovnih področij je zajeto v treh delih: I.- Razgrnitev vprašanja po resnici ob izkustvu umetnosti, II. - Razširitev vprašanja po resnici na (raz)umevanje v duhoslovnih znanostih, III. - Ontološki preobrat hermenevtike ob vodilni niti jezika.

Emilio Betti je izdelal svoj koncept "hermenevtične fenomenologije". Podrobneje smo se ukvarjali z njim v študiju z naslovom "Bettijeva konceptualizacija hermenevtične metodologije"); kaj so "phainómena" te fenomenologije? Koncipirana je principielno metodološko, njeno izhodišče je fenomenologija Nicolaia Hartmanna (predvsem delo " Das Problem des geistigen Seins"- 1928), delno tudi nekatere ideje iz Heglove "Fenomenologije duha", "phainómena" pa so "objektivacije duha" (" die Objektivationen des Geistes"), in sicer "objektivacije duha" kot predmet disciplinirnega postopka "razumevanja in razlage".

Kaj je fenomen v hermenevtični fenomenologiji Paula Ricoeurja? Tisto, kar se daje razumevanju in razlagi, oziroma interpretaciji pri Paulu Ricoeurju na razpolago, je simbol, simbol tu dojet kot pomenska struktura, kjer označuje neposredni, primarni, dobesedni smisel, po vrhu še drugi, posredni, sekundarni, figrativni smisel, ki je lahko dojet samo preko primarnega.(Paul Ricoeur:"Le Conflit des Interprétations" /"Essais d'herméneutique"/, Paris 1969, str. 16); to področje izrazov z dvojnim ali večkratnim smislom konstituira po Ricoeurju pristno hermenevtično polje. Ti izrazi so "phainómena" hermenevtične fenomenologije Paula Ricoeurja, **simbol** (izraz z

dvojnim ali večkratnim smislom) in **interpretacija** (proces razumevanja in razlage) pa postaneta komplementarna pojma; napotujeta eden na drugega. (Več o tem v študiji z naslovom: "Konflikt interpretacij kot resnica soočanja različnih hermenevtičnih modelov").

V tej študiji bomo poskušali razviti naš pojem **fenomena**, vendar najprej še nekaj besed o **fenomenologiji** kot znanosti o fenomenih; različni zgodovinski koncepti fenomenologije so komplementarni različnim konceptom fenomena oz. fenomenov; vnaprejšnja oznaka fenomenologije kot "znanosti o fenomenih" je tu izrazito pogojne narave, še najbližja Heglovi oznaki fenomenologije kot " znanosti izskustva zavesti". Hkrati izhajamo tu iz predpostavke, da se je moč prebiti do "novega" koncepta fenomenologije samo in edino skozi zgodovinski premislek.

Sam izraz "fenomenologija" se prvič pojavi v delu J.H. Lamberta, delu z naslovom:"Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein" (1764).Tu pomeni fenomenologija kot četrti del "splošnega vedoslovja", "teorijo videza in njegovega vpliva na pravilnost in nepravilnost človeškega spoznavanja" (HWdPh, 486).- Še nekaj je v tej zvezi zanimivo: pojem "videza", ki ga uporablja Lambert, pripada področju tistega, kar je dostopno vidu (vid postane pozneje pri Heglu prvi teoretski čut), tako da je teorija videza imenovana tudi "transcendentna optika". Stvari pa so postavljene na naslednji način: videz da zavzema po svojem bistvu pozicijo med resničnim in napačnim; da vodi k zmoti, če ni jeman kot videz, ampak kot resnica. Naloga fenomenologije je kritična in to v trojnostnem smislu: da mora razlikovati in opredeliti vrste in izvore videza; da mora tematizirati vpliv videza na človeško spoznanje; da je končno naloga fenomenologije v tem, da pripravi sredstva, s pomočjo katerih je mogoče nevtralizirati negativne vplive videza. Izvori videza pa so po Lambertu subjektivni, objektivni in relativni (ti tretji da izvirajo iz relacije objektov do nas (HWdPh, 486). - Izraz fenomenologija je bila uporabljan tudi izven ožjega filozofskega konteksta (Herder); naslednji, ki nas bo zanimal, je Kant, ki prevzame neposredno pojem fenomenologije od Lamberta. 2. septembra 1770 piše Lambertu o "phaenomenologia generalis", ki naj bi bila kot "negativna znanost" propedevtična disciplina metafizike v tem smislu da bi postavila principom čutnega spoznanja meje, tako da le-to ne bi segalo na področje čistega uma. - Pri Fichteju postane fenomenologija kot drugi del " vedoslovja " Erscheinungs - und Scheinlehre", ki se priključuje nauku o resnici in umu /"Wahrheits - und Vernunftlehre"/.

Pri Heglu dobi fenomenologija kot "fenomenologija duha" polni filozofski pomen: postane "die Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins", delo z naslovom "Phanomenologie des Geistes" (1807) pa realizacija te znanosti. V obdobju od Hegla do Husserla je ta izraz pomensko nihal, dovolj profiliran pomen pa dobi koncept fenomenologije po Ritterjevem slovarju pri Franzu Brentanu; Brentano je prišel do svojega koncepta fenomenologije postopoma: metafiziko da je razdelil, navezujoč na Aristotela, na štiri področja: transcendentalno filozofijo, ontologijo, teologijo in kozmologijo; pozneje pa so ga nekatera vprašanja (vprašanje ne- evidence zunanje zaznave, eksistence zunanjega sveta, prostora in časa, problem substance) pripeljala do tega, da je med transcendentalno filozofijo in ontologijo postavil **fenomenologijo** (HWdPh, 490). Od Brentana že vodi pot neposredno k Husserlu; pri Brentanu se ukvarja fenomenologija s temeljnimi sestavnimi deli "vsebin določenih predstav", s sestavnimi deli "realnih psihičnih fenomenov", to da pomeni, da postanejo predmeti

njenega motrenja naslednji:(1) - čutne kvalitete, (2) - prostorske in časovne opredelitve, (3) - zavest: predstavljanje, sojenje, ljubljenje in sovraženje, (4) - intenziteta v različnem pomenu, (5) - relacije : primerjava, kavzalnost, intencionalnost, število, razprostrtost, (6) - pravilnost - evidenca, motivirana ljubezen (7) - realno - analize z izpeljavo nazaj na elemente (možnost, nujnost, eksistenca, substanca). - (HWdPh, 490). Še to: pri Brentanu postane fenomenologija osnova psihologije, ki je razdeljena na genetično oz. kavzalno pojasnjujočo in deskriptivno psihologijo ali "beschreibende Phänomenologie" ali "Psychognosie".

Prava zgodba fenomenologije, se pravi tista zgodba, ki nas neposredno prizadeva, pa se začenja s fenomenologijo Edmunda Husserla. Tu smo hkrati postavljeni v čisto posebno situacijo: izjemno obsežno in še do danes v celoti neprebrano Husserlovo delo predstavlja niz poskusov odgovoriti na vprašanje, "kaj je fenomenologija?", tako da se pri njem izhodiščna fenomenološka zahteva "zu den Sachen selbst" na vedno nov način konkretizira ob novih problemih in tematiziranjih. Mnogi avtorji so poskušali odgovoriti na vprašanje "kaj je z idejo fenomenologije pri Husserlu (A. Diemer: "Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Philosophie", W.Szilasi: "Einfuhrung in die Philosophie Edmund Husserl", L.Landgrebe: "Der Weg der Phanomenologie", W. Biemel:"L'idée de la phénomenologie chez Husserl",idr.), pri čemer je takoj postalo jasno, da kakega enostavnega odgovora na to vprašanje ni moč dati. Ena zanimivejših interpretacij Husserlove fenomenologije je prisotna v obsežni študiji Gerda Branda "Die Lebenswelt" (Eine Philosophie des konkreten Apriori), študiji, ki sicer predstavlja samostojno razvijanje "filozofije 'Lebenswelta'", študiji, ki najde ta svoj konkretni apriori, konkretni apriori kot "Lebenswelt", že v Husserlovem tematiziran ju "zrenja bistev" /"Wesenschau"/. Tu je, enostavno povedano, Husserlova fenomenologija razumljena kot "filozofija Lebenswelta", kot sestopanje do konkretnega apriorija "Lebenswelta".Lahko bi rekli tudi takole: vsak velik fenomenolog je po svoje razumel idejo Husserlove fenomenologije, kljub temu pa bomo na tem mestu, preden bomo začeli razvijati svoj koncept "hermenevtične fenomenologije", poskušali reprezentirati husserlijansko zahtevo.

V Ritterjevem slovarju (avtor gesla o Husserlovi fenomenologiji je Ludvig Langrebe) izvemo, da je Husserl prvič uporabil izraz fenomenologija leta 1901 v "Logičnih raziskavah" in sicer kot oznako za tisto področje, ki ga je prej pokrival izraz "deskriptivna psihologija". Sam izraz da je našel pri svojem učitelju Brentanu. Fenomenologija začenja pomenjati Husserlu dovršitev Descatresove ideje utemeljitve spoznanja na refleksivni gotovosti ega cogita in njegovih cogitationes (HWdPh, 491). - Ko izhaja tako fenomenološka refleksija iz korelacije cogita in njegovih cogitationes, pomeni to hkratno dojetje korelatov cogita znotraj njihovega sveta. Korelativnost cogita in cogitationes, noesisa in noeme, aktivno vzpostavlja intencionalnost zavesti kot performansa zavesti, kar najavlja Husserlov stavek, "da je zavest vedno zavest o nečem". Intencionalnost zavesti kot performanso zavesti označuje Husserl kot konstitucijo. Kot pravi Landgrebe: v njej se konstituirajo cogitata cogita, "predmeti" zavesti, in sicer ne kot posamezni predmeti, pač pa kot predmeti v svetu kot zaobsegajočem univerzalnem horizontu (HWdPh, 491). - Dosežek intencionalnosti pa da je sinteza, sinteza kot aktivna in pasivna konstitucija. Pomembno je po Langrebeju to, da se ta sinteza ne dogaja zgolj v izpeljavi aktov, pač pa znotraj pasivne genetske konstitucije, znotraj katere se za zavest ne konstituira zgolj svet s svojimi objekti, pač pa tudi zavest sama. /Podrobneje o tej temi: Edmund Husserl:"Analysen zur passiven

Synthesis", Hrsg. M. Fleischer, Husserliana XI, Den Haag 1966./ Medsebojna soopredeljenost aktivne in pasivne sinteze je ena od odlikovanih tem intencionalne analize. Kako pa sploh priti do tega očiščenega predmeta motrenja: cogito, intencionalnost, cogitationes? Kako zavzeti fenomenološko optiko motrenja? Husserl si pomaga z metodo fenomenološke redukcije: gre za to, da postavimo v oklepaj vsako vnaprejšnjo bitno postavitev /"Seinssetzung"/ ali verovanje/"Seinsglauben"/. Kot še pravi Husserl: potrebno je, da usmerim pogled izključno na življenje kot zavest o svetu, pri čemer postanem samemu sebi dostopen kot čisti jaz - ego s čistim tokom mojih cogitationes ("Pariser Vortrage", Husserliana I; HWdPh, 491).

Če naredimo na tem mestu nekaj korakov nazaj: 25. septembra 1906 leta je zapisal Husserl v neke vrste dnevnik: Na prvo mesto velja postaviti nalogo, ki jo moram rešiti, če naj se sploh imam za filozofa. Gre za **Kritiko uma** /"Kritik der Vernunft"/. Če nadalje povzamemo Husserlove misli: prodreti moram do notranje trdnosti.- Sintagma "Kritik der Vernunft" ni naključna; Husserl že pozna Kanta, in ravno ob branju Kanta pride do ideje fenomenologije kot transcendentalne filozofije, kot transcendentalnega idealizma,in do ideje fenomenološke redukcije: dostop do transcendentalnega motrenja omogoči fenomenološka redukcija, omogoči sestop do transcendentalne zavesti (Husserl: " Die Idee der Phanomenologie" /Funf Vorlesungen/, Husserliana II, Den Haag, 1950, str. VII- VIII).

Sestop do ega s čistim tokom njegovih cogitationes pomeni o eni strani preseganje klasičnega subjekt- objekt nasprotja, po drugi strani pa dobi jaz s svojimi performansami in dosežki še en atribut: "Sinngebung" in "Seinsgeltung" počivata na intencionalnih funkcijah in v tem smislu vodi redukcija do jaz-a kot transcendentalne subjektivitete, za razliko od mundane. Vendar ne gre za dva jaz-a: jaz kot mundana subjektiviteta dojame refleksivno skozi izpeljavo fenomenološke redukcije svoje poprej anonimne konstituitivne dosežke ("Leistungen") - (HWdPh, 492). Tako ostaja transcendentalna fenomenologija univerzalna analiza konstituirajočih dosežkov zavesti. - Naslednje, kar sledi iz fenomenološke situacije, je, da je izpeljiva refleksija zgolj kot refleksija jaz-a v odnosu do tega jaz-a samega in do njegovih dosežkov /določen jaz ne more reflektirati dosežkov drugega jaz-a / se daje izhodiščno fenomenološka konstitucijska analiza kot **egologija**, z dodatkom, da to nikakor ne pomeni privzemanja solipsizma; to onemogoči redukcije vsake bitne postavitve; še drugače povedano: fenomenološka redukcija onemogoči postavitev solipsistične teze:" Ich bin der Einzige". - (HWdPh, 493) - Naslednje: Fenomenološka refleksija pride pri analizi svojih konstitutivnih dosežkov tudi do "drugega" /" der Andere"/, pri čemer ta analiza pokaže, da je ta drugi kot "drugi", se pravi kot samega sebe zavedajoči se jaz prisoten na bistveno drugačen način, kakor drugo bivajoče v svetu: da je "aprezentiran" v svojem telesu, v "aprezentaciji", ki nikoli ne more najti svoje izpolnitve v "prezentaciji"; v tem smislu postane "drugi" pri Husserlu tisto prvo "jaz-u tuje" /"das erste Ich - Fremde"/, transcendenca v strogem pomenu besede. Še nekaj se zgodi: z nastopom "drugega" se predre imanenca lastnih dosežkov zavesti, ki so dostopni v refleksiji. V "Fenomenološki psihologiji" izpelje Husserl v tej zvezi naslednje konsekvence: dopolnjena redukcija vodi prek egologije do transcendentalne intersubjektivitete, do skupnosti konstituirajočih subjektov, ki jih Husserl imenuje tudi "Monadenall", "celota monad". Konstitucija drugega ostaja pri Husserlu odprt problem, in sicer po Landgrebeju problem v naslednjem smislu: ali je Husserlu uspelo doseči tisto dimenzijo, v kateri se najavlja transcendenca drugega v imanenci lastne

zavesti. Pomembna pa je neka druga zadeva: s fenomenološkega aspekta pomeni objektiviteta sveta toliko kot intersubjektiviteta ("Kartezijanske meditacije", 5. meditacija; HWdPh, 493).- Tako lahko ima pojem fenomenologije pri Husserlu naslednji pomen: analiza konstituirajočih dosežkov transcendentalne subjektivitete, razumljene kot intersubjektiviteta. Temeljna opredelitev transcendentalne subjektivitete je intencionalnost, intencionalna analiza pa analiza intencionalnih danosti. Izhodišče intencionalne analize je model: "noesis", "noema", "intencionalnost", sam karakter fenomenološke intencionalne analize pa spremenljiv. Kaj to pomeni?

Spremenljivost karakterja intencionalne analize potegne za seboj možnost različnih modelov te analize, ki jih lahko najdemo pri Husserlu (več o problemu intencionalne analize pri Husserlu: Borut Pihler: "Intencionalna analiza pri Husserlu - pet modelov", Anthropos, Ljubljana 1986, št. 3/4, str. 36 - 41), modelov, ki jih Husserl sam ni sistematiziral, pač pa je to storil Gerd Brand v svoji obsežni študiji "Die Lebenswelt" (Eine Philosophie des konkreten Apriori), Berlin 1971. Pet modelov intencionalne analize da se da najti pri Husserlu:

(1) - intencionalna analiza kot analiza "u-menjenega" ("Vermeinten") s poudarkom na analizi "menjenja" ("Meinung");

(2) - drugo dojetje intencionalne analize s poudarkom na"u- menjenem" kot "korelatom zavesti" ("Bewusstsein-Korrelat");

(3) - tretje pojmovanje intencionalne analize kot analize "sinteze zavesti";

(4) - intencionalna analiza kot analiza "danega" ("des Gegebenen) v njegovi subjektivni danosti ("Gegebensein");

(5) - intencionalna analiza kot "genetično-historična analiza"; tu gre za sistematično raziskovanje implikacij smisla, in sicer takó, kakor so te implikacije zgodovinsko motivirane; pri zgodovinskih dejstvih ("Tatsachen") tako ne stopa v ospredje vprašanje po njihovi dejanskosti ("Tatsachlichkeit"), pač pa vprašanje po njihovem smislu ("Sinn"); intencionalna analiza kot genetično- historična analiza omogoča dostop do resnice "Lebenswelta"; (podrobneje o problemu "Lebenswelta": Borut Pihler: " Svet življenja v Husserlovi fenomenologiji kot konkretni in materialni apriori", Anthropos, Ljubljana 1981, št. 4/6, str. 79-89).

Različni modeli intencionalne analize imajo za konsekvenco različne modele resnice, ki jih je Ernst Tugendhat (" Der Wahreitsbegriff bei Husserl und Heidegger", Berlin 1967) sistematiziral takole:

(1) - resnica kot identiteta med "menjenim" ("Gemeintem") in "danim" ("Gegebenen");

(2) - prvi pojem resnice spravljen na nivo ideje;

(3) - tretji pojem resnice zadeva korelat izpolnjenega akta;

(4) - četrti pojem resnice jemlje v ozir karakter intence;

(5) - resnica kot pojasnitev in razširitev danega ("des Gegebenen"); ta razširitev in pojasnitev pa je tisto, kar imenuje Gerd Brand proces oresničevanja, resnice kot "o-resničevanja" ("Be-wahrheitung"), resnice, ki jo zahteva intencionalna analiza kot "genetično-historična" analiza.

Če na tem mestu še povzamemo s tega aspekta temo fenomenologije; Landgrebe jo označi takole: tema fenomenologije je razvijajoča se in transcendentalno oblikujoča absolutna subjektiviteta, razumljena kot transcendentalna intersubjektiviteta, ki jo je Husserl označeval tudi kot **transcendentalno življenje; transcendentalno življenje** kot transcendentalno življenje je **intencionalno življenje**, in v njem dobiva svoj poslednji

smisel transcendentalno- fenomenološka refleksija (HWdPh, 494.495). - Husserlov sestop do "Lebenswelta" osmisli Langrebe na naslednji način: sestop do "Lebenswelta" in analiza njegovih struktur da ima dvojni pomen: da je tako metodično onemogočeno, da bi bile historično pogojene kulturne tvorbe s svojimi normami in vrednostnimi postavitvami hipostazirane kot apriori; po drugi strani pa bi naj ta "Lebenswelt" omogočil razvitje ustreznih dosežkov transcendentalne subjektivitete, znotraj katerih se lahko edino konstituira. Ta korak pa pomeni dopolnitev transcendentalne fenomenologije kot genetične fenomenologije. To da enostavno pomeni spoznanje bistvenih struktur transcendentalnega življenja kot "heraklitske reke", pri čemer je tisto konstantno v vsej relativiteti fundament univerzalnega historičnega apriorija, in sicer da to tiste strukture, znotraj katerih se ta tok konstituira. V osnovi da so to strukture pasivne konstitucije časovnosti, subjektivitete in polj smisla ("Sinnesfelder"). In sklepne misli, ki jih najde Ludwig Langrebe v Husserlovi "Krizi ...": da je v tem smislu fenomenološka metoda splet historičnega in skozi njega motiviranega sistematičnega raziskovanja, tako da se mora tudi spoznavna teorija dojeti kot "eine eigentümlich historische Aufgabe", čeprav ostaja fenomenologija kot znanost na osnovi "transcendentalnega izkustva" (HWdPh, 497), - (O problemih Husserlove fenomenologije: Borut Pihler: "Husserlovo poimanje Lockeovog konstituisanja prvog saznajnog polja teorije saznanja", "Theoria", Beograd 1982, št. 3/4, str. 179-190; Borut Pihler "Hermenevtična fenomenologija 'sveta življenja'", Ljubljana, 1985, Raziskovalni institut Filozofske fakultete v Ljubljani, 223 str.).

Cel niz mislecev je po Husserlu sprejel njegov fenomenološki izziv, čeprav je večina razvijala stvari na svoj način (Meinongova "Gegenstandstheorie", ki jo povzema France Veber, ostaja na fenomenološki sledi); Heidegger razume fenomenologijo v metodološkem smislu, se pravi ne kot fenomenološko smer, pač pa kot možnost mišljenja: da ima "lógos" fenomenologije tubiti karakter "hermenéíe", da je takó fenomenologija tubiti hermenevtika v izvornem pomenu besede, kolikor označuje posel razlage (SuZ,37). Da je takó filozofija univerzalna fenomenološka ontologija, izhajajoča iz hermenevtike tubiti. - Načelno pristaja v "Biti in času" Heidegger na tiste osnove, ki jih je postavil Husserl. Pozneje svojega mišljenja ne označuje kot fenomenologijo, hkrati pa postavlja idejo transcendentalne fenomenologije znotraj usode zahodnoevropske metafizike (HWdPh, 501). Lahko rečemo, da so usode vseh večjih mislecev v dvajsetem stoletju vezane na usodo fenomenologije (M. Scheler, N.Hartmann, K. Jaspers, J.-P.Sartre, M. Merleau-Ponty, E. Levinas in mnogi drugi); velja pa omeniti še tisti fenomenološki model, ki se javlja pod nazivom "linguistic phenomenology"; izraz "lingvistična fenomenologija" je leta 1956 vpeljal J. L. Austin (" A plea for excuses", v Philos. Papers, Oxford 1961), da bi bolj precizno naznačil tisto, oziroma tisti način filozofiranja, ki se je sicer pojavljal pod nazivom **"lingvistična filozofija"**, ali "jezikovna analiza", "Sprachanalyse". Ta **"linguistic phenomenology"** bi naj predstavljala(1) - takšno reševanje filozofskih problemov, ki ne predstavlja ignoriranja zunajlingvističnih kontekstov, (2) - da predstavlja raziskovanje filozofskih pojmov znotraj dejanske, (3) - situacije in uporabe, (4), da tako razvršča in ureja fenomene, (5) - da se tako ne ukvarja zgolj z besedami, ampak tudi z realitetami, o katerih je govor s pomočjo besed (HWdPh, 508). Če omenimo še to, da ima obsežen tretji del Cassirerjeve "Filozofije simbolnih form", naslov "Phänomenologie der Erkenntnis" in da predstavlja delo samo v teoretskem smislu poskus sinteze tistega, kar je Hegel storil v svoji "Fenomenologiji duha" in "Znanosti logike", potem postane

očitno, da predstavlja fenomenologija usodo filozofije v dvajsetem stoletju (tipičen je, recimo, v tem kontekstu naslov ene zgodnjih študij Herberta Marcuseja: "Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus" - 1928).

Napisali smo že, da nas zanima pri razvijanju našega koncepta "hermenevtične fenomenologije" v prvi vrsti linija Heidegger - Gadamer -Betti - Ricoeur, pri čemer smo izhajali iz predpostavke,da se pri vsakem od teh filozofov zgodi nekaj usodnega za "idejo hermenevtične fenomenologije": Heidegger jo ontologizira, Gademer "jezikovno ustroji", Betti metodologizira, Ricoeur teoretsko univerzalizira. Kaj se da ob vsem tem še storiti za "idejo hermenevtične fenomenologije"? Mi smo izšli iz izhodiščne opredelitve **hermenevtične fenomenologije** kot **(raz)umevanja in razlage tistega, kar se daje za zavest**, tisto, kar se daje za zavest, so "**phainómena**"; "fenomene" pa lahko izhodiščno sistematiziramo v dvoje sklopov: **fenomeni** kot **forme sveta življenja**. "**Lebensweltformen**" (LF): **telo, drugi, intersubjektiviteta**, z že omenjenimi avtorskimi referencami: Husserl, Wittgenstein, Sartre, Merleau-Ponty; **fenomeni** kot **simbolne forme** (SF): jezik, mit, religija, **umetnost, znanost, pisava, sled**, s prav tako že omenjenimi avtorskimi referencami: Helmholtz, Cassirer, Levinas, Derrida. - Na tem mestu velja omeniti še naslednje: oznako "forme sveta življenja" smo izbrali zato, da ne bi prišlo do zamenjave s husserlijanskim "Lebensweltom", čeprav je ideja izhodiščno husserlijansko orientirana, orientirana in povezana z Wittgensteinovo sintagmo "Lebensformen", ki se pojavlja v konstelaciji s "Sprachspiele"; po drugi strani velja še omeniti, da so **telo, drugi,intersubjektiviteta**, kot fenomeni tu zgolj izhodiščne forme sveta življenja, izhodiščne v tem smislu, da se da ostale razviti iz njih. Desetim izhodiščnim forman sveta življenja in simbolnim formam je homologno deset izhodiščnih kategorialnih sklopov (KF): **téchne, poíesis, prâxis, dýnamis,phainómenon, lógos, hermeneía, diáfora, íhnos, nóesis noéseos**. V tej študiji bomo poskušali odgovoriti na vprašanje, **kar je "phainómenon" kot kategorialni sklop in kaj zaobsega;"phainómenon" kot kategorialni sklop, kot struktura, kot forma?**

Če smo fenomene izhodiščno fiksirali kot **forme sveta življenja** in **simbolne forme**, se zdi umestno, da najprej vsebinsko opredelimo njihovo naravo ob že nakazanih avtorskih referencah, da bi pozneje dospeli do fenomenov kot strukturnih form.

Kaj so forme sveta življenja, "Lebensweltformen" (LF), zakaj so izhodiščno navedene tri, zgolj tri, in zakaj ravno navedene tri: **telo, drugi, intersubjektiviteta?** Naša skovanka "Lebensweltformen" ima dvojno provenienco: po eni strani delno oživlja Husserlovo idejo "Lebenswelta", po drugi strani črpa iz Wittgensteinove sintagme "Lebensformen" sintagme, ki jo izvorno kot pojem lahko najdemo že pri Friedrichu Schleiermacherju (Samtliche Werke, 1835-1864, 3/6, 34 f.; HWdPh, 5. zv., 119), in sicer pri njegovem razvijanju problematike možnosti učinkovanja posameznika na družbo; pravi takole: najvplivnejši in največji posameznik je tisti, ki prinese in uveljavi znotraj celote življenja novo življenjsko formo ("Lebensform"). Izraz "Lebensform" je bil pozneje uporabljan v različnih pomenih pri E. Sprangerju, H. Nohlu, K.Erlinghagenu, H.Scholzu in drugih; pri Wittgensteinu, ki je besedo prevzel domnevno od Sprangerja (HWdPh, 119), pomeni nekaj novega: v konstelaciji z "jezikovnimi igrami" mu pomenijo "življenjske forme" " ... durch Regeln bestimmte Tätigkeiten"; "jezikovne igre" so življenjske **forme**. Tako Wittgenstein v svojih "Filozofskih raziskovanjih". Na Wittgensteina navezujemo delno, ker lahko govorimo o **jeziku telesa** kot življenjske forme, o **jeziku drugega** kot življenjske forme, o **jeziku**

intersubjektivitete kot življenjske forme, drugi del naše sintagme "Lebensweltformen" dolguje marsikaj Husserlovi ideji "Lebenswelta" - pri čemer sama zahteva zopet ni Husserlova izmišljenina. Avenarius in Mach sta zahtevala sestop do predznanstvenega, neposrednega in čistega izkustva, do naravnega pojma sveta - "Philosophie als Denken der Welt gemass dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung", 3 1917; (HWdPh, 5, 151. - Naravno izhodišče za znanost in spoznavno teorijo pa da predstavljata individuum in njegovo okolje v svoji izvorni dani enotnosti in sopripadnosti. In dalje: psihično in fizično predstavljata zgolj različna aspekta znanstvenega motrenja. Idejo razvija Husserl naprej, vendar znotraj svojega razlikovanja med "natürliche" in "Phänomenologische" Einstellung"; po letu 1930 mu pomeni "Lebenswelt" kot fiksiran pojem znotraj naravnega stališča toliko kot "Erfahrungswelt", "subjektive Umwelt", "Erlebniswelt", "Welt für mich" - (HWdPh,5,151); pri poznem Husserlu pa pomeni naslednje: prevzame vlogo genetskega fundiranja celotne zgradbe konstitutivnih dosežkov; da hkrati pomeni možnost dovršitve fenomenologije kot univerzalne transcendentalne filozofije v smislu poslednje utemeljitve. - O problemu "Lebenswelta" pri Husserlu so bile napisane knjige s šest sto stranmi velikega formata in več, celotni njegov gigantski filozofski poskus lahko označimo kot razvijanje problematike "Lebenswelta". Vendar nas to tu ne zanima. Na tem mestu poskušamo odgovoriti na vprašanje, kaj pomeni pojmovna oznaka "**Lebensweltformen**"; Pomeni prvič, da so **telo, drugi, intersubjektiviteta**, najdljivi znotraj "sveta življenja", **telo** bitja, ki nas je rodilo, in svoje lastno telo, je tisto prvo, kar izkušamo; sledi izkustvo **drugega** in **intersubjektivitete**; pomeni drugič: da gre za **forme**, se pravi za danosti, ki posedujejo svoje modele strukturiranja, modele strukturiranja, ki se jih da razviti in fiksirati; pomeni tretjič: da gre zgolj za izhodiščne "**Lebensweltforme**", znotraj katerih nastaja "**Lebensweltformenkozmos**": "**kozmos modelnih struktur sveta življenja**". Naj na tem mestu skiciramo, kaj si predstavljamo pod formami, oziroma modelnimi strukturami "sveta življenja".

Izhodiščno smo v zvezi s to problematiko napoteni k trem fenomenologom: Merleau-Pontyju, Sartreu in Husserlu; (z antičnimi tematiziranji tega problema, ki se začenjajo že s predsokratiki, se na tem mestu ne bomo ukvarjali; po drugi strani bi lahko ta problem zasledovali skozi celotno zgodovino zahodnoevropske filozofije). Začeli bomo z Maurice Merleau-Pontyjem in njegovim delom "Fenomenologija percepcije" (1945): tu so stvari glede na problematiko "telesa" postavljene dovolj radikalno: izkustvo je vezano s problemom tematiziranja objektivitete, tematiziranje objektivitete s problemom telesa. Trije deli njegove "Fenomenologije percepcije" najavljajo njegovo sestopanje do **sveta**: prvi del z naslovom **Telo**, drugi del z naslovom **Percipirani svet**, tretji del z naslovom **Bit-za-sebe** in **Bit-v-svetu**. - Sama razdelitev problematike sugerira stopnje in zaporedje fenomenološkega motrenja. Tisto, kar lahko razberemo iz razvite problematike prvega dela "Fenomenologije percepcije", je, da se Merleau-Pontyju problem telesa kot problem principa telesnosti strukturira v šest naznak principa strukture: **telo kot objekt, izkustvo telesa, prostorskost in gibljivost telesa** (znotraj tega sklopa problem intencionalnosti telesa), **sinteza lastnega telesa, telo kot seksualna bit** (être sexué), **telo kot izraz in beseda**. Tisto, kar se lahko naučimo od Merleau - Pontyja, je tako naslednje: telo kot telo ni zgolj taka ali drugačna biološka danost, pač pa predstavlja s svojimi strukturnimi naznakami in determinantami izhodiščno točko na poti do zaznanega sveta, do biti-za-sebe in do biti- v - svetu.

Pri Jeanu-Paulu Sartreu so stvari drugače postavljene: problem telesa je v delu "Bit in nič (1943) /postavljen znotraj problematike "biti-za-drugega". Pri "prodoru" do drugega zanimajo Sartrea najprej aporije solipsizma, "čer solipsizma", nadalje premisli problem drugega pri Husserlu, Heglu in Heideggru; sledi razvijanje fenomena pogleda, temu pa kot samostojno poglavje kot problematika **telesa**, razčlenjena v tri stopnje: **telo kot "bit-za- sebe"** - fakticiteta, **telo-za-drugega, tretja ontološka dimenzija telesa**; sledi analiza konkretnih relacij nasproti drugemu. Telo je tu drugače strukturno tematizirano, po tudi drugače ontološko fiksirano. Lahko bi rekli, da je ontološka dimenzija telesa funkcionalizirana: če se drugi najpoprej pojavi kot pogled, se lahko začnejo konkretni odnosi z drugim zgolj in edino zaradi tega, ker je telo instrument in vzrok mojih odnosov z drugim, kot pravi Sartre. In ne samo to: telo konstituira hkrati pomen mojih odnosov z drugim in njihove meje: transcendirajočo trancendenco drugega dojemam kot "telo-v-situaciji", hkrati izkušam sebe kot "telo-v- situaciji", ki je kot tako na razpolago drugemu. Ta situacija, kot izhodiča situacija v mojih konkretnih odnosih z drugim, ima po Sartreu izvorno naravo **konflikta**.

Husserlovo konceptualiziranje problema telesnosti lahko najdemo v drugi knjigi njegovih "Idej ..." ("Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phanomenologischen Philosophie", Husserliana 4, Den Haag 1952). Husserl razume telo kot intencionalni predmet, ki ga konstituira transcendentalni ego Husserlovo idejo je v svoji "filozofiji telesa" realiziral Maurice Merleau-Ponty. - V svoji "filozofiji 'Lebenswelta'" postavlja Gerd Brand **princip telesnosti** kot mesto srečevanja, križanja /"Verschränkung"/ **jaz-a in sveta**. V tem kontekstu postane zanj fenomen telesnosti osrednjega pomena znotraj njegove "filozofije 'Lebenswelta'". Naj navedemo nekaj zanimivih študij na temo principa telesnosti: W. Maier: "Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty" (1964); M. Henry: "Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l' ontologie biranienne" (1965); F. Hammer: "Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven vom Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufriss "(1974); Otto Weininger: "Geschlecht und Charakter" (1903).

Pri tematiziranju problema "**drugega**" velja na prvo mesto postaviti Jeana-Paula Sartrea; tretji del "Biti in niča" razgrne fenomen drugega dovolj obsežno in izčrpno: na straneh 265 - 487 ("L'être et le Néant", Paris 1977) je tudi sistematičen: promblem "Le pour-autrui" se mu razčleni na naslednje sklope: L'existence d'autrui, Le corps, Les relations concrètes avec autrui. Sartre vpelje problematiko počasi in jo zgodovinsko motivira; po naznačitvi situacije, v kateri se začne nakazovati "drugi", tematizira problem drugega ob aporijah solipsizma; kar postane za Sartra takoj očitno, je naslednje: če za realiste drugi kot drugi ni predstavljal nikoli pravega problema, je za idealista drugi odveč pri konstituciji njegovega izkustva; nadaljnja refleksija pri razvijanju problematike drugega pa pripelje do problema "tretjega človeka", oziroma Boga. Sartre sklene ta del svojih razmišljanj takole: teorija eksistence drugega bi se morala izogniti tako solipsizmu kot tudi Bogu, dokler tematizira moj izvoren odnos z drugim kot notranjo negacijo: kot negacijo, ki postavlja izvorno razliko med drugim in menoj v natančno tolikšni meri, v kolikršni opredeljuje mene s pomočjo drugega in drugega s pomočjo mene. Sledi problemski zgodovinski ekskurz na temo "drugega" od Husserlovih,Heglovih in Heideggrovih razmišljanjih. Tisto, kar postane takoj očitno, je, da za Husserla problem drugega v radikalnem smislu ne obstaja: drugi je nujen pogoj za konstitucijo sveta, svet pa, kakor se odkriva za Husserla zavesti, je

"intersubjektive Gebilde". Lahko bi rekli, da se je Husserlu preveč mudilo k "intersubjektiviteti", medtem ko je Jeanu-Paulu Sartreu intersubjektiviteta takorekoč v celoti ušla.

Problem konstitucije drugega je v najbolj radikalni obliki postavil Hegel: pot do resničnega samozavedanja pelje skozi boj za priznanje ("Anerkennung"), pri čemer je izhodiščna situacija boj na življenje in smrt; rezultat tega boja je konstitucija drugega skozi priznanje: gre za forsirano priznanje: na eni strani hlapec, na drugi gospodar; hlapec mora priznati "drugega" kot gospodarja, ker v boju na življenje in smrt ni tvegal življenja. Gre za odnos priznanja in s tem konstitucije drugega, ki pa ima očiten manko: gospodar je sicer priznan od drugega (hlapca), ta pa s pozicije gospodarja ni resnični človek. Situacijo reši pri Heglu "dialektika dela": hlapec dela za užitke gospodarja, "aber durch die Arbeit kommt er zu sich selbst". Pot do resničnega samozavedanja vodi pri Heglu prek pozicije hlapca. - Kljub temu nastanejo novi problemi; Sartre jih naznači takole: (1) - Hegel je kriv za epistemološki optimizem; dozdevalo se mu namreč je, da se lahko vzpostavi resnica samozavedanja, se pravi, da je možno transsubjektivno ujemanje zavesti, tako da jaz priznam drugega in drugi prizna mene; (2) - še bolj iluzoričen je Heglov ontološki optimizem: namreč, da je resnica resnica celote, tako da bi bila ta "resnica celote" mediator priznanja med monadami.

Heideger reši problem drugega po Sartreu na delno barbarski način: da se je naučil od Husserla in Hegla naslednje: Husserlov neuspeh da počiva na tem, ker meri bit s spoznanjem, Heglov v tem, ker izenačuje spoznanje in bit. Tako pride Heidegger do dveh sklepov ("SuZ"): (1) - odnos med dvema človeškima bitjema je odnos dveh "biti" ("tubiti"); (2) - ta odnos da implicira, da so človeška bitja bistveno soodvisna drugo od drugega. Transcendenten odnos z drugim da odkrivam kot odnos, ki konstituira mojo lastno bit, prav tako kot sem odkril, da "In-der-Welt-sein" določa moje človeško bivanje. Problem drugega da je tako pri Heideggru lažen problem. "Mit-sein" je tu, zadeva ontološko strukturo moje "in-der-Welt-sein". Še to: "so-bit" srečujem v modusu vsakodnevne povprečnosti; Pristna "tubit" se vzpostavlja v pristni "biti-za-smrt" in to v ekstremni osamljenosti.

Teorija drugega bi morala tako po Sartru iziti iz naslednjih postavk:

(1) - takšna teorija da ne more dati novega dokaza za eksistenco drugega, ali podati kakšnega argumenta proti solipsizmu, ki bi bil boljši od drugih. Da velja zavrniti solipsizem še zato, ker je nemogoč;

(2) - Heglov neuspeh da nam je pokazal, da je lahko edino možno izhodišče kartezijansko cogito;

(3) - tisto, kar nam naj cogito odkrije, ni drugi kot predmet;

(4) - drugi se mora cogitu razložiti kot nekdo, ki ni jaz; se pravi po poti "notranje negacije".

Sartre začne svoje analize drugega s fenomenom **pogleda**: drugi je izhodiščno v principu tisti, ki me gleda; sledijo že omenjene analize danosti telesa in tematiziranje konkretnih odnosov z drugim. Podrobneje bo govor o teh problemih v študiji, ki bo posvečena študiju o "drugem" kot "formi sveta življenja". Tu lahko rečemo še naslednje: problem **drugega** postane dosti obravnavana tema sodobne filozofije: znotraj fenomenoloških zastavitev (Gerd Brand: "Die Lebenswelt"), znotraj hermenevtičnih modelov (vsako razumevanje je razumevanje **drugega**), psihoanalizi (Lacan), pri

Levinasovem modelu etike kot prve filozofije ("La trace de l' Autre"); in še bi lahko naštevali.

Naslednja izhodiščna fundamentalna forma sveta življenja je intersubjektiviteta. Sam izraz je fenomenološko orientiran ob tistem, kar je z intersubjektiviteto označil Edmund Husserl v peti kartezijanski meditaciji, pomensko pa se od Husserlove rabe razlikuje. V Ritterjevem slovarju(4.zv.) najdemo naslednjo opredelitev: intersubjektiviteta da je pri Husserlu oznaka za vse forme sobivanja različnih transcendentalnih ali mundanih jaz-ov. Vsakemu sobivanju da leži v osnovi določena skupnostnost, ki izhaja iz mojega transcendentalnega jaz-a, in katere pra-oblika oz. forma je izkustvo tujega jaz-a, se pravi konstitucija na sebi prvega jaz-a, oziroma drugega; konstitutivna pot vodi preko izkustva transcendentalnih monad do celote monad ("Monadenall") in prek njihove svetne objektivacije do konstitucije sveta za vsakogar, ki je za Husserla dejanski objektivni svet (HWdPh,4,521). - Kako je s Husserlovo izpeljavo v "Kartezijanskih meditacijah", oziroma v "Pariških predavanjih"?

V "Pariških predavanjih" so stvari razvite v neposredni in koncizni obliki; transcendentalni ego da postavlja v sebi nujno transcendentalni **alter ego**, ravno s tem pa da se razširi transcendentalna subjektiviteta v intersubjektiviteto, v intersubjektivno-transcendentalno socialiteto, ki da predstavlja transcendentalna tla za intersubjektivno naravo in svet nasploh, po drugi strani pa intersubjektivno bit vseh idealnih predmetnosti (Husserliana, I,35). - V peti kartezijanski meditaciji so stvari konkretizirane bolj podrobno; Husserl razmišlja takole: če me transcendentalna redukcija veže na tok mojih čistih doživljajev zavesti in na enote, ki se konstituirajo skozi svoje aktualitete in potencialitete, je samo po sebi razumljivo, da so takšne enote neločljive od mojega ega; kako pa je potem z drugimi " egi", ki niso zgolj nekaj predstavljenega v meni, pač pa ravno **drugi**? V skladu s svojim smislom ravno drugi? (CM, H I, 121) - In še vprašanje: ali ne pomeni, če ostajamo znotraj čiste fenomenološke optike, da ostaja vse ujeto znotraj mojega lastnega transcendentalnega ega? Kako se mi daje drugi znotraj noematično-ontičnih načinov dajanja? Po eni strani se mi dajejo drugi s svojimi telesi kot psihofizični objekti v svetu, po drugi strani jih izkušam kot subjekte za ta svet (CM,H I, 123). - To pomeni za Husserla v prvi vrsti naslednje:znotraj svojega transcendentalno reduciranega življenja zavesti izkušam svet skupaj z drugimi in v skladu z najpristnejšim smislom izkustva ne kot svojo privatno sintetično tvorbo, pač pa kot meni tuj, kot **intersubjektivni**, kot za vsakogar obstoječ in skozi njegove objekte vsakomu dostopen svet (CM, H I, 123). - Problem intersubjektivitete ima tako dvojnostno referenco: meri na izkušanje drugih kot konstitutivnih subjektov in izkušanje intersubjektivno veljavnega in dostopnega sveta.

Drugi sklop fenomenov predstavljajo **simbolne forme** (SF): **jezik, mit, religija, umetnost, znanost, pisava, sled**. Če najprej odgovorimo na vprašanje, kako je ta sklop nastal. Sama sistematizacija petih fundmentalnih simbolnih form (jezik, mit, religija, umetnost, znanost) je vezana na delo Ernsta Cassirerja ("Philosophie der symbolischen Formen" I,II,III), pri čemer navezuje ta sistematizacija na celotno zgodovino zahodnoevropske filozofije (sam pojem simbolnega, kot ga razume Cassirer, prihaja s področja matematične fizike - Helmholtz): umetnost, religija, znanost oz. filozofija so pri Heglu tri področja absolutnega duha; pri Kantu pokrivajo ta področja tri kritike: Kritika presodne moči, Kritika praktičnega uma, Kritika čistega uma; to so sicer tri fundamentalna odročja filozofije: estetika, etika, noetika. Pri Cassirerju nimamo več zgolj treh področij, pač pa pet, mit dobi status samostojne simbolne forme (za

Cassirerja so bila v tem smislu odločilnega pomena razmišljanja poznega Schellinga o mitologiji; "Einleitung in die Philosophie der Mythologie"), prav tako se to zgodi z jezikom, ki dobi pri Cassirerju status modela mišljenja ("das sprachliche Denken"), kar velja tudi za mit ("das mythische Denken"),hkrati pa postane jezik simbolna forma simbolnih form; samo okritje jezika kot univerzalnega fenomena duha, ali celo "apriorija uma", ni stvar posameznega filozofa, ampak odkritje dvajsetega stoletja z vso častitljivo predzgovodino. - Mi smo dodali še dve simbolni formi: pisavo in sled. Kaj to pomeni?

Če vzpostavlja legitimnost simbolne forme nezvedjivost njene strukture, se pravi, da je ne moremo zreducirati na kako drugo simbolno formo, pomeni to, da posedujeta pisava in sled kot simbolni formi nezvedljive strukture determinante; če rečemo tu, da je odkritje pisave kot filozofskega problema Derridajeva zasluga, je to storil za pojem sledi Emmanuel Levinas. - Simbolne forme nam tako pomenijo nezvedjive strukturne modele, ki so hkrati ontološki diferenciali - z izhodiščnimi formami sveta življenja jih imamo tako skupaj deset: gre tako za model **ontološkega pluralizma** kot **diferencialne ontologije**.

Naj na tem mestu najprej odgovorimo na vprašanje, kaj nam pomeni simbolna forma kot nezvedljiva simbolna danost? Stvari lahko tudi izpeljemo: če gre za nezvedjive strukture, mora to najprej pomeniti, da poseduje vsaka forma svoj lastni konstitutivni princip, da poseduje svoje lastne relacijske, funkcijske in pomenske sklope; hkrati pa, da se fenomen kot fenomen, tu simbolna forma, vzpostavlja izvorno skozi **razliko** in **moč**. (Ob koncu študije bomo poskušali razviti v tej zvezi nekatere aspekte derridajevske razlîke - différance). Kaj to še pomeni? Pomeni nadalje, da so modusi reprezentacije tistega, kar imenujemo, recimo, človeški duh, v različnih simbolnih formah različni. Ker bomo podrobneje govorili o konstitutivnih principih posameznih simbolnih form v študijah, ki jim bodo posvečene, naj podamo tu še naznako, ki je dovolj splošna, da je lahko orientacijske narave: jezik, mit, religija, umetnost, znanost, pisava, sled, so kot simbolne forme modeli racionalnega strukturiranja tistega, kar je; v tem smislu so modeli duhovnega delovanja, modeli idealnega procesa, kot pravi Cassirer, procesa, znotraj katerega se konstituira za nas dejansko kot mnogolikost oblik, katerih enotnost, kljub konstitutivnim razlikam, je v tem, da so ravno oblike: forme kot **simbolne** forme. Kot **simbolne** forme pomeni v tem kontekstu, da niso odslikava realnih objektov, pač pa zbolj **znaki** oziroma **simboli** zanje.

Pomeni nadalje: simbolna forma kot forma ni v nobenem primeru zgolj ponovitev posamezne vsebine zrenja ali predstave (Cassirer: "**Philosohie der symbolischen Formen**", I, Darmstadt 1977, str. 44), pač pa najavlja možnosti logičnega strukturiranja in povezovanja in hkrati odkrivanja logičnih odnosov; kot tisto abstraktno predstavlja ravno kot abstraktno možnost konstituiranja konkretnega; simbolne forme so lahko produkti duhovnega produciranja kot konstituivnega delovanja človeškega razuma. Če smo s tem naznačili konceptualno klimo dvoje vrst fundamentalnih fenomenov, fenomenov 'sveta življenja' kot form sveta življenja - "Lebensweltformen" (LF), in fenomenov kot "simbolnih form" (SF), se velja ob koncu študije vrniti k eni naših trditev /zapisani nekje drugje/, da nam gramatološka optika motrenja omogoča tematiziranje konstitucije fenomenov skozi **razlîko** ("différence") in **moč** ("puissance"), pri čemer da je to možno zaradi tega, ker najdemo pri Derridaju tematizirano razliko med "différence" in "différance", in ker nam je uspelo razviti razliko med močjo

kot "voljo-do-moči" in močjo, ki je kot "sein-können" hkrati "sein-lassen". Sam problem moči smo razvili v študiji z naslovom "Téchne-poíesis-prâxis-dýnamis", zato tu še nekaj besed o Derridajevi "différance". Napisali smo že, da je "différance" vpisljiva, da ni slišljiva, da je "neografizem" in ne "neologizem", pri čemer ta neslišljivost ni kako "bistvo" te "différance", ker nima bistva, v tej neslišljivosti je njen osnovni "vic". To Derrida v predavanju z naslovom "Différance" (27. januar 1968) izrecno poudarja (pozneje izide v zbirki študij "Marges de la philosophie", Paris 1972). V slovenščini smo za "différance" predlagali grafem "razlîka"; se pravi strešica na "î". Nismo pojasnili, zakaj smo to storili. Pri Derridaju najdemo posredno navodilo za takšno rešitev: pravi, da se "différance" najavlja skozi nemi **znak**, da postaja opazljiva s pomočjo **piramide**, pri čemer da tovrstno najavljanje ni vezano zgolj na "a" kot veliki "A", pač pa na del teksta iz Heglove Enciklopedije, kjer primerja Hegel telo znaka z egiptsko piramido. Črka "a" v "différance" molči kot grob, pravi Derrida; grška beseda za grob kot poslednje bivališče je "**oíkesis**", ki sicer pomeni najpoprej bivanje, bivališče, bistvo hiše; bistvo hiše pa ponazarja "streha", "strešica": "^". Če se vrnemo k Derridaju: "piramidalni molk grafične diference med **e** in **a**". Dalje: Preboj fonemskega nivoja da ima smisel ravno zato, ker ga omogočajo nefonemski znaki (interpunkcija, razmak...). Tu bi lahko rekli Derridaju naslednje: tudi "a" kot "a" je še vedno fonem in slišljiv, čeprav v besedi "diferance" slišljiv prav tako kot "e", strešica "^" ni več fonem, je čisti grafem, čeprav je res, da predstavlja navodilo za izgovor.Potem bi dobesedno ustrezala Derridajevi zahtevi: diferenca, ki vzpostavlja foneme, je sama kot taka neslišljiva; v tem smislu se je tudi ne da ujeti pod pojem znaka, ker predstavlja pogoje možnosti funkcioniranja vsakega znaka. - Na tem mestu bomo to problematiko zapustili (podrobnejši predmet naše pozornosti bo v študiji, kjer bomo razvili razlike med **ontično, ontološko, semiološko**, Levinasovo **originarno** in Derridajevo **gramatološko** razliko).

Če se vrnemo tu na tista mesta naše študije Téchne-poíesis-prâxis-dýnamis", kjer smo poskušali razumeti "binarnost razlike": da pomeni binarnost razlike tudi drugačno praktiko števil, da to pomeni, da se vse začenja z diado; kaj postane resnica znotraj misli binarnosti, ki ne dopušča niti krožnosti niti ternarnega ritma heglovskega pojma niti sestopa do heideggrovskega "Ereignise"; da predstavlja **diada** pogoje možnosti vsakega grafema, da je "arhi-razlika", "sled", "ideja sledi", da je na začetku "arhi- pisave"; da se da z diado (0,1) vse napisati, da je hkrati tisto, kar je v zadnji instanci zgolj sled, kot to vedo fiziki, ki proučujejo subatomski svet, in če je intenzivnost sledi odvisna od energije /moči, potem je razlika moč, njeni učinki pa sledi; ontične razlike da so učinki razlike kot moči: moč postane tako dobesedno "moči-biti", ki je hkrati "pustiti-biti":diada. Univerzalnost diade je v tem, da je tisto, kar se na način diade vpisuje, hkrati diada: jezik subatomskega sveta, jezik kromosomov, jezik računalnikov: **jezik biti in možnost biti**. - To pa ima določene konsekvence: zadnji del razmišljanj v Derridajevem predavanju "La différance" lahko povežemo s to formulacijo. Kaj to pomeni?

Če je diada ideja sledi, če je "différance" igra sledi, če sled ni prisotnost, pač pa simulakrum prisostvovanja, ki ga dejansko ni, kot pravi Derrida, ali če to formuliramo takole: če je sled dvojna odsotnost; metafora stopinja v snegu nam to najbolje pojasni: sled je nakazovanje odsotnosti tistega, ki je sled povzročil, in odsotnost izrinjenega snega; razlika bi potem bila dvojna **odsotnost**: in to dejansko tudi je: pri 0 in 1 ne gre za dve števili , pač pa ravno za **razlîko**, za dvojno odsotnost, ker ni razlîka niti 0 niti 1.

V tem smislu je pred vsakim "jè", pa kljub temu ni nič, zato tudi ne more biti bistvo ali tudi resnica biti. Če je "starejša", kot pravi Derrida, od biti, pa nima imena v našem jeziku. Nima imena, pa da ni neizgovorljivo bistvo. Da je to neimenljivo tista igra, ki povzroča nominalne efekte; da ni beseda, ali celo nad-beseda: da jo moramo misliti, pravi Derrida onstran mita materinega jezika, onstran mita o izgubljeni domovini mišljenja. Kljub temu pristane Derrida na heideggrovsko vprašanje: združitev jezika in biti v eni besedi. Kaj pa če bi rekli takole: **diada je jezik biti in možnost biti, kot možnost tudi dejanskost biti.** Možnost tistega, kar jè, je tako možna na osnovi **dvojne odsotnosti: sledi**; "différance" pa je igra sledi in kot taka dvojna odsotnost: **ni in ni slišljiva**: strešica "^" kot grafem nakazuje to dvojno odsotnost, hkrati pa prihaja nasproti štirim Derridajevim zahtevam: ponazarja, oziroma vpisuje štiri stvari: **piramido, veliki A, "oíkesis"** in **grafemskost**. Recimo, da je to derridajevski "**das Geviert**". Hkrati postane na tak način razlika med **čistima** grafemoma: med strešico "^" in piko "." na i. "0" in "1" sta še vedno števili in v tolikšni meri zavajata: ne gre namreč za števili, ampak za vpis razlike, ki je tudi kot vpis dvojna odsotnost: razlika ni niti strešica niti pika. Na tem mestu je za nas važno naslednje: če je razlîka visljiva z diado (0,1), če je v zadnji instanci tisto, kar je, sled, če je intenzivnost sledi odvisna od energije/moči, potem je razlîka moč, njeni učinki pa sledi, kot smo to že napisali. Za konstitucijo fenomenov pa to pomeni, da so ontične razlike med njimi razlîke kot moči: moč postane tako "**moči-biti**", ki je hkrati "**pustiti- biti**", da "**fenomeni**" so. V tem smislu se fenomeni konstituirajo skozi razliko ("**différance**") in moč ("**puissance**").

Modeli duha

MATJAŽ POTRČ

POVZETEK

Že stoletja je duša predstavljala uganko običajnemu človeku in filozofom. Razlikovali so rastlinsko in živalsko dušo. Iskali pa so tudi merila za človeško dušo. Jezikovna zmožnost je le eden izmed mnogih kandidatov. Na drugi strani pa je mogoče zaslediti trditve, da človeška duša ni nič izven njenih različnih delnih funkcij. Ena od uporabnosti modelov je v njihovi razlagi dejstev. Razlogi za pomanjkanje modelov duha so bili zlasti v introspekcionistični metodologiji, kot sta jo pred stoletjem uporabljali fenomenologija in psihologija. V psihologiji pa smo v istem času prišli do meritev in zakonitosti na področju občutkov pri živalih. Računalniki so ponudili prve modele duha. Ena izvrstnost modelov je, da jih lahko premodeliramo z namenom, da bi bolje ustrezali svojim predmetom. Prav to se dogaja z novo generacijo računalnikov z nevronskimi mrežami, ki posnemajo arhitekturo človeških možgan.

ABSTRACT
MODELS OF MIND

For centuries, the mind has been a puzzle for common man and philosopher alike. Vegetative and animal souls have been distinguished, and the criteria for a human soul have been sought. Language ability is but one of the numerous candidates. On the other hand, one claim is that there is nothing to human mind besides to its various partial functions.

One use of models is in explanation of phenomena. The reasons for a lack of models of mind reside in introspectionist methodology, such as used by phenomenology and psychology a century ago. In psychology, measurements and laws have been achieved for the sensory area. Behaviorist research has been succesfull in the study of animals. Computers have offered the first models of the mind. One of the advantages of models is that they can be remodelled in order to better fit their objects. Such is the case with the new generations of computers, neural networks which mimick the architecture of the human brain.

Nekaj besed bi želel posvetiti modelom duha. Med drugim zato, ker se mi zdi to področje pomembno za filozofe. Vendar velja takoj poudariti, da je zanimivo tako za njih, kot za vse ostale.

Za filozofe je duh zanimiv, ker je lep del njihove dejavnosti namenjen prav pojasnitvi duha in vsemu, kar je povezano z njim. Čemu? Konec koncev je docela smiselno, da nas zanima, kaj je tisto, kar nas posebej opredeljuje in loči od ostalih bitnosti v naši okolici. To je naša duševnost, naš duh, kot običajno pravimo. Prav naša duševnost je tudi tisto, kar lahko vodi do odgovorov na tako pomembno filozofsko vprašanje, kot je vprašanje po spoznanju. Če opredelimo našo vednost kot resnično upravičeno prepričanje, potem je odločilno vprašanje upravičenosti. Tu pa imajo bistveno vlogo duševni mehanizmi. Prav duševni mehanizmi namreč vodijo naše spoznavne procese. V kolikor človek ne bi razpolagal z nečim takšnim, kot je njegova duševnost, pa kakorkoli naj slednjo že določimo, ne bi mogel spoznavati. V spoznavni teoriji pa je možno celo zagovarjati tezo, da so naši duševni mehanizmi v večini primerov zanesljivi in nam zatorej prav oni omogočajo spoznanje. Tako bi upoštevanje pomembnosti in zgradbe naše duševnosti vodilo do odgovora na enega od temeljnih vprašanj filozofije sploh.

Nadalje imamo stik med filozofijo in običajnim razumom, kjer nastopa potreba po opredelitvi človeka kot bitja, ki je različno od vsega v okolju. Pri tem je seveda prva predpostavka, da je ja prav duševnost tista, ki omogoča človekovo odlikovano mesto. Človeka namreč lahko kot bitnost opišemo iz različnih zornih kotov. Tako ga lahko opišemo kot fizikalni sistem, pa zopet kot kemični ali biološki sistem. Pri tem pa je predpostavljeno, da se tem opisom načeloma ni potrebno razlikovati od opisov drugih, človeku manjvrednih bitij, kakršne so živali. Tudi kravo lahko opišemo kot fizikalni, kemični ali biološki sistem. Vendar krave običajno ne bomo opisali kot tak sistem, ki poleg tega razpolaga tudi z duševnostjo. Predpostavimo namreč, da prav človek razpolaga z nečim tako posebnim, kot je duševnost. Za razliko z vsem ostalim stvarstvom. Predstavljajte si, da ne bi bilo tako. Tedaj bi se, po vsej verjetnosti, spopadli s tem, da nam goveji zrezek ne bi teknil. Vendar pa nam goveji zrezek tekne, in sicer zopet po vsej verjetnosti zato, ker ne predpostavljamo, da bi imela krava dušo.

VRSTE DUŠE

Predpostavka o posebnem mestu človeške duše je globoko zakoreninjena v naši vsakdanji zavesti. Njeno izhodiščno mesto je opredelila filozofska, še zlasti aristoteljanska tradicija. Ne glede na mojo kritičnost mi je ta tradicija osebno še zlasti pri srcu. Najprej menim, da naj prvo mesto pri naših razmišljanjih pripade posamičnemu in substanci, ne pa na primer ideji. Tukaj pa me mora zanimati, kaj pravi aristoteljanska tradicija (vanjo sodi tudi tomizem) v zvezi z dušo. Trdi, da ima duša stopnje. Takšno stališče lahko le pohvalim, saj je pravšnja podlaga vsakršnemu naturaliziranemu preučevanju. Sam pa sem prepričan pripadnik naturalizacije v filozofiji. Po dojemanjih tradicije ima duša vegetativno, potem animalno in končno človeško obliko. Vegetativno dušo imajo rastline. Listi rastlin se obračajo k soncu. Ne glede na to, da lahko rastlino opišem kot fizikalni sistem, ali pa zopet tako, da sem pri opisu pozoren na njen kemični sestav, pa mi to še ne pojasni čemu obrača rastlina svoje liste k sončni svetlobi. Na ta problem je posebej opozoril Kant, ko je govoril o smotrnosti v naravi,

o teleologiji. Organizem, kakršen je kravji, ali pa zopet človeški organizem, nedvomno razpolaga z oblikami vegetativne duše. Končno vemo, da razpolaga človek z vegetativnim živčevjem, pa naj bo ta izraz bolj ali manj ustrezen. Vendar pa razpolaga žival še z višjo obliko duše. To je višja oblika duše glede na vegetativno dušo, pri kateri se konča duševnost rastlin. Pravimo ji animalna duša in obsega vse tisto, kar lahko žival stori več kot rastlina. Med drugim se žival giblje, premika se po prostoru. Usmerja se na različne predmete in stanja stvari, ki so v okolju zanjo pomembne. Če imamo kakršnekoli izkušnje z domačimi živalmi, vemo, da se veselijo, da se žalostijo, ter da jim pritiče še mnogo dejavnosti, za katere na prvi pogled menimo, da so značilne zgolj za ljudi. Pes na primer sanja (verjetno o mački) in lahko se zgodi, da pes laja na drevo, ko zmotno misli, da je na njem mačka. Ta možnost zmote v usmerjenosti na sestavljena stanja stvari gotovo izkazuje dokajšnjo zapletenost, vsaj s stališča ocenjevanja posebnosti duševnosti, značilne za človeka.

NEKAJ O MERILIH ZA ČLOVEŠKO DUŠO

Zato se je pokazala potreba po opredelitvi tretje vrste duše, značilne za človeka. Takšne duše, ki človeka razlikuje od njemu sicer bližnjih organizmov, kot sta na primer krava ali pes. Pri tem ne nameravam govoriti o aristoteljanski tradiciji, ampak bom skušal problem ilustrirati z razpravami v sodobni filozofiji. Oskrbeti moramo kandidate za razlikovanje človeka od živali, s tem pa za razlikovanje človekove od animalne duše. Davidson na primer vidi primernega kandidata v jezikovni zmožnosti. Tako meni, da lahko ima misli, s tem pa v okviru naših razprav človeško dušo, zgolj bitje, ki obvlada jezik. Tako bi bila jezikovna zmožnost tista, ki bi opredelila za človeka značilno dušo. Vendar pa obstaja vprašanje, ali je jezik res značilnost človeka kot vrste in samo njega. Nekateri mislijo, da jezik sam ne more veljati za ustrezno merilo, ampak, kot smo ravnokar dejali, z njim v nasprotju jezikovna zmožnost. To pa na primer pomeni, da zgolj zmožnost govora ne more biti merilo, kajti jezikovna zmožnost je zlasti zmožnost razpolaganja s simbolnim sistemom. Tako je na primer jasno, da opice ne morejo govoriti na tak način kot ljudje, to pa že zato, ker ne razpolagajo z ustreznim glasovnim aparatom. Pri opičji vrsti se enostavno niso razvile takšne glasilke, kakršne so se pri ljudeh. Vendar pa to še ne pomeni, da opice ne bi posedovale simbolni sistem, ki bi bil dokaj podoben jezikovni zmožnosti. Kajti sicer bi lahko na primer trdili, da mutci niso človeška bitja, ampak so enaki živalim. Trditi kaj takega pa je docela nezdružjivo z našim vrednostnim sistemom. Od tod lahko sklepamo, da je bistvena za določitev specifičnosti človeka in njegove duše, jezikovna simbolna zmožnost, ne pa zgolj zmožnost izgovarjanja. Poleg tega bi prav lahko izgovarjali nekakšne nize brez vsakršnega smisla, kot se na prvi pogled zdi, da počnejo živali. Če bi bilo tako, bi test najvišje duševnosti prestal iracionalni robot. Vsekakor pa je že pri živalih jasno, da njihovo izgovarjanje ni iracionalno, ampak da ima določeno signalno sporočilno vrednost. To je končno razvidno že iz natančnega kodiranja pri čebeljem plesu. Preučevanje jezikovne zmožnosti pri živalih se je zavoljo vsega tega usmerilo na njihovo zmožnost obvladanja zapletenega simbolnega sistema, za kakršnega trdijo jezikoslovci, kako z njim razpolaga človek, da bi nato lahko govoril. Nekateri jezikoslovci, tako Chomsky, menijo, da je to vrojeni sistem sintaktičnih jezikovnih pravil, ki je lasten človeku kot biološki vrsti. Nekateri filozofi, tako Fodor,

pa menijo, da sta jezik in govor možna na podlagi tega, da človek kot biološka vrsta razpolaga s t.i. jezikom misli, ki ga je mogoče opisati s propozicionalnimi simboli in s pravili sklepanja med le-temi. Docela mogoče pa je, da z neko različico takšnega jezika misli razpolaga tudi opičja vrsta. Dejansko so poskusi z opicami in delfini pokazali, da te živali obvladajo simbolni sistem, kjer nastopajo besede (predstavljene na primer s plastičnimi ploščicami) in celo besedni sestavi. Opice pa so svoje mladiče v nekaj primerih uspele takšnega sistema za komuniciranje tudi naučiti, potem ko so ga seveda sprva obladale same. Tako sem nekaj besed posvetil jeziku kot kandidatu za opredelitev tistega značilnega za človeško dušo, v nasprotju z animalno, živalsko dušo. Rezultat tega kratkega razmišljanja je bil skeptičen, saj se je pokazalo, da jezika ne moremo postaviti kot kriterij specifične človeške duševnosti ter da živali obvladajo vsaj dele jezikovne zmožnosti, ki je odločilna pri nastopu jezika pri različnih bitij. Že na začetku tega ovinka sem tudi dejal, da je v novejši filozofski literaturi jezik zgolj eden izmed kandidatov, s pomočjo katerih naj bi opredelili posebnosti človeške duše.

Vsekakor pa je od tod predpostavka, da posebej za človeka značilna duša obstaja. Mimogrede sem skušal navesti nekaj razlogov, zakaj je bila takšna predpostavka sprejeta.

ALI DUŠA OBSTAJA?

Vendar pa se vsi ne bi strinjali, da nekaj takega, kot je duša ali duševnost, obstaja. Eno sprejemljivo stališče za podlago takšni trditvi je prepričanje, da naša duševnost (pa tudi duševnost živali), karkoli pač že je, ni nič posebnega, čemur bi lahko pripisali obstoj poleg različnih posamičnih funkcij, ki so vsekakor na razpolago organizmom, kakršni so na primer ljudje.

Organizem, kakršen je človek, je na nek način vseskozi dejaven. Tudi če spim, lahko sanjam in tako lahko trdim, da je na nek način dejavna moja duševnost. Vendar pa so, tako gre argument, vselej dejavni zgolj določeni deli mojega telesa. Ne glede na to, da so ti deli prav tisti, ki predelujejo različne informacije, kot velja nasploh za zavest. Če pogledamo pobliže, predelujejo informacije različni modeli, funkcionalno opredeljivi mehanizmi, ki na primer služijo predelavi spodnje ravni vidnega zaznavanja, tako procesiranju informacije o robovih iz okolnega senzornega vhodnega niza podatkov, in zopet o teksturah. Tudi višjo obravnavo vidne informacije na primer lahko opredelimo s pomočjo posamičnih mehanizmov za predelavo informacij. In končno poglejmo še tisti del, ki je še najbližje duševnosti. To je na primer jezik, katerega smo že bili omenili, ter vse, kar je povezano z njim. Vendar, če si jezikovno zmožnost ogledamo pobliže, nam kmalu razpade v niz funkcij, ki jih opravljajo modularni in drugi mehanizmi za predelavo informacij. Te funkcije včasih celo niso med seboj neposredno povezane in nastopajo kot sorazmerno med seboj neodvisne. Tako na primer nimamo v zvezi z našim jezikovnim procesiranjem nikakršnega enotnega predelovalnika (četudi imamo poseben del možgan, ki je v večji meri namenjen predelavi jezikovnih informacij), ampak imamo, če si zadevo ogledamo pobliže, niz različnih funkcij, kot je funkcija branja, funkcija govora in podobno. Če sedaj zopet na primer pogledamo funkcijo branja, vidimo, da jo sestavlja množica različnih funkcij, kot so prepoznavanje črk, integriranje delov v smiselne enote,

prepoznavanje sintaktične informacije. Podobno, če pogledamo katerokoli funkcijo, ki naj bi pripadala našemu duhu, oziroma, kot jo običajno poimenujejo, naši zavesti, se izkaže, da ji ni v oporo nikakršna poenotena zadeva, ampak niz različnih delnih vlog.Tako lahko sklepamo, da ne obstaja nič takšnega, kot je zavest ali duh.

Sedaj lahko nadalje trdimo, da sta zavest ali duh zgolj zdravorazumska termina, ki nam označujeta nekaj, kar ne obstaja, vendar pa je priročno, če imamo na razpolago tak opis. Položaj naj bi bil podoben tistemu, ko govorimo o dolgčasu, pa pravzaprav dolgčasa samega po vsej verjetnosti ni: obstaja zgolj niz postopkov, dejanj in situacij, ki jim lahko pripisujemo lastnost dolgočasnosti. Na podoben način ne obstaja nič takega, kot duh, duša ali zavest, ampak zgolj niz različnih delnih funkcij. Kathy Wilkes je skušala opozoriti, da je "duša", "duh" ali "zavest" zdravorazumski termin, ki bo pač še nadalje obstajal, ne glede na to, da mu nič ne ustreza. Njegovo nereferenčnost pa kaže že zmeda pri njegovi uporabi: saj so denimo meje omenjenih izrazov v slovenščini (pa tudi v drugih jezikih) zelo neopredeljene.

MODELI

Morda pa vseeno lahko opredelimo duševnost? Vsekakor to ni najlažje opravilo. Če pa že skušamo nekaj opredeliti in nadalje tudi razložiti, je primerno, da imamo najprej na voljo model le-tega.

Da bi razumeli, kaj je sploh lahko model duše, je koristno, če si najprej ogledamo, kaj so pravzaprav modeli. V ta namen pa bo zopet priročno, če spomnimo na nekaj modelov, kakršne pač poznamo. Če skušamo zgraditi ladjo, je dobro, da imamo na razpolago najprej model ladje. To je majhna ladjica, ki je prav takšna, kakršna bo naša bodoča ladja. Ko izdelamo model, lahko predvidimo določene rešitve pri izgradnji ladje. Podobno, preden prične avtomobilska industrija s proizvodnjo določenega avta, sprva napravi model tega avta, ki ga nato preizkusi glede na njegove različne lastnosti, tako na primer glede na odpornost proti čelnemu in bočnemu vetru.

Nasploh se zdi, da so modeli koristni pri zadevah, ki jih še ni, pa jih želimo proizvesti. Ali pa zopet pri tistih, ki jih ni več, pa bi želeli čimbolj pristno ohraniti njihov videz. Tako je z modeli ladij, ki so bile zgrajene pred več sto leti. Pred kratkim sem imel priložnost videti takšno zanimivo razstavo ladijskih modelov.

Seveda govorimo o modelu tudi tedaj, ko nastopa nekaj kot vzor nečemu, ali pa ko se nekaj ravna po nečem. Tako je lahko učitelj model za učenčevo obnašanje pri raziskovanju v znanosti. Ali pa imamo model ekonomije, s katerim želimo popraviti temelje našega gospodarstva.

Na sploh bi želel opozoriti še na dve vrsti modelov: na modele, ki nastopajo, ko imamo opravka z zadevami, ki so premajhne, ali pa so prevelike, da bi jih opazili s svojim običajnim čutnim zaznavanjem. Dejstvo je namreč, da obstaja realnost, ki je premajhna, da bi jo lahko s svojimi očmi opazili, pa zopet ona, ki je preveč razsežna. En način, da se soočimo s tem problemom je, da ustvarimo pomagala našim čutom, ki naj predstavijo tisto premajhno ali preveliko na način, ki je za naše zaznavanje primeren, na način srednjerazsežnih predmetov. Razlog, da naš zaznavni sistem dojema prav te, je v tem, da so srednjerazsežni predmeti običajno najbolj pomembni za naše preživetje v okolju. Lev je nevaren in ga zato moram opaziti, krava je zopet koristna in računalnik opazim, da bi nanj lahko tipkal. In prav zato je zgrajen tako,

kot je - da se prilega zmožnostim mojih čutov. Seveda je včasih moje življenje odvisno tudi od prepoznavanja drugih stvari, kot levov, krav in računalnikov. Tako je prevelika doza atomskega sevanja lahko smrtno nevarna, ali pa zopet bojni strup. Njun učinek opazimo šele tedaj, ko delujeta na predmete srednjerazsežnih velikosti, ko na primer ljudje v naši okolici umirajo. Tedaj pa je že prepozno. In zato si gradimo aparate, ki nam že takoj pokažejo nevarno sevanje ali prisotnost strupene snovi. Kako ti aparati to dosežejo? Enostavno tako, da sled sevanja ali strupa prevedejo v za naša čutila dojemljive dražljaje: sled je na primer dovolj jasno vidna na monitorju.

Želel bi še posebej opozoriti na model atoma. Preden smo dobili model atoma, si nismo mogli predstavljati, kaj je atom. Sam atom je namreč premajhen, da bi ga zaznala naša čutila. Model pa je dovolj velik. To so žogice, ki letijo okoli jedra. Na drugi strani se spomnim mnogih modelov našega sončnega sistema, ki sem jih imel priložnost videti v muenchenskem tehničnem muzeju. Očitno nismo imeli možnosti neposrednega dostopa do zaznavanja sončnega sistema in smo zategadelj zgradili različne modele. Pri nekaterih vrtiš ročico in planeti krožijo okoli Sonca, vključno z našo Zemljo. Končno bi omenil kot model še zemljevid: ta nam na primer prikaže Evropo, ki je pred tem, ko smo imeli na razpolago satelit ali letalo, nismo mogli dojeti z enim mahom. Res pa je, da nam zemljevid služi, da se znajdemo v prostoru. In tod bi želel poudariti tudi nekaj, na kar sem opozoril pri modelih sončnega sistema. Dejal sem, da je bilo izdelanih več takšnih modelov, ne zgolj en sam. Zakaj? Prav gotovo zato, ker je skušal biti vsak teh modelov bolj ustrezen dejanskemu stanju, kot pa vsi ostali. Kaj naj to zopet pomeni? Najprej to, da je naš sončni sistem nekaj, česar ne moremo docela neposredno zaznati, oziroma česar morda sploh ne moremo neposredno zaznati. Ravno zato potrebujemo model, da bi pojasnili realnost sončnega sistema, ki pa nas vendarle zanima. Tako pomeni izdelava modela hkrati določeno interpretacijo realnosti, ki jo model predstavlja. Možne pa so različne interpretacije, kar je seveda razvidno že iz dejstva obstoja množice modelov. Z drugimi besedami, modeli imajo razlagalno, na tej podlagi pa tudi napovedovalno vrednost. Če se izkaže takšna potreba, model lahko na podlagi novih podatkov spremenimo ali nadomestimo z drugim.

Čemu sem toliko časa posvetil razlagi tega, kaj sploh je model? Zato, da bi si lažje predstavljali, kaj je model duha. To je potrebno še zlasti zato, ker so mnenja o ustreznem modelu duha dokaj deljena. Še večja pa je bila v vsej tradiciji težava, da sploh lahko oskrbimo model duha.

MERLJIVOST

Ne glede na časovno sorazmerno zelo dolg interes za človeško duševnost pa nas preseneča dejstvo, da nikakor ni bilo enostavno priti do modela duha. To bi šlo v dobro eliminativistom, torej onim, ki trdijo, da duša sploh ne obstaja. Pa tudi glede sedeža duše je obstajala precejšnja zmeda. Če se ne motim, je Aristotel menil, da obstaja duša v srcu, možgani pa so zato, da hladijo kri. Seveda pa je pot od pravilne umestitve do modela potlej še dolga.

Karkoli že je - tako se zdi - duša vsekakor ni nekaj preveč enostavnega. To bi lahko bil razlog, čemu ni bilo mogoče zlahka oskrbeti njenega modela.

Vpogled v dušo, oziroma vsaj sodobno obravnavanje duše ni pričel z duševnostjo kot s celoto, ampak z njenimi morda najbolj drobnimi učinki. Kot vemo, obstaja bistvena razlika med aristoteljansko psihologijo ter med psihologijo kot moderno empirično panogo. Bistvena razlika obstaja vsaj v merljivosti in preverljivosti duševnih pojavov. Seveda sam model duha lahko opazujemo kot bistveno sestavino preverljivosti. Vendar smo že dejali, da slednjega do točke, do katere seže naša razprava, še ni bilo. In še bo treba počakati. Preverljivost in ponovljivost na področju duševnega sta začela z nastopom psihologije kot moderne znanosti, na področju psihofizičnega.

Začetnik psihologije kot moderne panoge je nemški znanstvenik Weber, ki je sredi devetnajstega stoletja pričel z meritvami ravno prepoznavnih razlik pri občutkih, torej pri senzornih procesih. Tako je na primer meril prirastek dražljaja, potrebnega, da bi ga subjekt zaznal, če pač pričnemo z neko določeno količino dražljaja. Izkaže se na primer, da je potrebna ena desetina prirastka dražljaja, da bi ga subjekt zaznal, ko imamo opravka z začetno težo 10 gramov. Subjekt bo zaznal prirastek šele pri 11 gramih, ne prej. Kakorkoli že, najpomembnejša pri Webrovih odkritjih je zakonomernost v razmerjih prirastkov, ki jih lahko opazimo. Poskusi so bili izvedeni za različne načine občutkov, tako za taktilnost, za temperaturo in podobno. Psihologija kot sodobna znanost je pričela s temi zakonomernostmi. Ni pa težko opaziti, da je sama ugotovitev zakonomernosti še daleč od tega, da bi prišli do modela duha, četudi je bilo raziskovanje duha postavljeno na trdno podlago. Zanimivo je tudi, da so se prvi rezultati pokazali na področju senzornega, na področju občutkov, ki bi jim marsikdo sploh odrekel možnost, da nastopajo kot pristne sestavine duševnosti.

Ali nismo tako s poudarkom golih občutkov nasploh krenili stran od določitve duha?

FENOMENOLOGIJA

V devetnajstem stoletju so vendarle opozorili na pomembnost duha in na njegove zapletene strukture. Vendar pa niso oskrbeli modela duha. Kdo so to bili? Filozofi.

Mislim na filozofsko fenomenološko šolo, ki je v bistvu nadaljevala aristoteljansko tradicijo. Pomembno je bilo, da je ta šola dala skoraj izključen poudarek na preučevanje duha. Čeprav bi sama v večini primerov trdila, da sploh ne gre za nič psihološkega ali z duševnostjo povezanega. Svoje nasprotnike je celo označila z zasmehovalnim izrazom psihologisti.

Začetnik fenomenologije je Franz Brentano. Njegovo najpomembnejše delo "Psihologija z empiričnega zornega kota", je izšlo konec devetnejstega stoletja. Empiričnost je Brentanu pomenila nepsihološkost. In kaj najprej obeležuje nepsihološkost? Dejstvo, da naj bi imeli opravka z opisom predmetov zavesti. Nikakor pa ne z opisom duševnosti kot take. Predmet sam torej fenomenologom ni pomenil nič duševnega, amapak je bil tipično nepsihološki. Seveda s tem še ni izključeno, da je dostop sam do predmeta psihološki, da je mogoč s pomočjo duševnih mehanizmov. Vendar slednji zagotovo niso bili v središču zanimanja fenomenologov.

Tako je Husserl, Brentanov učenec, pozneje menil, da postane vsak opis zares zanimiv šele tedaj, ko ni več psihološki, ampak je vzdignjen na transcendentalno, nepsihološko raven. Na ta način naj bi prišli do čistega fenomenološkega predmeta. Še drugi Brentanovi učenci, tako Meinong (in slovenski filozof Veber), so menili, da

moramo med predmete šteti tudi nemožne, domišljijske in protislovne predmete, kot sta na primer Pegaz ali okrogli kvadrat. Fenomenološke šole so se torej razlikovale glede na način opisa predmetov, ki so jih dopuščale.

Konec začetne fenomenologije pomeni na primer delo Heideggra, kjer je predmet še vedno pomemben, vendar pri njem predmet ni prav zares nič takega, kar bi bilo povezano z duševnostjo. Predmet je pri njem praktični predmet, na katerega je v svoji dejavnosti usmerjen v svojem okolju organizem. Temeljno vprašanje je zanj vprašanje intencionalnosti, na katerega nedvomno odgovarja eksternalistično in ekološko: organizem je usmerjen na tisto, kar mu je priročno, tako na kladivo, s katerim zabija žebelj. V tem je organizmova skrb.

Vsekakor pa lahko zatrdimo, da je temelj fenomenoloških šol odpor proti psihologizmu in hkratno poudarjanje intencionalnosti ter vsebin zavesti kot predmetov zavesti.

Druga pomembna točka v naši razpravi je, da so fenomenologi poudarjali opis duha, pa četudi je bil ta opis dojet kot nepsihološki. Tako lahko rečemo, da se je na čuden način poudarek premaknil na opis duševnosti. Vendar smo še daleč od modela duha.

Razlog za takšno stanje je bil zlasti v metodi, ki je bila uporabljana za opis vsebin zavesti.

INTROSPEKCIJA

Fenomenologija je torej prinesla velik poudarek na vsebine zavesti oziroma duha, pri tem pa so ji vsebine pomenile predmetnost. Večkrat je tudi poudarjala izjemno zapletenost in bogato zgradbo medsebojnih odnosov med vsebinami. Na ta način je prišel v ospredje človeški duh. Vendar pa tako še nismo dobili modela duha.

Glavni krivec za takšno stanje je bila metodologija, na katero so se opirali pri dostopu do vsebin duševnosti. Fenomenološka, nasploh pa tudi psihološka metodologija se je namreč opirala na introspekcijo.

Kaj je introspekcija? Beseda je tujka, sestavljena iz dveh delov, katerih prvi pomeni toliko kot "notranjost", drugi pa "opazovati, gledati". Torej pomeni introspekcija nekakšno gledanje navznoter. Navznoter česa? Navznoter našega duha. Introspekcija je ena vrsta metodologije, s pomočjo katere pridemo do vsebin naše zavesti. Subjekt pogleda navznoter v svoj duh in pove, kaj se v njem dogaja.

Takšna metoda je še zlasti primerna za asociacije. Rečem ti "Mačka" in ti mi odvrneš "Pes". To pomeni, da psa asociiraš na mačko, ga imaš v svoji zavesti z njo povezanega.

Vsekakor je metoda introspekcije primerna že iz etičnih razlogov. V kolikor bi delali poskuse s svojo zavestjo in bi uporabili kakšno drugačno metodo, kot je introspekcijska, bi to po vsej verjetnosti bila metoda neposrednega opazovanja možgan, saj vemo, da se tam skrivajo naše misli in zavest. Vendar pa možganov ne moremo opazovati brez tega, da jih tudi na določen način poškodujemo, saj lahko do njih pridemo samo operativno. Poleg tega še velja pripomniti, da govorimo o prejšnjem stoletju, ko gotovo še niso bile dovolj natančno izdelane naprave za operacijo možgan. Nadalje, tudi vkolikor bi nam uspel tak neposreden vpogled v

možgane, tam gotovo ne bi odkrili zavesti, niti ničesar takšnega, kot so na primer misli, ki jih z duševnostjo sicer kar najožje povezujemo.

V tem smislu je introspekcija vsekakor pripravna metoda za pregled naše duševnosti in jo je psihologija uporabljala, pogosto tudi z dobrimi rezultati. Vendar pa ima introspekcijska metoda tudi nekaj nezanemarljivih slabosti. Prva je, da introspekcija ni dovolj natančna. Ta pomanjkljivost je pomembna, če se spomnimo, da se je psihologija kot moderna empirična znanost odlikovala zlasti s svojo natančnostjo. Šele v zadnjem času so pričeli sistematično razmišljati o kvantitativnih izboljšavah introspekcijske metode, kar je dalo pozitivne rezultate.

Vendar pa lahko nasploh trdimo, da introspekcijska metoda ne omogoča preverljivosti, kar je vsekakor skoraj nepresegljiva pomanjkljivost za psihološko primerno metodo. Nepreverljivost pa je, tako se zopet zdi, neposredna posledica temeljnih obeležij duševnosti.

Za enega temeljnih obeležij duševnosti velja takozvani privilegirani pristop. Slednji je eno izmed bistvenih meril, ki ga pogosto navajajo v literaturi, med drugim ga navaja tudi slovenski filozof Franc Veber v svojem "Očrtu psihologije". Res ga morda navaja pod kakšnim drugim imenom. Zato je pomembno, da vemo, kaj naj bi bil privilegirani pristop. Slednji čisto enostavno pomeni, da vsebine moje zavesti niso dostopne nikomur drugemu kot meni. Da jaz sedaj le mislim na mačko, lahko zagotovo vem zgolj jaz sam. Vsi drugi lahko to zvedo zgolj posredno. Prva trditev je torej, da je zavest dostopna zgolj vsakemu posamezniku.

Druga, malce manj močna trditev, dopušča pristop drugih osebkov do vsebin moje zavesti. Sedaj pa je trditev, da do teh vsebin sicer na nek način lahko pridejo, ne morejo pa priti do prav takega doživetja teh vsebin, kakršnih sem zmožen prav in zgolj jaz sam. Primer za to drugo trditev bi bile kvalije oziroma kvalitativni doživljaji. Jaz vidim tole zeleno barvo in ti vidiš tole zeleno barvo Vendar pa natančnega načina, kako vsakdo od naju kvalitativno zaznava to zeleno barvo, ni mogoče posredovati z medsubjektivno gotovostjo. Prav natančno moje subjektivno doživetje zelene barve je kvalitativno doživetje,ki je lastno zgolj meni. Na to temeljno ugotovitev se navezuje primer obrnjenih kvalij: popolnoma možno je, da nekdo doživi rdečo barvo kot zeleno, in obratno. Vendar ga ne bomo mogli izslediti. Domača naloga: pojasnite, kako je to mogoče! V literaturi je glede kvalitetnih doživljajev znano še vprašanje: Kako se počutiš, če si netopir? Tudi na to vprašanje, tako se zdi, ni najbolj lahko odgovoriti.

Privilegirani pristop in kvalije oziroma kvalitativni doživljaji so še dandanes težak filozofski problem. Vse to pa je kar najožje povezano z metodo introspekcije. Nič čudnega ni, da na taki podlagi ni bilo mogoče zgraditi modela duševnosti, četudi je res, da je introspekcija opozorila na mnoge pomembne značilnosti človeške zavesti.

BEHAVIORIZEM

Introspekcija kot metoda za pristop k raziskavi človekovega duha je bila gotovo pomembna v tem smislu, da je bil postavljen odločen poudarek na duševne vsebine ter na bogastvo njihovih povezav.

Kljub temu, da je poudarila bogastvo vsebin človekovega duha, pa le-teh metoda introspekcije ni bila zmožna razlikovati, vsaj ne na način, da bi bilo zadoščeno

kriterijem merljivosti. Na podlagi metode introspekcije ni bilo mogoče oskrbeti modela duha.

Ravnokar sem dejal, da metoda introspekcije ni dopuščala preverljive merljivosti svojega materiala, duševnih vsebin. Vendar druge metodologije še lep čas ni bilo na razpolago. Rešitev se je pričela nakazovati s posredovanjem behaviorizma, katerega pa označuje prav to, da zanika vsakršen model duha.

Behaviorizem je beseda, ki pomeni toliko kot "veda o obnašanju". Začetki behaviorizma so bili na področju živalske psihologije. Torej je bila to najprej veda o živalskem obnašanju. Pomembno je bilo, da je behaviorizem oskrbel mnogotere preverjene rezultate. Marsikatere psihične funkcije so postale merljive. Do teh rezultatov pa je bilo mogoče priti na temelju predpostavke, da je mogoče meriti živalsko obnašanje, ker za slednjim ne stoji nikakršna duša, vsaj ne duševnost v bogatem človeškem smislu. Tako je lahko prišlo do mnogih zadovoljivih empiričnih rezultatov.

Čez nekaj časa je ljudem prišlo na misel, da bi lahko rezultate behaviorizma - saj je pri njem vendarle šlo za preverljive merljive rezultate, v nasprotju s tem, kar je nudila metoda introspekcije - uporabili tudi pri človeški psihologiji. To so tudi storili.

Da bi videli, kakšen je bil pomen tega koraka, si moramo ogledati bistveno predpostavko behaviorizma. Ta je bila v tem, da ni bila predpostavljena prav nikakršna duševnost. Oziroma, še bolje rečeno, behaviorizem je duševnost postavil v oklepaj. Glede na behavioristično metodologijo duševnost oziroma notranjost ni prav nič pomembna. Lahko si jo predstavljamo kot črno škatlico: ne vemo, kaj se dogaja v notranjosti. Za behaviorizem je pomembno zgolj dvoje: vhodni in izhodni podatki. Pomembno je, s kakšnimi dražljaji informacijsko oskrbimo sistem. In zopet je pomembno, kako bo na tej podlagi sistem reagiral. Če zavpiješ s takšno in takšno močjo (vhodni podatek) na psa, bo ta tako in tako močno odskočil (izhodni podatek). Jasno je, da lahko vhodne podatke poljubno kvantitativno spreminjamo, ter ob tem preučujemo izhodno reakcijo sistema (psa v našem primeru).

Behavioristi so omenjeno metodologijo uporabili tudi za preučevanje človekovega obnašanja. Seveda je bil izziv za to metodologijo razložiti "govorno obnašanje". Prav to točko pa je pozneje uničujoče kritiziral Chomsky, ki je behaviористu Skinnerju očital, da ne upošteva vse zapletenosti človeku lastnega jezikovnega sistema, ki ga nikakor ne moremo pojasniti zgolj z zvajanjem na shemo dražljaj - odziv.

Behaviorizem zagotovo ni ponudil nikakšnega modela duševnosti. Ne glede na vse povedano pa je bil behaviorizem pomemben, že zato, ker je očistil prebogato in preveč neporazlikovano instrospekcionistično duševnost. Ravno to je bila nato podlaga za nastop prvih modelov duha.

RAČUNALNIKI

Prvi modeli duha so bili računalniki. Računalniki so med drugim posledica filozofskega iskanja univerzalne, vsem ljudem razvidne slovnice, ter splošnega računa, calculus ractionator. Začetki teh naporov so pri Raymondu Lullusu, pozneje pa še pri Leibnizu in drugih filozofih. Pozneje je avtomatični stroj za računanje izdelal Charles Babbage. Računalništvo je dobilo zalet, ko so med vojno skušali razbiti nemška kodirana sporočila. Pri tem je imel pomembno vlogo Turing. Prvi računalniki, ki so nastali na tej sledi, so bili zelo veliki, zavzemali so več sob. To pa zato, ker so jih

sestavljale elektronke. V tistih časih so bile elektronke podobne žarnicam. Vsaka taka žarnica je imela možnost biti prižgana, ali pa zopet ne. Docela v skladu s temeljnim načelom računalnikov, ki delujejo na podlagi načela 1 ali 0, prižgano ali ugasnjeno. Gre namreč za digitalno kodiranje informacij. Pri tem je na primer lahko znak za črko "a" 100010, če se pač tako dogovorimo. Turing je danes znan po svojem testu in po svojem stroju.

Spomnim se, kako je potekala pred nekaj leti razprava o tehnologiji. Pri tem je nekdo zastopal mnenje, da se tehnologija razvija tako, da imamo opravka s čedalje bolj zapletenimi in s čedalje večjimi stroji. Opozorili smo ga, da je dandanes tehnologija utemeljena na Turingovih strojih. Bistvo teh strojev je, da so abstraktni stroji, torej, da kot taki sploh niso materialno realizirani. Turingov stroj je abstraktni model, ki sestoji iz traku, na katerem so napisane informacije, ter iz glave, ki zaporedno bere tisto, kar je napisano na traku. Na traku pa so napisani naslednji ukazi. Denimo, da pride pod glavo polje "A". Tedaj je pomembno, da je na tem polju vpisan ukaz, približno takle: "Če prideš na polje A, potem pojdi dve polji nazaj". In ko pride dve polji nazaj, je tam na primer zopet napisano, da mora skočiti pet polj naprej. Turingov stroj je zelo enostaven abstraktni avtomat, vendar pa je na njem zasnovana vsa današnja pomembna tehnologija.

Kaj je Turringov test? To je test, ki naj bi preveril, ali je stroj tako pameten kot človek. Čemu je postalo pomembno preverjati kaj takega, je poglavje zase. Ob nastopu prvih računalnikov je postalo jasno, da računalniki lahko služijo za model duha. Računalniki na primer računajo, in to ni majhna stvar. Poleg tega pa računalniki tudi na nek način razmišljajo, vsaj tako se nam zdi. Pri tem sta se pojavila dva strahova. Prvi strah je bil, da so računalniki potemtakem lahko prav tako pametni, kot mi sami. Drugi strah pa je bil, da so računalniki morda pametnejši od nas. Turingov test je bil zamišljen kot odgovor na prvo vprašanje. Test je zamišljen tako, da preverimo inteligenco računalnika, osebe ali kateregakoli stvora si že bodi. Da ne bi na naše ocenjevanje vplivale šovinistične predpostavke (če vidimo računalnik, bomo na primer že zavoljo njegovega videza predpostavili, da ni pameten), se tisti, ki testira, nahaja v drugi sobi, kot testirana bitnost. Povezava med obema pa poteka po monitorju. Test sestoji iz tega, da ocenjujemo racionalnost sogovornikovih reakcij. Pri tem mu na primer vtipkamo vprašanje: "Kako ti je ime?" in bitnost nam odgovori "Ime mi je NN", pri čemer je NN določeno ime. Potem ga na primer vprašamo: "Kaj si veeraj jedel za kosilo?" in bitnost nam odgovori "Jedel sem XY", pri čemer je XY opis menuja. Zanimivost, na katero nas opozori Turingov test, je, da je za pripisovanje racionalnosti pomembna zgolj minimalna zaloga podatkov, povezana z nekaj rekurzivnimi pravili. Denimo, da je v drugi sobi računalnik. Računalnik smo enostavno oskrbeli s programom, ki obrne vprašanja v povedne stavke in v prazna mesta doda ustrezno informacijo. Da kaj takega storiš, ni treba, da bi bil ne vem kako pameten. Zanimivo vprašanje, ki se postavlja ob tem, je na primer vprašanje človeške racionalnosti kot take. Ali ne pripisujemo soljudem racionalnost prav na isti podlagi? In, ali sploh imamo še drug način pripisovanja racionalnosti soljudem? Turingov test inteligentnosti poljubnega sistema je pozneje doživel mnogo interpretacij. Ena je takozvana Searlova kitajska soba, kjer sistem dobi na razpolago kitajske pismenke. Tod se postavlja problem povezave med sintakso in semantično informacijo.

Prehodni odgovor na podlagi zgornjih razmišljanj bi, kot se zdi bil, da je računalnik model duha, ki lahko glede na doslejšnja merila, izkazuje prav takšno racional-

nost, kot človek. Drugi izziv računalniškega modela duha pa je bil, kot sem dejal, da lahko računalnikova inteligenca presega inteligenco človeka. Da bi razumeli ta izziv, moramo zopet pogledati nekaj meril za človeško racionalnost. Descartes je na primer trdil, da je prav računanje eno izmed meril človeškega duha. Če je to res, smo soočeni s problemom, saj je znano, da vsak žepni računalnik, ki stane v veleblagovnici deset mark, računa mnogo bolje, namreč mnogo hitreje ali pa mnogo bolj zanesljivo, kot pa smo to zmožni storiti ljudje. Od tod pa lahko nato sklepamo, da je računalnikova inteligenca višja od naše. Če je računanje bistveno merilo, da ločimo človeka kot vrsto od živali, kot je bil prepričan Descartes, potem bo verjetno res, da isto merilo postavi človeka pod računalnik.

Do tega trenutka smo spoznali, da je računalnik postal prvi model človeka. Poleg tega pa nas je zaskrbelo, da je lahko ta model celo boljši od človeka samega. Vse to zahteva komentar.

Zakaj je računalnik sploh lahko nastopil kot model človeškega duha? Odgovor na to vprašanje zahteva najprej, da opredelimo, kaj je pomembno za človeški duh. Kar je za človeški duh pomembno, je mišljenje. Mišljenje pa pomeni smiselno preobračanje simbolov v povezavi s pravili. In računalniki, tako se zdi, počno prav slednje. Zato so računalniki lahko nastopili kot modeli duha.

Kaj pomeni, da so računalniki nastopili kot modeli duha? Najprej to pomeni, da smo dobili nekaj kot majhno ladjico, oziroma majhen sončni sistem, ki ga lahko nato eksperimentalno primerjamo z dejansko ladjo ali z dejanskim sončnim sistemom. Tako smo lahko, sedaj ko smo dobili na razpolago model duha, slednjega primerjali z dejanskim delovanjem duha in smo lahko na ta način preverjali njegovo ustreznost.

POMANJKLJIVOSTI KLASIČNIH RAČUNALNIKOV

Kar je nastopilo kot model duha, so bili klasični računalniki. Pri teh imamo opraviti s t.i. von Neumannovo arhitekturo oziroma zgradbo. Navedel sem nekaj značilnosti takšnega modela. Najprej je ta model digitalen, kar pomeni, da vso informacijo nalaga v kodi, ki je zvedljiva na 1 in 0, na prižgano ali ugasnjeno. Druga značilnost, ki sem jo že navedel, je, da so klasični računalniki zaporedni, serijski. To pa pomeni, da eno vrsto operacije izvajajo zaporedno za drugo, naslednjo vrsto operacije. To pa počenjo zelo hitro, kar pomeni, da se zaporedje operacij odvija zelo hitro. Ravno zavoljo te hitrosti in seveda zavoljo zanesljivejšega izvajanja algoritma so klasični računalniki boljši od ljudi pri računanju.

Morda je že skrajni čas, da pogledamo, kaj naj bi sploh bil računalnik. Ko govorim o računalniku, mislim na običajni PC, osebni računalnik, ki ga ima marsikdo doma. No, če ga nimate doma, pa ste ga imeli priložnost videti v banki ali kod drugod. Kakšen je ta računalnik? Najprej ima ohišje in v ohišju skrito vezje. Tam so tudi čipi in računalnikov spomin. Pravzaprav ima računalnik dva spomina. Eden je RAM, random access memory, v katerem poteka program, ki ga ravnokar uporabljamo. Poleg tega pa obstaja v računalniku še tisti spomin, v katerega se nalagajo vsi podatki, ki jih trenutno ne potrebujemo, nam bodo pa še prišli prav. Rokovanje s podatki nam omogoča program. Program je software, je nekaj česar se ne moremo dotakniti, za razliko od vsega, česar se načeloma lahko dotaknemo in čemur pravimo hardware. Da bi lahko računalnik deloval, potrebuje software, program. Ko tipkam, na primer

uporabljam program za obdelovanje tekstov. Nove podatke dobi računalnik iz okolja s pomočjo uporabe tipkovnice. Programi, shranjeni na disketah ali v spominu, zgolj skrajšajo postopek vtipkavanja. Vsakič, ko delam z urejevalcem teksta, bi slednjega lahko vtipkal v računalnik s pomočjo tipkovnice. Za to pa bi potreboval kar nekaj dni. Tako ni nič čudnega, da raje plačam program, ki ga pripravijo izvedenci, saj bo tudi res, da nimam njihove veščine. Poleg tega sodi k računalniku tudi ekran, na katerem se izpisujejo podatki. S pomočjo tipkovnice in monitorja, vmesnikov, računalnik komunicira z zunanjim svetom.

Takšni so naši osebni računalniki. Na samem začetku pa računalniki niso bili načrtovani docela tako. McCulloch, pesnik, raziskovalec žabjega očesnega živca in eden prvih genialnih umetnih inteligentov, je v štiridesetih in petdesetih letih želel računalnike povezati s tistim, česar delovanje naj bi ponazarjali, s strukturo človekovih možgan ter z nevronskimi povezavami. Pri tem je pomembno vedeti, da so prav v omrežju nevronov skriti podatki, pomembni za nadaljno predelavo.

In res se je pozneje izkazalo, da so nevarnosti, ki jih je klasični osebni računalnik predstavljal za človeško inteligenco, hkrati tudi pomanjkljivosti. Tako je res, da računa že žepni računalnik hitreje in zanesljiveje od človeka. Vendar pa je tudi res, da še najbolj zapleteni računalniki ne morejo izvesti nekaterih zadev, ki jih ljudje izvedemo docela brez napora. Eden takšnih primerov bi bilo prepoznavanje obrazov. Ne glede na to, da se obrazi - na primer obrazi naših bivših sošolcev in sošolk - s časom spreminjajo, pa ne bomo imeli posebnih težav prepoznati tak obraz celo z očali in novo frizuro, v veliki gneči. Tudi najbolj zapleteni računalniki česa podobnega ne morejo izvesti. To pa ni edina pomanjkljivost klasičnih računalnikov, torej v bistvu naših osebnih računalnikov, glede na človeško (in tudi že prej živalsko) inteligenco.

NEVRONSKA VEZJA

Do kje smo v naši razpravi prišli? Najprej smo spoznali, da so klasični računalniki ponudili prvi model duha. Nato smo dejali tudi to, da sedaj, ko smo imeli na razpolago model duha, ni bilo težko, preverjati ustreznost tega modela duha. To ustreznost pa je bilo mogoče preveriti s primerjavo z našim dejanskim hardwarom, to je z možgani. Izkazalo se je, da naši možgani ne predelujejo informacije na natančno tak način, kot to počne klasični osebni računalnik. Prvič je ne predelujejo digitalno, ampak analogno, nato je ne predelujejo serijsko, ampak paralelno. Analogno predelovanje informacije mi pomeni predelovanje informacije, ki sledi naravnim vzorcem, in ne alternaciji 1 in 0. Analogno kažejo čas kazalci na uri, digitalno pa prikazuje čas ura, ki se pri njej pojavljajo vsako sekundo nove številke. Serijsko predelovanje informacije pomeni, da potekajo procesi eden za drugim, v možganih pa poteka več obdelav informacij, in sicer različnih obdelav informacij vzporedno. Slednje se nato praviloma integrirajo v enotno informacijo.

To je zgolj nekaj različnosti med klasičnimi računalniki in med novo vrsto računalnikov, ki so jih modelirali na način, dosti bližji predelavi informacij, kakršno dobimo v človeških možganih. Morda bi na hitro omenil še eno razliko. Medtem ko računajo klasični računalniki nad simboli, ki so praviloma propozicionalni simboli, s pomočjo uporabe logičnih pravil, je informacija v možganih kodirana porazdeljeno. Klasični simbolni računalnik bo prav tako veliko razliko napravil med ribo in rakom,

kot med ribo in helikopterjem. Pravzaprav ga ne zanima pomen in je načeloma solipsistično zasnovan, to pomeni, da ga ne zanima, kaj se dogaja izven njegove glave, in ga pravzaprav ne zanima semantika znakov, s katerimi operira, temveč zgolj sintaktična oblika znakov oziroma simbolov, nad katerimi preračunava. Možgani pa, tako se zdi, odločno bližje kodirajo raka in ribo, kot pa helikopter in ribo.

Nova arhitektura, ki so jo vpeljali v zadnjem času, da bi računalnike storili podobnejše tistemu, kar modelirajo, namreč možganom, ima skupno ime nevronske mreže. To pomeni, da so novi modeli duha, novi računalniki, zgrajeni neposredno na temelju spoznanj o zgradbi naših možganov. Kot vemo, pa so možgani sluzasta tridimenzionalna snov, ki jo v glavnem sestavljajo nevroni in njihove povezave.

Če želimo razumeti arhitekturo nevronskih mrež, bo zategadelj primerno, da si najprej ogledamo njene temeljne gradnike, nevrone, nato pa na kratko še njihov preplet.

Nevron je temeljna enota za shranjevanje informacij v možganih. Sestavljajo ga jedro in lovke, ki komunicirajo z ostalimi nevroni. Tem lovkam pravimo aksoni in dendriti. Kjer se lovka sestane z drugim nevronom ali lovko slednjega, nastopi vozlišče, ki mu pravimo sinapsa. Sinapsa načeloma prepušča prehod informacije v eni smeri.

Nevronska mreža sestoji iz več slojev nevronov. Recimo, da imamo pet nevronov v eni in tri nevrone v drugi vrsti. Pri popolni povezavi bo potrebnih petnajst lovk. Pri vzvratni povezavi pa trideset, ker je za vsako smer pretoka informacije potrebna ena lovka.

Prvi niz nevronov dobi vhodno informacijo. Ta informacija je nato predelana, ko je pač dosežena določena količina, potrebna za prestop praga, podobnega dražljajskemu pragu. Ta prag lahko izračunamo na način, da seštejemo prispevke vsakršnih povezav, ki vodijo k posamičnemu nevronu. Povezave so zopet praviloma stopnjevite. Lahko jih določimo procentualno.

Med eno in drugo plastjo nevronov lahko obstaja še ena plast, ki ima vpliv na predelavo informacije, in tej nato pravimo skrita plast. Izhod informacijskega pretoka ni določljiv enostavno. Je pa vsekakor zapleten rezultat pretoka informacije po različnih plasteh in nizih nevronov.

Človeški možgani so sestavljeni volumensko iz mnogih plasti nevronov. Možgani imajo kar nekaj desetin biljard nevronov. V njih so informacije vkodirane v mrežah. Povezave potekajo tudi med plastmi v volumenskem smislu.

Glede na to so današnji najboljši računalniki zgolj blede sence. Imajo zgolj količino nevronov ene muhe. Elementi za predelavo informacije pri računalnikih pa se ne imenujejo nevroni, amapak nevrodi.

Ko sem že omenil muho, moramo ugotoviti, da muha s kakšnih milijonom nevronov v svojih možganih pravzaprav ni tako slaba. Zmožna je razlikovati vizualne scene, ter v njih ločiti zanimive od nevarnih zadev. Zmožna je za svojo velikost neverjetno hitro pristati na stropu, z glavo navzdol. Obstaja niz veščin, v katerih muha prekaša klasične računalnike.

UČENJE, EKOLOGIJA IN DARWIN

V zgornjih vrsticah sem želel zgolj na kratko opisati pot, potrebno, da smo prišli do že kar v precejšnji meri realističnega modela duha. Ob tem je seveda postalo jasno, da smo od docela ustreznega modela duha še posebej oddaljeni.

Za konec bi želel navesti nekaj poudarkov, ki izhajajo iz naše slike. Najprej je potrebno poudariti, da modeli in arhitekture nevronskih mrež temelje na učenju, kar je precejšnja razlika glede na klasične računalnike. Klasični računalniki so morali cel program dobiti v paketu, nevronske mreže pa se lahko docela učijo iz okolja. To je povezano z načinom njihovega kodiranja simbolov, ki se na primer med seboj prekrivajo.

Vkolikor je pomembno učenje, je pri nevronskih mrežah pomembna tudi ekologija, okolje organizma, v stiku s katerim se sistem uči. Mislim, da je bilo prav to spregledano pri klasični računalniški arhitekturi.

Vkolikor je pomembno okolje organizma, pa lahko nadalje sklepamo, da je pomembna tudi časovna razsežnost, vzdolž katere ima organizem oziroma njegova vrsta stik s tem okoljem. Tako lahko tudi rečemo, da so nevronske mreže dokaj združljive s temeljnimi predpostavkami razvojnega nauka, kakršnega poznamo od Darwina nadalje.

Vse to stori nevronske mreže dokaj različne od klasičnih modelov računalnikov, zato pa bliže tistemu, kar naj modelirajo, namreč človeškim možganom, kjer, kot vemo, prebiva človeški duh.

Na koncu bi želel v nekaj besedah povedati še en krak razmišljanja v zvezi s tem, ki se mi zadnje čase vrti po glavi. Nevronske mreže so združljive z zdravorazumsko psihologijo. Ta trditev je nasprotna glavnim pomembnim raziskovalcem nevronskih mrež, kot je na primer Churchland. Ima pa tudi že svoje zagovornike, kot je na primer moj znanec Terry Horgan. Vendar pa še nihče ni razdelal zamisli, da kodiranje v nevronskim mrežah neposredno sledi kategorijam zdravorazumske psihologije. Kar se mi zdi osebno prepričljivo.

OPOMBE

1. Zahvaljujemo se svojim študentom v Zadru in v Ljubljani, januarja 1991 za pozornost pri poslušanju mojih tez, ter za razpravo v zvezi z njimi. Največ spodbude za razmišljanje o modelih duha nasploh pa sem dobil na sestankih Sekcije za logiko SFD, kjer je konekcionistični model predstavila Olga Markič.
2. Literaturo o opicah je v tem smislu pregledala Jasmina Podlesek v svoji diplomski nalogi na Filozofski fakulteti v Ljubljani. O Premackovem delu " Gavagai " je na Sekciji za logiko SFD poročal naš quinovec Valter Motaln.
3. Takšno stališče zagovarjata Kathy Wilkes in Georges Rey, ki sta oba med drugim že predavala v Ljubljani in Zadru.

O nekaterih predpostavkah nastanka filozofije

I. del

BORUT OŠLAJ

POVZETEK

V spisu opozarjam na nekatere doslej premalo obravnavane vidike nastanka filozofije: Ontološko-strukturne razlike med kretskim in mikenskim kraljestvom in prehod v mitološko-homerski univerzum zgodnje grške zgodovine. V tej relaciji se najbolj čisto izrazi razlika med religijo in mitologijo. Če se k temu doda še naraščajoča moč logosa pri Hesiodu, dobimo tri temeljne pojme, katerih razmerje je usodno vplivalo na nastanek filozofije: religija, mitologija, logika. Samo na sebi to razmerje sicer ne predstavlja nič novega, toda smisel teh pojmov ni v njih samih, temveč v njihovem prehajanju. Filozofija tako ne nastane naenkrat, na koncu tega niza, temveč je njena možnost implicitno vsebovana že v prehodu religije v mitologijo. S tem prehodom je vse odločeno.

SUMMARY
CONCERNING SOME PRESUMPTIONS ABOUT ORIGINS OF PHILOSOPHY

In this essay I point out some insufficiently debated aspects of the origins of philosophy: ontological-structural differences between the Cretan and Mikaenian kingdoms, and the transition to the mythological Homeric universe of early Greek history. The difference between religion and mythology is most clearly expressed in this relation. If we add to this the increasing influence of Hesiod' s "logos", we are confronted with three fundamental concepts, which, in their correlation essentially influenced the origin of philosophy: religion, mythology, logics. This correlation is nothing new, but it is the transition of these concepts, and not the concepts themselves which is significant. Philosophy does not emerge at the end of this sequence, but the possibility of its emergence is implied in the transition of religion into mythology. Everything is determined by this transition.

Homerjevi deli sta edina vira, ki nam pomagata osvetliti neko obdobje, ki pomeni začetek prebujanja tistega fenomena, katerega vplivu je usodno podvržen ves nadaljni potek izkazovanja človeškega duha. O antagonizmu med mithosom in logosom je pri Homerju načelno nemogoče govoriti, ker se njegova misel še vedno giblje v okvirih mitične zavesti, ki jo predvsem opredeljuje nerazlikovanje med mitom in jezikom, znakom in pomenom, označevalcem in označencem.[1] Po drugi strani pa je pri njem že implicitno prisotna poteza, ki zaznamuje odmik od mitološkega univerzuma: oblikovanje moralne zavesti in rahljanje trdnih vezi mitološke strukture. Pustimo zaenkrat te probleme ob strani- k njim se bomo v nadaljevanju pogosto vračali - in si na kratko oglejmo najsplošnejše značilnosti Iliade:

- Čustva in strasti so še vedno pred logosom.
- Bogovi se od ljudi ne ločijo po načinu življenja, temveč po moči in položaju, ki ga posedujejo.
- Eni in drugi vzajemno kujejo načrte za dosego skupnih smotrov, zakaj bogovi simpatizirajo z ljudmi in ljudje z bogovi.
- Začenja se že poudarjati vrhovna moč Zeusa kot osrednjega božanstva, pri čemer že slutimo prve korake slabljenja moči politeističnih značilnosti v korist monoteističnih.
- Poleg bogov in ljudi obstajajo tudi polbogovi in polljudje (Ahil).
- Položaj, ki ga zaseda kralj Agamemnon, nikakor ni več položaj brezpogojne avtoritete; njegova funkcija ni več funkcija privilegirane svetosti; prej trdne razlike zdaj bledijo.
- Bogovi nosijo vse pomanjkljivosti ljudi, častihlepnost, preračunljivost, prepirljivost...
- Ljudje se z žrtvami obračajo k bogovom takrat, ko potrebujejo njihovo pomoč.
- Tisto neizrečeno-skrivnostno, kar tolikokrat opredeljuje značaj religij in mitov, je pri Homerju že preobraženo v lahkotno naivnost veselja nad življenjem.

To, kar je ob vsem tem usodno, je razmerje med bogom in človekom. Wilamowitz-Moellendorf poudarja, da se zdi, kot da bi se Homer z bogovi že igral.[2] To je povsem točno, zakaj zabrisana razlika med božjim in človeškim, ontološkim in ontičnim, svetim in profanim v ničemer več ne zavezuje človekove pokornosti in strahu pred bogom. Poudarjanje enakosti in ne razlik med tema ekstremoma, ki pa to zdaj nista več, omogoča nezavezujočnost, enakopravnost, kar je eden od pogojev za igro.

Zdaj, ko bog ni več bog, ko ontično izgublja zvezo z ontološkim, se človek veseli in oklepa le še lastnega življenja, ontološka dimenzija smrti postane zanj nekaj nerazumljivega in grozečega. Spomnimo se samo Ahila, ki mu je veliko ljubši najnevrednejši položaj na zemlji, kot najbolj častitljiv v hadu. Njegovo lastno, od boga osvobajajoče se življenje postane zanj najglobljі vrelec radosti in lahkotnosti, ustvarja

---

1) Friedrich Georg Juenger: Mit i jezik; v Mit tradicija savremenost, Nolit Beograd, str. 869 (od tod citiramo - Juenger: M.t.s.).

2) Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf: Der Glaube der Hellenen, Darmstadt, 1973, str. 5 (od tod citiramo - Moellendorf:Der Glaube).

se tista, za prenekatere avtorje najbolj vzvišena lastnost grškega duha, idealno razmerje med duhom in naravo. Toda, ali je to, čemur se tako pogosto in rado reče osvobajanje, res tako enoznačno pozitivni proces, ki naj bi edini metal prijazno luč na človekovo obličje v dosedanji zgodovini človeštva, in ali ni ta vedri optimizem optimizem nevednosti, ki ne ve, da se je pred tem zgodilo nekaj usodnega.

Nekaj stoletij pozneje, v 6. stoletju, pa se ta vedrost optimizma razblini kot milni mehurčki. V primerjavi s Homerjem se zdijo Solonove besede skorajda nerazumljive:"... nikogar ne kaže imeti za srečnega pred njegovo smrtjo".[3] V teh mislih pa Solon ni osamljen, njegov kolega v modrosti Hilon izreče skoraj identično misel: " Kdor je mrtev, je blažen."[4] Najbolj filozofsko pretanjeno pa se o tem izrazi Anaksimander v svojem najbolj znamenitem paragrafu: "Iz česar pa stvari nastanejo, v tistem tudi minevajo po Nujnosti; zakaj druga drugi plačujejo kazen in poravnavo po redu časa."[5]

V primerjavi s Homerjevim časom pride zdaj do pomembnega strukturnega zasuka: razlika med ontičnim in ontološkim se spet krepi, na filozofski ravni dobiva ontološko nedvomno prioriteto glede na ontično. Vprašanje, kako je lahko prišlo do takšnega zasuka, je odločilno.

KAJ SE JE ZGODILO? Odgovor na to vprašanje obenem odgovarja na vprašanje o začetku filozofije. Ali še drugače: Začetek filozofije je mogoče vpisati v razlike, ki opredeljujejo temeljne strukture predhomerskega, homerskega in pohomerskega obdobja.

Dumezil je zelo prepričljivo pokazal na tridelno strukturiranost indoevropskih narodov. Ti so namreč edini poznali hierarhizirano delitev na svečenike, vojsko in živinorejce-poljedelce. Pri tem je jasno, da ontološko mesto zasedajo svečeniki, ontično pa živinorejci in poljedelci. Vojska ni neposredno ne eno ne drugo, hkrati je oboje in nobeno, na neposredni ravni pa zadovoljuje in brani interese tako svečeniške kaste kot živinorejcev in poljedelcev.Ta vmesna pozicija vojščakov je hkrati povezovalni moment obeh nasprotujočih si ravni, ki omogoča, da lahko celotna družba praktično funkcionira. V tem je treba razumeti "tri temeljne dejavnosti, ki jih morajo opravljati skupine ljudi - svečeniki, vojščaki, producenti - da se skupnost obdrži in uspeva".[6] Katerokoli družbo gremo raziskovat, od najstarejših pa do dandanašnjih, povsod bomo naleteli na tovrstno tridelnost. Najprej je tu neposredni ontični nivo, ki omogoča, da življenje lahko na vsakdanji materialni ravni sploh preživi, ontološki nivo je točka osmislitve, ki daje celotnemu sistemu vrednost, brez česar bi se neposredna vsakdanjost razsula v trop neobvladljivih živali, vojska pa kot polje, kjer oba lahko zadovoljita lastne interese. Vse to govori v prid tezi, da nobena družba ne more funkcionirati brez vzpostavitve razlike med ontološkim in ontičnim. Seveda lahko mesto ontološkega poljubno zasedajo različne vsebine, od svečenikov, prek kraljev, do družbeno pravnega sistema in denarja. Pri tem je samo pomembno , da to mesto ne ostane prazno. Kakor hitro se to namreč zgodi, družba nujno razpade. Zelo hitro je dobila ta razlika svoje mesto tudi v mitih, eden najbolj reprezentativnih primerov

---

3) G.W.F. Hegel: Istorija filozofije I., Beograd 1983, str. 135.
4) Hermann Diels: Predsokratovci, Zagreb, 1983, str. 58 (od tod citiramo Diels: Predsokratovci)
5) Anton Sovre: Predsokratiki, Ljubljana, 1988, str. 35 (od tod citiramo Sovre: Predsokratiki).
6) George Dumezil: Tridelna ideologija Indoevropcev, Ljubljana, 1987, str. 22 (od tod citiramo Dumezil: Tridelna ideologija).

za to je razlika med Varuno in Mitro. Mitra se bolj ukvarja s tistim, kar je blizu človeku, Varuna pa z velikansko celoto, Mitra je ta svet, Varuna pa drugi svet.[7] Poudarja se tudi, da med tema dvema bitjema nikoli ni bilo spopada, marveč sta se, prav narobe, vedno dopolnjevala. Ničejanska dilema Apolon - Dioniz je na povsem isti ravni. Ontološko je točka osmislitve toliko, kolikor povezuje človeka, družbo s celoto univerzuma in tako odpravlja njegovo partikularnost. Kot rečeno, se ta tip družbe živi vedno in povsod, tisto pa, kar indoevropce razlikuje od ostalih skupin, je izraženo v naslednjem: " ... za družbo je občutiti in zadovoljevati nujne potrebe eno, privesti jih v jasnino zavesti, premišljevati o njih in iz njih narediti intelektualno strukturo in miselni kalup pa je nekaj povsem drugega; v starem svetu so zgolj Indoevropci opravili ta filozofski podvig ...".[8] Seveda bi bilo zelo naivno, če bi mislili, da ta "indoevropski filozofski podvig" posredno že implicira kasnejši nastanek filozofije pri Grkih, v tem namreč ni prav nobene nujnosti, kar bomo videli pozneje, ko se bomo skušali približati pravim vzrokom za nastanek tega fenomena.

Preidimo zdaj spet na grška tla in sicer tja, kjer ima grška zgodovina svoje začetke, na Kreto in v Mikene. Odkar je bila razvozlana linearna B - pisava, je dobila podoba grške zgodovine bolj kontinuirano podobo, priča nam namreč o jezikovni enotnosti Krečanov in Mikenčanov z Grki. Sklepali bi lahko, da jezikovna enotnost pomeni tudi enotnost na drugih področjih, toda prav razlike med Kreto in Mikenami kažejo, kako zgrešeno bi bilo takšno sklepanje. Najbolj jasno in prepričljivo se to vidi v umetnosti in v stilu življenja obeh kraljestev. Skrivnost Krete že dolgo buri duhove in jih bo najbrž še nekaj časa. Vemo, da je imela Kreta zelo intenzivne stike z vzhodnimi deželami in Egiptom, predvem trgovske. Kako je mogoče, da na Kreti, ki je z ene strani obdana z religiozno monumentalnostjo Egipta, kjer vse teži k večnosti na račun odpovedovanja življenju, z druge strani pa z prastarimi religijami asirsko-babilonske kulturne tradicije, vznikne takšna rokokojska lahkotnost v izkazovanju in prestajanju življenja. V primerjavi s to umetnostjo se zdi celo Homerjeva Iliada kot rožljanje z verigami okrog vratu. Ničesar monumentalnega, vse je majhno, lahkotno, igrivo in elegantno. Medtem ko je Egipt povsem usmerjen v onostranstvo in večnost, kar skuša ujeti v večne geometrijske oblike piramid, se kretski umetniški duh manifestira v brezskrbnosti "Mladenič(a) med lilijami"[9], v prikazovanju ptic in rož, iger z biki, ipd. Kretske palače ne poznajo nobenega obrambnega zidovja, z vseh štirih strani so nezavarovane in odprte, kot da jih ne more nič ogroziti; pa vendarle je ta civilizacija leta 1400 pr. n.št., na višku svojega razvoja nenadoma propadla. Pravi vzroki še danes niso znani.

Na vrhu kretske hierarhije je stal kralj, toda njega, razen v mitu o kralju Minosu, ni videti v upodobitvah kretskih umetnikov, prav tako ni nobene umetniške zapuščine, ki bi kakor koli govorila o vojaški strani otoškega življenja. Ali to pomeni, da te sploh ni bilo? To je zelo verjetno; že sama palačna arhitektura ne daje prav nobenega sledu o vojaški organiziranosti. V dejstvu, da so kretski umetniki svojo nadarjenost izkazovali raje v lahkotni vsakdanjosti življenja in predvsem narave, ne pa morda v upodabljanju kraljeve osebnosti, je vidno, da kralj nikakor ni bil vzvišena in toga avtoriteta, temveč prej nekakšna simbolnoritualna zapolnitev ontološke ravni. Prej

---

7) Dumezil: Tridelna ideologija, str. 69.
8) Dumezil: Tridelna ideologija, str. 27.
9) Znamenita freska v knosoški palači - okrog 1500 pr.n.št.

smo govorili o nujnosti tridelne strukture, svečeniki, vojščaki, proizvajalci. Na Kreti pa, kot vse kaže, umanjka ravno srednji element, ne da bi to imelo - vsaj z našega stališča ne - kakršnekoli negativne posledice pri funkcioniranju te družbe, še več, zdi se celo, da je na demilitarizirani Kreti vzpostavljeno idealno življenjsko ravnovesje. Najbolj pristno spričevalo kulture duha nekega naroda je ravno njegova umetnost, in če opazujemo to pri Krečanih, se zgoraj navedena trditev ponuja kar sama po sebi. Ničesar težkega, okornega, onstranskega ni moč tukaj najti, vse je ena sama lahkotnost, igrivost in elegantnost idealno vzpostavljenega panteističnega ravnovesja med ontološkim in ontičnim. Zdi se, da je eden od pogojev za takšno stanje ravno odsotnost vojaškega univerzuma, ki sam na sebi ni bil nikoli ravno simbol igrivosti in lahkotnosti. Težko je dati pravi odgovor na vsa vprašanja v zvezi z funkcioniranjem kretske družbe, morda je vsa skrivnost v dejstvu, da je živela v matriarhatu.

Lahko bi se vdali skušnjavi in sklepali, da predstavlja kretska kultura mogočno uverturo grški vzpostavitvi "ravnovesja". Kretska barvitost je po svoji vsebini dosti bližja grškemu duhu kot mikenska okornost, čeprav je ta grškemu, tako prostorsko kot časovno, dosti bližja. Če bi bili fanatiki logičnega shematizma, bi lahko v razvoju Kreta-Mikene-Grčija, kaj hitro prepoznali heglovsko triado teze - antiteze in sinteze. Prvotni lahkotnosti in brezbrižnosti, v matriarhatu organizirane in "pacifistično" opredeljene kretske družbe se zoperstavi strogost patriarhalne, vojaško in hierarhično urejene mikenske družbe, grška družba pa ni nič drugega kot kretska, ki je ponotranjila mikensko izkušnjo, je tisto idealno razmerje svobode duha in narodovega patriotizma, ki na neposredni materialni ravni vzpostavlja razliko do barbarov v močni vojaški organiziranosti. Čeprav se lahko zdi tak način do neke mere prepričljiv, toda samo za tiste, ki že vnaprej pristajajo na apriornost logičnih struktur, pa bi si, v kolikor bi se vdali takemu načinu raziskovanja, spodmaknili lastna tla. Če je namreč naš namen osvetliti okoliščine, v katerih je nastala filozofija, ta pa je po svoji naravi usodno zavezana logičnemu premisleku, potem bi bil tak način tisti blodni krog, ki vedno najprej predpostavi to, kar želi pozneje dokazati.

Preden pa preidemo k Mikenam, še tale drobna ugotovitev: Na Kreti še ni bilo filozofije.

Mikensko kraljestvo je leta 1450 pr.n.št. že zagospodovalo nad Kreto, kjer je vladalo do leta 1400, ko kretsko kraljestvo nenadoma propade. Mikenska ekspanzija se razplamti med 14. in 12 stoletjem, ko postopoma prevzamejo vse postojanke v vzhodnem Sredozemlju, ki so prej pripadale Krečanom.[10] S tem se v Mikenah ohrani kretska tradicija trgovskega in posredno kulturnega povezovanja s civilizacijami sredozemskega bazena. Že prej smo omenili, da predstavljajo patriarhalno urejene Mikene določen protipol kretskemu matriarhatu. Če na Kreti ontološko pozicijo zaseda panteizem[11] in ima kralj bolj ritualno kot strukturno funkcijo, potem je v Mikenah kralj, ki nosi naslov wa-na-ka, anaks, tisti, ki v sebi združuje tako ontološko, ritualno in strukturno raven. Anaks torej ni samo odgovoren za ontično raven funkcioniranja mikenske družbe, temveč tudi za religiozno[12] (ontološko). V Mikenah

---

10) Jean-Pierre Vernant: Začetki grške misli, Ljubljana, 1986, str. 15 (od tod citiramo - Vernant: Začetki)

11) Pri tem ko uporabljam izraz panteizem, si pod tem pojmom nikakor ne predstavljam romantičnega panteizma iz začetka 19. stol., ki je izrazito intelektualno obremenjen, temveč mislim s tem tisti človekov odnos do sveta, ki je izrazito čustven, ki mu narava s svojimi pojavi nudi bližino največje vrednosti - svetosti.

imamo torej spet opraviti s klasično tridelno indoevropsko ideologijo. Akropolska gradnja mest v Mikenah, ki so obdana z mogočnimi kiklopskimi zidovi, že na prvi pogled izdaja religiozno - vojaško organiziranost. Centralni del mikenskega gradu zavzema palača, osrednje in hkrati odločilno mesto znotraj palače pa ima megaron.

Megaron je imel tri dele: tram z dvema stebroma, preddverje in sam megaron, sredi katerega je bilo nizko ognjišče ograjeno s štirimi stebri, ki so delno držali konstrukcijo strehe z odprtino za svetlobo in odvod dima.[13] S tem je megaron v sebi združil že vse pogoje za preobrazbo v poznejši grški tempelj. Dejstvo, da je anaks v sebi združeval tako pozicijo profanega kot svetega, se na neposredni ravni izrazi prav v funkciji megarona, katerega središče predstavlja "ognjišče-žrtvenik".[14] Ta zgradba je že od vsega začetka imela poleg profane in praktične namembnosti tudi funkcijo sakralnega prostora. Edini, ki se je lahko po svoji funkciji ujel v sozvočje z vsebino megarona, je bil anaks. Družbeni sistemi, v katerih je vladar božanska osebnost kralja, so se doslej izkazali kot notranje najbolj trdni; nič namreč družbi ne omogoča varnejšega življenja, kot uspešno rešeno razmerje med ontološkim in ontičnim znotraj okvirov te družbe, pri čemer vsebina tega razmerja nikakor ne igra odločilne vloge. Kakšna je bila vsebina razmerja med kraljem in bojevniško aristokracijo na eni, ter kraljem, vojaško organizacijo in poljedelci na drugi strani, puščam tukaj ob strani, ker to za smer našega raziskovanja ni toliko pomembno.[15]

Vemo, da opisuje Homerjeva Iliada vojno stanje med Mikenci, ki jim poveljuje kralj Agamemnon na eni in Trojanci s Priamom na čelu, na drugi strani. Toda žal nam ta ep ne more biti v posebno oporo pri iskanju osnovnih potez mikenskega duha. Osnovne značilnosti Iliade smo že omenili, zdaj pa lahko še dodamo, da so te nedvomno bližje osnovnim potezam kretskega duha, kot pa mikenski kulturi. Dejstvo, ki odločilno govori v prid tezi, da Iliada bolj kot mikenske, izraža značilnosti Homerjeve dobe, je, da je mikenska kultura verjela v posmrtno življenje. Dokaze za to tezo so prinesle arheološke najdbe mikenskih kraljevskih grobov, ki so bili izjemno bogati, predvsem pa odkritje zlatih moških posmrtnih mask (izjemno slavo si je pridobila maska, ki so jo napačno pripisali Agamemnonu). "Funkcija in pomen mask iz mikenskih grobov je gotovo v tesni zvezi z verovanjem v posmrtno življenje ."[16] Že zaradi te temeljne razlike med Homerjem in Mikenami, nam Iliada o mikenski kulturi, razen nekaterih zgodovinskih podatkov, ne more povedati prav ničesar. Vera Mikencev v posmrtno življenje nam jasno kaže, da ta družba živi in deluje še vedno na povsem mitični ravni. Mikene, kot vmesno obdobje med Kreto in Homerjem, bolj kot na te dve spominja po značilnostih na egiptovsko civilizacijo, in sicer v trdni hierarhični organiziranosti, v vlogi vladarja, ki v sebi združuje tako posvetno kot religiozno, in v veri v posmtno življenje. Kakšno notranjo trdnost zagotavlja tovrstna družbena struktura, je lepo vidno v skoraj nepojmljivi dolžini trajanja egiptovske civilizacije. V obeh sistemih je ontološka raven dodatno okrepljena z vero v posmrtno življenje; to dejstvo pa nikakor ne pomeni, da se v prid tej veri človek odpoveduje svojemu tostranskemu

---

12) Vernant: Začetki, str. 21

13) Branko Gavela: Istorija umetnosti antičke Grčke, Beograd 1982, str. 74 (od tod citiramo - Gavela: Istorija umetnosti).

14) Gavela: Istorija umetnosti, str. 84.

15) Več o tem Vernant na str. 25 in naprej.

16) Gavela: Istorija umetnosti, str. 69

življenju, prej gre tu za nasprotno, vera v posmrtno življenje podaljšuje samo življenje, ga trga iz njegove partikularnosti in mu da univerzalni smisel. Vera v posmrtno življenje briše namreč ostro razliko med življenjem in smrtjo, ker vzpostavlja "re-ligo" med tukaj in tam in na ta način osvobodi človeka njegove trenutnosti in naključnosti ter ga pripelje v območje večne biti. V tem smislu pomeni re-ligija "eksemplarično rešitev vseh eksistencialnih kriz".[17] Tako Mikenci kot Egipčani uporabljajo kot sredstvo za funkcioniranje te vere povsem praktično - mitološke postopke. Za mit je značilno, da ne ločuje med materijo in duhom, tako da je za nadaljno eksistenco pokojnika že dovolj zlata maska ali pa sarkofag, ki kot taka nista podvržena časovnim spremembam, in življenje se že nadaljuje.

Kljub notranji trdnosti tovrstnih sistemov pa tudi Mikene niso bile varne pred zunanjimi sovražniki. Dorska invazija je uničila vso to celoto in za dolga stoletja pretrgala vezi Grčije z Vzhodom. S padcem mikenskega imperija se končuje neko obdobje, ki usodno zaznamuje grško in pozneje evropsko zgodovino. Sistem mikenskih palač se je zrušil v celoti in se ni nikdar več vrnil. "Ko je izginil anaks, ki je z vrlino več kot zgolj človeške moči združeval in urejal različne elemente kraljevine, so nastali novi problemi: kako se lahko iz spopada med rivalskimi skupinami, iz soočenja prerogativov in nasprotujočih si funkcij rodi red, kako se skupno življenje opre na disparatne elemente, ali - če povzamemo kar izrek orfikov - kako lahko na družbeni ravni iz moštva izide eno, iz enega pa moštvo?"[18]

V Mikenah bi filozofijo zaman iskali, toda potem ko se je kiklopsko zidovje, ki je varovalo mikensko akropolo, sesulo, ko je med ljudmi in bogovi nastala nepremostljiva razlika in se je za božansko osebnostjo kralja izgubila vsaka sled, potem se je zgodilo; nočna ptica je odprla svoje oči. Tisto, kar je preostalo, so bile vaške skupnosti in bojevniška aristokracija. "Iskanje ravnotežja, soglasja v nemirnih časih med tema dvema nasprotnima silama, ki ju je osvobodil razpad palačnega sistema in ki sta se občasno silovito spopadli, je rodilo moralno refleksijo in politične spekulacije, ki so opredelile prvotno obliko človeške "modrosti". Ta sophia se je pojavila na pragu sedmega stoletja".[19]

Pred dorsko invazijo ljudje zdaj bežijo na obale Male Azije. Opustošenje, ki ga je za seboj pustila robatost in neomikanost dorskih plemen, je pomenilo začetek grškega "srednjega veka". O tem času so izgubljena skoraj vsa pričevanja. Zdi se, da se ta čas še ni ovedel vseh posledic, ki ga je povzročilo uničenje velike kulture s strani barbarskih plemen. Bila je to tišina šoka.

Ko se življenje leta 800 (ko naj bi živel Homer) začenja spet prebujati, je pozabljeno že skoraj vse, od starodavnih Miken je ostal samo še mit, življenje kaže zdaj povsem novo podobo, vsi živijo v lahkotni homerjevski naivnosti, nevedoč, kaj se je zgodilo. Naivnost je spremljava vsakega novega rojstva, toda otroku tega rojstva je bilo usojeno življenje brez matere.

Homerjev čas je čas radikalnega preobrata, če je v Mikenah ontološko pozicijo še vedno zasedala božanska figura kralja in je bila družba prek te konkretne figure v neposrednem stiku z ontološkim, potem je Homerjev čas tisti, ko se bistveno spremeni

---

17) Mircea Eliade: Sveto in profano v modernem svetu, Nova revija, str. 50-51, str. 907

18) Vernant: Začetki, str. 33.

19) Izjemni Vernantovi študiji gre zasluga, da je prvi opozoril, kako pomemben je bil za nastanek grške misli razpad mikenskega kraljestva (str.29).

vsebina ontološkega; ta zdaj ni več nekaj konkretnega in neposrednega, temveč postane nekaj abstraktnega in oddaljenega, stik družbe s celoto vidno slabi, zakaj edino, kar jo s to celoto veže je SPOMIN. Na psihološki ravni deluje izguba božje prezence hkrati osvobajajoče in zavezujoče. Osvobajajoče v toliko, kolikor ga božje oko neposredno več ne spremlja, zavezujoče pa, v kolikor mora zdaj ontološko praznino zapolniti. S tem trenutkom pa se je že neustavljivo začel proces, ki bo čez dve stoletji nujno pripeljal do nastanka filozofije. Ko neka družba ne more več črpati vrednot iz lastnega časa, ker je edini vir vrednosti izgubljen, si najde ontološko oporo v preteklosti, kjer je bil ta vir še živ. Naloga Homerjeve dobe je zdaj samo še v tem, kako urediti na videz neurejene podatke, ki jih je spomin ohranil. Začenja se obdobje sistematizacije grške mitologije, ki doseže svoj vrhunec s Hesiodom (okrog 700 pr. n.št.). Mitološki pogled na svet rešuje Homerjevo dobo pred propadom. Neka mitologija je možna samo, kolikor se naslanja na določen arhetipski dogodek, le-tega pa so stari Grki iskali na Kreti in v Mikenah. Za Kreto vemo, da je bila rojstno mesto Zeusa, sploh so pa Mikene nudile neizčrpen vir zgodb in zgodbic, ki doživijo svoj nedvomni vrhunec v grški tragediji. Osrednje vprašanje postane zdaj vprašanje mitologije in njenega nastanka.

Če je imela Homerjeva doba mitologijo za sredstvo pripoznavanja, kaj so potem imele Mikene, in ali je v Mikenah sploh mogoče govoriti o čem takem, kot je mitologija? Zelo prepričljivo na to vprašanje odgovarja Wilamowitz-Moellendorf, in sicer tako, da odstrani enačaj med religijo in mitologijo"... ob tem moramo ugotoviti, da leži okrog religije... gosti pajčolan mitologije, ki so ga stkali pesniki, potem ko so hkrati zahtevali nadaljne oblikovanje religije in njeno trajnost..."[20]

Glede na mitologijo je religija vedno prvotna, ker njen "re-ligo" na neposreden in živ način veže odnos med ontičnim in ontološkim, v trenutku pa, ko gre ta neposredni in živi odnos v izgubo, ostane samo še arhetip, prepuščen na milost in nemilost tistim, ki se čutijo poklicane, da ga času primerno preuredijo in tako sklenejo dobro kupčijo. Smisel grške mitologije je v tovrstnem oblikovanju in sistematiziranju fosilnih ostankov. V tem smislu je mitologija gotovo bližja filozofiji, kot religiji. Mitološko strukturirano družbo ohranja pri življenju samo še spomin, toda ta spomin je kolektivni spomin, kar je zelo pomembno za notranjo homogenost družbe. Naslednje vprašanje se glasi: od kod ta pisana politeistična igra homerskih bogov? Ali je politeizem živel že v mikenski dobi, ali pa je vezan na pomikensko obdobje? Strinjam se z Wilamowitz-Moellendorfom, da leži v ozadju grške religije monoteizem,[21] toda kako je sploh prišlo do množtva Olimpijcev, to ostaja, priznava Wilamowitz-Moellendorf, nerazloženo.

Homer bogove obravnava zelo svobodno, igrivo, o kakšnem notranjem religioznem spoštovanju in strahu pred njimi tukaj ni več nobene sledi. Seveda pa ta homerjevska samozavest izvira iz neposrednega dejstva, da bog ni več živ. Takrat, ko postane ontološko predmet svobodnega obdelovanja človekove fantazije, ko človek ontološko na ta način ponotranji, mu postane popolnoma enakovreden, to pa je osnovni pogoj za svobodno igrivi odnos. Mislim, da je potrebno tukaj iskati vzroke homerjevske naivnosti, lahkotnosti in otroško radoživega oklepanja življenja. Zdaj ko ontološko nima več neposredne zveze z ontičnim, ostane življenje omejeno v svojih lastnih

---

20) Moellendorf: Der Glaube, str. 40.
21) Moellendorf: Der Glaube, str. 6

okvirjih, smrt postane nekaj nerazumljivega, celo groznega. S tem korakom je človek dokončno ločen od celote sveta, da bo sploh preživel, si bo to celoto moral ustvariti sam, kakor bo vedel in znal. Navidezna podobnost, ki veže homerjevsko radost nad življenjem s kretskim obdobjem, ne vzdrži primerjave, ker si vzroki diametralno nasprotujejo. Homerjevska radost je radost nekega usodnega spregleda; ne temelji na sedajnosti, temveč na spominu. Dejstvo, zakaj so Egipčani smatrali Grke za otroke, postane popolnoma razumljivo.

Eden od vzrokov homerjevske vedrine leži morda prav v politeizmu. Večje število bogov od človeka skoraj nujno zahteva opredelitev za ene in proti drugim. Človek ve, da, če bo sovražen enemu bogu, to nikakor še ne pomeni pretrganje stikov z Olimpom, zakaj tukaj so tudi drugi bogovi, ki mu lahko v svojih specifičnih značajih bolje ustrezajo. Ne da bi preveč tvegal, ima človek zdaj možnost, da je hkrati za boga in proti njemu. Težko je govoriti o tem, kakšna je bila konkretna vsebina religije starih Mikencev, toda iz vsega do sedaj ugotovljenega je mogoče sklepati, da to ni bil politeizem, zagotovo pa ne tak, kot ga pozna Homerjeva Iliada. Zelo verjetno je, da se je tovrstni politeizem razvil po padcu enotnega mikenskega univerzuma in prav zaradi njega. Seveda pa pri tem ne zanemarjamo tradicije, ki so jo s sabo prinesla dorska plemena, ta tradicija je sploh šele lahko zaživela in se mešala z značilnostmi mikenskega duha, ko so to kraljestvo uničili. V politeizmu, vsaj v njegovih začetkih še ni vrhovne avtoritete, tudi v Iliadi Zeus še ni brezpogojni vladar, čeprav je res, da se od tega trenutka naprej njegova vloga krepi.

Vse doslej povedano se v glavnem veže na razmerje med religijo in mitologijo, konkretneje rečeno, na posledice, ki jih s sabo prinaša prehod iz prvega v drugo. Iz drugega vidika pa moramo zdaj še nekaj časa ostati pri sistematikih mitologije, da bi tako zakoličili polje novega razmerja, in sicer med mitologijo in logosom, ki hkrati predstavlja zadnji člen v verigi religija - mitologija - logos.

Za mitologijo v nobenem primeru ne moremo reči, da je razvezala razmerje med ontičnim in ontološkim, je pa to razmerje v primerjavi z religijo[22] rahlejše v toliko, kolikor ontološko (ki je tudi tukaj vezano na sakralno) ni več neposredno prezentno; ontološko zdaj na ontično ne vpliva več iz sedanjosti, temveč ga nadzoruje iz preteklosti v obliki mitičnih[23] zgodb, v katere ljudstvo trdno veruje. Osnovni pogoj mitičnega verovanja pa je enotnost znaka in pomena, oziroma mita in jezika nasploh.[24]

Na tej enotnosti počiva enotnost Iliade. "Niti beseda niti ime ne označujeta in pomenita nekaj, temveč sta in delujeta."[25]

Vprašati se, kaj je hotel povedati Homer v Iliadi, pomeni že apriori Homerju podtikati simbolizem. Homer je hotel povedati natanko to, kar je povedal. Iskanje pomenskih presežkov bi bil teror nad Homerjevo še vedno mitološko zavestjo. Predvsem Malinowski je lepo pokazal, da s simbolično razlago mita ne bi prišli daleč, ker mit za tiste, ki ga govorijo, izraža natanko to, kar je bilo izgovorjeno. Homerski svet je svet brez simbolike. Simbol namreč ne misli samega sebe, temveč nekaj drugega. on je znak, ki svoje razmerje in pomen išče v nečem drugem in to drugo zastopa. Znak

---

22) Ko govorim o religiji, mislim vedno na njen prvotni, etimološki pomen.

23) Ko govorim o mitologiji, mitološkem, mitičnem, mislim predvsem na homersko mitologijo in ne na mitologijo sploh.

24) Juenger:M.t.s., str. 869.

25) Ernst Kasirer: Filozofija simboločkih oblika - mitsko mišljenje, Novi Sad 1985, str. 51 (od tod citiramo - Kasirer: Mitsko mišljenje).

in simbol napotujeta na nekaj, kar je zunaj besede, in s tem odvzemata besedi njeno izvorno moč; beseda se uporablja neizvorno. V tem pogledu je zelo jasen Schelling: " Zakaj tisto, kar ni za samo sebe, temveč samo zaradi nečesa drugega, je tisto, kar pomeni." Značilnost vsakega ne- logičnega mišljenja je, da se trdno drži izvornosti besede. Konec koncev temelji celotna primitivna religija na moči znaka, slike in besede. "V Homerjevem videnju in gledanju z očmi je še nerazdvojeno tisto, kar je razdelila kasnejša doba".[26]

Dejstvo, ki omogoča nerazlikovanje med znakom in pomenom, pa je vera. Če zdaj že nekoliko anticipiramo tisto, kar se bo dogajalo pozneje, vidimo, da je ta svet v dobršni meri črpal svoj optimizem ravno iz vere v enakost znaka in pomena. Toda ta mitološka enotnost je že enotnost zavesti, bolje rečeno, izključno zavesti, ki v ničemer več ne odgovarja ontični ravni - družba tega časa ni več enotna - obe ravni si stojita vsaka sebi. Zato je bila ta enotnost obsojena na kratko življenje. Hesiod je bil tisti, pri katerem se je to nasprotje izrazilo v čisti obliki, in sicer najbolj neposredno v Delih in dnevih.

Hesiod (okrog 700 pr. n. št.) živi še pred formiranjem razredne družbe, to je, v rodovski ureditvi. To je že obdobje, ki ne živi več v poveličevanju herojske preteklosti, temveč misli bolj na to, kako bi ublažilo vse tegobe vsakdanjega življenja. Te težave so občutili predvsem siromašni kmetje. Tudi sam Hesiod je izviral iz tovrstne sredine in je tako zelo dobro poznal in občutil vse težave in probleme malega grškega človeka. Dela in dnevi se neposredno nanašajo na to stanje in jih lahko imamo za prvo delo v zgodovini Evrope, v katerem povsem neprikrito rasteta zaskrbljenost in pesimizem. Omenili smo, da imamo pri Homerju že opraviti z nekoincidenco med ontološkim in ontičnim, čeprav ostane ta razlika nereflektirana ob navidez zadostujoči mitološki enotnosti. Pri Hesiodu pa ta razmik že z vso močjo udari na dan. In ravno kmet, ki dobesedno uteleša ontično, naenkrat občuti svojo izgubljenost, odrinjenost in nepomembnost. Zdaj, ko je izginila še vera v mitološko enotnost sveta, se je dokončno zrušil sistem, ki je še lahko zagotavljal človekovo varnost. Dela in dnevi niso samo poskus, kako te tragične premike zadovoljivo in preprosto pojasniti, temveč hkrati že daje povsem praktičnomoralna navodila, kako lajšati vsakodnevne bolečine. Hesiod razdeli zgodovino na pet obdobij: zlato dobo, srebrno dobo, medeninasto dobo, Četrto dobo, ki že pripada Zeusu, in železno dobo. Razvoj od zlate pa do železne dobe je primer negativnega stopnjevanja od absolutne sreče do obdobja, kjer vladata nesreča in žalost in je tema dvema le tu in tam pomešano kaj dobrega.[27]

Zlata doba pripada Kronovi vladavini, kjer "/imeli/ vseh so dobrin na pretek. Rodovitna je zemlja dajala /sam od sebe jim mnogo plodov; zadovoljni in mirni/ sredi obilja dobrot opravljali svoja so dela".[28]

To je doba, v kateri so bili ljudje bogovom še ljubi.[29]

Hesiodova zlata doba je na povsem isti ravni kot židovski mit o raju. V obeh primerih gre za stanje sožitja med bogovi in ljudmi, med ontološkim in ontičnim. O znakih, ki kažejo na to simbiozo med božjim in človeškim, govori Hesiod na zelo elementarni ravni, vendar pa to še ne pomeni, da zgreši bistvo: človek je blizu bogu

---

26) Juenger: M.t.s., str. 869.
27) Hesiod: Poslovi i dani, Zagreb 1970, str. 22 (od tod citiramo - Hesiod: Poslovi).
28) Hesiod: Poslovi, str. 19
29) Ibid.

takrat, ko mu njegovo lastno neposredno življenje predstavlja vir najgloblje radosti in kjer je delo zanj zabava. Od tukaj naprej pa tja do železne dobe smo priča vedno globljemu prepadu med bogovi in ljudmi. Hesiod sam pravi, da mu je ljubša smrt kot življenje v železni dobi.[30]

V tem času žalost in gorje ne mineta človeka niti ponoči, zakaj "bogovi bodo ljudem ubogim prizadejali hudo gorje".[31]

Zdaj, ko ontološko ni več niti spomin, ostane to mesto dokončno prazno. Hesiodova pesimistična železna doba je neposredni izraz tega. Pozornost se iz ontološkega docela preusmeri na ontično, le-to pa je potrebno zdaj rešiti v njegovi goli eksistenčnosti. V celotni zgodovini evropskega duha je to trenutek odločilnega preobrata. Človek začenja zdaj sam v svoji eksistenčni ogroženosti in obupu na zavestni ravni ustvarjati lastne konstrukcije, jim pripisovati ontološko digniteto in tako na minimalni ravni vzpostavljati življenjsko ravnovesje. Trenutek, ko ontološko postane predmet manipuliranja človekove zavesti, se enkrat za vselej začenja s Hesiodom. Dejstvo, da bo ta korak v prihodnosti neprimerno radikalneje izpeljan, v ničemer ne zmanjšuje Hesiodove krivde in zasluge. Poglejmo si zdaj na povsem konkretni ravni, v čem je ta Hesiodova usodna novost. Rečeno v dveh besedah: v zakonu pravice. "Tu je Zeusova hči, Pravica, devica /večno,/ slavna je in njo slavijo prebivalci olimpijskih /dvorov./ Če jo kdo užali, storeč krivico /podlo,/ Se takoj vsede k očetu, sinu /Kronovemu,/ In obtoži tiste, ki delajo krivico. /Narod pa plača kazen za greh svojih vladarjev".[32]

Pravico in krivico vzpozstavi Hesiod najprej na božji ravni, vendar pa plačuje kazen človeški rod. Toda ta zakon je dal Zeus tudi ljudem. "Zemeljske zveri, ribe in krilate /ptice/ se požirajo med seboj, ker ne poznajo pravične sodbe, Toda ljudem je dal najboljšo pravico /od vseh,/".[33] "Najboljši je tisti človek, ki zna/sam presoditi,/ ki se zaveda izhoda, in k cilju boljšemu /gre./"..." Ljudje in bogovi sovražijo tistega, ki ne /dela,/"[34] "K bogastvu gresta častno ime in slava."[35]

"Tisti, ki tujcu in domačinu enako /delita/ Pravico in ki nikoli ne prekoračijo prave /mere,/ Takšnim bo mesto v razcvetu in narodi cveteli bodo v /njem./ V miru jim zemlja hrani mladiče in /nikoli jim/ Daljnovidni Zeus ne bo prinesel mučne /vojne/"[36].

V marsičem že Homer deluje moralno, toda šele s Hesiodom postane morala tisto človekovo bistvo, ki ga razlikuje od živali, medtem ko Homer sploh še ne razlikuje med človeško in živalsko dušo, kar je popolnoma v skladu z mitološko zavestjo. Začetek formiranja človeka kot "svobodnega" subjekta se začenja s Hesiodom, pa ne samo zato, ker je to začetek človeka kot moralnega bitja, temveč tudi in predvsem kot samozavedajočega bitja, ki zna sam presoditi in ki na podlagi zavestnega premisleka stremi k "cilju boljšemu". Nič človeku vnaprej ne daje vrednosti, pridobiti si jo mora sam s svojim delom in rezultati svojega dela, slavo pa si bo priboril šele z bogastvom. Zdaj, ko je zveza z bogovi pretrgana, lahko samo še ontično dodeljuje človeku

---

30) Hesiod: Poslovi str. 22.
31) Ibid.
32) Hesiod: Poslovi, str. 26.
33) Hesiod: Poslovi, str. 27
34) Hesiod: Poslovi, str. 28.
35) Hesiod: Poslovi, str. 29.
36) Hesiod: Poslovi, str. 24.

vrednost. Človekovo delo in nakopičeno bogastvo tako na povsem ontični ravni zadobita ontološki pomeni. Celovitost religiozno-mitološke zavesti se s Hesiodom skrči na človeka in njegov odnos do predmeta njegovega dela. To se imenuje zdaj nova celovitost; vse vrednosti vzniknejo samo še v prostoru med tema dvema deloma. Žal poznamo tudi poskuse, ki so skušali utemeljiti vrednost človeka in zgodovine nasploh, ravno v tem najbolj prevratnem trenutku zgodovine človeškega duha. Še danes je zelo običajno stališče, ki v maniri vulgarnega materializma vidi opisane spremembe (ki jih ima, mimogrede povedano, za izjemno pozitivne) samo kot posledico družbeno-ekonomske osnove, ki se jim izkaže za poslednji sveti vir vseh sprememb. Kratkovidnost, ki vidi v težavnih socialnoekonomskih razmerah Hesiodove dobe poslednji vzrok sprememb v "nadgradnji", spregleda dejstvo, da je takšno stanje neposredno odvisno od razpada ontološko-ontičnega sistema, ki edini lahko vzdržuje univerzalno celovitost človeka. Osamosvojitev ontičnega s seboj namreč nujno prinese nove delitve (po razpadu Miken npr.: vaške skupnosti in bojevniško aristokracijo), te delitve so lahko edine vzrok novo nastali konkurenčnosti, neposredna posledica te pa je tudi pospešeni razvoj trgovine in vseh težav, ki jih ta prinaša s seboj. In če se sedaj te novonastale težave razglasijo za poslednjo "substanco", je to več kot samo kratkovidnost.

Hesiod trdno veruje, da bi vzpostavitev moralno-pravnega družbenega sistema omogočila nastanek družbe, ki bi bila po svojih zunanjih lastnostih zelo podobna izgubljeni zlati dobi. Dovolj bo, če ne prekoračimo "prave mere", in že bo naše "mesto v razcvetu", in v "miru jim bo zemlja hranila mladiče". V poudarjanju "prave mere" je Hesiod že Solonov predhodnik. Formula ontološke osmislitve znotraj meja ontičnega se glasi takole: delaj, bodi pošten in pravičen, ustvari si bogastvo, zakaj to ti bo prineslo slavo.

Če lahko Hesiodova Dela in dneve imenujemo nekakšno njegovo "Kritiko praktičnega uma", potem je Teogonija njegova "Kritika čistega uma". Tudi pri Teogoniji nas ne bodo toliko zanimale neposredne Hesiodove zasluge pri sistematizaciji grške mitologije, temveč predvsem filozofske konsekvence, ki jih sistematizacija prinaša s seboj. Povzemimo najprej zelo na kratko vsebino nastanka bogov. Najprej je nastal Kaos, za njim Gea (zemlja) širokih prsi in stalno mesto smrtnikov, pa mračni Tartar, kraljestvo mrtvih, in na koncu še Eros, najlepši med nesmrtnimi bogovi. Iz Kaosa sta nastala črna noč in mrak, tema dneva pa sta se rodila svetloba in dan. V prvem božanskem porodu je Gea rodila Urana (nebo), Crea (gore) in Pontos (morje). Gei in Uranu so se rodili Titani (med katerimi je bil najpomembnejši Kron), Titanke, Kiklopi in Velikani, Kronu in Rei pa Hestija, Demetra, Hera, Had, Pozejdon in končno Zeus. Ker predpostavljam, da so značaji posameznih bogov, ki v Teogoniji nastopajo znani, teh ne bom posebej opisoval. V Teogoniji je zelo očiten razvoj od divjih in neobvladljivih naravnih strasti (podoba Krona, ki požira lastne otroke) k umirjeni in preudarni modrosti (Zeus). Boj med primordialnim, divjim, dionizičnim in razumskim, apoliničnim se nedvomno konča v prid slednjega. "Prehod iz naravne mehanike v umno tehniko, v ustvarjanje v znaku duha - to je kozmološki značaj Zeusove ere".[37]

---

37) Albert Bazala: Mudrost Grčkog naroda u priči i pjesmi, v Hesiod: Poslovi i dani, str. 136.

Bazala meni, da je ideja umskega upravljanja sveta simbolizirana že v predstavi prve Zeusove žene Metide. Pomen njenega imena "meriti", "določati" kaže na to, da je Metida "hipostazirana umnost".[38]

Predvsem pa je to očitno ob Ateni, boginji modrosti, ki se je rodila iz Zeusove glave. Zanimivo je tudi dejstvo, da v Hesiodovi mitološki genezi niso ohranjena prvotna razmerja v kontinuiteti različnih faz, potem ko so bile te že premagane. Nikoli namreč ni viden odnos do tega, kar je minilo; npr. : ko se govori o Kronu, z njegove pozicije odnos do Urana ni več prezenten, ko končno zavlada Zeus, Kronovo življenje zanj ne predstavlja več nobene referenčne točke, vsak živi v svoji popolni samozadostnosti; ko je neka faza premagana, je premagana dokončno. Ne samo da je vrnitev vanjo nemogoča, temveč izgine celo spomin nanjo. Hesiodova Teogonija nikakor ne spada - kot to še vedno marsikdo misli, npr. Bošnjak - v mitološki predal, temveč v tisto obdobje, ko je mitologija delno ohranjena samo še na vsebinski ravni, medtem ko je njena formalna raven že nedvoumen začetek logosa. Poskus enosmerne predstavitve razvoja od divjega - primordialnega k logosu nikakor ne more biti več delo mitološke zavesti. Pravzaprav je z mitološko zavestjo nezdružljiv že vsak poskus zapisa, kaj šele sistematizacije. Hesiodova Teogonija ni toliko mitologija, kolikor je to filozofija, ki jo je tisti čas dopuščal. Ne bi si upal soditi o tem, ali je v tem "evolucionističnem" navdušenju, ob katerem se trgajo vse vezi s preteklostjo in ontološkim, kakršnakoli povezava z opisanim razvojem, ki teče od Krete prek Miken in Homerja, do Hesioda. Tega ne izključujem. Za ves pogrški znanstveni napredek je značilen ta evolucionistično - teogonijski pogled naprej. Pogled naprej pa je vedno slep za tisto, kar je ostalo za njim, za tisto, v čemer temelji. Šele z Schellingom in Nietzschejem se odpira pogled k hkratnosti minulega in sedanjega ter k nenehnemu sprevračanju razmerja med dionizičnim in apoliničnim.

Dela in dnevi so pisani v senci tihe žalosti nad izgubljeno Kronovo zlato dobo in prvih poskusih človekovega lastnega iskanja rešitev za vzpostavitev nekakšne druge zlate dobe s pomočjo prava in morale. Ta krepitev logosa pa v Teogoniji že povsem prevlada. Še več, napihnjena samozavest, ki je neogibna sopotnica logosa, zdaj celo povzroči, da se prej opevana Kronova zlata doba izkaže samo še za neomikano divje besnenje narave, za katero je najbolje, če jo čimprej pozabimo. S trem korakom je Hesiod dokončno zapustil tla religije in mitologije. Zeus ni več bog, temveč simbol, ni več to, kar je on sam na sebi, temveč samo še znak, ki pomeni nekaj drugega, umnost. Homerjevska enotnost znaka in pomena, mita in jezika je zdaj razvezana, s tem pa so pripravljeni že vsi pogoji za začetek znanosti. Ob pogojih, ki pripravljajo bodočnost, naj samo še mimogrede dodam tisto, kar je splošno znano, Hesiodov poskus sistematizacije in prikaz nastanka iz skupnega počela.

II.

Vernant je urbani okvir, ki določa mentalni prostor za novo duhovno obzorje po padcu mikenskih palač, umestil v razmerje med akropolo in agoro. " .. v akropoli, ki je odslej posvečena mestnim bogovom, skupnost slej ko prej projicira na raven svetega samo mesto - enako kakor se na profani ravni utelesa v prostranosti agore"[39].

---

38) Bazala: Mudrost Grčkog naroda, str. 137.
39) Vernant: Začetki, str. 35.

Ta distinkcija je odločilna za razumevanje mentalnega prostora antične Grčije, čeprav Vernant vseh možnosti, ki jih to razlikovanje nudi, žal ne izkoristi. Dejali smo že, da se grški tempelj, ki predstavlja bivališče boga v funkciji mestnega zaščitnika, razvije iz mikenskega megarona. Središče megarona predstavlja ognjišče-žrtvenik, točko zlitja profanega in svetega, ki mu na strukturno - vsebinski ravni idealno ustreza funkcija anaksa, kateremu je pripisana tako ontična, kot ontološka digniteta. Na ta način mikenska akropola nikakor ni nekaj simboličnega, temveč povsem realna entiteta, kjer je ontološko navzoče v konkretni podobi kralja. S padcem mikenskega kraljestva pa naslednja funkcija akropole ni v domovanju mestnih bogov, temveč pade pred tem še v posest plemiškim gospodom, ki od tam vladajo nezadovoljnim kmetom v okolici. "Plemiči so bili večinoma potomci dorskih osvajalcev",[40] ki so uničili staro kraljestvo. Kmetje so jih sovražili iz več razlogov. Plemiški gospod ni imel samo najrodovitnejše zemlje, temveč si je tudi popolnoma podredil sodišče; ljudstvo ni smelo soodločati o ničemer. Plemič ni bil avtoriteta, ki bi bila sposobna zasesti mesto ontološkega, kralja pa tudi ni bilo več. Ontološka funkcija plemiča je samo še simbolična, kolikor jo pač zaznamuje značaj akropole, na kateri domuje, dejansko pa gre tukaj že za povsem ontično profanost desakralizirane svetosti. Barbar, ki se je polastil mesta svetega, tega položaja dolgo ne more ohraniti. S pomočjo nekaterih nezadovoljnih plemičev, hopliti rušijo aristokratske vlade drugo za drugo. Zdaj zavladajo njihovi voditelji - tirani. Neka elementarna poštenost tiranovega početja pa je v tem, da spravidi neujemanje med lastno vsebino in vsebino akropole; bivanje na akropoli se za razliko od plemičev odpove. Šele zdaj pride do tega, da mesto akropole zasede mestno božanstvo, ki se naseli v arhitektonsko razvitem megaronu - templju. Obdobju perverznosti plemičev, ki so ontološko zreducirali na raven lastnega pridobitništva, sledi čas vnovične skrbi za sveto, ki se neposredno kaže v dejstvu, da akropola ostane nenaseljena, stare lesene templje pa zdaj zamenjujejo z novimi kamnitimi. Toda razlika z Mikenami je vendarle očitna. Ta vnovična skrb za sveto ni toliko izraz eksistenčne potrebe, zadovoljitev katere bi sploh omogočala preživetje družbe, kakor neka specifična skrb folklornega značaja, ki jo je občutil Grk do svoje preteklosti. V porajajoči se demokraciji polisa vznikne potreba po razčiščevanju z lastno preteklostjo. Centralno vlogo v tej zgodovini je imel nedvomno razpad ontološkega; po vsem, kar se je z njim dogajalo in kar je od njega sploh ostalo, od Grka 6. stoletja ne moremo pričakovati nobenega čudeža, vse kar lahko naredi, je, da od ostankov odstrani vse sprhnele dele, dobljeno pa očisti in spolira ter postavi v za to posebej pripravljeno imenitno in bleščečo arhitekturo, v njegovo prvotno okolje - na akropolo. Toda ta skrbno negovani ostanek spominja zdaj na muzejsko spravljeni fosil, ki naj bi v svojem prvotnem okolju opozarjal na to, da je tam nekoč živel. Tako folklorizirano in balzamirano ontološko nima več nobenega neposrednega vliva na dogajanje v polisu, to je zdaj povsem odvisno od fenomena, ki se imenuje agora. Ugaslega ontološkega vulkana se zdaj loti umetnost, ki je z njegovo ugasnitvijo takorekoč zahtevana, in skuša v trajnosti svojih form ovekovečiti zven, ki je za vedno izgubljen. Celotna grška umetnost 6. in 5. stoletja se nam kaže kot brezupen poskus ujeti harmonijo izginulega ravnovesja v trdno obliko besede in marmorja. Vzrok, zakaj grška umetnost še vedno velja za nepresežen klasični ideal, leži ravno v tem njenem osnovnem karakterju; vsi ostali "klasicizmi", ki so se pozneje v evropski umetnosti še

40) Zgodovina: Ljubljana 1968, str. 40.

pojavljali (z delno izjemo specifičnosti renesanse), lahko od grške klasike prevzamejo samo še formo, njena vsebina pa je že od zdavnaj neujemljiva. S stališča današnjega časa se na podlagi izjemne arhitekture templjev, ki z akropole kraljujejo pod njim ležečemu mestu, funkcija akropole, ki "projicira na raven svetega samo mesto", zdi skoraj samoumevna, če pa upoštevamo že skoraj povsem folklorni značaj akropole, potem se zdi distinkcija, ki postavi akropolo na raven svetega, agori pa pripiše profani značaj, preveč posplošena. Tako akropoli, kot agori namreč ni mogoče brez preostanka pripisati pomen svetega ali profanega. Ta distinkcija bi bila možna tam, kjer sveto ni zgolj fosilna utrdlina, temveč živi vrelec; kakor hitro pa sveto ni več samo sveto, tudi profano ne more biti več zgolj profano. Za Grčijo od 6. stoletja naprej ta distinkcija ne vzdrži več, zakaj tisto, kar polis drži skupaj, ni več akropola, temveč agora. Agora se prej kaže kot neke vrste transformator, ki skuša s čim boljšim izkoristkom, v začetku povsem profanim funkcijam polisa, pripisati značaj svetega. Vernant poudarja, da je sleherna uradniška služba imela sakralen značaj.[41]

Mesto, kjer se lahko na videz disparatni deli družbe, nastali po razpadu vrhovne ontološke avtoritete, zedinijo, je agora. Tukaj nikomur več ni pripisana vnaprejšnja avtoriteta, to si mora priboriti vsak sam na podlagi argumenta. Pisava zdaj ni več privilegij posameznih pisarjev, temveč skupna posest. S tem, ko se resnica izroči zapisu, je predočena vsej državi. "S tem so priznali, da je praviloma dostopna vsem, sprejeli so, da je tako, kot politično razpravljanje, podvržena razsodbi vseh, in sicer z upanjem, da jo bodo naposled vsi priznali in sprejeli".[42]

Videli smo, da je prišlo do usodnega razmika med znakom in pomenom, označevalcem in označencem že pri Hesiodu, z vso radikalnostjo pa se ta razlika zaostri prav na agori. Sakralni značaj, ki ga po vrsti dobivajo vse pomembnejše javne strukture, predvsem pa vrhovna avtoriteta razum, ni nekaj, kar bi tem ravnem pripadalo po njihovi vsebini, ni nekaj, s čimer bi bila te ravni eno neločeno, temveč je le zunanji plašč, ki opravlja zgolj formalno funkcijo od pomena razlikovanega znaka; te ravni zdaj ne kažejo nase, temveč na nekaj drugega, na to, kar niso one same, namreč na splošno veljavnost in nespremenljivost svojega značaja. To igro znakov in pomenov pa omogoči šele razum. Čeprav se zdi nemogoče, pa je rojstvo razuma kot analitične in kritične instance možno tako prostorsko kot časovno umestiti in sicer v Hesiodova Dela in dneve. Hesiod je namreč prvi (glede na ohranjene vire), ki povsem nedvoumno zapiše: "Najboljši je tisti človek, ki zna/sam presoditi,/ ki se zaveda izhoda, in k cilju boljšemu /gre./" Vrednost človeka torej že popolnoma določa njegov samozavedajoči razum, ki tehta možnosti med različnimi rešitvami. Hesiod ne pozna več svete avtoritete, pred katero bi se upognil, temveč je pred njim na povsem enakovredni ravni razloženo vse, razum pa zdaj povsem svobodno tehta razmerja. Ob tem moramo poudariti, da nikakor ne mislimo, da religiozno- mitološki svet ni poznal razuma. Poskusimo zdaj opredeliti razliko med razumom iz dobe ontološke avtoritete in razumom iz dobe ontične avtoritete. "Mit se nikoli ne bi mogel razviti v dosleden pogled na svet, če bi nastal iz izključno primitivnih mitskih predstav, ali iz doživljanja sanj, iz vere o duši ali iz kateregakoli drugega praznoverja. Pot do takega pogleda na svet je bil dan tam, kjer določeni pojem, neka določena misel predhodi svetu kot urejeni celoti."[43]

---

41) Vernant: Začetki, str. 41.
42) Vernant: Začetki, str. 39.
43) Kasirer: Mitsko mišljenje, str. 30.

Ta mitični pojem sveta ni pojem v današnjem pomenu besede, temveč prej neka intuitivna abstrahirana predstava o celoti stvarstva. Osnovna razlika pa je v tem: Klasični pojem razuma je omogočen, bolje rečeno zahtevan potem, ko je že izvršena delitev med označevalcem in označencem, znakom in pomenom, kot nek posredni element, ki zdaj na podlagi argumenta razsoja med posameznimi momenti razbitega sveta in glede na trenutne koristi razsoja v prid enemu ali drugemu, medtem ko funkcija razuma v religioznomitološki dobi nikakor ni teoretična, temveč predvsem praktična, je nadaljevanje eksistence z drugimi sredstvi. Seveda ne mislimo povsem naivno trditi, da religiozno-mitološki svet ne pozna prav nobene razlike; tudi tukaj imamo tiste, ki gospodujejo, in tiste, ki delajo, tudi tukaj obstaja razlika med ontološkim in ontičnim, toda če parafraziramo Dumezila, za družbo je eno, če razliko med ontološkim in ontičnim samo živi, in povsem nekaj drugega, če privede to razliko v jasnino zavesti in naredi iz nje intelektuano strukturo, miselni kalup. Ali še natančneje rečeno: razlike dejansko sploh tako dolgo ni, dokler se je ne zavemo. Ravno sprevid dejstva, da razlika sploh obstaja, razliko dejansko tudi vzpostavi. Samo religija in mitologija živita v tem nereflektiranem dualizmu, ki funkcionira povsem praktično, kolikor pa deluje skozi prakso, v bistvu sploh ni več dualističen. V trenutku, ko se vzpostavi zavest o razliki, to se pa zgodi takrat, ko ontološko bistveno izgubi svoj pomen pri oblikovanju praktičnega življenja, vznikne razum kot izrazito kritični in analitični moment, s tem pa dobimo k osnovnima dvema elementoma zraven še tretjega; začetek metafizike postane neizogiben. Svet religije in mita je enoten svet in to zato, ker vanj verjame, pri tem pa sploh ni pomembno, da je ta svet tudi dejansko dualističen. "To nerazlikovanje vseh tistih različnih stopenj objektivacije, med katerimi dela razliko empirično mišljenje in kritični razum, moramo vedno imeti pred očmi, če hočemo razumeti vsebino mitične zavesti."[44].

Vedno, ko govorimo o razumu, nam preti velika nevarnost, da nam ta pojem otrdi v substanco, v neko trdno določeno eksistirajočo entiteto, ki ji lahko mimogrede začrtamo meje, in tako pokažemo na njeno pravo vsebino. Dejansko pa razum ni nič drugega kot sistem bolj ali manj kompliciranih miselnih postopkov, s katerim človek rešuje tako materialne, kot duhovne razmere, v katerih živi. Stopnja zahtevnosti miselnih postopkov je popolnoma odvisna od stopnje zahtevnosti življenskih problemov, s katerimi se človek srečuje. Čim bolj je družba enotna in enostavna, tem elementarjnejši so miselni postopki, in obratno, čim bolj se družba trga iz prvotne enotnosti, čim večji obseg dobi družbeno razslojevanje, tem bolj so družbene razmere, v katerih človek živi, težavne in tem bolj zaleteni so misleni postopki, s katerimi se zdaj išče znosno življenjsko ravnovesje. Povsem v duhu materializma lahko trdimo, da je stopnja zahtevnosti miselnih postopkov sorazmerna težavnosti družbenih razmer. Opevanje "nastanka" razuma oziroma logosa v stari Grčiji ni nič drugega kot izjemno naivna predstava, ki vidi v razumu neko realno entiteto, plod človekovega odkritja v določenih družbenih razmerah, ki človeški razvoj avtomatično dvigne za nekaj stopnic višje na stopnišču človeške zgodovine. Toda razum ni nič drugega, pravilno ugotavlja Nietzsche, kot sredstvo za preživetje, in če moramo zdaj v preživetje vložiti neprimerno več sredstev kot prej, potem to nikakor ni razlog za optimizem, temveč dosti prej za pesimizem. Naivnost, ki v razumu vidi subjekt napredka in ga kot takega kuje v nebesa, je v zamenjavi vzroka in posledice; razum, kot tipična akcidenca, se obravnava

44) Kasirer: Mitsko mišljenje, str. 44.

kot substanca. Zdaj se vidijo samo še neposredne koristi, ki jih razvitejši miselni postopki prinašajo s seboj, ne vidijo pa se več tla, iz katerih so ti postopki vzniknili kot potreba. Mesto, kjer se status razuma kot substance razvije v vseh razsežnostih, predstavlja agora.

Polis, kot novo nastali univerzum razlik, lahko obstaja samo skozi agoro kot mestom, kjer državljani kot politični subjekti argumentirano primerjajo in razsojajo med različnimi pogledi na reševanje skupnih problemov. Beseda postane politično orodje par excellence, vsa vprašanja splošnega interesa so podvržena govorniški spretnosti, tako da se "logos... sprva zave sebe, svojih pravil, svoje učinkovitosti prek svoje politične funkcije".[45]

"Grški razum se ni oblikoval toliko v človeškem občevanju s stvarmi, kakor v odnosih med samimi ljudmi."[46]

Dejstvo, da se razum razvija na politični ravni, ne kaže na nič drugega, kot na njegovo ontično - profano raven. Razum se nikakor ne more razvijati na podlagi občevanja s stvarmi, v razmerju do sveta in njegove celovitosti, ker takrat, ko so ta razmerja še živela, razum kot sredstvo praktično bi bil potreben, takrat pa, ko se ta ontološko zasnovana makrorazmerja podrejo in se prenesejo na mikro zasnovana ontična razmerja znotraj družbe, družbe, ki kot homogena celota ne vzpostavlja več nobenega odnosa do tega, kar je zunaj nje, temveč vsa zanjo bistvena razmerja ponotranji, posameznim vozliščem, ki so popolnoma ontičnega značaja pa pridene zaradi uspešnejšega funkcioniranja družbe ontološki status, takrat razum šele nastaja in se razvija med ljudmi, ki so nosilci reševanja zapletenih družbenih razmerij.

Aristotel opiše nastanek modrosti takole: " ... iznašli so zakone in vse vezi, ki združujejo dele mestne države, in dali tej iznajdbi ime modrost; in te modrosti je bilo deležnih Sedmero modrih, ki so iznašli prav vrline, ki so lastne državljanu."[47]

Sedem modrih živi v času velikih socialno-ekonomskih sprememb. Naturalna menjava odstopi mesto denarju, razvoj obrtništva in razširitev tržišča so razbijali rodovno-patriarhalne odnose.

Denar postaja mogočno sredstvo za doseganje vseh položajev in časti. Denar je postal bog, ki je popolnoma spremenil rodovsko družbo. Na eni strani podjetniki in trgovci, ki prekomerno bogatijo, na drugi strani tisti, ki zaradi velikih dolgov padajo v suženjstvo. Vse to se dogaja sredi povsem dezontologizirane družbe, prazno mesto ontološkega druga za drugo zasedajo povsem ontične entitete, včasih po več hkrati, dokler se na tem mestu dokončno ne utrdi najmogočnejša med njimi - denar. In sredi tega stanja se zdaj rodi modrost. Ključni misli za razumevanje ne samo tega časa, temveč tudi modrosti same, izrečeta prvaka v tej "plejadi modrih", Solon in Hilon: " ... nikogar ne kaže imeti za srečnega pred njegovo smrtjo", in "Kdor je mrtev, je blažen". Pravzaprav smo začeli z vprašanjem "kaj se je zgodilo", potem ko smo primerjali vedrost in radostno oklepanje življenja Homerjeve dobe s Solonovo in Hilonovo mislijo. Indirektno ves potek razprave odgovarja na to vprašanje, zato si zdaj oglejmo značaj in pomen obeh misli, katerih vsebina je očitno povsem identična. Po vsem, kar se je zgodilo z ontološkim in kar se je dogajalo z akropolo in agoro, predstavljata navedeni misli prvo zavestno protireakcijo splošnemu desakraliziranemu značaju te

45) Kasirer: Mitsko mišljenje, str. 37.
46) Vernant: Začetki, str. 99.
47) Vernant: Začetki, str. 51.

dobe, ki se je povsem zaprla v notranjost zidovja polisa. Družba, ki je organizirana v samozadostnosti ontičnega, ne more človeku ponuditi nobene trajne vrednosti več, želja po smrti pa ni samo obupan izraz nemoči, temveč tudi in predvsem reflektirano prizadevanje po ontološkem; če je življenje v svojih okvirih postalo brez vrednosti, jo je treba poiskati onstran njega, v smrti. Ta prva filozofska iskra, s katero se je ta čudežni fenomen zdaj nedvoumno začel, nikakor ni homogenizirana s celoto družbe, ni izraz njenih stremljenj in idealov, temveč je njeno popolno nasprotje. Takšna reakcija na splošno družbeno stanje pa ni bila omejena samo na Solona in Hilona, zasledimo jih tudi v novonastalih mitičnih zgodbah; za primer navajam zgodbo o Kleobisu in Bitonu. Kleobis in Biton sta bila brata. Nekega dne ju je mati prosila, da bi ji pomagala priti v tempelj. Ker je bila hudo bolna, doma pa tudi niso imeli več konj, ju je prosila, da bi ona dva vpregla voz. Kleobis in Biton sta to tudi storila in odpeljala mater v tempelj. Ko so prispeli, sta sina počakala pred templjem, medtem ko je mati v njem molila. Ker je bila presrečna zaradi ustrežljivosti in dobrote svojih sinov, je prosila boginjo, da bi ju poplačala z najvišjo nagrado. Boginja ji je to obljubo tudi izpolnila, ko pa je mati pozneje prišla iz svetišča, je zagledala Kleobisa in Bitona, kako sta mrtva ležala pred vozom.

Vendar pa je bil Solon preveč pragmatičen mislec, da bi družbo, ki je bila potrebna takojšnjih sprememb, reševal s takšno ekstremno teoretično pozicijo. Ta theo-retična-ontološka misel pa seveda že po svojem značaju ni namenjena konkretnemu reševanju ontične ladje, ki je tonila vedno globlje, temveč je prvi, enostaven pogled sove Minerve, ki je zdaj enkrat za vselej začela s svojimi preletavanji nad razdejanimi kraji. Solonov pragmatični značaj mu je nadel sloves poleg Perikleja - največjega grškega zakonodajca. Predvsem njemu gre zasluga, da je pripeljal grško družbo v stanje zakonitosti in prava, ki sta ključna za funkcioniranje polisa. Polis sam na sebi seveda še ne bi mogel homogenizirati razpadajoče družbe, ki ji v postreligioznem času manjka ontološko vozlišče, okrog katerega bi se lahko organiziralo skupno življenje. To lahko stori samo beseda, ki se ji od zunaj pripiše posebni vzvišeni položaj glede na celoto in se jo tako postavi na ontološko raven. Različni, dostikrat nasprotujoči deli družbe, ki so le-to doslej razkrajali, se zdaj združujejo v solonovski kompromisni poziciji srednje mere, ki je najbolj očitno izražena v njegovi misli: "Ničesar preveč!" Solonova reakcija na družbena dogajanja se torej izrazi na dveh ravneh: filozofski in politični, toda spričo izjemno resnega družbenega položaja, ki zahteva takojšnje ukrepanje, politična raven, po zakonu nujnosti, potisne filozofsko pozicijo v docela podrejeni položaj. Ali natančneje rečeno: filozofije kot take v tem času še ni bilo, in tega, česar ni, se ne da potisniti v podrejenost; prej gre tukaj za nek izjemno globok intuitivni uvid, ki v nekaj besedah opiše mizerno stanje družbe glede na celoto sveta, vendar pa te ne more spremeniti. V trenutku pa, ko zakonitost in pravo družbeno vrenje umirita, filozofska refleksija dokončno dvigne svojo glavo.

Zdaj, ko med ljudmi ni prav nobene enakosti več, se ta znotraj polisa določi z zakonom, fantomska figura sodnika pa skrbi, da se le-ti dosledno izvajajo. Toda ta apolinična reakcija na krizne čase, ki se vrši znotraj meja polisa - države in ki hkrati to umetno strukturo mikrouniverzuma tudi ustvari, je samo ena izmed možnih reakcij, ki so se v tem času pojavile, toda hkrati edina, ki je ta čas tudi preživela. Istočasno, morda celo nekoliko prej, pa ponuja odgovor na krizo religiozno vrenje. Razodetje

misterijev je težilo k temu, da bi človeka preobrazilo od znotraj, ga vzdignilo v višje stanje, naredilo iz njega enkratno bitje, skoraj boga.[48]

Seveda je to značilno tudi za etično - filozofsko dimenzijo sedmerice modrih, vendar pa ta, kot smo videli, ostaja v podrejenem položaju glede na politične ukrepe, ki so edini prinesli prve pozitivne premike v razreševanju krize. Tisto, kar gibanja religioznih sekt odlikuje pred sočasnimi dogajanji v polisu, je, da sprevidijo, da novonastale družbene težave niso substanca, temveč akcidenca in da potemtakem ne kaže odpravljati vsesplošne krize z drugačno prerazporeditvijo moči v njenih posledicah (dogajanje okoli fenomena polis), temveč je treba seči k pravim vzrokom, ki pa nikakor niso ekonomske narave. Skratka, gibanje sekt sprevidi, da leži glavni vzrok v razpadlem religiozno-mitološkem sistemu.[49]

Najbolj razširjeno in vplivno je bilo čaščenje kulta boga Dioniza. To v Trakiji nastalo sekto naj bi osnoval Orfej. Ne bomo se spuščali v to, ali je vsebina tega kulta docela grškega nastanka ali je bila prinešena od drugod. Dionizove osnovne poteze je sicer mogoče že prepoznati v Homerjevi dobi, čeprav njegov dejanski pomen takrat še ne pride do izraza. Kot naravno božanstvo predstavlja Dioniz silno ustvarjalno moč vegetativnega življenja. K njegovim dejavnostim spada predvsem negovanje vinske trte. V nasprotju z umirjeno harmonijo Apolona, ki se docela uveljavi v polisu, predstavlja Dioniz neko prvinsko orgiastično divjanje v opoju in ekstazi, ko človek popolnoma opusti ontično raven bivanja in se spusti v neznano, temno ontološko globino temelja. V tem smislu se nam Dionizov kult izkaže za religiozno hrepenenje po že s Hesiodom izgubljeni Kronovi zlati dobi. Pri Hesiodu smo videli, da predstavlja distinkcija med Kronom in Zeusom razliko med prvotnim, divjim, naravnim občutenjem sveta in zavestnim, reflektiranim, umskim odnosom, pri čemer je seveda umski odnos že posredovan in v toliko že odmik od prvotne enosti. Dionizični človek čuti, da predstavlja apolinično umsko reakcijo na izgubljenost celote, zato vzpostavlja prvotno enost prek telesa in ne uma, prek gonov, strasti, čutov in orgiastičnega divjanja. Zlato dobo je zato mogoče doseči samo tako, da se obnašamo in živimo, kot da smo že v njej, z eno besedo - dionizično. Zakaj ravno telo - čut je tisto, ki ne zmore razlikovanja; za razliko od misli, ki je razločevalni princip par excellence. Poleg tega so orfiki verjeli v reinkarnacijo in posmrtno življenje in so tako tudi na ta način presegali meje ontičnega. Gibanje orfikov ni nič drugega, kot poskus vzpostavitve tistih struktur, katerih razpad v preteklosti je imel za posledico vsesplošno desakralizacijo. Toda ker to gibanje ni bilo splošno družbeno gibanje, temveč le njen drobni segment, ker je bilo to le gibanje posameznikov, ki so okrog sebe zbirali svoje privržence, se je zato izkazalo za individualno reševanje krize obupanih posameznikov, ki so povrh vsega delovali zunaj ožjih družbenih okvirov. Ravno v dejstvu, da so sekte ignorirale konkretne družbene probleme, leži vzrok, zakaj niso mogle bistveno vplivati na reševanje krize. Toda, če bi po drugi strani to vendarle skušale storiti, bi v trenutku izgubile svoj ontološki položaj. Razvoj je bil v tem trenutku že tako daleč, da bi ponovna vzpostavitev nekdanjih struktur zahtevala takojšnje izginotje prav vsega, kar je posredno ali neposredno povezano s fenomenom polisa. To pa je bilo seveda več kot nemogoče. Ukrepi politične narave, ki ontičnemu pripisujejo

---

48) Vernant: Začetki, str. 43.

49) Odvečno je poudarjati, da pri gibanju sekt ne gre za reflektirano reakcijo, temveč za povsem spontano, podzavestno.

ontološki pomen, so "uspeli" ravno zato, ker so v ontičnem ostali in ga hkrati utrdili s prerazporeditvijo moči in novim podeljevanjem vrednot. S tem seveda bistva problemov niso rešili, naredili so jih samo bolj znosne, hkrati pa so jim s podeljevanjem ontoliške dignitete nadeli videz večnega in nujnega. Družba je tako lahko začela funkcionirati, dejansko pa je bilo to samo nadaljevanje agonije z drugimi sredstvi.

Tudi če ne bi bilo nobenih virov o nastanku tragedije, bi bilo še vedno dovolj jasno, da mesto njenega rojstva nikakor ni moglo biti polis. Prevod besede tragedija nam pove, da gre za pesmi, ki so jih peli kozli. Pri tem je šlo najbrž za obrede, v katerih so častili Dioniza preoblečeni v živalske kože (največkrat kozlovske). Ravno psihološka funkcija, ki so jih opravile živalske kože, v katere so bili oblečeni posamezni udeleženci obreda, je bila odločilnega pomena za ekstatičnost uprizorjenega obreda. Kot ugotavlja Nietzsche v Rojstvu tragedije, kozel ni samo zasedel mesto boga, temveč je bil sam bog. Sčasoma naj bi se iz obreda razvila igra, v kateri naj bi prvotno nastopal samoo zbor. Toda šele takrat, ko je Tespis dodal zboru prvega igralca, lahko začnemo govoriti o fenomenu tragedije. "Grška tragedija se je rodila iz prasloja mitsko - religiozne zavesti in se ni nikoli povsem oddvojila od te svoje prave življenjske osnove."[50]

To kar je odločilno za značaj tragedije, je moment tragične izolacije individua, ki prek te izolacije postaja etično - moralni subjekt. Tragični subjekt je dvignjen iz sfere objektivnega dogajanja sveta in ravno ta razlika med njima je vzrok junakovega trpljenja. Bistvo tragedije kot umetniškega fenomena ni v tem, da bi si ponovno prizadevala vpeti junaka v prvotno enotno strukturo, temveč v tem, da ravno pokaže, da to ni več mogoče, da si vsako prizadevanje, ki skuša delovati s pozicijo božjega, izkaže za iluzijo in se nujno konča tragično (Antigona, Odisej). Toda paradoksalna funkcija tragedije kot umetniške tvorbe je, da hkrati kaže, kako je ta razcep dokončen, obenem pa s tem ko se igra z razliko med bogom in človekom, na zavestni ravni gledalca ustvarja človekov odnos do boga. Šele zdaj, ko se človek zaveda razlike med bogom in seboj, se zaveda tudi svoje enosti z njim. Dokler je človek tako kot kozel enak bogu, ne ve niti za boga niti zase. Toda takrat, ko mu postane prezentna razlika, takrat spreviđi, da je obenem del božjega, hkrati pa na nek paradoksalen način od tega ločen (Prometej). To dejstvo razloži tisti specifični gledalčev občutek ob končani predstavi, ko se hkrati počuti olajšano in očiščeno, obenem pa ta dva občutka spremlja neka neizrekljiva tesnoba. Ta paradoksalno ločevalno - združevalna funkcija tragedije je hkrati značilnost vse grške klasične umetnosti. Tragedija se nam tako izkaže kot tista specifična človekova dejavnost, katere nastanka ni mogoče vpisati v strukturo polisa, temveč kot izrecno zoperstavitev temu fenomenu. Grška klasična tragedija nikoli ni govorila o dogajanjih v zvezi s polisom, temveč je le tako ali drugače prekrajala mitološke vzorce. V toliko se nam tragedija, in v končni fazi vsa klasična grška umetnost izkaže kot nadaljevanje religiozno - mitološkega z drugimi sredstvi in v drugačnih razmerah. Sčasoma se ta fenomen institucionalizira v pojav, ki ga še zdaj imenujemo kultura; od misterijev, ki niso imeli možnosti za preživetje, je apolinični svet polisa odluščil jedro in ga kot izjemno koristnega za preživetje vzel za svojega.

(se nadaljuje)

---

50) Kasirer: Mitsko mišljenje, str. 190.

LITERATURA

1.) Aristotel: Metafizika, Zagreb 1985
2.) Bošnjak Branko; Grčka filozofija, Zagreb 1982
3.) Cazeneuve Jean; Sociologija obreda, Ljubljana 1986
4.) Diels Hermann; Predsokratovci, Zagreb 1983
5.) Dumezil Georges; Tridelna ideologija Indoevropcev, Ljubljana 1987
6.) Gavela Branko; Istorija umetnosti antičke Grčke, Beograd 1982
7.) Gomperz Theodor; Griechische Denker, Lepzig 1922
8.) Hegel G.W.F.; Istorija filozofije, I., Beograd 1983
9.) Hesiod; Poslovi i dani, Zagreb 1970
10.) Hildebrandt Kurt; Frühe Griechische Denker, Bonn 1968
11.) Laertije D.; Životi i mišljenja instaknutih filozofa, Beograd 1985
12.) Meletinski E.M.; Poetika mita, Beograd.
13.) Mit tradicija savremenost, Delo, Beograd
14.) Otto Walter f.; Dionysos, Frankfurt am Main, 1980
15.) Sovre Anton, Predsokratiki, Ljubljana 1988
16.) Ueberweg Friedrich; Geschichte der Philosophie des Altertums, Berlin 1920
17.) Vernant Jean - Pierre; Začetki grške misli, Ljubljana 1986
18.) Vidal - Noquet Pierre; Črni lovec, Ljubljana 1985
19.) Vorländer Karl; Zgodovina filozofije, Ljubljana 1977
20.) Zeller Eduard; Die Philosophie der Griechen, Leipzig 1919
21.) Zgodovina, Ljubljana 1968
22.) Wilamowitz-Moellendorf von Urlich; Der Glaube der Hellenen, Bonn 1973.

Kaj je vrednota

JOŽE ŠTER

POVZETEK

Vrednota je odnos med subjektom in objektom; problem pa se zaostri, ko se vprašamo, kakšen odnos. Če je to predvsem čustvenovoljni odnos (za razliko od spoznanja kot racionalnega), smo padli v iracionalizem in vrednotno anarhijo. Zdi se očitno, da vredno ne more biti bolečina, nesreča, škoda ipd., ampak je lahko le korist, sreča, užitek, zadovoljstvo itn. Tak kriterij vrednega pa pomeni, da so vsaka sreča, korist, užitek vredni in obratno. In kaj je komu sreča, užitek, zadovoljstvo? Spet smo očitno v anarhiji. Če so vrednote subjektivne, potem to logično nujno vodi v anarhijo in s tem v ukinitev samih vrednot, če pa pojmujemo vrednote kot absolutne, potem človek nima več svobode, brez svobode pa ni vrednot in morale.

Kako iz tega precepa? Vrednot ni brez človeka. Vrednota je lahko le tisto, kar zadovoljuje človekove potrebe; a ne katerekoli potrebe, ampak le objektivne. Druga meja vrednot so objektivne realne možnosti. Vredno je le tisto, kar je znotraj tega paralelograma. Točneje, to, kar je znotraj paralelograma objektivnih potreb in realnih možnosti, je dobrina. Vsaka dobrina pa še ne funkcionira kot vrednota. Vrednota je le spoznana in hotena dobrina, torej to, kar je objektivno in subjektivno vredno. Kot vrednota seveda lahko funkcionira tudi slabina in nemožno.

ABSTRACT
WHAT IS OF VALUE

Value is a relationship between subject and object: the problem arises when we ask ourselves, what kind of relationship? If it is primarily an emotional-wilfull relationship (different from understanding or rationality), we succumb to irrationality and evaluation anarchy. It seems obvious that pain, misfortune or damage is not of value, but only gain, happiness, enjoyment, pleasure, etc.. However, when using this criterion of value, then all happiness, gain, enjoyment, pleasure are valuable, and vice versa. What do happiness, enjoyment, pleasure mean to an individual? Again we face anarchy. If values are subjective then this leads towards anarchy and the abolition of values themselves. On the other hand, if we consider values to be absolute, then

man is no longer free and without freedom there are no values or morals. What is the way out of this dichotomy? There are no values without man. Only that which can fulfil man's needs is valuable; not all his needs but only objective ones. Other value limits are objective real possibilities. Only that is of value which is found within this parallelogram. More precisely, that which is within this parallelogram of objective needs and actual possibilities are assets. However, all assets are not of value in themselves. Of value is only the realized and wanted asset and therefore only that which is objectively and subjectively valuable. Of course, value may also connote something that is adverse or impossible.

Le kaj ni vredno!

Velika večina ljudi želi dobro, hoče živeti vredno; njihov smisel življenja je v uresničevanju dobrega in v preprečevanju zla. Kako je potem mogoče, da je na svetu toliko zla? Ali lahko peščica naredi toliko zla, razen če ne gre za mafijo zla?

Žrtve.V vladavini mafije padajo žrtve. Tudi za ideale padajo žrtve.Toda razlika je velikanska.V žrtvovanju za ideale gre za samožrtvovanje. Ljudje s trdnim moralnim značajem so pripravljeni žrtvovati življenje, ne pa svojih idealov.

Toda ideali, za katere so ljudje žrtvovali svojo spokojnost ali celo življenje, so bili zelo različni. Še več, često je tekla kri na obeh straneh okopov, ob katerih so stali vojščaki nasprotujočih si idealov (treba se je spomniti le kolonialnih in osvobodilnih vojn, prve in druge svetovne vojne, blokovskih spopadov itn.). Medtem ko za ene svoboda ni imela cene, se drugi sprašujejo, koliko svobode lahko kupijo za mošnjo cekinov. Denar je pač sveta vladar. A kaj ti pomaga še tak kup denarja, če ni zdravja! Pa zdravje se danes menda že lahko kupi, ne pa tudi ljubezni. Torej je najvažnejša ljubezen.Toda tudi za ljubezen je potreben kruh, za kruh pa garanje. Sreča zdaj in tu je zato minljiva in varljiva, prava sreča je le v onostranstvu.

V tej zakladnici vrednega je torej zelo pisana zbirka dobrega in idealov.Tu je kip egoista in altruista, podoba asketa in užitkarja, heroja in samomorilca, tu je bučna glasba osvajalca in tirana ter zanosna pesem borca za svobodo in demokracijo, tu sta pravnik in etik, tu je profit in pravičnost, tu je...

Ob tem se nam seveda mora zastaviti vprašanje: je vse to zares vredno, ali pa je vmes tudi kič in nevredno? V čem je smisel življenja? Če hočemo živeti vredno, moralno, moramo prej vedeti, kaj je vredno.

Poti do teh odgovorov je veliko. Gotovo pa sta vsaj dve različni možnosti. Lahko se problema lotimo praktično ali pa teoretično.Vsaka od obeh variant ima svoje prednosti in slabosti. Morda je zato najbolje, če poizkusimo obe, vsaj ena nas bo že pripeljala do zadovoljive rešitve. Vsaj upajmo. Sicer pa brez upanja ne bi bilo smiselno poizkušati.

Praktični poizkus določitve vrednega

Poizkusimo konkretno. Kaj od navedenega je vredno:
-klobasa,
-svoboda,
-profit,

-boks,
-poštenje,
-kruh,
-vino,
-enakost,
-ubijanje,
-mir?

Je vino vrednota? Točneje, ali je pitje vina vrednota? Mnogim je ja vrednejša kot vse drugo na svetu.

Je tebi boks nekaj vrednega? Če ne, ali je to že dokaz, da je boks nemoralen?

Očitno ni nekaj vredno že samo po sebi, ampak šele, če je nekomu to **pomembno**, če to **ceni**. Gora je gora. Ali bo nekaj vrednega ali ne, je odvisno od človeka, od posameznika. Vrednota naj bi torej bilo nekaj, kar šele nastane v odnosu med stvarjo in človekom (subjektom). Gora je gora, tudi če jo jaz nimam za goro. Gora pa je vrednota šele, če jo **jaz** cenim, če je **zame** nekaj pomembnega, lepega, dobrega, koristnega, skratka vrednega.

Če je tako, potem gotovo **ni** stvari na svetu, ki ne bi bila vrednota, saj se za vsako reč najde kakšen "norec", ki mu bo to vredno. (Ali ni Guinessova knjiga rekordov dovolj zgovoren imenik "norcev"?) Ali ima potem sploh še smisel razpravljati o vrednotah, če je **lahko vse vredno**, tudi streljanje talcev, zapiranje drugače mislečih, posilstva, kraje, teror itn. itn.?

Iz strahotnih posledic takega razumevanja vrednot se lahko izkopljemo - se zdi -, če vredno zamejimo z družbo, če nam je torej vredno le tisto, kar **družba sprejme** za vredno. So potem vse odločitve družbenih organov (na primer parlamenta) vredne? Kaj smo s tem postavili za **kriterij** vrednega? **Številčnost.** Ali ni potem vredno le tisto, kar cenijo Kitajci? Ali je bilo potem sežiganje čarovnic vredno, saj je bilo izraz večinskega mnenja? Še mnogo huje pa je to, da tako razumevanje dobrega avtomatično **vsako manjšino proglaša za nemoralno**. Kaj je vredno, odloča večina, mnenje manjšine pa je nevredno, nemoralno. Konec koncev sploh ni pomembno, kaj kdo misli in dela, temveč le še to, ali je večina ali manjšina! Ta večina je lahko le 51%. In taka večina lahko odloči, da je vsak splav uboj in s tem zločin, da je plavo črno, da moramo vsi nositi krila (saj je 51% prebivalcev žensk), da je upokojence treba pobiti (saj so manjšina) itn. itn.

Ob tem se lahko moralno zgrozimo. Ciniki bi rekli, da je pač resnica tudi grozna. Hkrati pa vsakdo tudi dobro ve, **da se večina lahko moti** (nekoč je večina, če ne celo vsi, mislila, da se Sonce vrti okoli Zemlje). Če pa je tako, potem ima lahko prav tudi manjšina ali celo posameznik. Tudi vredno je tedaj lahko tisto, kar ceni posameznik, ne pa tisto, kar ceni večina. No, in tako smo spet v vrednotni anarhiji - saj je vredno lahko karkoli (večinsko, manjšinsko, posamezno).

Ampak, ali ni **vrsta človeških lastnosti, vrlin, nesporno dobrih, kot so ljubezen, hrabrost, poštenje, požrtvovalnost itn.**? Zdi se, da se z navedenim lahko strinjamo. Ljubezen ali poštenje ja ne moreta biti nekaj slabega, nevrednega, nasprotno, sta med najboljšimi vrlinami, ki lahko krase človeka.

Pa vendar. Ali ne poznamo tudi ljubezni do slabega?! Ali niso bili nekateri zelo požrtvovalni tudi pri opravljanju najbolj gnusnih dejanj?! Ali niso tudi nemoralni ljudje zelo hrabri, ali ni hrabrost potrebna že za vsako nemoralno početje?! Fašisti so bili v vojni hrabri. Hrabrost je tudi sežiganje in ubijanje nedolžnih civilistov, žensk,

otrok v taboriščih. Ali je tudi poštenost borca v krempljih okupatorjevega ali diktatorjevega zaslševalca vrlina?! Slepa ljubezen praviloma rodi prenekatero zlo. Ne samo ljubezen do alkohola, ampak tudi do ženske ali moškega, do otrok ima lahko zelo negativne učinke.

Iz tega lahko sklenemo, da **nobeno dejanje ali lastnost ni že samo na sebi slabo ali dobro**. Sicer pa to velja tudi za vse druge stvari, dež, sonce, vino, morfij, puško itn. itn. Dobro je tudi znano, da je ista stvar v eni količini zdravilo, v drugi strup. Proglasiti katerokoli človekovo lastnost le za vrlino, pomeni iz nje narediti **absolut**. Proglasiti, recimo ljubezen le za vrlino, torej za absolutno vredno, bi pomenilo, da je dovolj, če nekaj delam z (večjo ali manjšo) ljubeznijo, pa je zato to že vredno. Za vsako absolutizacijo je značilna abstraktnost, tj. stvar se jemlje **izolirano**, odmišljamo (ali pozabljamo) vsako konkretno zvezo, situacijo, posledice itn.; stvar jemljemo kot da obstaja sama zase, povsem izolirano od vsega ostalega sveta, oziroma dejansko kot da obstaja kot edina stvar na svetu. V realnosti seveda nikoli ni tako; vse se nahaja v takšni ali drugačni situaciji, v številnih razmerjih do množtva drugih stvari.Strinjali se bomo, da nalivanje kisa na solato ali na torto ni isto, da vriskanje na oheeti ni isto kot na pogrebu, da ...

Tudi če bi bili o kakšni stvari enotnega mnenja, nam to ne bi veliko pomagalo. **Splošno soglasje ni dokaz točnosti**. Zgodovina nudi dovolj dokazov za takšno trditev, zlasti zgodovina znanosti (ki bi jo lahko označili tudi za zgodovino zmot). Vsi pa danes vemo, da izganjanje hudiča (v nekem času splošna medicinska in moralna praksa) ni obrodilo sadov, ne moralnih in ne medicinskih (kvečjemu kakšne psihološke).

Tako kot ni neka stvar že sama po sebi vrednota, tudi neka lastnost ni že sama po sebi vrlina. **Vse je lahko vredno ali nevredno**, odvisno pač od ciljev in posledic.

Vredno in korist

Kaj pa če je vredno tisto, kar je koristno, saj je najbrž očitno, da to, kar je škodljivo, ne more veljati za vredno. Gotovo ni najbolj moralen tisti, ki naredi največ škode.

Ampak tudi to je lahko pogubno. Glavno pravilo bi se sedaj glasilo: Delaj to, kar ti najbolj koristi! Če ti torej koristi ubijanje, potem pridno ubijaj in to z najboljšim namenom, torej v prepričanju, da delaš moralno vredno. Sicer pa dobro vidimo, kam nas je pripeljala ta egoistična logika lastne koristi (do roba samouničenja - vojaškega in ekološkega). Da to ni vredno, je danes očitno.

Ampak saj ne gre za korist posameznika, temveč za **družbeno korist**. Kaj je skupna korist, pa določi vsaka družba sama. Vrednota naj bi torej bilo le tisto, kar je družbeno priznano kot vrednota. Toda, ali ni potem tudi fašizem, stalinizem itn. nekaj vrednega? Eden in drugi sta imela prepričljivo družbeno večino (tudi na volitvah); svojo moralo sta proglašala celo za najvišjo moralo človeštva. Milijoni človeških žrtev, ki jih je zapustil tako prvi, kot drugi režim, nam mora biti v dovolj velik opomin in trden dokaz na drugi strani, da v vrednotnih zadevah ne gre prehitro verjeti raznim pridigarjem, tudi kadar se večina strinja s temi preroki. Če bi bila družbena koristnost kriterij vrednega, potem bi bilo konec koncev zelo vredno pobiti vse upokojence, pa še koga povrhu (tudi vse tiste, ki "zavirajo družbeni napredek").

Naj torej govorimo o koristi posameznika ali koristi posamezne družbe, vedno se gibljemo v okvirih **vrednotne anarhije**. Temu se lahko izognemo - se zdi - le, če vredno

omejimo na tisto, kar imajo za vredno **vse družbe**, torej človeštvo v celoti, npr. svobodo. Toda kaj je svoboda? ZDA, SZ, Kitajska, Južna Afrika, Izrael, Iran itn., vsi se zavzemajo za svobodo kot pomembno vrednoto, toda kaj je komu **vsebina svobode**, je dokaj različno, ja, celo nasprotno.[1] Vrednota svoboda gotovo ne pomeni isto delavcu in tovarnarju, trgovcu in tržnemu inšpektorju, klošarju ali policaju itn. Torej gre le za videz, da mislimo o isti vrednoti, ko govorimo o svobodi.

Kaj pa recimo **delo**, to je ja vrednota za vsako družbo, ker je pogoj njenega obstoja in razvoja? Je potem tudi delo za tekočim trakom humano, moralno, čeprav človeka ubija in spreminja v robota? Morda pa je vredno le ustvarjalno delo? Dobro, ampak ali niso tudi vsa **orožja** proizvod ustvarjalnosti, ali niso vsi **totalitarni režimi, vse diktature** tudi plod človekove domišljije?!

Morda pa bi stvari lažje prišli do dna, če bi skušali ugotoviti, kaj je **nevredno. Nasilje**, se zdi, je že ena teh vrst zla. Nobeno nasilje ne more biti vredno, to naj bi bilo menda že jasno po tolikih bridkih izkušnjah z idejnim, političnim ali pa vojaškim nasiljem. Toda, ali boste v imenu nenasilja (kot vrednega) pustili svojemu otroku, da užije strup ali pa premlati sosedovo jezikavo punčko? Že, ampak otroci še nimajo pameti, zato je včasih treba uporabiti silo, da bi preprečili še večje zlo. Že res, toda tudi odrasli so nasilni do odraslih; je vse, kar narede odrasli, pametno? Ali jim ne bomo preprečili genocida? **Če je vsako nasilje nevredno (zlo), potem je tudi uboj v samoobrambi nemoralno dejanje.** Če je vsako ubijanje nemoralno, **potem je tudi osvobodilna vojna nemoralna**, četudi okupator skuša uničiti ves narod. Posledica take morale bi torej bila zasužnjevanje in **iztrebitev manjšine in šibkejših.** Katerokoli nasilje je zlo le pod predpostavko, da se nasilja ne bo nihče posluževal. To pa ni realno. Zato ne moremo moralno izenačevati okupatorjevega vojaka in borca osvobodilne vojske; ni vsako ubijanje zločin.

Odgovor na vprašanje, kaj je vredno in nevredno - to je zdaj jasno - nikakor ni tako lahek, kot se je sprva zdelo. Že zmerna stopnja kritičnosti nas vedno znova pripelje v **brezizhodni položaj, v situacijo, ko moramo kot vredno priznati nekaj, kar je očitno nevredno, ali pa obratno.**

Teoretični poizkus določitve vrednega

Večina teoretikov, ki se ukvarjajo z vrednotami, zagovarja stališče, da so **vrednote odnos.** Obstajati morata torej objekt in subjekt. Objekt mora za subjekt nekaj veljati; vrednota je prav ta odnos. Vrednote niso niti absolutno objektivne, niti popolnoma subjektivne. So eno in drugo. Brez človeka ni vrednot. Vredno je nekaj, kar je vredno za nekoga. Ali ni potem povsem od tega konkretnega subjekta odvisno, kaj bo vrednota? Ne, kajti obstajati morajo predmeti (objekti, stvari), ki imajo lastnosti, vredne za nekoga. Vrednote torej niso nekaj, kar bi bilo izključno le v zavesti posameznika, pa tudi ne nekaj, kar bi obstajalo samo po sebi.

---

1 To se vidi tudi v opredelitvi posameznih pojmov v enciklopedijah in slovarjih. V Sovjetski zvezi je, recimo, svoboda definirana kot spoznanje in priznanje nujnosti, v ameriških pa kot osvoboditev od nujnosti pri izbiri in akciji. Iniciativa je v sovjetskih slovarjih opredeljena kot neodvisno iskanje najboljše rešitve za izvršitev ukaza, v ameriških pa kot aktivnost, v kateri se človek opira le nase, kot samozačeta akcija.

To, da vrednote niso preprosto stvari, ampak relacija (odnos) med objektom in subjektom, je gotovo točno, kar pa **ne pomeni tudi že zadostne** opredelitve. Namreč, ali ni tudi spoznanje odnos, nekaj, kar je objektivno-subjektivno?! Ali ni tudi čustvo, delovanje, hotenje, skratka vse, kar je človeškega, vedno relacija subjektobjekt, vedno enotnost objekta in subjekta?! Opredelitev vrednote kot relacije med subjektom in objektom je zato zgolj **formalna**, le določitev njene forme, ne pa tudi vsebine, oziroma njene specifičnosti med relacijami. Zavedajoč se slabosti take opredelitve, mnogi teoretiki, da bi našli specifičnost vrednot, bolj ali manj poudarjajo **emotivno-voljni moment** vrednot, torej njihovo **subjektivnost**. Če je spoznanje racionalni, miselni odnos človeka in predmeta, naj bi bile vrednote predvsem čustveno- voljni odnos človeka in objekta. Toda to hkrati pomeni, da se svet vrednot odrine v sfero **iracionalnega**.

Praktične posledice take opredelitve vrednot so dalekosežne, bolje pošastne. **Vsakovrstne strasti** so s tem postale moralno vredne, vse posledice slepega brezumja s tem dobijo moralno in sploh vrednotno opravičilo. Tudi če je kaj nevrednega, tega **ni mogoče spoznati in dokazati**. Skratka, o vrednotah se je nesmiselno sploh še pogovarjati. V morali, politiki, gospodarstvu, pravu itn. je vse dovoljeno, vse je vredno in **enakovredno**, saj vse, kar kdo naredi, naredi ali iz racionalnih ali iracionalnih razlogov. Če racionalnega merila vrednega ni, potem ostane le še iracionalna **sila (nasilje)** kot tisto sredstvo, ki lahko loči vredno od nevrednega, bolj moralno od manj moralnega. Sicer pa, je sploh mogoče govoriti o vrednotah, če so nekaj nezavednega?!

Iracionalnost vrednega torej logično konča v popolnem relativizmu, v vrednotni anarhiji in s tem v ukinitvi vrednot in morale.

Zadovoljstvo in vrednote

Vredno gotovo ni nekaj, kar bi človeku povzročalo bolečino, nezadovoljstvo, nesrečnost. Vredno, oziroma dobrina je lahko le tisto, kar prinaša srečo in zadovoljstvo, ne pa nesrečo in bol. Doživljanje lepega, vzvišenega prinaša zadovoljstvo in srečo. Če naredimo moralno vredno dejanje, občutimo zadovoljstvo. Če sem lačen, občutim bolečino, če pa se najem, sem zadovoljen, se dobro počutim. Če bi bila vredna bolečina, potem bi bilo pametno biti lačen, bolan, trpinčen ipd. Bi ob tako zamišljenim vrednim človeštvo dolgo obstajalo?

Zdi se torej, da ni nobenega dvoma: **vredno, pozitivno je lahko le sreča, zadovoljstvo, ter odsotnost bolečine in nesreče**. To se zdi ne le dovolj prepričljivo, ampak tudi skladno z našim izkustvom. Kdo bi sicer dejal, da je tudi bolečina lahko vredna, recimo rojevanje ali operacija. Vendar na to lahko odgovorimo, da je ta bol vredna samo zato, ker je le sredstvo, način za večje prihodnje zadovoljstvo in srečo.

Psihološko dejstvo je, da vsak človek **že po svoji naravi teži k zadovoljstvu in sreči ter k izogibanju bolečine**. S tem naj bi bila potrjena tudi trditev, da je človek po naravi dobro bitje in da za vredno zadostuje lasten občutek; tudi vrednotno izobraževanje in vzgoja nista potrebna, saj sta bolečina in zadovoljstvo dovolj jasna kriterija ločevanja med dobrim in zlim.

Jasnost in enostavnost tega kriterija vrednega pa vendarle odpira vrsto problemov. Najprej se odpira vprašanje, **kaj je sploh sreča, oziroma v čem je zadovoljstvo?** Je sreča v bogastvu?Toda kaj ti pomaga vse bogastvo, če ni ljubezni, če

ni zdravja! Sreča je v ljubezni, ne pa v grabežljivosti. Toda od ljubezni se ne da živeti. Potrebna je hrana, za hrano pa denar. Sreča je v zdravju in miru, bo trdilo mnogo ljudi. Spet drugim je blaženstvo v slavi ali oblasti. Spet drugi uživajo v komandiranju, če gospodujejo drugim ljudem, ja, celo če mučijo in ubijajo. Pa ne poznamo samo sadistov, ampak tudi mazohiste.

Ob tem se odpira vrsta novih vprašanj. Najprej, **če je vredno vse, kar komu prinaša zadovoljstvo in užitek, potem je vredno lahko karkoli, oziroma vse; s tem pa se spet znajdemo v vrednotni anarhiji.**

Toda zapovedovati srečo le v enem, bi bila največja tiranija. Ljudje smo si pač različni, zato je razumljivo sreča lahko le v različnem. Še več, ali je srečo, smisel življenja sploh mogoče predpisovati? Vemo, kaj se je počenjalo v srednjem veku, vemo, kako so razne tiranije v XX. stoletju ne samo predpisovale smisel življenja, v čem je lahko sreča in v čem ne, ampak so z vsemi sredstvi skušale to tudi udejanjiti. Vemo tudi, da ne prvi, ne drugi niso uspeli. Vemo, da so mnogi raje žrtvovali svoje življenje, kot da bi se odpovedali svojim idealom in sreči.

Smisel življenja in sreče torej zares ni mogoče predpisati. Cvetijo naj torej vsi cvetovi! Ampak, ali bi bilo življenje možno, če bi obveljal vrednotni anarhizem? **Ali bi bilo možno skupno življenje ljudi, če bi bilo vse vredno, če bi bilo vsako zadovoljstvo enakovredno?** Ali ni nujni predpogoj obstoja vsake skupnosti soglasje o nekaterih najpomembnejših vrednotah?!

Sicer pa, ali je bolečina res zlo? Zdravljenje je lahko zelo boleče, vendar ni zlo, temveč nekaj zelo vrednega. Tudi rojevanje je bolečina, pa vendar je vredna. Pa ne samo rojevanje v biološkem smislu, ampak tudi vsako ustvarjanje novega zahteva napore, trpljenje, torej **bolečino, pa vendar je gotovo vredno.** Če se nekdo priključi osvobodilni vojski, gre zavestno v napore, trpljenje, žrtvovanje, celo žrtvovanje življenja. Žrtvovanje za srečo in svobodo drugih ni užitek. Je zato mar nevredno? Končno pa, za zadovoljstvo je treba tudi kaj narediti. Delo, delovanje pa vedno zahteva nek napor, torej tudi **nobenega zadovoljstva ni brez bolečine**; večje zadovoljstvo zahteva večji napor. Pa tudi obratno, večje ko je uživanje (npr. alkohola), večja je potem bolečina ("maček").

Če, recimo, otroku nekaj odrečemo ali preprečimo nekaj, kar je zanj škodljivo, ob tem gotovo ne uživamo, vendar je to naše početje gotovo lahko vredno.

Nenazadnje pa je treba zastaviti vprašanje, **ali je zadovoljstvo sploh vredno?** Je vredno tudi zadovoljstvo, do katerega smo prišli na nepošten način? Je vredno tudi zadovoljstvo, ki ga ima kdo z ubijanjem soljudi? Tat lahko uživa, pa zato kriminal še ni moralen. Človek lahko uživa tudi v stvareh, ki so izrazito škodljive, uničujoče, ubijajoče, kot recimo zasvojenost z alkoholom, mamili ipd.Take posledice pa so tudi pri manj uživaških rečeh, **če pretiravamo**; mar pretirana športna aktivnost, pretirano delo, pretirano žretje itn. ne učinkujejo enako uničujoče kot alkohol ali mamila?! Pa tudi že pri manj pretiravanja in pri manj nevarnih rečeh je vsaj vprašljivo, če je zadovoljstvo znak vrednega. Dirka za modnim oblačenjem lahko milijonom prinaša zadovoljstvo in užitek. Pa vendar je jasno, da to ni nikakršen dokaz, da gre pri tem za nekaj, kar bi lahko imenovali estetsko ali moralno vredno. Nemalokrat prej obratno.

Je potem vredno kvečjemu v **zmernem** uživanju? In kaj je potem zmerno?

Vsekakor torej lahko ugotovimo, da je **zadovoljstvo lahko vredno ali nevredno.** Če je tako, potem je tudi očitno, da je za ločevanje vrednega in nevrednega zadovoljstva **pomembno znanje.** Še več, brez znanja ni mogoče določiti vrednega.

Neznanje bo tedaj pomenilo tudi nezmožnost presoditi, kaj je vredno in kaj nevredno, ali pa napačno določitev vrednega.

Ko smo že pri teoretičnosti, se odpira v zvezi s hedonizmom še eno zanimivo vprašanje. Kaj je bolečina? Bol je vedno posledica nekega pomanjkanja (lahko tudi pomanjkanja ravnovesja), torej izraz neke potrebe. Nasprotno pa zadovoljitev potreb povzroča srečo, zadovoljstvo. Seveda nobene potrebe človek ne more zadovljiti trajno; zato je bolečina nujna sestavina njegovega življenja. A če sta smisel in cilj v sreči in zadovoljstvu, potem smo temu cilju toliko bližje, kolikor manj potreb imamo. In končno bi povsem odpravili bolečino, če ne bi imeli **nobenih potreb**. Je potemtakem moralni ideal nič potreb, torej samouničenje!

Konec koncev pa se je treba vprašati tudi, kakšen smisel bi imelo postavljanje norm in sankcioniranje njihovega nespoštovanja, če je vredno tisto, kar prinaša srečo in zadovoljstvo? Je mar treba predpisovati, da je treba želeti srečno?!

Vredno je dolžnost

Vredno, zlasti moralno, je mnogo več od sreče in užitka; je mnogo bolj vzvišeno od sebičnega zadovoljstva in koristi. Vredno je bistveno povezano z dolžnostjo, ne pa s koristnostjo. Morala ni nikakršna trgovina. V morali nekaj počnem, ne zaradi koristi, sreče, užitka, zadovoljstva, ampak ker je moja **človeška obveza**. Drugemu, recimo, nekaj dajem, ne iz koristoljubja, ampak zaradi človeškega dostojanstva, zato, ker me šele to naredi človeka. **Moje delovanje je moralno, če to počnem, ker je to moralno (vredno), ne pa ker bi za to pričakoval neko nagrado (zadovoljstvo, srečo, korist).**

Če bi nam kdo dejal, da je ubil soseda, ker mu je bilo to v zadovoljstvo, ker mu prinaša korist, dolžnost vsakogar pa je, da deluje za svojo srečo in korist, tega ne bi odobravali, kaj šele imeli za moralno vredno. Morali ne gre za srečo, ampak za to, **kako šele postanemo vredni sreče.**

Ne lažem, ker se bojim negativnih posledic, ki me lahko doletijo. Govorim resnico, ker je resnicoljubnost moja moralna dolžnost. Vsakdo bo lahko ločil ti dve vrsti ravnanj in ve, da je moralno vredno le drugo. Moralno vredno je tisto ravnanje, ki je vzpodbujeno iz **dobrih namenov**, ne pa tisto, ki ga je povzročil strah pred posledicami, pred kaznijo; vredna so torej le **želena**, ne pa prisilna ali nehotena dejanja, pa naj imajo le-ta še tako pozitivne posledice.

Naj se nam zdi to pojmovanje vrednega še tako plemenito in utemeljeno, v približevanju konkretnemu se nam zastavi vprašanje, kaj je dolžnost, **kaj je vsebina dolžnosti?** Ali drugače: je vsako izpolnjevanje dolžnosti moralno vredno? Ali niso fašisti v svojih pošastnih zločinih le izpolnjevali svojih dolžnosti?! Če je važno le dolžnostno ravnanje, ne da bi določili, kaj je cilj dolžnosti, potem pač tudi nevredna dolžnost lahko postane moralna, plemenita. Delovanje zgolj po svoji vesti očitno ni zadostno zagotovilo vrednega.

Kako potem določiti vredno in nevredno dolžnost? Na izbiro imamo dve možnosti: to določi bog (božje zapovedi), ali pa odloči naš razum. Če božje zapovedi določajo, katera dolžnost (oz. kaj) je vredna in katera (kaj) nevredna, se zastavlja vprašanje, ali je potem izvajalec teh dolžnosti sploh še človek, še vrednotno bitje, ali pa le nedorasli in nikoli odrasli otročič? Namreč, kako naj počnem nekaj z dobrim

namenom, če pa je moja dolžnost le izpoljnjevanje dolžnosti? Dober namen je lahko le pri zavestnem delovanju. Če pa človek lahko spozna, zakaj je nekaj dobro in zato zavestno to naredi, potem ni nobenega pametnega razloga, da mu določa bog, kar lahko odkrije sam. Seveda pa se nam tedaj zastavi vprašanje: kaj je vredno? Je bilo tedaj vse dosedanje premišljevanje le navidezna pot iz labirinta?

Kant - eden največjih etikov - ponuja tole rešitev: **Ravnaj tako, da tvoje delovanje lahko postane obča norma.** Torej, kakor želiš, da bi drugi ravnali do tebe, tak bodi do drugih.Dolžnost drugih do tebe naj bo tvoja dolžnost do drugih. Tako načelo se zdi nadvse pravično, torej vredno in ne samo utemeljeno.

Pa vendar. Če sem najmočnejši (vojaško, fizično ipd.), sem seveda za to, da vsi uporabljamo silo, moč.Če sem najbogatejši, sem seveda za to, da ekonomska tekma in moč postaneta obče pravilo. Če sem najspretnejši (npr. v streljanju, spletkarjenju), bom pač za to, da tako ravnanje postane splošna norma. Tatič je tudi takoj za to, da kraja postane univerzalno pravilo, tako kot je dolžnik takoj za univerzalno pravilo, ki bo dolžniku samemu prepuščalo, ali naj dolg vrne ali ne. Navedeno pravilo ima torej to slabost, da odmišlja (pozablja) konkretnost, vso različnost ljudi in specifičnost situacij posameznikov. Konec koncev nam ni tako tuja predstava, da je treba vse, ki mislijo drugače od nas, uničiti. Ali, če hočete, **tudi nevredno je lahko univerzalno načelo.** Logično ni nobene zapreke, da tudi nekaj nevrednega postane obče pravilo. (Nemoralneži tako in tako pogosto trdijo, da tako kot oni ravnajo vsi, samo bolj spretno od njih.)

Je torej sploh kaj, kar bi vsi sprejeli kot obče pravilo (dolžniki in upniki, majhni in veliki, siti in lačni, bogati in revni, šibki in močni, pacifisti in militaristi ...)?

In dober namen?Mar gornji primeri ne nosijo v sebi slabost, namreč, da gre le za zle namene. Vredno pa je tisto univerzalno pravilo, ki vsebuje tudi dober namen. Tudi na to lahko odvrnemo: **Tudi pot v pekel je lahko tlakovana z dobrimi nameni!**

Vredno je lahko le absolutno

Katerokoli pot uberemo, da bi prišli do odgovora na vprašanje, kaj je vredno, se na koncu te poti znajdemo v **relativizmu in subjektivizmu.** To pa se konča v močvirju vrednotnega **anarhizma**, kar pomeni **konec** morale, kajti, če je vredno odvisno od posameznika, od njegovega mnenja, prepričanja, okusa, ali spoznanja, potem je **vredno lahko vse.** V tem primeru pa je morala nemogoča, nesmiselna;morala, vrednotenje, kritika, obsojanje, nagrajevanje itn. so možni in smiselni le, če obstaja vredno in nevredno.

Morala je tedaj možna le, če **je vredno neodvisno od stališč in kapric posameznika, torej če obstajajo absolutne vrednote.** Absolutne vrednote so seveda neodvisne od naših spoznanj, kajti **naše spoznanje je vedno relativno.** Če bi bilo tudi vredno odvisno od naših spoznanj, bi se vredno spreminjalo hkrati z našimi spoznanji. Tedaj bi se zgodilo, da sem bil za eno in isto dejanje včeraj moralen, danes pa nemoralen. Je potem za moralnost sploh še pomembno, kako ravnam?! Pa ne samo to, vsakdo je tudi ali malomeščan, ali boem, ali siromak, ali ..., to pa že določa njegove interese, njegova videnja, njegova spoznanja - skratka resnica je individualna. **Vrednote so torej absolutne ali pa jih ni.**

Če so vrednote absolutne, potem je tudi hierarhija vrednot absolutna (večna in nespremenljiva). To pa pomeni, **da je smisel življenja vsakega posameznika že vnaprej določen**, saj je pač smiselno le tisto, kar vodi k najvrednejšemu. A to še ni najhujše. Še usodnejše je vprašanje, kaj tedaj še ostane od človeka. Če nimam svobode, celo ne svobode izbire smisla življenja, potem ni več človeka. **Človeka brez svobode ni**; le svobodno bitje je človek. Brez svobode seveda tudi ni vrednega, saj prisilna dejanja očitno ne morejo biti niti vredna niti nevredna, ne dobra ne zla.

Absolutnost vrednot tudi pomeni, da so človekovemu spoznanju nedostopna. Absolutne vrednote lahko spozna le absolutno bitje, človek pa to ni, ker je nepopolno, minljivo bitje. Ravnanje po teh normah je zato **nemogoče**, saj jih je treba najprej spoznati, da bi se potem po njih ravnali. Če pa neko ravnanje ni zavestno, če ne vemo, kaj hočemo, zakaj nekaj delamo, kaj je smisel tega početja, potem tudi ne more biti vrednotno ravnanje, kaj šele vredno. **Moralno je lahko le hoteno, zavestno delovanje.** V nasprotnem bi bile lahko moralne, recimo, tudi živali, rastline in kamni.

V precepu

V iskanju vrednega smo se torej znašli v precepu med **subjektivizmom in absolutnostjo**. Vrednotni subjektivizem (vredno je stvar posameznika, oziroma posamezne skupine) vodi v anarhijo, iskanje univerzalne vrednote, vrednega za vse ljudi, še zlasti absolutnih vrednot, pa nas pripelje do zanikanja svobode, torej nečesa, kar človeka šele naredi človeka. Znašli smo se torej v precepu med **subjetivizmom in svobodo**. Če se hočemo izogniti subjektivizmu, pokopljemo svobodo, če hočemo svobodo, se znajdemo v subjektivizmu in anarhiji. Rezultat je v končni fazi v obeh primerih enak:

subjektivnost vrednot	absolutnost vrednot
↓	↓
anarhija	nesvoboda
↓	↓
ni vrednega	ni vrednega

Ampak, če so stvari tako očitne, kako to, da problem še ni dokončno pokopan? Gre morda le za spretno prevaro zagovornikov normativizma in morale, ki bi radi vse normirali, uredili v birokratski sistem? Ali pa gre morda le za neko vsesplošno religijo, pa je zato ne moremo zgrabiti s teoretičnimi in logičnimi sredstvi?

Normativizem katerekoli vrste je ja nekaj nevrednega, saj človeku predpisuje, kaj in kako mora delati, kaj mu je lahko všeč in kaj ne, kaj je dobro in pravično ter kaj ni. Človek je tedaj le **objekt** teh norm. Bistvo človeka pa je ravno v tem, da je subjekt. Norma tedaj človeka ubija! Je to lahko vredno?

Morda pa smo že od samega začetka napačno zastavili vprašanje in zato nismo mogli najti zadovoljivega odgovora. Če sprašujemo o vrednem, bi se nemara morali vprašati natančneje: **vrednem za koga**? Za človeka vendar. To se zdi samoumevno, a morda je bila prav v tej samoumevnosti zanka. **Človeku je logično lahko najvišji smoter in vrednota le on sam.** V nasprotnem bi sam sebe naredil za kreaturo. Če bi namreč človeku bil najvišji smoter (vrednota) nekaj drugega kot on sam, **potem bi bil smisel njegovega življenja, da postane nekaj drugega, da postane ne-človek.**

Vredno, smiselno, moralno je torej, da je **človek** cilj, ne pa **sredstvo**.

Potrebe in dobrine

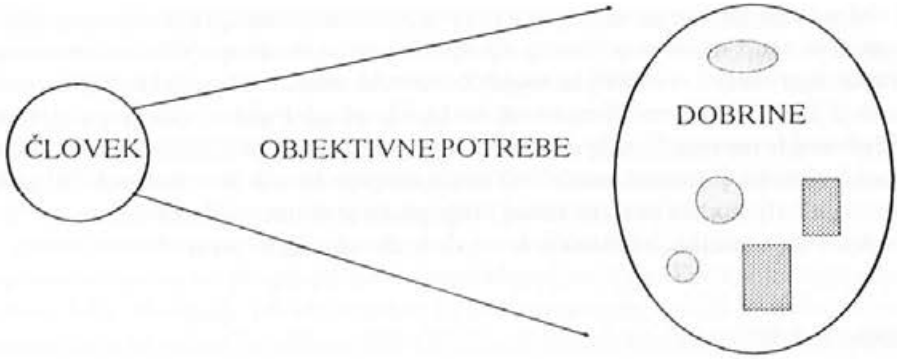
Človek je bitje potreb. Humanizem je prav tem, da se zadovoljijo človekove potrebe. Vredno je zadovoljitev človekovih potreb. **Kaj je vredno, torej določajo človekove potrebe.**

Potrebe človeka so številne in raznovrstne. Človek ima potrebo po hrani, po spanju, po spolnosti, po ljubezni, po ustvarjanju ...,pa tudi potrebo po kajenju, po mamilih, nekateri imajo potrebo, da v bloku sredi noči narede disco, drugi imajo potrebo po gospodovalnosti, da celo po zatiranju in ubijanju. Je moralno vredna zadovoljitev **katerekoli teh potreb**?

Potrebe današnjega človeka nikakor **niso le pristne, naravne potrebe**, potrebe, ki bi izvirale iz človekove narave, oziroma bistva. Potreba po kajenju, recimo, ni pristna človekova potreba (saj človek očitno lahko živi brez kajenja), ampak je **umišljena** potreba. Ali pa moda. Je naravna človekova potreba potreba po oblačenju, stanovanju itn., ali pa potreba po modnem oblačenju, po modnem pohištvu, po zadnjem modelu avtomobila? Že, že, bo kdo dejal, človeška potreba ni samo potreba po oblačenju, ampak tudi potreba po lepem oblačenju. To seveda drži, ampak kakšna je zveza med modo in lepim? Lepota ni isto kot moda. **Moda je umetno ustvarjena potreba.**

Kaj pa vino? Če popijemo kozarec vina po jedi, je to hrana; zadovoljuje neko človekovo biološko potrebo. Kdo bi seveda odvrnil, da nima nikakršne potrebe po pitju vina in da lahko živi brez njega. Seveda, toda brez hrane ne morem živeti, lahko se odrečem eni vrsti hrane, ne pa vsakršni hrani. Če je tudi vino hrana, je očitno za človeka dobrina. Vina se seveda lahko napijemo do pijanosti; v tem primeru vino vpliva uničujoče na človekove telesne in duševne sposobnosti (pri alkoholiku pa ima še številne socialne in druge negativne posledice). V tem primeru torej vino povzroča negativne, slabe posledice za človeka, saj ga uničuje, razgrajuje, ubija.V prvem primeru je vino hrana in **človeka gradi**, v drugem primeru je strup, ki **človeka uničuje.** To so **objektivna dejstva**, neodvisna od tega, kaj kdo (recimo alkoholik ali popoln abstinent) misli o vinu, ali ga ima za vrednoto ali za protivrednoto.

Ali ni podobno z vsemi drugimi stvarmi, oziroma posameznikovimi ocenjevanji le-teh? Če je večina prepričana, da se Sonce vrti okoli Zemlje, to še ni nikakršen dokaz, da se to resnično dogaja. Prav tako ni nikakršen dokaz, da je nekaj dobro, če je nekdo (ali večina) prepričan, da je to ali ono vrednota.Naše potrebe so lahko zgolj **subjektivne, umišljene, umetno ustvarjene**. Stvari, ki zadovoljujejo take potrebe, so zgolj **navidezne dobrine**. Resnične dobrine pa so le tiste reči, ki zadovoljujejo **objektivne človekove potrebe**, torej stvari, **ki človeka grade**. Vse, kar človeka uničuje, pa je



slabina[1]. Dobrina je lahko predmet, ki ga nihče nima za vrednega, in obratno, kar imajo cele družbe za vredno, lahko sploh ni dobrina. Dobrina in slabina sta torej nekaj **objektivnega** (razmerje med človekovimi potrebami in objektom), nekaj, kar je neodvisno od mnenj in spoznanj ljudi. **Dobrina je vse, kar dejansko zadovoljuje objektivne potrebe človeka ne glede na to, ali se človek tega zaveda ali ne.**

Dobrine in vrednote

Le kaj vidijo ti norci, ti alpinisti vrednega, lepega, privlačnega v svojem norem početju, v trmoglavem siljenju v nevarnost in smrt? Le kaj je tem norim navijačem, da vsako nedeljo drvijo na stadione in tam tulijo kot zverine ob gledanju 22 mladeničev, ki se podijo za nekim okroglim usnjem?To je zares težko razumeti. Morda še nekako razumemo, da so ta in številna druga početja za nekoga koristna, ampak da so jim tudi vrednote, tega pa ne.

Seveda se vseh teh norcev ne da razumeti, prav v tem je srž vrednot. Je mogoče nekomu racionalno razložiti, kaj je ljubezen? Še tako teoretično bogata in pedagoško dobra razlaga ne bo veliko pripomogla k razumevanju ljubezni. Kdor hoče vedeti, kaj je ljubezen, jo mora **doživeti**. Enako velja za vrednote. Za dobrino zadostuje razum, za vrednoto pa je potrebno **doživetje**, ker so vrednote vedno tudi **čustveno-voljni odnos**, in ne le razumski. V praksi je lahko tako, da najprej nekaj doživimo kot vrednoto in šele nato tudi racionalno spoznamo; lahko pa ostane le pri doživetju nečesa kot vrednote - kar pa je lahko zelo nevarno.

Dobrina, ki jo človek ne pozna, seveda ne more biti vrednota, saj je vrednota le to, kar je zavestno. Toda tudi če dobrino spoznamo, še ne pomeni, da nam bo tudi vrednota. **Kot vrednota funkcionira šele, če je človeku nekaj vrednega, pomembnega,**

---

1 Termin slabina je polarni pojem dobrine in torej označuje negativno, tako kot dobrina označuje pozitivno. Gre za splošno oznako tistega, kar ima na specifičnih področjih posebne izraze (npr. dobro-zlo, koristno-škodljivo, lepo-grdo, zdravo-nezdravo, zakonito-nezakonito, demokracija-diktatura, profit-izguba, graditev-rušenje, rojevanje-smrt, humano-nehumano itn.).

nekaj, kar hoče.Vrednota je le spoznana in hotena dobrina, torej nekaj objektivno in subjektivno vrednega.

Če je dobrina tisto, kar je za človeka **objektivno** pozitivno, pa je vrednota tista dobrina, ki je kot vrednota sprejeta tudi **subjektivno**. Vrednota torej vedno vključuje tudi **čustveno-voljne elemente**. Vrednota je nekaj, do česar imam pozitivni čustveni **odnos** in kar **hočem, želim**. Gora je pač gora, lahko je tudi dobrina, toda vrednota je šele za planinca. On hoče na goro, jo obožuje, hrepeni po njej, jo ljubi. Njegov odnos do gore je tudi čustven, **strasten**. Ta **privlačna moč** vrednot je tista, ki nas žene v akcijo, kljub naporom, bolečinam in žrtvam. Vredno samo je tisto, kar nas privlači, ne pa neka zunanja prisila (kot nas, recimo, eksistenčna nuja tera v službo).

Kjer je strast, tam je tudi zmota. **Zato nas tudi slabina lahko strastno privlači, še več, začne funkcionirati kot vrednota (recimo pri alkoholiku).** Starši še posebej dobro vedo, kako otroci marsikdaj strastno želc nekaj, kar jih pelje v sigurno pogubo. Žal so tudi premnogi starši samo otroci.

Prav zaradi te **trojnosti** vrednot (spoznanje, čustvenost, hotenje) dobrine ni mogoče narediti za vrednoto zgolj z izobraževanjem. Zato lahko pogosto slišimo, saj vem, da je (ta slika, hrana, glasba itn.) dobra, vendar meni ni všeč, jaz je ne maram.

Spoznanje je pomembna energija, ki človeka žene v dejanje.Ta ustvarjalna energija pa se podeseteri, če si ji pridruži tudi čustveno-voljna moč. Strast lahko premika gore.

Strast pa je pogosto tudi slepa.

Tudi sij vrednote človeka lahko zaslepi. In dobri nameni tej zaslepjenosti ne pomagajo, prej škodijo. Tedaj cilj posveti sredstvo.

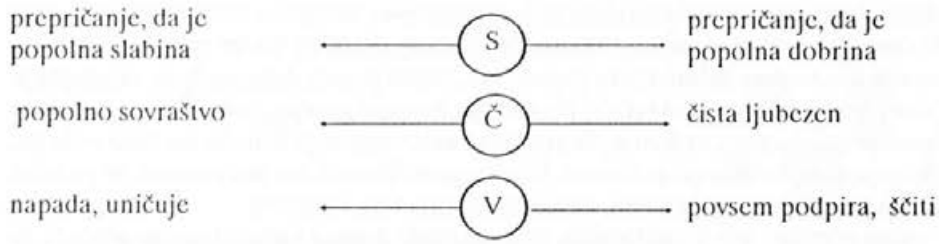
Zaradi te večslojnosti vrednot se pač lahko (in pogosto tudi se) zgodi, da dobrina ne funkcionira kot vrednota in da slabina lahko (in pogosto res) funkcionira kot vrednota. Vrednota lahko postane le dobrina, v praksi pa je tako, da kot vrednota lahko funkcionira karkoli, da torej vrednotna funkcija živi neodvisno od dobrine. To dejstvo zavaja mnoge, tudi teoretike, da kot vrednoto definirajo že vse, kar funkcionira kot vrednota.

Ampak kako lahko funkcionira nekaj kot vrednota neodvisno ali celo v nasprotju z dobrino (torej z dejstvi)?Dejstva lahko sploh niso sporna. Važen je **pomen** dejstev. Mladenka, strastno zaljubljena v svojega fanta, ne zanika dejstev, da se njen fant često napije s prijatelji, da mu večkrat sedijo v naročju različna dekleta, da je v sobi te ali one sošolke itn.;ona samo zanika, da bi bil njen fant pijanec in kurbir, oziroma ničvrednež. Kako?Po njenem fanta prijatelji namerno skušajo opijaniti, ker mu zavidajo punco, ker se tako hočejo maščevati njej, ker jih je zavrnila;res je, da ga druge punce obletavajo (kar je samo dokaz, kako prima fant je), se mu vsiljujejo, ga zapeljujejo, hočejo ji ga speljati, so nevoščljive, z raznimi izgovori ga izvabljajo v svoje sobe, on pa kot dobričina ne zna reči ne in jim gre postorit kaj, česar ženske ne znajo, popravit kakšno luč, razložit formulo itn.

Vrednotna stališča imajo torej tri komponente:

- **spoznavno (s),**
- **čustveno (č),**
- **voljno (v).**

Vsaka teh komponent ima več vrednotnih stopenj, od skrajno pozitivnih do skrajno negativnih:



Vsaka teh komponent je lahko bolj ali manj absolutizirana. Odnosi med njimi so zelo zapleteni. Racionalni argumenti, recimo, kritika skupine, bodo zato učinkovali zelo različno na posamezne njene člane;tisti, ki so močno čustveno navezani na skupino, bodo reagirali tako, da skupino še bolj cenijo, oni, ki so bili manj čustveno vezani, pa bodo do neke mere sprejemali kritiko.

Realnost in vrednote

Objektivne potrebe človeka so okvir vrednot. Objektivna potreba je gotovo tudi to, da bi vsi ljudje imeli obleko, hrano, streho nad glavo.Vredno bi bilo, da bi jutri bili vsi ljudje zdravi in siti.

Pa je možno, da bi bili jutri vsi ljudje zdravi? Očitno ne. Je potem to lahko vrednota?Je lahko vrednota nekaj, kar je **nerealno, neuresničljivo**? Plemenitosti zamisli o zdravju vseh ne gre oporekati, toda to je vendarle utopija. **Vrednota je lahko le tisto, kar je realno možno.** Tisto, kar ne more zadovoljiti objektivnih človekovih potreb, ne more biti vrednota. Vrednota je lahko le tisto, kar je znotraj paralelograma objektivnih človekovih potreb in realnih možnosti na drugi strani.

Meje med realnimi možnostmi in utopijo ni vedno lahko potegniti, pa tudi fiksna ni. V obeh primerih pa gre za problem znanja. Utopija tudi ni vedno negativna; iskanje

možnosti za zadovoljitev neke človekove potrebe, četudi je v danem trenutku utopično, je lahko pozitivno, ker spodbuja k preučevanju, ki potem lahko odkrije novo realno možnost.

Realne možnosti so določene z vsakokratno dejanskostjo. Dejanskost se nenehno spreminja (kot samotok, ali zaradi človekovega delovanja) in s tem realne možnosti. V družbenih procesih je to še zlasti očitno; zamisli majhnih sekt, skupin ali gibanj pogosto delujejo utopično, vendar s kakšno veliko politično spremembo (npr. vojno, revolucijo, ali s smrtjo diktatorja) postanejo realne (in se potem tudi uresničijo).

Dejanskost ne določa le realnih možnosti, ampak tudi same potrebe človeka in s tem polje dobrega in vrednot. V določenih geografskih razmerah obstaja, recimo, potreba po oblačilu (celo kožuhu), v drugih pa ne. Zato je v prvem primeru oblačilo dobrina in vrednota, v drugem pa ni (oziroma je nekaj nevtralnega).

Nemorala je gibalo zgodovine

Realne možnosti so vedno precej širše od **spoznanih** realnih možnosti. Ker se naše vedenje širi, se tudi meje spoznanih realnih možnosti širijo. S tem se širi tudi polje dobrin in vrednot. Spreminja se tudi spoznanje o človeku in njegovih objektivnih potrebah.To pa širi ali oži polje dobrin in vrednot.

S spreminjanjem spoznanj se torej **spreminjajo tudi vrednote**, bodisi da se odkrivajo ali nastajajo nove, bodisi da se stare prepoznajo kot nevrednote. Z odkritji makrobiotike (tu predpostavljamo, da so točna) se je precej spremenila sestava zdrave prehrane (malo soli, sladkorja, mleka, mesa, pa veliko žitaric ipd.), s tem pa tudi dobrine, medtem ko te dobrine le počasi postajajo tudi vrednote. Z odkritjem aidsa se je vredno in nevredno v spolnih odnosih precej spremenilo. Vsako odkritje novega zdravila pomembno spreminja meje realno možnega in s tem polje vrednega. Veliki nemški filozof Hegel pravi, da je gonilna sila zgodovine nemorala. In res, odkrivanje novega je praviloma delo posameznika;to novo, še zlasti če gre za odkritje novih možnosti in s tem novih dobrin (in nato vrednot), je bilo največkrat za obstoječo družbo in moralo nemorala. Novo se je pojavilo kot manjšinsko in se je moralo uveljaviti šele v boju z večinskim, vladajočo moralo.V tem smislu se seveda **novo najprej pojavlja kot nemorala**. Seveda, rečeno s Cankarjem, Jermani propadejo, ne pa hlapci, toda živela bo Jermanova morala, ne pa morala hlapcev.

Ali je potem v imenu napredka treba staviti na novo, na nemoralo? Nekateri res stavijo vse na novo (na področju umetnosti ali politike se sploh pogosto poizkuša novo prikazati kot boljše od starega ali celo kot edino vredno, vse staro pa kot nevredno). Novo nikakor ni že s tem, ker je novo, vredno (ali boljše od starega). Z novim se ne odkriva le nove dobrine, ampak tudi nove slabine (recimo orožja).

Proglašati številčnost ali novost za merilo vrednega je zelo nevarno.Proglasiti večinsko (staro) mnenje za objektivno vredno pomeni zaviranje zgodovinskega razvoja, če pa se stavi le na manjšino (novo), potem se soočimo z nevarnostjo anarhije in samouničenja.

Če je nekaj znanstveno ali strokovno ugotovljeno, da je dobrina, še ne pomeni, da bodo ljudje to sprejeli kot vrednoto. Nekaj, kar je objektivno vredno, postane vrednota šele takrat, ko je kot tako sprejeto **tudi subjektivno, ko postane prepričanje posameznika**. Vrednota je torej tisto, kar je človeku pomembno, in se zato zavzema

za tisto, tudi kadar ga k temu ne žene eksistenčna nuja ali korist. Še več, nespoštovanje tistega, kar ima za vrednoto, se mu zdi izdaja samega sebe.

Kaj je dobrina in kaj slabina, je torej mogoče **izkustveno in znanstveno** (če hočete tudi z eksperimentom) ugotoviti. To ne pomeni, da je vedno mogoče enostavno in zanesljivo določiti, pa naj gre za družboslovna ali naravoslovna spoznanja. Kaj človeka gradi, vedno ugotavlja človek, zato seveda **nobena resnica ni popolnoma objektivna, ampak vedno subjektivna, tj. človeška.** To subjektivnost ne gre enačiti s subjektivizmom (samovoljo, mnenjem). Subjektivnost naših spoznanj se seveda veča, če gre za spoznanja, ki so tesno povezana z interesi in s tem s čustvi posameznika ali skupine.S prepričanji ljudi je zaradi tega možno zelo manipulirati, z njihovimi pojmovanji vrednega še posebej. Ker sta znanje in informiranost posameznikov zelo različna, je to toliko lažje (npr. enkrat dokazovati, da je atomska energija najbolj varna, drugič, da je najbolj nevarna).Ko se ljudi zmanipulira, recimo, da je lasten narod ogrožen, privede to v nacionalizem, ta pa dalje do najhujšega zla (npr. fašizem); in vse to se iskreno predstavlja kot najbolj vredno početje.

Problem je v tem, da boem doživlja svet boemsko, katolik katoliško, fašist fašistično, ženska žensko, oče očetovsko itn.Človek ni le racionalno bitje, njegova psiha je mnogo bogatejša. Človekova duševnost ni stroj, kjer bi posamezne funkcije poljubno vklapljali ali izklapljali. Zato svet doživlja celovito, racionalno-čustveno-voljno.Naša spoznanja so zato vedno tudi **zainteresirana** spoznanja. To še posebej velja za vrednote. Ta zainteresiranost pa lahko naša spoznanja zelo subjektivizira in popači.

Le kdo še ni doživel, da ga je zob nehal boleti, ko je prišel v čakalnico zobozdravnika. Psihologi so naredili že mnogo preizkusov, ki dokazujejo vpliv čustev, potreb, interesov, stališč ipd. na naša spoznanja. Tako so, recimo zbrali več skupin z različnimi interesi; na platno so jim projicirali različne besede za 0,01 sekunde. Rezultati eksperimenta so pokazali, da je vsem uspelo prebrati več besed, če so se le-te nanašale na njivo interesno področje. Enako so antisemitsko razpoloženi ljudje češče kot drugi na fotografijah prepoznali žide. Nek drug eksperiment je pokazal, da revni otroci precenjujejo velikost kovancev. (Če bi preverjali tudi vrednote, bi se najbrž pokazalo, da ti kovanci bogatim otrokom sploh niso vrednote, lačnim pa so velika vrednota.)

Za razumevanje **vrednotnih stališč** (to je tega, kar funkcionira kot vrednota) je interesanten še en eksperiment, ki kaže vpliv sočloveka na njegova stališča. Na eni kartici je bila črta. Na drugi kartici je bila ena, enako dolga črta, poleg nje pa še ena daljša in ena krajša. Eden je bil žrtev, ostali uganjevalci pa so namerno na drugi kartici kot pravo identificirali napačno črto. Eksperiment je pokazal, da je kar 37% žrtev podleglo mnenju večine. Dokler je testirance imel samo enega, ki je trdil nasprotno, je vztrajal pri svojem, če sta mu nasprotovala dva, jih je podleglo 13,6%, če pa so nasprotovali trije, pa je že kar 37% testirancev podleglo mnenju večine.

Če je tako pri spoznavanju tako enostavnih reči, potem gotovo lahko sklepamo, da je pri vrednotnih stališčih vpliv okolice še mnogo večji. Že pri kompleksnejših dejstvih se tovrstni konformizem poveča tudi na več kot 50%, v različnih kombinacijah pa so merjenja pokazala, da tudi do 80% testirancev podleže lažnivcem.[2]

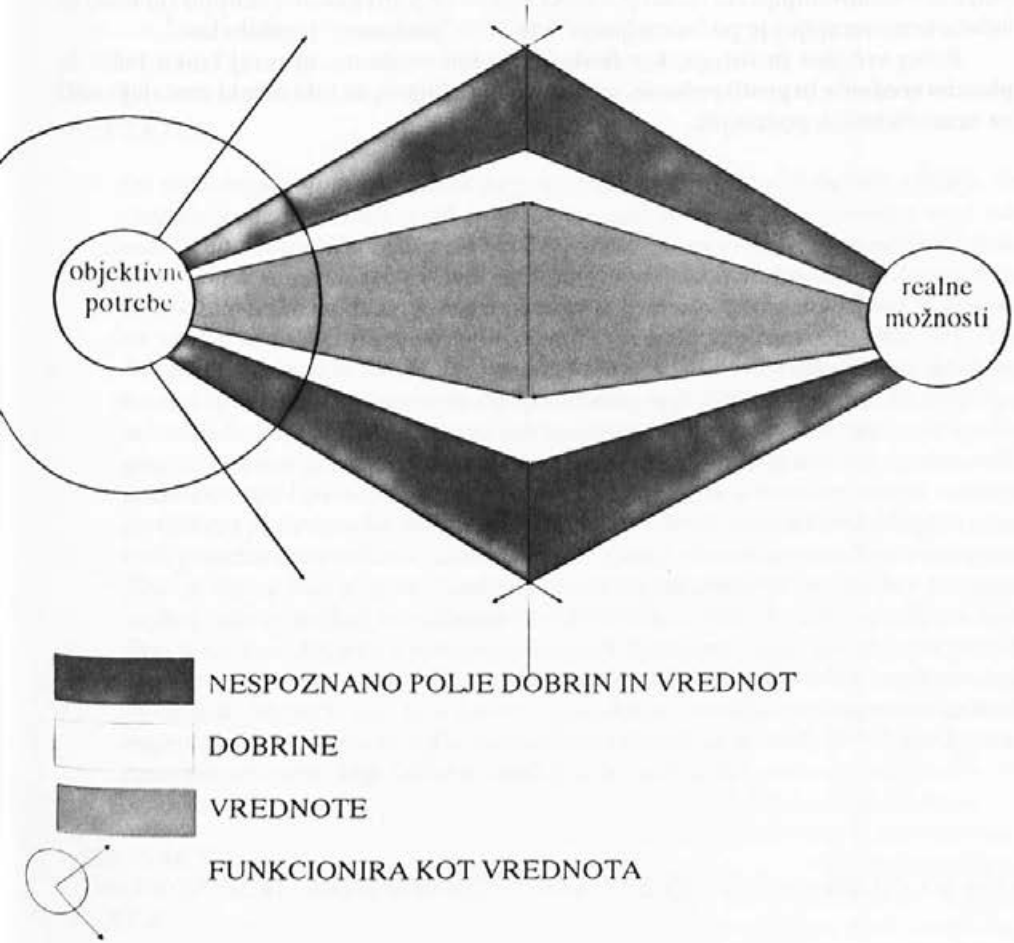
---

2 Pojedinac i društvo, str. 517-534.

Kako močno vplivajo na vrednotna stališča psihosocialni dejavniki priča poizkus - ki potrjuje splošno znano izkustvo - ki je pokazal, da se otroci najraje igrajo s tisto prepovedano igračo, za katero je zagrožena najstrožja kazen.Torej najbolj prepovedano je najslajše. Ali to velja le za otroke?

Čim dlje nekaj funkcionira kot vrednota, tem težje je tako stališče spremeniti. Zato so stereotipi (prepričanja o značilnostih, zlasti moralnih značilnostih posameznih narodov, poklicev ipd.) tako trdoživi.Raziskave so tudi potrdile splošno mnenje, da so starejši ljudje "starokopitni"; čim starejša so stališča, tem težje jih je spreminjati.Ker se danes nova spoznanja kopičijo zelo hitro, s tem pa tudi nove dobrine in vrednote, postaja ta starokopitnost vse bolj očitna in tudi večja prepreka novim vrednotam.

Shema dobrin, vrednot in tistega, kar funkcionira kot vrednota je torej takale:



Kakor razlikujemo **resnico** (objektivno spoznanje) in **mnenje**, tako moramo ločiti **vrednote in vrednotna stališča**. Mnenje seveda funkcionira kot resnica, dejansko pa so mnenja točna in napačna spoznanja.Tudi vrednotno stališče vedno funkcionira kot vrednota, dejansko pa vsebujejo vrednote in nevrednote. **Dobrina postane vrednota, ko postane stališče, vendar vsako vrednotno stališče ni tudi že vrednota.**

Zelo nazorno pokaže razliko med vrednoto in nečim, kar le funkcionira kot vrednota (ker to nekdo pač **ima za** vrednoto), placebo učinek[3] v zdravstvu.

Raziskave so pokazale, da se kar 30-40% bolnikov po teh "sladkornih" zdravilih počuti bolje. V ZDA so eksperimentirali celo pri bolnikih z angino pectoris. Bolnike s to boleznijo so običajno operirali, pri eksperimentu pa so bolnike le odprli in takoj nato zašili. In rezultat? Bolečine pri bolnikih, ki so jih le navidezno operirali, so se zmanjšale v enaki meri, kot pri tistih, ki so jih v resnici operirali. Še bolj zanimiv je bil poizkus s kemoterapijo (ki lahko povzroči izgubo las). Pri placebo skupini (ki torej ni dobila kemoterapije) je po "zdravljenju" kar 30% "pacientov" izgubilo lase[4].

Poleg vrednot in tistega, kar funkcionira kot vrednota, bi torej lahko ločili še **placebo vrednote in protivrednote**, saj gotovo ni razlogov, da taki učinki obstajajo tudi na nemedicinskih področjih.

---

3 Gre zato, da bolnik dobi namesto zdravila neko neškodljivo substanco, pri tem pa ga zdravniki pustijo v dobri veri, da je dobil zdravilo.

4 J. Petkovšek, Ozdravitev brez pomoči uradne medicine. Delo, 30. 4. 1991.

Filozofska antropologija in vprašljivost človeka 2. del

VOJAN RUS

POVZETEK

Pri vseh drugih bitjih so bistveni fragmenti čvrsto fiksirani v določenih plasteh. Pri človeku pa je mesto bistvenih fragmentov zelo nihajoče in se premika med zelo oddaljenimi plastmi človeške celote. Zato je človek večni iskalec samega sebe, je na večni poti k samemu sebi. V zelo fluidnem in večplastnem bogastvu svojega sveta človek zelo težko najde svoje bistvo, čeprav je le-to objektivno določljivo. V človeku so velike oddaljenosti, nasprotja in nihanja med centrom človeške biti, med človeškim bistvom in človeškim svetom, ki je identičen s človeško celoto. Med tem ko ima človek najbolj izostren in izgrajen center, pa je človeško bistvo tako disperzno in nihajoče, da je človek tudi s tem izjemno bitje kozmosa. Izredno bogata in izredno gibljiva ekscentričnost fragmentov človekove biti in bistva stremi vse do dimenzije kozmične brezkončnosti. To je (lahko) struktura in dinamika bistva vsakega človeškega posameznika in ne samo izbrancev. Človek (posameznik/skupina) ima velik presežek zelo različnih možnosti in tudi s tem je človek izjemno bitje v kozmosu. Zato je človek zelo pogojno, samo delno determinirano bitje in zato je v kozmosu najbolj odprto, najbolj nedoločeno in nedokončano bitje, je večno vprašljivo bitje. Druga naravna bitja so v normalnih pogojih izpolnjena bitja, človek je po pravilu izrazito neizpolnjeno bitje. Brezmejni presežek bogastva človeških možnosti nad človeškimi uresničitvami ima koren v sposobnosti zamišljanja, da proizvede brezmejno mnoštvo najrazličnejših uresničljivih zamisli, od katerih človek kot končno časovno-prostorno bitje lahko uresniči le zelo majhen del.

ABSTRACT
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AND THE QUESTIONABILITY OF MAN PART 2

In all other beings, essential fragments are firmly in specific layers. In humans, the site of essential fragments oscillates greatly, moving between very distanced layers of the human totality. This is why a human is an eternal self-searcher, he is on an eternal path towards himself. The human, in the very fluid and multi-layered richness of his

world, has great difficulty in finding his essence, even though this is objectively determinable. In man, great distances, opositions and oscillations between the center of the human being, between the human essence and human world, which is identical to the human totality. While the human has the most sharpened and constructed center, the human essence is so dispersing and oscillating, that the human is thus also an exceptional cosmic being. The exceptionally rich and exceptionally mobile excentricism of the fragments of man' s being and essence strives to the dimensions of cosmic infinity. This is (may be) the structure and dynamics of every human individual, and not only selected ones. The human (individual/group) has a great surplus of very different possibilities and so the human is also an exceptional being in the cosmos. That is why the human is a very conditional, only partly determined being, and is thus in the cosmos the most open, most undefined and unfinished being. The human is an eternally questionable being. Other natural beings are, under normal conditions, complete beings, the human is, as a rule, an unfulfilled being. The infinite surplus of the richness of human possibilities over human achievements has its roots in the capability of conception, to produce infinite masses of the most varied realizable ideas, of which the human, as a final, temporal-spatial being, can realize only a small part of.

V delih študije o antropologiji, ki sem ju objavil v dveh prejšnjih zvezkih Anthroposa[1.)] sem poudaril, da se antropologija iztrga ozkim okovom abstrakcionizmov, ponižnemu služenju drugim vedam in drugim filozofskim disciplinam in da antropologija doseže (zase in za vso filozofijo) vso širino svoje suverenosti šele takrat, ko postane navidez zelo skromna v pojmovanju človeškega bistva; šele takrat, ko smelo sprejme hipotezo, da je človeško bistvo v vsem (znanem) vesolju (kosmosu) najbolj negotovo, najbolj nihajoče, najbolj vprašljivo in najbolj dramatično. Ta hipoteza je bila v filozofiji le redko jasno naznačena (Heraklit, izvirno krščanstvo, Hegel, Marx, delno Freud, Trstenjak), prevladuje pa v religijah in v (delu) umetnosti.

Samostojni prispevek, ki ga lahko filozofska antropologija da človekovi težnji, da zagleda svoj resnični obraz, je iskanje racionalno-vzročnega odgovora na dve vprašanji:

- ali obstaja skupni vzrok (vzroki) v vsem kozmosu izjemnemu nihanju, izjemni vprašljivosti in izjemni dramatičnosti človeškega bistva;
- katere so glavne oblike, modusi tega nihanja, vprašljivosti in dramatičnosti.

Kot sem že omenil v prejšnjih razpravah, ima ta dramatična, eruptivna in nihajoča narava človeka - ki je najbolj razvidna iz dramatične zgodovine dosedanjega človeštva - nedvomni skupni vzrok, skupni koren že v najmanjši človeški enoti, ki prva izrazito preraste človeški biološki substrat: v strukturi delavnega akta.

Stalni, nepresušni vrelec dramatičnosti človeškega bistva so sestavine delavnega akta, ki se (v zelo raznolikih oblikah) pojavljajo v vsakem najmanjšem, individualnem produkcijskem aktu, saj ima vsak akt na vsakem področju (morala, materialna produk-

1.) Anthropos št. I. - III. in št. IV. - V, 1991

cija, umetnost, politika, religija, vzgoja, zdravstvo, znanost, družina) iste sestavine, če je celovit: potrebe - želje - motivi, zamišljanje in fantazija, delovna moč in delovna akcija, sredstva in predmeti dela, proizvod in zadovoljitev potrebe (precejšen del tega zajemajo Aristotelovi štirje vzroki: causa formalis, causa materialis, causa efficiens, causa finalis).

Delen prikaz in dokaz, kako prav ti v enotno strukturo delovnega akta povezani vzroki sprožajo in neprestano netijo dramatičnost človeškega bistva, bom podal z analizo naslednjih izjemnih oblik (modusov) v vsem kozmosu izjemnega človeškega bistva: najbolj slojevita, bogata celota in najbolj fragmentarno in fluidno bistvo človeka; največji razpon in nihanja med možnostmi in uresničitvami človeka; največja nihanja med določenostjo in nedoločenostjo - odprtostjo človeškega bistva; največja nasprotja med najbolj izrazitim centrom celote in ekscentričnostjo - disperznostjo bistva; največji spopad med samousmerjanjem in samotokom; človek kot bitje najbolj dramatične razvojnosti; nihanje med največjo organiziranostjo in največjim kaosom; največja spremenljivost konkretne optimalne celote; napetost med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo.

1. BOGATA, SLOJEVITA CELOTA IN FRAGMENTARNO-FLUIDNO BISTVO

Človekovo bistvo in celoto bi obsodili takoj na smrt v abstrakcionistični stiskalnici, če bi jima pristopili z dosedanjimi ontološkimi predstavami o bistvenosti (kot je delala večina filozofije).

Z nobenim bistvom in celoto v (znanem) kozmosu niso abstrakcionistične predstave o bistvu tako divje sprte in sovražne, kot s človeško celoto in njenim bistvom. Ker je človeška celota najbolj bogato slojevita v (znanem) kozmosu, jo abstrakcionizem veliko bolj osiromaši kot pa enoslojne pojavnosti (fizikalne mase / ali kemični elementi). Ker se fragment, ki uteleša bistvo človeške celote v njenih posamičnih razvojnih fazah, giblje veliko bolj nihajoče in fluidno skozi različne sloje čoveške celote, abstrakcionistično fiksiranje bistva (v eno ali dve plasti) vnese v to izjemno dinamiko njeno smrt in pogreb.

Prav v pojmovanju bistva - tistega, kar je najvažnejše v določeni celoti, kar je njeno jedro in "duša" -je bil dosedanji abstrakcionizem vseh vrst najbolj neusmiljen. Če je abstrakcionizem na področju akcidenc, fenomenov, čutne lupine še dopuščal različnosti, nasprotja in gibanje, je na področju bistev najbolj težil k razlagi, da so bistva sama statična, v sebi brez razlik in samo obča. Očitno je bila taka shema najbolj uničujoča prav za tisto bistvo in celoto, ki sta najbolj slojevita in najbolj dinamična: človeška celota in njeno bistvo. Samo poznanje tega teoretskega nasilja (glede njega imajo enake deleže materializmi in idealizmi, racionalizmi in empirizmi in emotivizmi itd.) nam lahko razloži tisto strahotno osiromašeno predstavo o človeški celoti, ki jo je filozofija zoževala na eno - dve statični plasti. Tako je prihajala v konflikt z najbolj splošnim izkustvom najbolj normalnih ljudi, ki so za sebe dobro vedeli, da so izzvani z mnogimi nasprotji in da nihajo med njimi: to njihovo lastno izkustvo so mnogo bolje posplošili njihovi miti in religije, kot čudaška in trmasta, ozkogleda filozofija.

Ta filozofska večtisočletna "situacija" zahteva temeljito pojmovno revolucijo: namesto da bi (kot doslej) najprej zgradili ozko vnaprejšnjo predstavo o bistvu in z njo pristopali k večslojni človeški celoti, bomo najprej analizirali to celoto in njene

vzroke; šele izhajajoč iz te izjemne celote, bomo našli dovolj prostora za dinamično nihanje človeškega bistva v njej.

Ta pristop pa je še bolj učinkovit, če je združen s splošno ontološko-dialektično teorijo o bistvu, ki sem jo napisal pred petintridesetimi leti in objavil malo kasneje[2.].

Po tej teoriji so vsa celovita posamična bistva v kozmosu rezultat dinamične sinteze njihovih delnih bistev (kvalitet) in razvojnih faz; vsa bistva so notranje nasprotna; posamična in občа bistva pa so v odnosu enotnosti in nasprotij. Vse te značilnosti kozmološko-ontološke bistvenosti niso pri človeku samo bistveno bolj zaostrene kot pri vseh drugih znanih bitjih kozmosa, ampak ima človeško bistvo in njegov odnos s človeško celoti tudi izjemno strukturo, ki se močno razlikuje od strukturnega odnosa (med celoto in bistvom) vseh drugih znanih bitij. Medtem ko je pri drugih bitjih bistveni fragment(i) zelo čvrsto fiksiran v določeni plasti (plasteh) celote, se trenutno - fluidno mesto človekovega bistvenega fragmenta zelo spreminja v številnih plasteh njegove celote in pogosto ostaja prazno - kar se ne dogaja niti najbolj razvitim živalim (in še manj drugim bitjem). Poleg tega ima človeški bistveni fragment še eno izjemno in na videz paradoksalno strukturno lastnost: je v primerjavi z bogato razvejano celoto človeka po pravilu kvantitativno manjši kot pri drugih bitjih, ima pa (za rast ali za sesutje celote) veliko bolj usodno mesto kot v drugih bitjih.

Zato je človek večni iskalec samega sebe, na večni poti k samemu sebi. Njegova dosedanja zmeda in nesreča je bila, da se je tega potovanja k samemu sebi bal kot največje nesreče, da ni videl, da mu je s tem potovanjem po različnih kraljestvih njegovega, človeškega sveta dan pristop k razkošjem, ki niso dana drugim bitjem. Do te nepotrebne nesreče pa je človek prišel, ker je sam, po lastni "krivdi", nasedel navidez udobni vabljivosti, da lahko trajno drema na eni sami abstrakciji (enako je filozofija pogosto izražala to vsem ljudem zapeljivo željo).

Človek pa se od vseh drugih bitij razlikuje kot iskalec samega sebe zato, ker se njemu (kot najbolj razvojnemu bitju) njegov bistveni fragment neprestano in hitro projicira v prihodnost, veliko hitreje, kot ga on pogosto uspeva dojeti: živali pa je večina njenih bistvenih delov bližja tu in sedaj.

Izvori neprestanega vznikanja, obnavljanja, spreminjanja vseh omenjenih izjemnih strukturnih odnosov med človeško celoto in bistvom so sestavine delovnega akta (potrebe - želje, zamišljanje, proizvodi itd.).

Izjemne sestavine človeškega delovnega akta so namreč izvor tiste bogate in izjemne večslojnosti človeške celote, ki določa posebnost človekovega bistva, posebnost njegove narave in njegov odnos s celoto. Dejansko je odnos med človeško celoto in bistvom močno drugačen od drugih bitij. Pri človeku je razlika med bistvom in celoto ostrejša, pri živali pa sta celota in bistvo skladnejša: dosedanja filozofija je to skladnost iz drugih bitij projicirala v človeka. Zlasti pri človeku je torej v njegovi izjemni naravi utemeljeno, da gremo analitično od celot k bistvu, med tem ko je dosedanja filozofija šla od ozkega bistva k celoti.

Za izjemno človeško celoto je značilno, da so njeni številni "sloji" tudi vsi izrazito avtonomni, da ima vsak svoje izrazite kvalitete in da je zato še posebej zapleteno, negotovo in nihajoče premeščanje bistvenega fragmenta (fragmentov) iz "sloja" v "sloj". S to tezo pa se precej odmikamo od prevladujočega redukcionizma večine

---

2.) Dialektika človeka, misli in sveta, Ljubljana,1967,str.153- 178.

filozofije (idealistične in materialistične itd.), ki je reducirala avtonomne "sloje" na en sam "sloj" (ali na duhovnost ali na gospodarstvo ali državo, itd.).

Avtonomija slojev človeške celote je utemeljena izvorno v sestavinah delovnega akta. Prav zaradi svojega izvora je človeška slojevitost in večdimenzionalnost izjemno izrazita.

Izrazitost posamičnih slojev človeške celote ima izjemen izvor in obliko, ki sta prisotna že v strukturi najmanjšega akta in ju nima živalski svet: izvor možne izrazitosti človeških slojev je zamišljanje, oblika uresničene izrazitosti pa so proizvodi. Zamišljanje je najbolj svobodna in najbolj bogata oblikovana moč v vsem (znanem) vesolju, ker plete sinteze pojmov, ki so najbolj svobodne (od bioloških in drugih naravnih moči, obenem pa najbolj sposobne vse te naravne moči povezati, kot se one same nikoli ne bi mogle. Ta najvišja (znana) oblikovalna moč (znanega) vesolja se uresničuje v produktih (materialnih, umetniških, znanstvenih, religioznih, moralnih, vzgojnih, itd.). Le-ti vsi skupaj tvorijo tisti človeški svet, ki je tako izrazito drugačen od vsega ostalega naravnega sveta, da se vzdiguje kot osamljena vulkanska gora nad mirno ravnino.

Najvažnejši "sloji" človeške celote so najbolj razvidni in najbolj preverljivi s pogledom na vso zgodovino vsega človeštva.

Med poznavalci zgodovine človeštva ni sporov, da so se v tej zgodovini oblikovale naslednje velike izrazite človeške plasti (ko te plasti imenujem "sloji", jih seveda ne mešam z družbenimi sloji - razredi, temveč mislim na tisto slojevitost človeške celote, ki jo loči od živali in drugih naravnih bitij).

I. DUHOVNOST, s podsloji kot:
- morala,
- jezik,
- mit,
- religija,
- umetnost,
- filozofija,
- znanost,
- vzgoja in šolstvo,
- sredstva za informiranje (podsloji plasti DUHOVNOSTI nimajo tega vrstnega reda glede na svojo antropološko pomembnost, ampak po približnem zgodovinskem nastajanju).

II. POLITIČNE STRUKTURE
(država, politične stranke in gibanja in podobno)

III. GOSPODARSTVO

IV. IZRAZITE ČLOVEŠKE (NADBIOLOŠKE) MIKRO IN MAKRO - SKUPINE
(sem spadajo večplastne nadbiološke skupine - narod, pleme, lokalna skupnost, družina - ki vsebujejo po več zgoraj omenjenih slojev-plasti: morala, jezik, religija, vzgoja, gospodarstvo in podobno).

V. BIOLOŠKA PLAST ČLOVEŠTVA

Celoto človeškega bitja tvorijo vse zgoraj naštete plasti I, II, III, IV in V, oziroma različne sestavine teh plasti. Kar štiri od teh velikih plasti (I-IV) ločijo človeka od najrazvitejših živali in le ena (V) jim je (delno) skupna, pa še ta je oblikovana in usmerjana s strani omenjenih štirih izjemnih človeških plasti. Štiri velike plasti (I-IV) vsebujejo veliko bogastvo zelo različnih človeških produktov, ki tvorijo izjemen človeški svet (izjemen zato, ker ti produkti ne bi mogli nastati - če ne bi bilo človeškega zamišljanja - po nobeni naravni zakonitosti, niti po vsoti vseh naravnih zakonitosti). Vse omenjene plasti imajo svoje pomembne sestavine v vseh normalnih posameznikih in imajo izvor svojega obnavljanja, združevanja in odtujevanja ter nihanja že v izrazitih človeških sestavinah posamezne človeške individue: spoznavanje, zamišljanje, čustvovanje, domišljija, telesnost, družbenost.

Preden preidemo na podrobnejšo analizo, kako ta izjemna človeška celota določa človeško bistvo, je nujno še ugotoviti: vsaka od omenjenih štirih izrazitih človeških plasti ima tudi svojo lastno notranjo zakonitost in lastno živo dinamiko in prav zato je celotna dinamika človeka izredno burna (veliko bolj kot to morejo doumeti tiste redukcionistične teorije, ki človeško celoto zožijo na samo eno plast ali podplast, npr. na gospodarstvo ali državo ali gibanje idej). V ilustracijo naj navedem primera: burna samostojna zakonitost gospodarstva se je izrazila v velikih gospodarskih krizah v 19. in v začetku 20. stoletja, eruptivna samostojnost politike pa v ogromnem številu uničujočih vojn.

S tem pa smo se približali naslednjemu koraku: dojeti, v čem je veliki razkorak med človeško celoto in človeškim bistvom, ki je izjemen v vsem (znanem) vesolju in ki obenem določa izjemno naravo človekovega bistva.

Na prvi pogled bi se zdelo: bolj je človeška celotna večplastna in bolj so bogate posamične plasti - bližja je človekovemu bistvu. Zgodovinska izkušnja pokaže: najbogatejša celota je lahko take oblike, da najbolj ogroža človekovo bistvo, da ga uničuje. Zahodna Evropa je v zadnjih stoletjih razvila veliko bogatejše plasti gospodarstva, znanosti, umetnosti, šolstva, politike, zdravstva kot vsi drugi kontinenti. In vendar so se prav tu razvile najstrahotnejše vojne, ki so najbolj uničevale človeško bit in bistvo, velike gospodarske krize, ki so stotinam milijonov brezposlenih onemogočile, da izrazijo svoje bistvo; tak tip proizvodnje na traku, ki tudi onemogoča milijonom, da izrazijo svoje bistvo.

Bogati razvoj izjemnih plasti človeške celote ni še nobeno zagotovilo in določilo človeškega bistva (posameznika niti družbenih skupin), ampak je to lahko le tako strukturiran družbeni prostor, ki omogoča vsem posameznikom, da iščejo in uresničujejo človeško bistvo v svoji osebi: samo skozi osebe se lahko uresničuje bistvo v skupinah in človeštvu. Oseba je temelj razvoja vseh bistvenih vrednost, ker se temeljno odločanje za uresničitev bistvenih možnosti dogaja v vseh posameznikih: vsak je sposoben zamišljanja in ima s tem po pravilu svobodo odločanja, ali bo svoje človeško bistvo razvil ali ne. Optimalnega razvoja bistva posameznika ne more zagotoviti nobena družbena prisila, saj že po svoji naravi prisila duši svobodno zamišljanje in zato ne more zbuditi tega glavnega vrelca proizvodnje bistva, ampak lahko razvije samo nižjevrstne enostranskosti človeka.

Tudi bogati "sloji" v posamezniku ne zagotavljajo, da bo dosegel svoje konkretno človeško bistvo, se pravi, da bo tako uresničeval možnosti, skrite v teh "slojih, da bo svojo osebo optimalno izpolnil v toku svojega življenja. Tok družbenega življenja nosi

številne posameznike, ki so imeli bogato izobrazbo, sposobnosti, telesno zdravje in dober družbeni položaj, pa vendar niso mogli najti sebe.

Človek je namreč bitje, ki v bogastvu svojega človeškega sveta najtežje najde svoje bistvo: svojo osebno in družbeno in kozmično optimalno izpolnitev (vse tri so nerazdružljive).

Človek je izjemno bitje kozmosa tudi v tem, da je edini "obsojen" in "usojen" na iskanje svojega bistva in smisla.

Človeško bistvo je toliko bolj "droben" fragment njegove celote in toliko bolj nihajoč fragment, kolikor bolj je celota razvita, večplastna. Pri najbolj razvitih živalih se njihovo bistvo nahaja vedno v njihovi edini - biološki - plasti. Pri človeku - posamezniku pa se najvažnejši delec bistva v enem trenutku nahaja v biološki (najnižji) plasti, že v naslednjem trenutku pa lahko v najvišji duhovni plasti. Toda ogromnost nihanja in negotovosti bistva človeka ni samo v tem, da uresničeni delci bistva stalno nihajo med najbolj oddaljenimi plastmi, ampak da edino pri človeku bistveni delec lahko izostane iz mest, ki pomenijo trenutno optimalno izpolnitev. Število izostalih (vendar možnih) optimalnih delacev in njih pomeni za neuresničitev celovitega bistva človeka so lahko večji od uresničenih delcev - in že je izgubljeno človeško življenje (čeprav se je okolici zdelo, da ta živi zelo dobro). Edino človek lahko niha med bistvenim in nebistvenim, nesmiselnim življenjem, nobeno drugo bitje. Zato se edino človek lahko tako intenzivno in zaskrbljeno sprašuje o svojem bistvu in smislu, veliko bolj kot se sprašuje o bistvu drugih bitij.

Negotovost in nihanja človeškega bistva nista samo in predvsem v tem, da se ni lahko odločiti: katera od številnih dobrin v raznih plasteh je trenutno najpotrebnejša za graditev bistva. Negotov je namreč sam glavni izvor stalne graditve bistva - glavne sestavine delovnega akta: spoznanje, zamišljanje, odločanje in uresničitev produkta (duhovnega ali materialnega, osebnega ali družbenega). Največji del graditve osebnega in skupinskega bistva ni namreč v prisvajanju dobrin in vrednost, ampak v njihovem proizvajanju v vseh plasteh (duhovnost, politične strukture, gospodarstvo, graditev skupin in biološko-ekološka proizvodnja). Prav tu pa je ogromen prepad med živaljo in človekom. Žival daleč največji del svojega bistva uresničuje z akcijo neposrednega prisvajanja, človek pa z posrednim produciranjem vrednot. Med tem ko nagon žival z veliko gotovostjo sili k predmetu, sposobnem vzdrževanja bistva, mora človek najprej s spoznanjem ugotoviti: kateri korak bo najvažnejši (ta trenutek) v njegovem zapletenem svetu; potem si mora zamisliti produktiven cilj in ga uresničiti, pogosto (če je cilj zanj srednjeročen ali dolgoročen) v dolgem produkcijskem procesu. Na vsej tej dolgi poti do človekovega lastnega bistva pa so vse omenjene faze - spoznavanje, zamišljanje, produkcijski proces - veliko bolj negotove, kot neposredno uresničevanje bistva pri vseh drugih bitjih, bistvo teh bitij je veliko bolj stabilno in enostavno kot pri človeku (je pa tudi v sebi skromno različno in gibljivo). S tem smo pri izvoru strahotne teoretske zmote znatnega dela filozofije, ki je preučevala bistvenost samo na ontološki in gnoseološki način. Pri tem so nujno obrnili pozornost bitjem izven človeka, našli pri njih to precej stalno-enostavno bistvo in tega še osiromašenega so vsilili človeku, ki ima popolnoma drugače struktuirano in dinamično bistvo, kot vsa druga bitja.

Ker človekovo bistvo grade tudi številne srednjeročne in dolgoročne projekcije, je človeška bistvenost tudi mnogo bolj obrnjena v prihodnost, kot pri vseh drugih znanih bitjih.

Težavnost bistvene graditve človeka je potencirana s tem, da bogati človeški svet nikakor ni preprosto dober ali nevtralen, ampak je v njem veliko produktov, ko so navidez taki, dejansko pa odtujeni, kot taki pa uničujoči za človeško bistvo in bit.

Vse velike težave graditve človeškega polnega bistva pa ljudje lahko obvladajo, če produktivno - bistveno - vrednostno usmerijo vse svoje možnosti. Vse težave za preboj in uveljavljanje človekovega polnega bistva so namreč nastale iz lastne človeške narave, niso od hudiča, in jih človek zato lahko produktivno -kvalitetno preraste.

2. *NASPROTJE MED NAJIZRAZITEJŠIM CENTROM BITI IN NAJVEČJO DISPERZNOSTJO BISTVA*

Številne enostranskosti težijo k izenačitvi, identiteti med središčem človeške biti in človeškim bistvom in človeškim svetom: bit, bistvo in svet naj bi bili isto!

To neverjetno reduciranje in poenostavitev lahko preraste samo filozofska antropologija, ki poišče vzroke zelo zapletenim odnosom med človeškim središčem (centrom), bistvom in svetom v sestavinah in v celoti delovnega akta.

Čeprav so med središčem, bitjo in (človekovim) svetom določene medsebojne vezi, so razlike ter zapletenosti teh vezi / razlik neprimerno, izjemno večje kot pri drugih (znanih) bitjih.

Poenostavljanje odnosa središče-bistvo-svet je zlasti razvidno v novoveški racionalistični filozofiji in njenem gnoseologističnem pristopu. Skromni, siromašni rezultati tega gnoseologizma v spoznavanju (torej prav na lastnem bojnem polju racionalizma) človeške osebe, bistva in sveta so izrazit izziv filozofiji, da se zamisli nad možnostmi drugih pristopov; tukaj preskušamo antropološkega.

Gnoseologistično sovpadanje središča biti, bistva in sveta je zlasti razvidno uresničeno v Kantovem samozavedanju - jaz mislim. Ta predstava je po Kantu "ena in ista v vsaki zavesti", spremlja kot taka vse druge predstave; vendar ni nastala iz njih, ampak obstaja samostojno, apriori pred njimi. Ta najvišja točka v spoznanju je obenem najvišja točka, vrh vsega človeškega sveta, vsega pojavnega sveta, saj po Kantu obstaja za nas smo tisti svet pojavov, ki ga združuje apriori in njegove kategorialne forme. Apriori pa ni po Kantu samo središče vseh mojih znanj in pojavov, ampak tudi edino izhodišče tistega moralnega delovanja, ki je najbolj bistveno človeško in ki je sposobno podrejati drugo človeško empirijo. Pri Protagori so dva tisoč let pred Kantom določujoče središče človekove osebe, njegovega bistva in sveta trenutne, diskontinuirane zaznave, čutni - čustveni doživljaji. Izkustveno dokazano in logično je, da vsako enostransko reduciranje človeka (ne samo Kantovo racionalistično, ampak tudi Protagorino senzualistično, ali pa kakšno biologistično, ekonomicistično, kolektivistično, itd.) v raznih variantah enači človekovo bistvo in človekov svet. Tako se znajde v slepi ulici človekova težnja, da bi se temeljito spoznal in samooblikoval.

Poskusimo antropološko razložiti človeško samozavedanje v znanih oblikah: spoznanj samega sebe (sedem modrih), mislim, torej sem (Descartes) in moralna vest. Te oblike bomo preiskali v zvezi z vprašanjem središča človeške biti (osebe ali skupine).

Niti ena od treh oblik (spoznaj sebe, cogito, moralna vest) ni samo miselna in nobena ni samo apriorna, vse tri pa so veliko bližje resničnem optimalnem središču

osebe (skupine), kot kantovsko samozavedanje (jaz mislim), vse so bolj antropološke kot Kantova gnoseološko samozavedanje. Kantovsko samozavedanje se nanaša na vsako človeško spoznanje (predstavo) in sploh ne razlikuje tistih spoznanj, ki so bistveno vredna za bit človeka, ki so odločilna za graditev osebe in človeškega sveta, ki so izrazito antropološko-etična - od ogromne kopice tistih tehničnih, kemičnih, fizikalnih, metereoloških, davnih zgodovinskih itd. spoznanj, ki so lahko enaka moralno boljšim in moralno slabšim ljudem, tistim, ki žive polno antropološko in tistim, ki žive prazno življenje. Kantov "jaz mislim" seveda spremlja vse te ogromne kopice znanj, toda to Kantovo samozavedanje je tako gnoseološko ravnodušno, ali gre za antropološke in etične vsebine ali pa za fizikalne in tehnične, da se prav v tem ostro razlikuje ne samo od izrazitih antropološko etičnih vsebin starogrškega samospoznanja in Jezusove vesti, ampak tudi od cogita (kar se bo zdelo malce senzacionalno, vendar bom zlahka dokazal). Kantovsko formalistično odrivanje antropoloških vsebin in človeškega sveta kot določila morale gre tako daleč, da jih izrine celo iz osnovnega moralnega zakona: deluj tako, da bo tvoja maksima lahko splošni zakon. Ta zakon ne razlikuje tehničnih norm (ki se nanašajo na odnos človek - narava, npr. kako se kosi, kako se orje, gradi hišo) od antropoloških in etičnih norm (kako graditi na vseh področjih vredne odnose človek - človek, kako graditi lastno polno osebnost). V vsem tem Kantova gnoseologistična in etično-formalistična usmerjenost pomeni padec pod prejšnje koncepcije samozavedanja in je s tem paradigmatična za razvojno smer meščanske filozofije in etike (kantovska utemeljena zahteva - človek kot cilj in ne kot sredstvo - ni izpeljana iz čistega uma kot temelja njegove etika, ampak mu je pritaknjena).

Razlika starogrškega "spoznaj samega sebe" od Kantovega samozavedanja je ogromna.

Kantovo samozavedanje, dopolnjeno z ostrim etičnim formalizmom, ki ostro izključuje iz osnovnega moralnega zakona vsako antropološko vsebino, ne more postati antropološko- personalistična-etična vest, ki je edino možno središče polne osebnosti in človečnega (humanega) sveta. "Spoznaj samega sebe", Jezusova vest in cogito pa so prav ta moralna vest, ki visoko transcendira Kantov "jaz mislim" in predstavlja od njega za nekaj stopnic višjo človeško kvaliteto. "Jaz mislim" nujno spremlja tudi to vest, ima pa zelo različno vsebino od kantovskega "jaz mislim" ker je le-ta samo nekakšen skladiščno-gnoseološki uradnik, ki enako hladno registrira kemično-fizikalne in duševne in družbene objekte, ne sme pa teh zadnjih dveh napraviti za izkustveno določilo morale, saj naj bi bila ta določena strogo predizkustveno. Ta hladni skladiščnik ne sme svojega antropološko-izkustvenega "jaz mislim" nikoli ostro obrniti k svojemu osebnomoralnemu jedru in zato ne more iz njega graditi človečno-človeškega sveta, kot je usojeno samo vesti.

Vsebinska teža teh razlik bo še bolj plastična, če še naprej razčlenimo moralno antropološko vest ("spoznaj samega sebe"). Ta "spoznaj" ni samo ozko specialistično ali nevtralno-dolgočasno spoznanje, ampak je močni piš duha, najmočnejše duševne celote (ki je izrazita antropološka in ne samo gnoseološka kategorija, o tem kasneje). Duh ni samo spoznanje - mišljenje, ampak je v osebno in družbeno dejavnost obrnjena združitev čustva, volje in mišljenja, pri tem pa so vse te tri duševne moči višje kvalitete kot kantovski jaz mislim (ki je pri Kantu vrh mišljenja). Glavni vzgon, da se subjekt "jaz mislim" obrne k samemu sebi, da neusmiljeno pogleda v svoje lastne najbolj občutljive točke, je močan vzpon čustveno - vrednostno - voljne moči posameznika

in skupine, ne pa samo mišljenjske moči. V čustveno - voljnem pogledu je za subjekt veliko prijetnejše dan in noč spoznavno klasificirati rastline, minerale in proizvedeno blago, kot pa neusmiljeno sebi samemu priznati svoje lastne nemoči, napake, lastne podlosti, strahove in nerešene probleme v ožji in širši družbeni okolici. Temu antropološkemu "spoznanju samega sebe" ne nasprotuje samo neprijeten občutek, da za tako spoznanje treba zapustiti površno in ošabno lažno zavest o samem sebi. Tu je tudi slutnja, da že priznanje napak samemu sebi zahteva velik premik v dejavnosti, da zahteva drugačen, kvalitetnejši in napornejši življenjski stil in odrekanje mnogih lahkotnih udobnosti. Freudovo potiskanje v podzavest neprijetnega se niti od daleč ne nanaša samo na spolne težave in zmešnjave, ampak na vsa pomembna področja osebe in družbe.

Med tem ko je Kant trdil, da je njegov najvišji "jaz mislim" vedno enak, se pravi vedno iste kvalitete, je resnica spoznanja in morale drugačna. Ker je mišljenje, kot utemeljeno poudarja Husserl, vedno mišljenje "o nečem", vedno o nekem predmetu, se tudi "jaz mislim" lahko zelo hitro spreminja, dviga (ali pada) glede na to, ali sedanji "jaz mislim" spremlja neko višjo miselno sintezo, ki povezuje neke nižje "jaz mislim". In prav antropološko-etični "jaz mislim" je vedno neka sinteza višje vrste v primerjavi z raznimi vsakdanjimi spoznanji sveta (kamna, pašnika, drevesa) ali akcij in predmetov na specializiranih področjih (orjem, sekam). Antropološko-etična sinteza s takimi ontološkim in specializiranimi predmeti vedno povezuje vrednostni odnos do celote osebe ali skupine (npr. odnos osebe in te skupine do pašnika, njihove obveze v poljedelskem delu)."Spoznaj samega sebe" (vest) vključuje torej vedno spoznanje in samozavedanje višje vrste, ki je vedno kvalitetni skok v primerjavi z vključenimi ontološkimi in specialističnimi spoznanji ("samozavedanji").

To isto bi nam pokazala tudi analiza, ki bi izhajala iz objekta (in ne iz subjekta) spoznanja. Iz eksplicitnega konteksta starogrškega "spoznaj samega sebe" in tudi iz najširšega moralnega izkustva je jasno, da se "spoznaj samega sebe" ne nanaša na spoznanje lastne večje ali manjše obrtniške (specializirane) spretnosti (ali na lastno stanje garderobe, noht ali las), ampak je objektivno gledanje na svoje lastno osebno-vrednostno-bistveno stanje.

"Jaz mislim" (samozavedanje) je (samo) ena od središčnih točk osebe in ima dva povezana, pa vendar različna temeljna aspekta, ki jih strogi, neantropološki gnoseologizem (tudi Kantov) ni zapazil: središče spoznavanje in spomina ter središče zamišljanja. Brez tega enotno-dvojnega miselnega središča res ne more biti osebe, morale in človečnega sveta, vendar to nikakor ni njihovo edino središče. Polno delujoča oseba (morala, svet) ima vedno tudi druga središča (čustvena, voljna), ki sovpadejo z miselnim središčem glede usmerjenosti, kadar se združijo v zreli antropološko-etični akciji. Nikakor pa to sovpadanje ni absolutno nujno in nikoli ni samo mišljenjsko, kot meni racionalizem.

Pri tem se ne mislim zadrževati pri znanih dognanjih fiziologije o različnih središčih mišljenja in čustvovanja v možgansko- živčnem sistemu, ampak pri tisti lastni introspekciji osebe, ki je neobhodna za njeno samograditev in moralno delovanje v graditvi človečnega sveta (zanemarjanje introspekcije in odsotnost njenega kultiviranja bi bila ostro protislovna pojmu katerekoli znanosti, ki želi vsaj malo pomagati človeku in ki nima namena služiti niti blagim niti trdim monopolom). Oseba, ki goji kulturo psihičnega samoopazovanja in samospoznanja hitro dožene, da so pri vsakem človeku pogosto smeri čustev in smeri misli zelo divergentne. To je seveda nedvomen

dokaz, da nimajo enega samega vsemočnega središča in da jih lahko sousmerimo samo z notranjim delovnim naporom.

Kot sem že pokazal, je radikalno samospoznanje o svojih lastnih osebnih vrednotah/protivrednotah (in zamišljanje, kako na osnovi tega samospoznavanja dejavno vrednostno napredovati) kvalitetnejše spoznanje (zamišljanje), kot vanj vključena ožja spoznanja. Prav tako je možno dokazati, da je v to samospoznanje vključeni čustveni vzgon nujno višji kot v ožjih spoznanjih. Lahkotno čustvo veselja, ki ga številni ljudje doživijo ob spoznaju, da je danes sončno jutro, po pravilu niti od daleč ni tako močno, kot je čustvo, ki je potrebno, da si odločno priznamo krivico, storjeno nekomu drugemu, in dolžnost, da jo popravimo. Za to samospoznanje je potrebno dosti močnejše čustvo od obsončnega veselja. V tem zadnjem primeru ni treba pomagati nobenih notranjih čustvenih ovir, medtem ko se do samospoznanja lastne napake prebijemo samo, če imamo tako močno čustvo naklonjenosti do žrtve (ali do lastne časti in sl.), da z njim premagamo močno čustvo prijetnosti, ki ga nosilcu napake daje iluzija lažne pravičnosti in lažne samozadovoljnosti. Skratka: v zaostreni antropološko-etični situaciji, iz katere je izhod samo v dejanju, so prisotna tako divergentna čustva, da zahteva samospoznanje v tej situaciji praviloma mnogo močnejši čustveni naboj in podporo kot samospoznanje, da mislim na kamen ali na matematično operacijo.

Torej: antropološko-etično samospoznanje vsebuje duševne moči (čustva, misli, volja) višje kvalitete, kot samospoznanja drugih vrst.

Glede tega je dosti indicev v lastnem Descartesovem podrobnem opisovanju, kako se je prebil do svojega cogita. V tem opisu je skrajno nazorno in iskreno pokazano, da tako visok cogito (jaz mislim; zavedam se, da mislim), kot je Descartesov, nikakor ni pred izkustvom, da ni Kantov čisti apriori, ampak je ta kvalitetno visoki cogito tako visok prav zato, ker je tudi aposteriori, ker je grajen kot sinteza mnogih nižjih Descartesovih "jaz mislim". Prav tako je v tem Descartesovem opisu nastanka cogito, ergo sum veliko nedvomnih indicev, koliko čustvenih nabojev je bilo v tej Descartesovi poti do cogita ("komaj sem končal študij... sem že popolnoma spremenil svoje mišljenje, ker sem se zapletel v tolikere dvome in zmote"; "zaradi pokvarjenosti naše družbe je malo ljudi, ki so voljni povedati vse, kar mislijo").[3.)]

Vsa ta izvajanja Descartesa so seveda v ostrem nasprotju s Kantovo razlago stavka "jaz mislim". Samo dvestoletno gnoseologistično in formalistično čiščenje antropoloških sestavin iz logike in gnoseologije razloži, zakaj filozofija, ki je bila omrežena z duhom prvih dveh Kantovih kritik, pogosto ni zapazila tega ostrega nasprotja.

Dosedanje analize o intenzivnem psihičnem središču osebe še ne dovoljujejo sklepa, da se z vsakim takim središčem uresničuje človečno bistvo. Intenzivni subjekt je lahko povezan ali z izrazito človečnostjo ali z izrazito nečlovečnostjo .

Tak subjekt je samo en nujni dejavnik aktivne človečnosti, drugi njen nujni dejavnik pa je osebna interiorizacija antropološko- etičnih vrednot (norm), ki so bile izoblikovane v družbenem izkustvu. Samo sinteza obeh teh dveh dejavnikov gradi humano osebnost, v kateri je miselno - čustveno središče izoblikovano, kot to zahtevajo družbene vrednote. Deformirani šovinist ima lahko zelo intenzivno "nacionalno

---

3.) Podrobneje v knjigi Etika in socializem, Ljubljana, 1985, str.606.

zavest", lahko iz nje izvaja zelo "samozavedne" akcije nasilja nad drugimi narodi, pa je s tem očitno daleč od človečnega bistva, je njegov uničevalec.

Četudi je intenzivna psihična usmerjenost v človečnost kdaj v posamezniku (skupini) nastopila, ni to nikoli njegova (njena) absolutna determinanta (kot je skoraj živalski nagon). Ker vsebuje zavestna človeška dejavnost zamišljanje, ki vsak trenutek lahko nakaže drugo smer, in ker so v subjektu stalno močno divergentna čustva, se lahko še v svojem nedokončanem toku človečno dejanje sprevrže v nečlovečno. Prav tako že storjeno človečno dejanje posameznika (skupine) ni prav nobena garancija, da naslednje dejanje ne bo protičlovečno.

Skratka: odnos med središčem osebe (samozavedanje, jaz mislim) in človeškim bistvom osebe nikakor ni identiteta, ampak je stalno prisotna možnost nihanja med njuno relativno identiteto in njunim ostrim nasprotjem: tudi tu je človek nasprotno in nihajoče bitje.

Prvi so to temeljno resnico o človeku jasno izgovorili krščanski evangeliji, povsem pa so tudi glede tega odpovedale vse enostranske, nedialektične filozofije.

Odnos med središčem in bistvom osebe je vključen v večplastno in dinamično zapleteno človeško celoto, v človeški svet, ki se kot najširša človeška pojavnost zelo razlikuje od središča biti in bistva človeka, obenem pa pogojuje njun odnos. V enostranskih filozofijah se živa, mnogokratna in večslojna nasprotja med središčem in bistvom človeka ter njegovo celoto povsem zgube, zlasti v takem brezvsebinskem formalizmu, kot je Kantova etika.

Človeško celoto - osebno in skupinsko ali človeški svet - tvorijo prav vsi človeški pojavi, ki so dobri ali zli ali nevtralni, prav vse človeške možnosti in stvarnosti, vsi človeški proizvodi, odnosi in procesi v vseh petih "slojih" človeške celote. Bistvo človeške celote nikakor niso vsi pojavi, ki to celoto (človeški svet) tvorijo, saj očitno ne moremo v to bistvo vključiti vsa tista zla (odtujitve), ki to bistvo uničujejo. So pa ta zla v veliki večini izrazit človeški (ne "živalski") svet. Vojne in ogromne kopice orožja, kopice proizvodov za navidezne potrebe, gospodarske krize, veliki represivni aparati - vse to je izrazit del izjemnega človeškega sveta, saj kaj tako nesmiselnega - tako uničujočega za lastno bit in bistvo - lahko proizvede od vseh znanih bitij samo človek. Prav tako pa v človeško bistvo ne vstopa tisti veliki del izrazitega človeškega sveta - celote, ki je bil za posameznika /skupino samo realna in nikdar izkoriščena možnost (npr. posameznik /skupina ni zaradi zgrešene življenjske filozofije in stila porabil velik del lastnih sposobnosti, ni prebral niti ene knjige v domači in v bližnjih knjižnicah, ni uresničil človečnih stikov s svojimi otroci in znanci, z bližnjo naravo).

Za pretekli in sedanji človeški svet (celoto) lahko trdimo, da je razkorak med njim in človeškim bistvom veliko večji, kot pri vseh drugih znanih bitjih. Zaradi nihajoče in svobodne človeške narave ter zaradi njene izredne razvojne dinamike (o tem kasneje) pa lahko predpostavljamo, da bo ta razmik tudi pri človeku vedno bistveno večji kot pri drugih bitjih (tudi če bo človeštvu eventualno uspelo odstraniti najbolj uničujoča zla: tretjo svetovno vojno, velike aparate nasilja, ekološko smrt). Del človeškega sveta je nujni del človeškega bistva, npr. vsi materialni in duhovni proizvodi, ki so se vključili v konkretno optimalno izpolnitev posameznika /skupine; drugi del človeškega sveta ogroža človeško bistvo; tretji del pa je do bistva nevtralen.

Odnosi med večplastnim človeškim svetom (celoto) in bistvom so torej izrazito neidentični, izrazito večpomenski in dinamično spremenljivi in zato zahtevajo za uresničevanje bistva najvišjo (analitično in sintetično) antropološko etično ustvarjal-

nost. Vse enostranske, nedialektične filozofije pa težijo k identificiranju človeškega sveta, celote in bistva in zato uspavajo človeka z iluzijami o možnosti udobne, nevznemirljive identičnosti med njegovo celoto in njegovim bistvom.

Za nemoč novoveške celotne filozofije - pa tudi filozofske antropologije in etike - je značilno, da je iz svojega duhovnega pogleda na človeka skoraj povsem izgubila veliko napetost in zvezo med svojim človeškim svetom (med človeštvom svoje epohe) in usodo človeškega bistva v tej epohi in je bila zato skoraj brez rabe za humanizacijo epohe.

Redki svetli izjemi sta bila Karl Marx in Erich Fromm. Ta pomembni vidik filozofije življenja - nasprotje med dejanskim človeštvom in človeškim bistvom - pa je bolje izražala filozofija pred dvema tisočletjema: sedem modrih, konfučijanizem, evangelsko krščanstvo in Aristotel ter Platon.

V vseh teh filozofijah je - bolj ali manj - razviden tudi tisti večplastni raznoliki svet, iz katerega mora samozavedanje (vest) s svojo dejavnostjo in izkustvom izluščiti tiste vrednote-norme, ki temu samozavedanju (moralni vesti) nakažejo smer graditve bistva (=optimalne celote) človeka.

Ta zveza samozavedanje - vrednote je neposredno, magistralno razvidna pri "sedmih modrih", če soočimo zahtevo "spoznaj samega sebe" z drugimi antropološko etičnimi vrednotami teh filozofov kot: Ničesar preveč! Najboljša je mera! Zdrav bodi na telesu in duši! V obilju ne bodi prevzeten, v sili ne malodušen! Ogiblji se veselju, ki rodi žalost! Ne svetuj meščanom, kar jim godi, temveč kar jim koristi! Voli raje izgubo, kot umazan dobiček! Ne pridobivaj si bogastva z nepoštenostjo! Brezdelnost je muka! Ne pasi lenobe, četudi imaš denar!

Pogled v te vrednote - norme nam odkriva v njihovem ozadju tisto družbo (=človeški svet) v starogrškem polisu (Miles, Efez, Atene), ki je že dosegla precejšnjo stopnjo bogastva in družbene razslojenosti in politične dinamike. Vrednote - norme sedmih modrih svetujejo, v tem naraslem toku dobrin, tak izbor vrednot, ki najbolj harmonično izpolni tedanjega človeka: denar, uživanje in veselje niso nekaj slabega, vendar so vredni le kot podrejeni sestavni del poštenega in delavnega življenja, duševnega in telesnega zdravja. Šele če se sooča in v dejavnosti spaja s temi in podobnimi normami, lahko samospoznavanje (spoznaj samega sebe) postane središče in žarišče uresničevanja konkretne optimalne celote (=bistva človeka).

Isti dialog med samozavednim dejavnim posameznikom, različnimi vrednotami in konkretnimi družbenimi oblikami, procesi in družbenimi sloji je še veliko bolj razdelan in razvejan v Aristotelovi Nikomahovi etiki. Večplastnost grške družbe pa je celo pri "abstraktnem" Platonu (v Državi in Zakonih) veliko bolj prisotna, kot družbena razslojenost njihovega časa v Spinozovi ali Kantovi etiki.

Še bolj kot v teh filozofemih, pa je polarna povezava med antropološko-moralno vestjo in vrednostno diferencijacijo zapletene družbene večplastnosti (človeške celote, človeškega sveta) sijajno, plastično izoblikovana v krščanskih evangelijih. V njih je nedvomno osebna vest glavni izvor človeško in kozmično vredne dejavne usmerjenosti (pismo, ki je zapisano v naših srcih; kadar pogani, ki nimajo postave, po naravnem vzgibu spolnjujejo to, kar veleva postava, so sami sebi postava, kar ukazuje postava, je zapisano v njihovih srcih; o tem priča tudi njihova vest, saj jih notranje sodbe bodisi obtožujejo bodisi zagovarjajo; odstrani bruno iz svojega očesa, pa boš lahko vzel iver iz očesa brata; od znotraj, iz človekovega srca prihajajo hudobne misli itd.).

Dosedanji razlagalci krščanske etike so utemeljeno poudarjali ta - glavni - pol moralnega subjekta. Precej pa so teoretično zanemarili dejstvo, da je v evangelijih zelo jedrnato in jasno prikazan tedanji človeški svet (celota, družba) in ovrednoten tako temeljito, da nima primere v prejšnjih filozofskih tekstih. Mišljenje, vrednotenje, družbena in moralna podoba rimskih oblastnikov, judovskih posvetnih in duhovnih vladarjev, dela judovske inteligence (farizeji), judovskih nižjih slojev in množic, žena, novih krščanskih verskih voditeljev (dvanajsterih) in novih vernikov, judovskih bogatašev in tradicionalistov - vse to je v evangelijih tako izrazita socialna podoba tedanjega človeškega sveta, da je brez primere v kasnejši filozofski etiki. Ta neformalistični, vsebinski, sociološki element v izvirni krščanski etiki odkriva velike prepade med sloji, in to daje pravo človečno vsebino zapovedim krščanske ljubezni, ki je odločno usmerjena k množici tistih, ki so socialno potlačeni, izkoriščani, poniževani in kakorkoli zapostavljeni (tudi npr. nacionalno etično kot Samaričani). Lahko bi se naivno čudili, kako so mogle glavne krščanske religije v kakšnih 1500 letih tako temeljito spregledati revolucionarno-vrednostni in sociološki element, ki je vgrajen skupaj z vestjo v sam temelj teh religij, če ne bi poznali vzroka te pozabe: prepletanje vodečih slojev vseh velikih krščanskih cerkva z vladajočimi razredi.

Podobni so vzroki cele poplave abstrakcionističnih in formalističnih etik od 18. - 20. stoletja, ki so kantovsko dosledno izločale vsebinske antropološko-sociološke vsebine - s tem je filozofija postajala vse bolj brezkrvna - , te pa so se selile v ekonomijo in sociologijo.

Brez vpogleda v zapletena nasprotja /zveze med bitjo, bistvom in celoto človeka se ni mogoče niti malo primakniti k presenetljivi resničnosti bitja z imenom človek. Medtem ko ima to bitje na eni strani že v osebi center, ki se lahko s sintezami in ustvarjalnostjo (produkcijo vseh vrst) vzdiguje vse višje in se vse bolj izostruje - pa ta center centrov povezuje tako disperzno in tako nihajoče bistvo človeka, da podobe takega bitja ne srečamo nikjer v (znani) brezkončnosti. Bistveni fragmenti, ki jih center povezuje v eno konkretno človeško bitje (posameznik/skupina), so "razstreseni" po vseh gigantskih plasteh človeške celote, ker zamisli, vrednotenja, doživljanja človeka lahko (v obliki umetnosti, znanosti, filozofije, religije, mita) sežejo tudi tja, kamor ne more materialna proizvodnja, v vse štiri neekonomske plasti: I. Duhovnost, II. Politične strukture, III. Izrazite človeške mikro - in makroskupine in IV. Biološka plast človeka; tem štirim plastem pa bi sedaj dodal še V. Kozmološka plast - svetovna brezkončnost.

Ta človekova zbranost v notranjem centru (mišljenja in čustvovanja) in ta izredno bogata ekscentričnost fragmentov človekove biti in bistva, ki segajo proti dimenziji kozmične brezkončnosti, nista izjemna, priviligirana last kakšnih redkih izbranih duhov, ampak sta značilni (v načelu) za vsako normalno človeško bitje. Fragmenti človeškega bistva komaj pismene matere niso zbrani samo v njej in v njeni bližnji okolici, ampak so nedvomno del njenega bistva tudi tisti njeni otroci, ki žive na nekem daljnem kontinentu, in tudi tiste njene iskrene želje za njihovo srečo, ki so v njenem prepričanju posvečene tudi z zvezo med bogom-materjo-otrokom. Prav tako bistveni fragmenti Kantove osebnosti niso samo njegove izvirne knjige, ampak tudi tista dva tako oddaljena in tako povezana fragmenta njegovega osebnega bistva, o katerih iskreno govori na koncu svoje etike: občudovanje ob pogledu na zvezdnato nočno nebo in še večje občudovanje ob pogledu na svoj notranji moralni zakon.

Veliko bogastvo zelo različnih fragmentov človeškega bistva, ki segajo v vse plasti celote človeštva in se obenem lahko nekako dotikajo svetovne brezkončnosti (ne glede, ali jo kdo imenuje bog in kdo drug narava ali pa kot Spinoza deus/natura), je (lahko) struktura in dinamika bistva vsakega posameznika (in zato človeka in človeštva nasploh). Človek je torej s svojo človečnostjo izredno bitje (znanega) kozmosa ne samo glede strukture/dinamike njegove ustvarjalnosti in smisla, ampak tudi glede strukture/dinamike njegovega bistva. Ta izrednost njegovega smisla, bistva in ustvarjalnosti pa ima skupni izvor v sestavinah delovnega akta, v njihovi notranji naravi in njihovih odnosih.

V tej analizi smo prišli tudi do pomembnega in tudi z introspekcijo preverjenega dognanja: svetovna neskončnost (kozmos, narava) nikakor ni samo nižjevrstna (fizikalna, kemična in podobno) materija, ampak so v njej možne tudi višje sile in zakonitosti, ki so nekaj drugega kot naš subjekt (mišljenja, čustvovanja, ustvarjanja) in ki so obenem v njem, povezane z njim, z njim v medsebojnem delovanju. Pravzaprav je vseeno, ali te sile-energije-zakonitosti imenujemo narava ali bog.

Gre za nekaj podobnega, kar izraža Aristotel in še točneje apostol Pavel. Aristotel pravi, da v nas biva neka vzvišena sila, h kateri lahko stremimo s svojo dejavnostjo in nas združitev z njo napravi najbolj srečne. Čeprav je v tem pomemben del resnice, je Pavlova opredelitev te notranje sile globlja. Aristotel to silo zožuje namreč na mišljenje, Pavel pa govori o tem, da ljudje nosijo v sebi "naravni vzgib" in "vest" (z njenimi notranjimi sodbami, ki subjekta ali "obtožujejo" ali "zagovarjajo", torej pozitivno ocenjujejo) in da so to glavni nosilci vse človeške morale ("postave"); kar ukazuje postava, je zapisano v njihovih "srcih".

Pavel je bližji pravi naravi vesti, ker je le-ta zanj in sodba-misel in srce-čustvo (in ne samo mišljenje). Pomembno pa je, da pojmuje vest tudi kot "naravni vzgib", saj se vest pogosto res javlja kot nek močan samodejen glas, ki deluje v zavesti subjekta pogosto neodvisno, ne glede na želje in dejavnosti človeškega subjekta (posameznika). Ta samodejnost pa ima v načelu - in še zlasti v odnosu do človeške ustvarjalnosti, do ustvarjalnega subjekta - isto bistvo, kot vsi drugi naravni tokovi v človeku, v njegovem okolju in v svetovni neskončnosti: moralna vest je v načelu tudi (ne samo) del teh samodejnih naravnih sil svetovne brezkončnosti.

Zato lahko s Pavlom označimo vest kot "naravni vzgib", tudi če hote ostajamo na ravni racionalne, znanstveno filozofske pojmovne preciznosti. Moralne vesti ne moremo torej razlagati samo kot čisti proizvod naše ustvarjalnosti, samo kot nekakšno orodje, s katerim subjekt svobodno in poljubno razpolaga. Zato je vest res vzvišeni, višji del svetovne, kozmične narave (višji in vzvišen nad običajno fizikalno, kemično in biološko naravo) in kot tak zasluži posebno ime (ne glede, ali bomo to imenovali ali višja zakonitost ali višja svetovna energija ali višja narava ali bog).

Globoko prepričanost v vzvišenost in učinkovitost vesti kot (tudi) njene samodejne narave pa ima lahko vsak normalen in (vsaj) povprečno miselno-čustveno občutljiv človek zaradi introspekcije, ki je zelo gotovo notranje izkustvo, pogosto bolj gotovo kot zunanje izkustvo. " Glas vesti" je namreč pogosto tako jasen, tako vztrajen, tako v središču notranje zavesti (misli in čustva), da je ta "glas" pogosto tudi v najstrožjem gnoseološko-izkustvenem smislu bolj gotov, kot kakšna naša zunanja čutna izkustva.

In še več: glas vesti je pogosto prav zato tako jasen in gotov, ker sta tu najtesneje povezana zaostreno zunanje in zaostreno notranje izkustvo. Glas vesti se po pravilu

veže za naše dobro/slabo/ indiferentno obnašanje do sočloveka v zaostreni antropološko-moralni situaciji. Taka situacija pa je praviloma pozorneje percipirana (zaradi prizadetosti bistvenih interesov udeležencih), kot rutinske nebistvene situacije (npr. bežna srečanja v vlaku), in je zato naši vesti zelo jasno objektivna vzročna zveza med tem bistvenim zunanjim dogodkom in našo radostno ali težko vestjo. Izostrenost glasa vesti zaradi njegove vpetosti v skladnost izrazitega notranjega-zunanjega izkustva vzbuja prepričanost normalnih ljudi v njegovo vzvišeno vlogo, ne glede, ali pripadajo kakšni religiji ali ne, ne glede kateri religiji, katerem narodu, kateri politični stranki in ideologiji pripadajo. Prav to pa trdi apostol Pavel.

Priznanje, da glas vesti lahko deluje v vseh normalnih ljudeh, je eden načelnih temeljev splošne človeške kulture, pluralizma, vsebinske demokracije in enakopravnosti ljudi, ki ga je formuliralo prvotno krčanstvo (nadaljujoč isto kulturo, ki se je začela že s "spoznaj samega sebe", s stoiki in Aristotelom).

Vsi pošteni in razmišljujoči ljudje, ki niso religiozni v običajnem smislu - vključno z zelo številnimi skeptiki in manj številnimi agnostiki - pa zlahka priznajo iskrenost tistemu verovanju v boga in tistemu doživljanju božanskega in svetega, ki se utemeljuje s tezo, da je glas moralne vesti najizrazitejši glas božji in ki se trudi z moralnimi dejanji med soljudmi pričevati to svoje prepričanje. Ker iz svojega najbolj prepričljivega notranjega-zunanjega izkustva vemo, da se glas vesti resnično pojavlja tudi kot samodejna sila, se nam ne zdi nič nenaravnega, če mnogi ljudje to višjo samodejno silo imenujejo bog, božanstvo. Širok liberalizem glede imena te vzvišene sile ("višja energija", "višji zakon", "višja narava", "bog", "deus", in sl.) se mi zdi utemeljen, ker to višjo silo najlažje dojemamo kot povezano s neskončnostjo sveta, tej neskončnosti pa prav zato lahko dajemo zelo različna imena, ker o njej nujno najmanj vemo.

Vendar vesti ni mogoče razumeti kot absolutno-vsemočno niti kot statično niti povsem diskontinuirano / kontinuirano silo.

Zaradi dinamičnega razvoja človeške celote so vrednote-norme, ki so bistveni del vesti, deloma kontinuirane in deloma diskontinuirane. Tudi v tem pogledu ima posebno zgodovinsko mesto krščanski evangelij, saj njegov tvorec in njegovi nosilci stalno razlagajo in kontinuiteto s tradicionalno moralo ("postavo") in bistvene nove sestavine morale, ki jih zahteva novi čas (novi mehovi za novo vino). Pozorna analiza bi tudi zlahka ugotovila velik vsebinski napredek glede pojmovanja človeških pravic v komaj dvesto letih, ki so med proklamacijo teh pravic v veliki revoluciji Francozov in v Splošni deklaraciji človekovih pravic OZN.

Celo družbeno okolje posameznika se zlasti v sodobni epohi stalno spreminja. Zato njegova moralna vest ne more biti absolutno statičen model, niti ni mogoče doseči najplodnejšo moralno usmerjenost samo s tem, da bi se posameznik /skupina podrejala vesti kot absolutno nadrejeni samodejnosti. Čeprav je vest bila in bo vedno tudi (ne samo) samodejnost, lahko v njenem stalnem oblikovanju tvorno sodeluje tudi človeški subjekt. To tvorno človekovo sooblikovanje lastne vesti (v dialogu subjekta z samodejnostjo vesti) ne nastaja samo v omenjeni sintezi novih epohalnih vrednot-norm s prejšnjimi, ampak se dogaja v vsakem moralnem dejanju. Vpogled v ta najbolj dinamični del vesti zastre tisto pojmovanje, ki razume moralno vest statično, zlasti kot hudega sodnika, ki se bavi samo z očitanjem moralnih napak. Veliko važnejša pa je aktivna stran vesti, ki vsakodnevno sproža zamisli in čustva moralnih dejanj, v katerih je izvirna tvornost posameznika/skupine samodejnost vesti vključila v sebe kot svojo sestavino in ne kot represivno nadmoč.

Tudi tu se pokaže izredna modrost ljudske filozofije, ki izreka v mnogih jezikih: pomagaj si sam in bog ti bo pomagal. Namreč vest kot moralna samodejnost je res darilo narave, ki nas nagiba k moralnemu dejanju. Vendar je samodejna vest samo substanca, ki jo posameznik mora izvirno, samostojno oblikovati v izvirnih, nikoli povsem ponovljivih individualnih pogojih vsake moralne situacije/dejanja.

Samodejnost vesti ni popolnoma čist in gotov tok, ampak zahteva stalno kultiviranje tako glede vsebine, kot glede oblike. Vest nima vedno oblike jasne vrednostne misli in zamisli, ki zavestno temelji na vzročno-posledičnih odnosih med ljudmi, ampak se vest lahko pojavlja tudi v obliki nekega motnega, represivno grozečega nad-jaza, v obliki neke grozeče konkretne figure staršev, nosilcev oblasti, vzgojiteljev, nekakšnega antropomorfnega grozečega božanstva. Četudi so norme, ki jih izrekajo te figure, implicitno utemeljene, jih preveč prestrašeni subjekt težko racionalno in pametno uresničuje, zato je nujna njihova predelava iz figurativne oblike v pojmovno.

Lahko pa vest vsebuje tudi odtujene, proti-človeške norme, ki pa jih subjekt delovanja zmotno dojema kot najvišje ali/in povsem skladne s človeško naravo. Ne samo manj izobraženi sloji, ampak tudi mnogi izobraženci (včasih morda celo večina) so v prvi polovici 20. stoletja v svoji zavesti pogosto nosili bolestno- šovinistične norme (moj narod je nad drugimi narodi; ima izredne, enostranske "pravice") kot najbolj "naravne" moralne vrednote. Da je bil tudi to eden od močnih vzrokov strahot prve in druge svetovne vojne, omenjam le v podkrepitev splošnega sklepa, da čistost moralne vesti še daleč ni zagotovljena s trdim prepričanjem njenih subjektov v to čistost, ampak da je potrebno stalno kritično tehtanje in kultiviranje tudi same vsebine (in ne samo oblike) vesti in to v njenem dialogu z dinamiko človeške večslojne celote.

Ta analiza nam je pokazala, da je tudi taka vzvišena in na videz trdna-jeklena-negibljiva moč, kot je moralna vest, nekaj razvojnega, dinamičnega in da ostaja toliko bolj vzvišena, kolikor je stalno kritično kultivirana. Tudi vest je v določeni meri človekov proizvod in važna sestavina človekovega bistva, ki ima jasno in vzvišeno središče (zavest) in zelo disperzne fragmente.

3. ČLOVEKOVI RAZPONI MED MOŽNOSTMI IN URESNIČITVAMI, MED DOLOČENOSTJO IN ODPRTOSTJO BISTVA

Izredna nasprotja in nihanja človeka med lastnimi možnostmi in uresničitvami, med določenostjo in odprtostjo bistva so tudi značilnosti človeka kot izjemnega kozmičnega bitja.

Zakonitosti možnost-uresničitev (aktualizacija) in določenost (odprtost je samo podkategorija določenosti) delujejo sicer v vseh bitjih kozmosa, vendar imajo v človeku izjemno obliko/vsebino, ki ga loči od vseh (znanih) bitij kozmosa.

Pri vseh bitjih kozmosa obstaja razlika in zakoniti medsebojni proces med njihovimi možnostmi in uresničitvami. Možnosti lahko postanejo stvarnost samo z določenim tipom spreminjanja. Edino to je skupno človekovim in vsem drugim možnostim.

V drugih relacijah so razlike glede možnosti med človekom in drugimi bitji ostre, bistvene in določene s temeljnimi razlikami med strukturami bistva človeka in bistev drugih bitij.

V samem začetku vseh drugih bitij je razlika med njihovimi možnostmi in uresničitvami že vnaprej določena in je konstanta pri bitjih iste vrste (rodu). Začetek, ki pri vseh drugih naravnih bitjih določa ta konstatni odnos, so začetni pogoji, ki so se sintetizirali v novo bitje (npr. vsebina spolnih celic, iz katerih je nastalo novo bitje). Pri vseh naravnih bitjih je odnos med njihovo možnostjo in uresničenostjo določen z predhodnimi vzročnimi nizi, torej prvenstveno z zunanjimi dejavniki.

Pri človeku pa ta odnos določajo (praviloma) prvenstveno notranji dejavniki, in to isti, ki ustvarjajo tudi vse druge človekove izjemne kvalitete: delo, njegove sestavine in iz njih izhajajoče strukture in procesi. Prav zaradi teh dejavnikov odnos med možnostmi človeka in njihovimi uresničitvami nikakor ni določen prvenstveno z začetnimi pogoji niti z predhodnimi naravnimi vzročnimi nizi, ampak lahko izredno niha, variira ob enakih začetnih pogojih (ljudje z enako izobrazbo, v istih družbenih okolnostih in sl. imajo lahko zelo različen življenjski potek).

Ob istih normalnih zunanjih pogojih je proces uresničevanja začetnih možnosti vsakega naravnega bitja (živali, rastline, kaplje, zvezde, galaksije) konstanten. V normalnem razvojnem procesu (med začetkom in izginotjem) tega bitja se vse njegove razvojne možnosti tudi uresničijo, izoblikujejo, izrazijo, aktualizirajo. Zato je naravno bitje izrazito določeno, determinirano, predvidljivo.

Človek (posameznik, skupina) pa ima praviloma velik presežek zelo različnih možnosti, celo v primeru, če je njegov življenjski tok skoraj optimalen. Zato je človek vse svoje življenje samo zelo pogojno, samo deloma determinirano bitje, le delno določeno bitje, v znatni meri pa odprto, nedoločeno in nedokončano bitje, večno vprašljivo bitje (spraševanje: kaj bi bilo lahko iz tega človeka ali skupine, je zato povsem utemeljeno). Še bolj pa je človek vprašljivo bitje tudi na relaciji njegovih možnosti - uresničitev, ker večina ljudi ne uresniči svoj možni optimalni tok. Druga naravna bitja so v normalnih okoliščinah tudi v tej relaciji izpolnjena bitja, večina ljudi je neizpolnjenih bitij. Ne zaradi pomanjkanja možnosti, ampak zaradi presežka možnosti je človek tudi ob ugodnih okoliščinah bitje stalnega hrepenenja, upanja in skrbi: ali bom uresničil v svojem življenju najbolje svoje možnosti ali mi bodo glavne ušle iz rok? Na srečo o tem odloča prvenstveno on sam.

Res lahko nenormalni vdor neobičajnih vzročnih nizov v normalno okolje preseka uresničevanje možnosti in človeka in vseh drugih bitij. Toda normalne možnosti so pri človeku bistveno manj trdno določilo in okvir njegovih možnosti in njihovih uresničitev, kot pri vseh drugih bitjih. Tudi glede zunanjih možnosti je človek bistveno bolj dinamično in samodoločuječe in vprašljivo bitje, kot vsa druga bitja.

Človek pa je v svoji celoti bitje, ki je mnogo bolj bogato in glede mnogih možnih različnih določil in glede istočasne in komplementarne, mnogostranske odprtosti-nedoločenosti (Heraklit: Duši ne najdeš meja, četudi prehodiš vsa pota; tako globok logos ima). Tudi ta nasprotja človeka imajo izvor, ki ga nima nobeno drugo bitje: struktura človeškega dela, njene sestavine in učinki.

Zlasti zamišljanje in ustvarjanje proizvodov sta med glavnimi izvori izjemnega odnosa med človekovimi možnostmi in njihovimi uresničenji, glavni izvor bogastva človekovih različnih možnosti, človekove odprtosti in nedokončanosti in velikega variiranja uresničitev ob enakih možnostih ter izjemnega samodoločanja lastnih možnosti in njihovih uresničitev.

Najpomembnejši izvor teh izredno gibljivih in spremenljivih odnosov med človekovimi možnostmi in njihovimi uresničenji je gotovo zamišljanje. Človekove

možnosti so eminentno drugačne od vseh znanih bitij, so dejansko brezmejne glede moči porajanja novih in novih kvalitet in novih vrst kvalitet, glede proizvajanja novega, in to takega, ki vse manj zahteva porabo kvantitete človekovih življenjskih moči. Odločilni izvor tega nikoli zaključenega, vedno odprtega bogastva možnosti novih kvalitet v sebi in v zunanjem svetu je človekovo zamišljanje - moč, ki jo v načelu poseduje vsak človek. Odprto bogatenje možnosti novih kvalitet izvira iz sposobnosti zamišljanja, da ustvarja take izrazito nove, tako bogate in tako raznovrstne ter hitre sinteze-kombinacije vseh naravnih sil v človeku in izven njega, da tej sintetični sili ni para v znanem svetu.

V tej sposobnosti zamišljanja, da proizvede brezmejno mnoštvo najraznovrstnejših uresničljivih zamisli, je tisti brezmejni presežek bogastva človeških možnosti nad uresničitvami, je skritih brezmejno mnogo poti človeka v brezmejno mnogo smeri, ki pomenijo tudi načelno brezmejno odprtost človeka. Teh brezmejno mnogo skritih poti, za katere večinoma niti sam ne bo nikoli izvedel, pa človek ne more uresničiti niti v malem delu niti v najboljših družbenih pogojih, saj je naravno (telesno, časovno, materialno) omejeno bitje. Zaradi te svoje omejenosti nikoli (tudi če upoštevamo celo človeštvo) ne more uresničiti vseh uresničljivih zamisli, ker preprosto sam človek nima toliko časa, kolikor ga zahtevajo uresničitve ogromnega števila zamisli. Te namreč nastajajo v času, ki je praviloma izredno kratek v primerjavi z uresničitvijo. Umetnik si lahko v nekaj minutah zamisli veliko število črtic, slik, arhitekturnih rešitev; nek posameznik pred policami knjig lahko naredi v nekaj minutah stotine načrtov, kaj bi vse moral prebrati ali preučiti, stotine načrtov, kakšne stike z drugimi ljudmi bi vzpostavil, kam bi potoval, kaj bi vse lahko delal. Očitno pa nobeden ogromne večine teh načrtov ne more uresničiti, četudi bi imel vsa potrebna materialna sredstva, ker nima v svojem življenju toliko časa, kolikor zahteva uresničitev.

Če pa seštejemo vse minute vseh stotin milijonov posameznikov v tridesetih, štiridesetih letih ene same generacije človeštva, je število načrtov (zamisli), ki bi jih vsi lahko izdelali v glavi, zares ogromno; število tistih zamisli, za uresničitev katerih imajo čas, pa neznatno. Toda celotno število možnih zamisli je še ogromno večje od tistih, ki bi jih v svojih glavah lahko zamislila ena cela generacija človeštva, ki tudi za izdelavo samih zamisli potrebuje določen čas in ki z odločitvijo za ene zamisli izpušča druge možne zamisli. Celotno število možnih novih zamisli je brezmejno, ker je brezmejno možnih novih kombinacij vseh dosedanjih in bodočih znanj in zamisli. Celotno število možnih zamisli je brezmejno število zaradi narave samega zamišljanja, ki je sinteza pojmov; sintezi pojmov in izdelavi novih pojmov pa ni nobene meje v sami naravi teh sintez in pojmov.

Tu je zarezan brezmejni propad med človekom na eni strani in najbolj razvito živaljo in vsemi drugimi bitji na drugi strani. Nobeno med bitji kozmosa, ki jih poznamo, ni niti najbolj od daleč sposobno izdelati tako velikega števila nadnaravnih sintez, kot jih je sposoben normalen, povprečen posameznik. Tudi žival, ki je najbolj podobna človeku, je tu enako brezmejno daleč od njega kot vsa druga bitja. Najvišje oblike psihe živali - zaznave, predstave, bedne asociacije zaznav in predstav, bedni pogojni refleksi - vse to je enostransko vezano na majhno število predmetov, ki jih ta žival srečuje, in ni nobenega govora o tistem brezmejnem svobodnem ustvarjanju novih nadnaravnih kvalitet, ki jih je sposoben človek.

Pojem brezmejnosti se točno prilega (torej ni kakšen emotiven in figurativen izpad) naravi človeških možnosti in naravi človeškega zamišljanja. Brezmejnost ni brezkončnost, brezmejni človek je veliko manj kot brezkončni kozmos, ki človeka vključuje le kot svoj delec. Človekova možna brezmejnost se širi le v prihodnost, v preteklosti je omejena in je končnost. V tem je najbolj razvidna njena razlika od verjetne svetovne neskončnosti. V preteklosti ni bilo človeškega brezmejnega zamišljanja in brezmejnih možnosti, saj se je človekovo zamišljanje začelo v neki nulti dobi v njegovi pretekli zgodovini, ko se je vzdignil homo sapiens, misleči človek, človek mišljenja, zamišljanja (med tem ko je kozmos verjetno brezkončen in brezmejen tudi v dimenziji preteklosti).

Človek je torej bitje izjemne presežnosti. Njegove možnosti ogromno presegajo njegov telesni, biološki in časovni obseg v primerjavi z podobnimi bitji, npr. v primerjavi z živalmi, ki so človeku podobne po telesnem, biološkem in časovnem obsegu. Ta človekova presežnost nedvomno izvira prvenstveno iz zamišljanja in le v podrejeni meri iz njegovih proizvodov in potreb - želja - čustev. Proizvodi in potrebe - želje so tudi močni izvori človekove presežnosti, vendar se ne morejo v pomenu primerjati z zamišljanjem, ker so posledica zamišljanja in ker le-to vsebuje ogromno več možnosti kot proizvodi in potrebe- želje.

Proizvodi deloma uresničujejo in deloma pogojujejo človeško presežnost. Uresničujejo jo kot orodja, ki človekove sposobnosti daleč podaljšujejo čez živalske sposobnosti. Pogojujejo jih s tem, da razbremenjujejo človeka številnih težkih opravil, ki goltajo človeški čas in pozornost, tako da se ne more posvečati v tem času zamišljanju in uresničevanju zamisli (ker mora npr. delati za materialni obstoj; računalniki razbremenjujejo človeka številnih neustvarjalnih operacij).

Zaradi ogromnega števila možnih zamisli in možnosti je človek tako izrazito odprto, nedokončano in neizpolnjeno bitje, da se tudi v tem ostro razlikuje od vseh znanih bitij v kozmosu.

Zamišljanje je daleč prevladujoči vzrok (druge sestavine dela manj), da je človek izjemno bitje v kozmosu tudi ker prvenstveno sam sebi (in tudi drugim bitjem) določa možnosti.

Kot rečeno,vsem drugim bitjem določajo skoraj vse možnosti predhodna bitja (predhodni vzroki, vzorčni nizi) in okolna bitja, človek pa daleč največ možnosti določa sam s svojim zamišljanjem in delom. Z zamišljanjem tudi veliko bolj določa svoje zunanje možnosti, kot le-te določajo njega. Z zamišljanjem lahko meje možnosti, ki so živalim /in drugim bitjem tako kruto od zunaj določene, zelo elastično premika in skoraj brezmejno širi, saj kombinira zunanje sile tako, da so tudi tiste, ki so mu bile nasprotne ali nedosegljive, postale njegov suženj in stopnica k še večjim možnostim.

Prav razmislek o vlogi zamišljanja in sestavin dela pa sesuje tisti poceni optimizem in eshatologizem, ki so ga sejale številne filozofije abstrakcionističnega absolutiziranja kakšne strani sveta ali človeka (svetovne harmonije in statike, svetovnega absolutnega determinizma, razuma in uma, čustev, nagona, ekonomije, etatizma). Ogromne dimenzije človeških možnosti nikakor ne vsebujejo samo človeške možne vrednote, ampak tudi ogromne možnosti človekovega zla za človeka. Človeško dobro in človeško zlo - oba imata ogromne dimenzije prvenstveno zato, ker jih človek lahko ne samo fantazijsko kopiči, ampak ju lahko zaradi zamišljanja uresničuje v obsegu kot nobena žival. Človek prav z zamišljanjem lahko uniči vse svoje ogromne možnosti (totalno uničenje v tretji svetovni vojni, samomor) in je tudi v tem možnem

samouničenju bitja, ki ima največ možnosti, izjemna dramatika človeške biti in bistva v kozmosu.

Oba - poceni optimizem glede človeških možnosti in poceni obup glede neuresničenih možnosti - sta daleč od spoznanja človekovega bistva in iz njega izvirajočega carstva človeških možnosti. Človek ni samo bitje z največjimi kozmičnimi zalogami možnosti, ampak tudi z daleč najbolj suvereno svobodo uresničevanja ali zametavanja možnosti. Medtem ko žival svoje možnosti takorekoč prisilno-nagonsko uresničuje, ima človek bistveno večji izbor (v eni in isti situaciji!), katero možnost bo izbral in kako jo bo uresničil (človek ima več kvalitetno različnih poti do istega cilja, žival in mrtva stvar eno samo). Ta izbor med možnostmi, vrednotami in potmi pa je v vsem znanem kozmosu omogočen samo z zamišljanjem, ki edino daje široko paleto izbora, in z delom, ki je edino sposobno ta svobodni izbor uresničevati.

Tako naše izhodišče filozofske antropologije - delo in njegove sestavine - omogoča boljšo rešitev vprašanja človeških možnosti, kot pa druge filozofije.

4. ČLOVEK KOT BITJE Z NAJBOLJ DRAMATIČNO, NAJBOLJ PRELOMNO IN NAJBOLJ PROTISLOVNO RAZVOJNOSTJO

Predstave o človeški razvojnosti se močno spremene, če upoštevamo dognanja o bistvu človeka, do katerih smo prišli, in če ponovno pretresemo zgodovinska izkustva človeštva.

Zlasti v zadnjih dvesto letih je med izobraženimi ljudmi in v znanosti ideja razvojnosti povsem prevladala kot pojmovanje, da se človeštvo spreminja v zgodovinsko-časovnem toku. Ta misel se še vedno zdi antropološko in zgodovinsko utemeljena. Nerazčiščeni pa so še pogledi, zakaj in kako se človek in človeštvo razvija. Precejšen del novih odgovorov na ti dve vprašanji izvira iz dojemanja, kakšno vlogo v razvoju imajo najbolj dinamične in nasprotne sestavine človeške celote - sestavine dela.

Soočili se bomo samo z nekaj razvojnimi koncepcijami: prvič, številne teze, ki vidijo vzrok človeškega razvoja samo v eni človeški lastnosti kot razumu-umu ali razvoju samo ekonomije ali države, ali v človeških pomanjkljivostih določenega tipa in njihovem prevladovanju (npr. seksualna represija in sublimacija); drugič teze, ki vidijo razvoj kot potek iz določene zgodovinske točke in kot zaključek v določeni točki; tretjič teze, ki potek med tema dvema točkama - začetno in končno - vidijo kot povsem enoznačen način in enoznačeno smer (npr. ideja progresa). Naša koncepcija človeške razvojnosti se bistveno razlikuje od naštetih koncepcij, ki imajo vse skupni antropološki in kozmološki imenovalec - enostranskosti, absolutizacije ene ali dveh sestavin človeka/sveta. Naštete tri vrste tez so v bistvu samo razne oblike enega in istega enostranskega mišljenja: za tiste, ki vidijo vzrok razvoja v katerikoli enostranski moči, bo zmaga te ene strani pomenila nekakšen konec dosedanje zgodovine. Seveda ne v smislu absolutne statike, ampak odstranitve tistih spopadov in nasprotij, ki so jih vnašali v dosedanjo zgodovino "grdi" principi, nasprotni našemu "lepemu" principu. Ko pa bo le-ta zmagal, bo ostal samo enakomeren progres pod vodstvom "našega" principa.

Vse take enostranske teze so v zgodovini doživele pravi polom in blamažo, ker so bile v ostrem nasprotju s človeško naravo, s človeškim bitjem in bistvom. Vse te

teze so spektakularno propadle, ko so zadele ob resnični potek zgodovine, kakršen nujno izvira iz izjemnega človeškega bistva. Za trdovratno vztrajnost nedialektičnih, enostranskih filozofij in za njihovo nesposobnost, da bi se od najboljše učiteljice življenja - zgodovine - kaj naučile za boljše življenje ljudi, pa je nadvse značilno, da tudi po takih polomih vztrajajo v svojih enostranskostih.

Sijajen primer tega je novoveški racionalizem-razsvetljenstvo. Z njegovim nastankom naj bi se začel strmi vzpon človeštva pod vodstvom razuma-uma, utelešenega v znanosti in šolstvu. Dejanski napredek na ožjem področju Zahodne Evrope in Severne Amerike v gospodarstvu, znanosti, šolstvu,zdravstvu in v urejeni državni upravi je do začetka 20. stoletja navidez potrjeval tezo o vsemoči razuma-uma. Zlasti, če so bile pri tem prezrte značilnosti kolonialnega sistema, bremena prvobitne akumulacije, številne vojne, gospodarska stagnacija v treh četrtinah človeštva in podobne malenkosti.

Toda v prvi polovici 20. stoletja je razum-um doživel največji polom (v dveh najstrašnejših vojnah in v največji gospodarski krizi vseh časov) prav tam, kjer je bila njegova pot najbolj zmagovita - v Evropi. Kljub tej polomiji pa en del znanosti in inteligence še ob koncu 20. stoletja ponavlja isto tezo o vsemoči razuma-uma (sedaj naj bi se pojavljala kot "tretja znanstvenotehnološka revolucija", "znanost kot edini faktor gospodarskega razvoja", kot "informativno-kibernetična družba", kot "inovativna družba" in podobno).

Teoretično siromaštvo in popolna nesposobnost predikcije družbenega razvoja je značilnost vseh enostranskih tez, ki so slepe za najizrazitejšo večplastnost človeške celote, človeškega sveta.

Enako slepe, kot enostranske racionalistične teze, so bile tudi tiste "socialistične", "marksistične" teze, ki so kot edini razvojni nosilec poudarjale ali revolucijo ali komunistično partijo ali kolektivizem ali državno/družbeno lastnino ali planiranje ali kakšne njihove kombinacije.

Vse te enostranske zožitve človeka na en sam element in na njegov poenostavljeni razvoj je nujno odločno zavreči, ker so slepe za burno dinamiko človeške razvojnosti, ki je izjemna v vsem znanem kozmosu, ker izvira iz izjemnega bistva in iz izjemne človeške celote.

Dramatični zgodovinski razvoj človeštva in človeka pa postane povsem razviden in logičen, če izhajamo iz večslojne celote človeka, v kateri ima vsaka plast veliko samostojnost in lastno dinamiko, nadalje iz bogatih notranjih nasprotij in nihanj človeškega bistva in iz svobodnega samodoločanja, ki človeka globoko loči od vseh drugih bitij kozmosa (pa tudi najbolj telesno podobnih).

Izhajajoč iz teh značilnosti človeka, poskušajmo napraviti nov korak glede tistih kategorij človeškega zgodovinskega razvoja, ki so sicer v tem razvoju utemeljene, v novem veku zelo razglašene, pa vendar pogosto plitko in deformirano dojete:

- progres in regres,
- kontinuiteta in diskontinuiteta,
- revolucija in evolucija,
- linearni, spiralni in ovinkasti razvoj,
- samousmerjanje družbenega razvoja in njegov samotok,
- organiziranost razvoja in kaos,
- preteklost, sedanjost in prihodnost.

Glede progresa in regresa so ostali v različnih filozofskih in političnih smereh isti predsodki in iste nejasnosti, ki so bile vedno značilne za enostranske filozofije: popolnoma siguren progres vse družbe naj bi zagotavljal en sam dejavnik, npr. znanost-inovacije ali večstrankarski sistem.

Če pa upoštevamo dosedanje zgodovinsko izkustvo in zlasti večslojno človeško celoto-bistvo, ki je izvor vse te zgodovine, je treba končno obračunati z plehkimi, miselno tankimi predstavami o človeškem progresu, katerih nosilec/ žrtev je bil del inteligence. Nikakor ne moremo zagotovo govoriti o progresu, če napreduje ena sama plast (npr. znanost, industrija). In tudi ne, če napreduje več plasti (npr. življenjski standard, industrija, elementarna pravna varnost posameznika, večstrankarstvo) in če so obenem ogrožene druge bistvene plasti. Če pride do takega delnega progresa, obstaja velika nevarnost, da se bo zrušil tudi ta delni progres (kot tudi trije zdravi oporniki ne morejo nositi mostu, če so drugi trije bolni: v tem primeru se bo zrušil ves most in tudi trdni oporniki). Zaostajanje ali trohnenje katerekoli plasti, bistvene za celoto, je razpoka, zaradi katere se lahko zruši celota.

Najbolj magistralno potrdilo teze, da je bilo površno govorenje o celotnem progresu že na osnovi progresa ene ali nekaj plasti nevarna iluzija, ki je lahko vodila v zgrešeno vodenje družbe, je zgodovina kapitalizma in socializma v zadnjih dvesto letih. V malem delu človeštva - Zahodna Evropa in Severna Amerika - je kapitalizem res prinesel dotedaj neznan, spektakularen in senzacionalen napredek v industriji, znanosti, zdravstvu, urejeni državni upravi, parlamentu in v elementarni pravni varnosti in materialnem standardu posameznika; najmanjšega namena nimam, da bi bagateliziral te izredne uspehe kapitalizma. Nobena objektivna zgodovina pa ne bo mogla zanikati majavih in trhlih plasti svetovnega kapitalističnega sistema: njegova nesposobnost, da enak napredek sproži v dveh tretjinah človeštva (sedanje nerazvite dežele Azije, Afrike in Latinske Amerike); ni humano obvladal mednarodnih odnosov, militarizma in totalitarizma (fašizem), niti procesa ekonomskega razvoja. Da so bile zaradi trhlosti teh plasti ogrožene tudi cvetoče plasti in da je zato grozil polom celotne kapitalistične zgradbe, so pokazala prva in druga svetovna vojna ter velika ekonomska kriza.

V drugi polovici 20. stoletja je zahodni kapitalizem razvil še dve plasti (poleg omenjenih): trajni konsenz in kompromis med delom in kapitalom v obliki socialne države in reguliranje gospodarstva. Vendar so vse uspešne plasti kapitalizma lahko znova ogrožene, če bo doživel zlom na treh plasteh: nova kultura, vprašanje svetovnega miru, naravno okolje. Očitno bi že zlom v eni sami plasti od teh treh povzročil totalno katastrofo; zanjo zadošča ali uničenje naravnega okolja ali tretja svetovna vojna.

Vse to pa je otipljiv dokaz, da je dolgoročno in radikalno progresivna samo tista vrednostna, družbena in politična usmeritev, ki jo vodi realna humanistična koncepcija uresničevanja konkretne optimalne celote človeka in človeštva, zgrajena na spoznanju večplastne, dinamične in nihajoče celote/bistva človeka. Tega pa ni sposobna nobena enostranska usmeritev - niti "kapitalistično" poveličevanje samo osebnih interesov ali znanstvenih inovacij niti "socialistično" priseganje ali samo na ekonomsko bazo ali samo na revolucijo. Nobena od teh enostranskosti ne upošteva, da celoto človeštva tvorijo posamične plasti - politika, duhovnost, gospodarstvo, mednarodni odnosi, biološka plast - ki so zelo samostojne, ki imajo lastne razvojne zakonitosti in od katerih vsaka lahko "podivja" na svoj način in ogrozi celoto (kot se je dogodilo v dveh svetovnih vojnah in v ekonomskih krizah).

Zato je lahko uspešno samo dialektično antropološko vodenje, ki upošteva vse plasti, ki preoblikuje vsako od njih, ki ne zanemari ali ne potlači nobene in ki jih vodi samo na način usklajevanja s konkretno zamislijo njihove komplementarnosti.

V eri industrijske družbe ni to uspelo nobenemu sistemu, niti kapitalizmu niti socializmu. Industrijska družba je prinesla - v primerjavi s patriarhalno, poljedeljsko - tak buren razvoj vseh plasti človeške celote in tudi nje same, da je za ustvarjalno, plodno usklajevanje te celote potrebna visoko kvalitetna sintetična zamisel in morala, ki je ni zmogel še nobeden od teh dveh sistemov. Zato še nikjer ni prišlo do stabilnega progresa industrijske in postindustrijske družbe in zato je tak progres sploh še zelo negotov. Je sicer možen, vendar povsem odvisen od svobodne odločitve vodečih slojev, zlasti razvitih, pa tudi drugih dežel - od politikov in intelektualcev: ali so pripravljeni na tiste miselne, delovne in moralne napore, ki jih zahteva zapleteno vodenje burne, večplastne, orkanske industrijske/postindustrijske družbe.

Dosedanji socializem je glede takega vodenja odpovedal, bolj kot dosedanji kapitalizem. Nastajajoč zlasti v nerazvitih deželah, je dal pomembne prispevke k zmagi nad fašizmom, kolonializmom in k začetnemu industrijskemu razvoju, promociji kadrov iz nižjih slojev in socialnemu varstvu. Povsem pa je odpovedal glede razvoja nove morale, vsebinske demokracije, dela človeških pravic in prehoda na višje oblike gospodarskega razvoja.

Edini resnični, celoviti in preverjeni progres v dosedanji zgodovini človeštva je bilo stalno poljedelstvo, ki je zamenjalo lovstvo, nabiralništvo in nomadsko poljedelstvo. Stalno poljedelstvo je omogočalo tak stalen proizvod (pridelek), da se je človeštvo ob njem lahko biološko razmnožilo, s stalnim presežnim proizvodom je omogočalo nastanek kulture, znanosti (Egipt, Mezopotamija, Indija, Kitajska), naučilo je človeka (veliko bolj kot novoveška znanost) racionalnega mišljenja, obnašanja, morale, racionalnega gospodarjenja, zgradilo je posebno kulturo poljedelskih množic. In prav zato, ker se njegova desettisočletna era zaključuje in ker je bila preiskušana s strani ogromne večine človeštva - nekaj milijard ljudi -, lahko z vso gotovostjo podamo zaključno sodbo, ki je precej neljuba "modernističnim" kapitalistom in socialistom: stalno poljedelstvo je bil doslej edini zgodovinsko izpričani izraziti celoviti progres človeka kot človeka - kot bitja zamišljajskega dela (to seveda ne pomeni, da ne bi mogla biti nova, višja stopnja progresa industrijska/postindustrijska družba, če bi prišlo do omenjenih kvalitetnih sprememb vodenja).

V nasprotju z iluzionističnimi sanjarjenji enostranskih filozofij je nujno poudariti, da vsak progres zahteva kakšen konkreten regres in da celovitost človeka ni v nekakšnem čistem progresu (brez regresa, brez izgube kakšne vrednote), ampak v prevladovanju progresa nad zanj nujnim regresom. Ta zakoniti odnos regresa in progresa deluje in na atomarno osebni in na skupinsko-družbeni ravni. Uspešno delo katerekoli vrste ni možno brez angažiranja človekove delovne moči. Vsako angažiranje te moči pa pomeni izgorevanje višjih bioloških kvalitet in njihov padec na nižjo raven. Toda človek je kot bitje zamišljanja sposoben, da z malim angažiranjem delovne moči proizvede veliko več dobrin kot jih rabi za obnovo delovne moči in za proizvodnje: v tem je veliki progres dela v primerjavi z nagonsko dejavnostjo živali. Tudi vsak družbeni prehod na višjo raven vključuje podobne elemente regresa, kot svoj nujni pogoj. To pa ne more biti izgovor za nesposobne voditelje, da mastodontsko uničujejo več kot je bilo treba. Racionalno družbeno vodenje izgubljene vrednote lahko nadomesti, nikoli v stari obliki, vendar v podobni vsebini. Tak pristen stik z

naravo, tako celovito proizvodno delo in tako kulturo, kot jo je razvil stalni patriarhalni poljedelec, niso več možni v industrijsko/postindustrijski družbi. Lahko pa v njej obnovimo del vsebine prejšnjih vrednot z bivanjem v naravi, s telesno kulturo in z raznimi vrstami množičnega umetniškega udejstvovanja.

Problem revolucionarnega in evolucijskega momenta v razvojnosti človeštva bom obravnaval v okviru odnosa zgodovinsko razvojne kontinuitete in diskontinuitete, ker bo ta obravnava bolj znanstveno antropološko utemeljena.

Odnos med revolucijo in evolucijo - in še zlasti vprašanje revolucije - obravnavajo že kakšnih dvesto let (od francoske revolucije) s toliko pristranske strasti in ozkih političnih interesov, kot malokatero drugo temo. Celo obravanava včasih vnetljive teme o odnosu med idealizmom in materializmom ni več tako politično pregreta, kot uboga revolucija. Približno enako je plehka teza, ki vidi v revoluciji "nenaravni" prihod čistega peklenskega zla na zemljo, kot teza, ki vidi v revoluciji povsem "nadnaravnega" angela pravičnosti in polne sreče in ki se mistično opaja že ob sami besedi "revolucija". Tu bomo obravnavo poskušali vrniti v filozofske antropološke in ontološke temelje, tudi v vprašanje zgodovinske razvojne kontinuitete in diskontinuitete. Vse to - revolucije, evolucije, kontinuitete in diskontinuitete - pa je možno utemeljeno dojeti kot sestavine izjemnega človeškega bistva in celote: izredno dinamične in večslojne človeške ustvarjalnosti, človeške odprtosti in nedokončanosti, ogromnega presežka človeških možnosti, človeškega osebnega in skupinskega svobodnega odločanja.

Povsem sta zgrešeni obe gledanji: zgodovina kot železna in uniformno-kontinuelna zakonitost; zgodovina kot metež posamičnih pojavov brez zakonitih vezi, kot čista diskontinuiteta.

Točneje: v obeh tezah je zrno resnice o človeku in človeštvu, vendar zelo prenapihnjeno.

Zrno je v naslednjem: zaradi eksplozivnega človeškega bistva sta v razvoju posameznika in še posebej človeštva bolj prisotni in izrazita diskontinuelnost (skoraj katastrofična prelomnost) in številnejše zakonitosti in kontinuelnosti, kot pri katerem koli drugem (znanem) bitju.Zato se prav lahko zgodi, da tisti, ki iz ene strani opazuje ta kaotični pragozd človeške zgodovine, vidi samo celoto, kontinuum, zakonitost; in da drugi z druge strani vidi samo ločena posamična dejstva, samo diskontinuum.

V človeškem svetu (=celoti) deluje ogromno mnoštvo kvalitetno različnih zakonitosti, ker je človek bitje dela, ki je z ustvarjalno sposobnostjo zamišljanja ustvarilo veliko različnih svetov - jezik in drugi simboli, morala, mit, religija, umetnost, filozofija in znanost, duševnost, država in druga politična gibanja in institucije, sredstva za informiranje, gospodarstvo, mnoštvo različnih družbenih skupin in procesov.

Povsem so zgrešena gledanja (npr. primitivne oblike "marksizma"), ki poskušajo različne zakonitosti različnih človeških carstev zožiti in utopiti izključno v zakonitost enega samega carstva (npr. v gospodarstvo). Zakonitosti posamičnih zgoraj naštetih "svetov" so tako kvalitetno različne, da je povsem izključeno eno reducirati na drugo. Možno pa je, da se prepletajo, ker imajo nekatere skupne temeljne strukture (npr. moralna dejavnost se lahko prepleta z drugimi zavestnimi dejavnostmi, ker imajo vse skupno strukturo dela; vendar ima delo na vsakem področju tako izrazite specifičnosti, da je eno področje nemogoče reducirati na drugo).

Ker ima neprimerno več različnih notranjih zakonitosti kot druga bitja, ima človek (človeški svet) tudi veliko več različnih kontinuumov (zakonitosti, občosti); na

žalost je možno samo z velikim sociološkim in zgodovinskim neznanjem dela filozofije razložiti, da je mogel zanikati kakršnokoli zakonitost (občost, kontinuum) ob takem množtvu različnih očitnih notranjih zakonitosti (začenši z zakonitostmi jezika, ki ga filozof govori!).

V tem bogastvu različnih neprekinjenosti človeškega sveta pa je tudi izhodišče za tako bogastvo različnih in silovitih diskontinuitet, kot jih tudi ne pozna nobeno drugo bitje znanega sveta: izredna kontinuiteta in diskontinuiteta človeštva se torej medsebojno pogojujeta, sta še ena od dimenzij izrednega nihanja človeškega bitja /bistva.

Ostri diskontinui nastajajo iz kontinuumov zlasti na dva načina (na ravni družbenih skupin):

a) - ali tako, da s kopičenjem kvantitativnih sprememb v isti zakonitosti nastane nova specialna kvaliteta, novi sklop specialnih zakonitosti, stare pa ostanejo ali propadejo;

b) - ali tako, da se različne človeške zakonitosti med seboj križajo, da s tem nastane nova sintetična zakonitost, ali pa ene zakonitosti zavrejo druge in s svojim zaostajanjem in trohnobo uničijo druge.

Ad a)

Zanimivo je, da nasprotne ideologije in nasprotne politične stranke nastanek novih specialnih zakonitosti pogosto soglasno in s pozitivnim vrednostnim predznakom označujejo kot "revolucije". Leve in desne, napredne in konzervativne struje z odobravanjem govorijo o "industrijski revoluciji", o "tretji znanstveno- tehnološki revoluciji", o "revolucijah" na posamičnih področjih znanosti, tehnike in zdravstva in podobno. Skratka: kadar gre za specialistična in "nepolitična" področja sploh ni sporna beseda "revolucija" za označitev ostre diskontinuitete z pozitivnim predznakom. Od tod izvlečemo lahko sklep, da je že v delu splošne rabe utemeljeno označevanje napredne diskontinuitete z besedo "revolucija". Toda ob tem je potrebnih nekaj kritičnih pripomb.

Prvič. Pozitivni predznaki ostrim diskontinuitetam na specialističnih področjih objektivno niso tako gotovi, kot se zdi vsem (in levim in desnim, naprednim in konservativcem), ki se tako zelo bojijo biti "nemoderni" in so zato polni hvale za vse specialistične revolucije. Tista objektivnost, ki manjka njihovi presoji, je človeška celota. Res je npr., da je industrija pomenila v primerjavi s predhodno obrtjo in manufakturo kvaliteten skok in napredek glede produktivnosti dela, polomije pa so ji kmalu sledile (cela veriga doslej neznanih ekonomskih kriz in svetovnih vojn). Skratka: nedvomna napredna diskontinuiteta na ožjem področju še ni nujno človeški napredek: tak napredek je specialistična revolucija, samo če je sestavni del napredka vseh plasti človeške celote!

Drugič. Diskontinuelna zamenjava enega posebnega področja z drugim ni nujno napredek niti na tem posebnem področju, ampak je lahko nazadovanje. Agresivni pritiski potrošniške kvazikulture iz razvitih v manj razvite dežele, pogosto niso kulturni vzpon, ampak je ta diskontinuiteta padec. S tem ne izključujem, da tudi te dežele ne bi mogle doživeti prehoda na še višje stopnje kulture, vendar samo pod vodstvom visoko kulturnih sil in nikoli s skrajno siromašnimi obrazci potrošništva.

Ad b) Kvalitetni "skoki" celotne večplastne skupine pa ne morejo nastati samo s spremembo ene ožje plasti, ampak z medsebojnim delovanjem več plasti, s križanjem več specifičnih človeških zakonitosti.

Te diskontinuitete bi imenoval družbene revolucije, ki imajo v sebi obenem elemente politične, moralne, duhovne in socialne revolucije. Ime "revolucije" porabljam tukaj za iste pojave celovite družbene diskontinuitete, kot tudi ogromna večina drugih družboslovnih piscev. Smatram pa, da je treba razjasniti še mnoge nesporazume okrog teh pojavov; en del bistvenih razjasnitev lahko prispeva filozofska antropologija, globje razumevanje človeške narave, ki se silovito izraža tudi v teh revolucijah. Filozofska antropologija nikoli ne bo spoznala svojega "objekta" - človeka, brez doumevanja človeškega jedra (ki nikakor ni idealno, ampak zelo protislovno!) teh revolucionarnih eksplozij.

Zapletenega odnosa med temi celovitimi diskontinuitetami (revolucijami večplastnih skupin) in človeškim bistvom tu ne bomo izčrpali, ampak le ilustrirali z nekaj fragmenti, ki so najbližji naši temi. Pri tem se bom kratko zadržal pri naslednjih revolucijah: meščanske revolucije, svetovna revolucija v 20- stoletju, slovenska socialistična revolucija in svetovna vrednostnosocialna revolucija, ki jo je začelo izvirno krščanstvo in ki traja še danes!

Nasproti skrajnim konservativcem, ki vse revolucije proglašajo za skrajno, popolno metafizično zlo, je z gotovostjo mogoče trditi, da so bile vse te revolucije nujne za bistveno bivanje človeške biti, da so vse odstranjevale največje ovire in nevarnosti za to bivanje in da je bil revolucionarno-diskontinuelni prelom s temi ovirami človeškorazvojno nujen.

Nasproti metafizičnim zaljubljencem v revolucije kot absolutno metafizično dobro pa je z gotovostjo mogoče trditi: nikakor ni bilo neizbežno, da so revolucije potekale samo kot so dejansko potekale; nikakor niso bile neizbežne vse deformacije in napake v revolucijah; te napake so delno izvirale tudi iz nihajoče, negotove narave, iz slabosti posameznikov v revolucionarnih elitah in nikakor niso bile neizbežne.

Danes, s sigurne distance dvesto let in več, je mogoča bolj objektivna presoja. Vidne so tudi posledice teh revolucij in posledice za podobne dežele, ki revolucije niso imele. Prevladujoča ocena vseh dežel, ki so doživele velike meščanske revolucije, je, da so bile te revolucije za te narode pozitivne! Večina tistih, ki poznajo največ zgodovinskih dejstev - večina inteligence, večina družboslovcev Nizozemske, Velike Britanije, Združenih držav Amerike in Francije in Srbije - ocenjujejo revolucije, ki so zmagale v teh deželah v 17., 18. in 19. stoletju kot nekaj pozitivnega in tej oceni se pridružuje večina politikov teh dežel (celo večina konzervativcev; zelo redki v teh deželah upajo govoriti, v nasprotju z zgodovinskimi dejstvi, o revolucijah povsem negativno).

Tisto, kar je bilo v teh revolucijah nedvomno pozitivno in kar se je moralo zgoditi, da bi se odprla pota človeškemu življenju: nujno je bilo hitro in odločno odstraniti zastarele, trhle, neplodne, izkoriščevalske in nasilne vladajoče strukture, ki so dušile in zavirale razvoj množic kmetov, obrtnikov, meščanov, trgovcev, inteligence in drugih. Ni bilo mogoče čakati - če vzamemo strogo antropološko razvojno merilo: življenjske koristi večine ljudi v teh deželah -, da se vladajoče strukture spreminjajo čisto počasi, kakšnih tristo let. Če bi v Nizozemski ostala nasilniška in trhla španska vladavina še kakšnih tristo let, bi bila verjetno pred drugo svetovno vojno bolj podobna zelo zaostali Španiji in Sloveniji (tema dvema plodovoma habsburške vladavine), kot tisti Nizozemski, ki jo svetovna zgodovina opisuje takole: "Nizozemska osvobodilna vojna je bila hkrati tudi prva uspešna meščanska revolucija... Osvobodilna vojna je prinesla poleg izredno hitrega razvoja kapitalizma in s tem gmotne blaginje tudi

osupljiv razmah duhovnega življenja. Nizozemska je postala duhovno središče Evrope v znanostih ... dajala je vodilne kalvinske teologe ... Tako je bilo 17. st. doba največjega razcveta nizozemske kulture; skoraj na vseh področjih (vojska, tehnika, gospodarstvo, kmetijstvo, umetnost) je bila tedaj Nizozemska učiteljica Evrope". Sosedne evropske dežele s podobnimi sestavinami (Francija in Nemčija sta imeli tedaj podobno gospodarsko izhodišče in tudi sestavine protestatizma), ki niso izvršile revolucije istočasno z Nizozemsko, so tedaj zelo zaostale za njo, Anglija pa brez "slavne revolucije" gotovo ne bi imela prvenstva v razvoju parlamentarizma in v industrijski revoluciji ter v razvoju naravoslovnih znanosti.

In kje so bili vsebinski vzroki za ameriško revolucijo, ki je "učinkovala v Evropi kot zgled": "In končno je bila vsem kolonijam (13 britanskih kolonialnih držav v Ameriki-V.R.) skupna gospodarskopolitična odvisnost od Anglije in britanskega parlamenta, ki sta imela mlajše ameriške države pod strogim nadzorstvom kot dobaviteljice surovin in prodajna tržišča... Kraljevska vlada in parlament sta ... skušala kolonije učinkoviteje včleniti v britansko državo s strogim izpolnjevanjem carinskih in trgovinskih zakonov, s predpisovanjem novih davkov in z birokratsko-vojaško krepitvijo izvršilne oblasti... Tako je bila evropska reakcija na ameriško revolucijo navsezadnje izraz notranjeevropske družbene in politične strukturne krize... Ker Severne Amerike ni doseglo politično restavracijsko gibanje... je tudi v 19. st. še dolgo ostala dežela prihodnosti, družbene gibljivosti z "neomejenimi" zmožnostmi vzpona, gospodarskega napredka in ne nazadnje (vsaj za belo prebivalstvo) politične svobode in enakosti."[4.)]

Nizozemska, ameriška in angleška revolucija so dovolj jasni dokazi, da so te revolucije odstranjevale razvojne ovire. Slovenska revolucija je morala prevladati tri velike razvojne ovire: najtežji pritisk treh fašizmov (nemškega, italijanskega in madžarskega), nesposobno in zaostalo domače (malo)meščanstvo in centralizem stare Jugoslavije. S tem je slovenska revolucija odprla take razvojne možnosti, kakršne se v tako kratkem času niso uresničile v nobeni evropski državi (1945-1975): ustanovitev lastne države, priključitev slovenskega Primorja, pospešen gospodarski razvoj, industrializacija, modernizacija in urbanizacija, socialna država, formiranje lastnega poslovodnega sloja in prodor sekundarne proizvodnje na najzahtevnejša svetovna tržišča, velika socialna mobilnost, formiranje modernih slojev, uresničitev zelo elastične federacije z ustavo SFRJ iz leta 1974 (z elementi konfederalizma, princip konsensa), bogati duhovni pluralizem v umetnosti in znanosti.

Ihtave ideološke razprave, ki so se koncentrirale na "dokazovanje", da sta oktobrska revolucija v Rusiji in jugoslovanska revolucija čisto zlo, so pozabile, da poteka v 20. stoletju svetovna revolucija, ki so ji bile le v redkih primerih na čelu komunistične stranke in ki povsod po svetu pomeni vstajo množic proti zastarelim totalitarističnim oviram katerekoli vrste: rušenje največjih cesarstev Evrope po prvi svetovni vojni (avstroogrsko, nemško, rusko), rušenje fašizma, rušenje velikih kolonialnih imperijev in rušenje stalinizma - brežnjevizma. Ta svetovna revolucija 20. stoletja je zajela skoraj vse kontinente: Azijo, Afriko, Evropo in Latinsko Ameriko.

Šele pogled na vse te revolucije omogoča nekaj sklepov, ki so tudi povezani s filozofsko antropološkim razmislekom.

4.) Svetovna zgodovina, Ljubljana, 1976, str. 392. in 463.

Vse revolucije v zadnjih štiristo letih - specialne in celovite - so bile tudi plod predhodne očitne evolucije, postopnih sprememb, ki so pripeljale do kvalitetnega preloma, ostre diskontinuitete.

Čeprav so revolucije v zadnjih štiristo letih po pravilu predstavljale v celoti progres, so skoraj vedno vsebovale tudi kakšne negativne regresivne elemente (uničevanje ljudskih življenj, materialnih dobrin, začasni gospodarski zastoji).

Znotraj samih revolucionarnih tokov so se po pravilu vedno začela - večja ali manjša - zastranjevanja in odtujitve od prvotne vsebine revolucije: ponovno pojavljanje ali celo poglabljanje razrednih razlik, krepitev lastnega "revolucionarnega" birokratizma, etatizma, pretirana represija, militarizem. Vse to so bile nove pojave nihanja v človeški celoti in njenem zgodovinskem bistvu.

Niti od daleč ne držijo trditve konzervativnih ideologov, da so bile vse deformacije in odtujitve revolucij železne neizbežne zakonitosti prav v teh razsežnostih, kot so se v kakšnih primerih dogodile. Del izgub, ki je spremljal revolucije, je bil sigurno nujen, toda ne zaradi njihove posebne zle narave, ampak zaradi zakonitosti vsake ustvarjalne ali napredne akcije: vsaka ima kot svoj nujni pogoj izgube, regrese. Glede tega nasprotja se revolucije prav nič ne razlikujejo od katerekoli človeške akcije.

Del nepotrebnih izgub, deformacij in odtujitev v revolucijah pa je čista osebna in skupinska odgovornost, rezultat odločitev posameznikov/ skupin, sposobnih zamišljanja različnih možnosti in svobodnega odločanja med njimi. Velika koncentracija moči v rokah posameznikov in majhnih skupin je v revolucijah delovala enako kot koncentracija oblasti v katerikoli drugi priliki (državi, stranki, ekonomiji, vojski). Bila je vaba posameznikom in skupinam, da to oblast prenapnejo daleč prek potreb revolucionarnega procesa: o tem so se odločali sami.

Namesto znanih slabih primerov navajam pozitivne primere svobodne odločitve.

Po trditvah konzervativnih ideologov vsebujejo revolucije (in še zlasti "komunistične") neizbežno zlo; zakonitost, ki ne izpusti nikogar, potem ko se je vanjo ujel.

Poleg mnogih drugih, je Gorbačov živ dokaz, da je možna diskontinuiteta v vsaki kontinuiteti, da sta že vsak posameznik ali majhna skupina možni ostri diskontinuiteti, saj se že v posamezniku/mali skupini na zelo različen način križajo zelo različne družbene zakonitosti. Zato se med mnogimi posameznik/skupina svobodno odloča.

Gorbačov bi z ogromnimi vojaškimi silami in ogromnimi izgrajenimi represivnimi aparati v vsej vzhodni Evropi zlahka obdržal reformirani etatizem še kakšnih deset, dvajset let.

Vendar mu niso niti marksizem, niti leninizem niti socializem, za katere se je izjavljal, preprečili, da samostojno sprejme najpomembnejše odločitve druge polovice 20. stoletja. Ne samo najvažnejše za Vzhodno Evropo, ampak za vse človeštvo: da poda svetovno iniciativo za razorožitev najmočnejših sil, da za to odločitev pridobi druge sile in da se osebno zavzame proti (možni) represivni obrambi brežnjevskih struktur v Vzhodni Evropi. Ne glede na nadaljno usodo Gorbačova, so to že zgodovinska dejstva (celo če bi še kdaj nastala velika vojna napetost). Nič manj zanimivo ni, da je bil glavni mentor Gorbačova človek, ki bi po svoji funkciji in po konzervativnih "boljševiških" formulah moral biti najdoslednejši nadaljevalec stalinizma, bil pa je njegova diskontinuiteta: notranji minister ZSSR Andropov.

Podobne diskontinuitete najdemo tudi v drugih velikih strukturah: v šestdesetih letih se papež Janez, ki je po pravici dobil priznanje "dobri", odloči za počlovečenje cerkve, čeprav bi se po teoriji neizbežne kontinuitete zdelo, da naj bi bil branilec

hierarhije. Čeprav bi se po isti enostranski tezi zdelo, da morata biti Churchill in de Gaule najtrdnejša vojščaka svojih imperijev, se oba odločita za njihovo mirno demontažo; Suares, ki bi kot tajnik španske falangistične stranke moral biti njen najdoslednejši bojevnik, odločilno prispeva k demontaži frankizma.

Tisti, ki težko prenašajo besedo "revolucija", bi se lahko spomnili še ene izredno pomembne revolucije, ki se je začela z veliko silovitostjo pred dva tisoč leti, ki se je prepletala z vsemi evropskimi in ameriškimi revolucijami (vendar ne dovolj) in ki še traja.

To je izvirno, evangelsko krščanstvo, ki je predvsem vrednostno socialna revolucija, med tem ko so bile druge revolucije predvsem politično-socialne. Deformacije teh revolucij bi se seveda zmanjšale, če bi bila v njih močneje prisotna krščanska vrednostna revolucija, ki sem jo kratko orisal drugod.[5.)]

5) Anthropos, št. I-III/1991; Etika in socializem, Ljubljana, 1985, str. 585. - 598.

Vprašanje zaznavanja in zavesti

FRANE JERMAN

POVZETEK

Razprava se ukvarja z vprašanjem teoretičnega odnosa do zaznavanja v okviru sodobne filozofije. V pretres jemlje analitično filozofijo (kognitivno filozofijo) ter fenomenologijo. Zanima jo tudi, kako je z vprašanjem zavesti znotraj sodobne psihologije. Avtor pride do zaključka, da nekaterim idejam kognitivne filozofije manjka reflektirani uvid v lastno filozofsko delavnico in nekritično sprejemanje pojma "zdrave pameti". V razpravi je izraženo mnenje, da je poglavitna funkcija zavesti, ki je "znanost" ne more kontrolirati dajanje pomena.

ABSTRACT
A QUESTION OF PERCEPTION AND AWARENESS

This discussion concerns a theoretical disposition towards perception, in terms of modern philosophy. It discusses analytic philosophy (cognitive philosophy) and phenomenology. It also examines the question of awareness within modern psychology. The author concludes that some concepts of cognitive philosophy lack a reflective insight into their own philosophical workshop, and an unprejudiced view of the concept of "common sense". The discussion points out that the principal function of awareness, which "science" cannot control, is giving things meaning.

Ker postaja dovolj očitno, da se del filozofskega mišljenja čedalje bolj ukvarja s psihologijo kot empirično vedo, se mi zdi zanimivo pogledati, kako je s teorijo zaznavanja in zavesti sploh najprej v sami psihologiji, nato pa v tisti filozofiji, ki si je v začetku tega stoletja izborila prostor zunaj psihologije, tj. v analitični filozofiji. Nato pa še okvirno v fenomenologiji, kakor je nastajala in se oblikovala v Husserlovi filozofiji.

S psihologijo se ukvarja predvsem filozofija kognitivnih znanosti. V tem primeru gre za filozofijo psihologije, vendar filozofijo, ki so ji izsledki empiričnih znanosti vrednostno na prvem mestu. To in pa prepričanje v pravilnost načel zdravega razuma, kot ga je postavila že svoj čas "škotska šola", kaže, da gre za filozofijo, ki se zavestno opira na angleško filozofsko tradicijo.

V pojmu "zdravega razuma" tiči prepričanje v pravilnost čutnega zaznavanja, v njegovo načelno nevprašljivost. Pojem sam je definicijsko zastavljen kot nasprotje "nesmiselnega", kot tista vrsta spoznanja, ki je naperjena proti "spekulaciji, spekulativnemu načinu mišljenja" itd. Samo načelo je obravnaval že Berkeley, zanj se je zavzemal Thomas Reid, za filozofsko načelo ga je postavil G.E. Moore, v določenem smislu celo L. Wittgenstein - seveda v svojem drugem obdobju. V glavnem pa je mogoče reči, da je z njim postavljena zahteva po odpravi radikalne skepse in agnosticizma, ki, resno vzeto, ne vodita v nobeno produktivno filozofsko zamisel. (Že J. St. Mill je uvidel, da vodi radikalni skepticizem v lastno nasprotje, saj je trditev, da je vsako spoznanje vprašljivo, s tem tudi sama vprašljiva.) Po drugi plati pa je "zdrava pamet", "common sense" vendarle sinonim za nereflektirano misel, za prepričanje v samorazvidnost čutnega zaznavanja in na njem temelječih truizmov. Vprašljivost verodostojnosti tako pojmovane "zdrave pameti" je seveda na dlani in to že od sofistov dalje. S tega vidika se je ob "common sense" spotaknil tudi B. Russell, saj je po njegovem mnenju velik del narave fizičnih stvari in njihovega odnosa do zaznavanja nezdružljiv z "metafiziko" "zdrave pameti".[1] Gre očitno za načela tistega mišljenja, ki smo mu navadno rekli naivni realizem in prav protislovno se zdi, da jim v tej ali oni obliki sledi kar precejšen del resne filozofije.

Ker se torej del sodobne analitične filozofije, ki si je nadel ime filozofija kognitivnih znanosti, ukvarja s psihologijo (tudi z umetno inteligenco, oziroma računalništvom) in se hkrati zavzema za izhodišča "zdrave pameti", velja premisliti, kaj je s temi pojmi sploh mišljeno. O "zdravi pameti" smo že nekaj povedali - morebiti samo še tole: ta pojem pomeni predvsem *eksternalizem*, tj. nazor, da je obstoj zunanjega (objektivnega) sveta zunaj vsakega dvoma.

Psihologija, na katero se sklicuje kognitivizem, je predvsem psihologija čutnega zaznavanja, zato je večina analiz posvečena prav problemu čutnega zaznavanja. In prav karakteristično je, da se različni "kognitivisti" močno ukvarjajo z Berkeleyevimi analizami čutnega zaznavanja in skušajo njegove analize obrniti v prid eksternalizma - navkljub njegovemu *esse est percipi*.[2] Berkeleyevo načelo vodi po svojih konsekvencah vsekakor bolj v internalizem (subjektivizem - po stari terminologiji) kot pa v eksternalizem.

Pogledati velja, kako obravnava psihologija kot empirična znanost dva temeljna pojma, kot sta čutno zaznavanje in zavest. Čeprav sta oba pojma nekako v lasti tudi drugih znanosti, npr. fiziologije živčne dejavnosti, zlasti fiziologije višje živčne dejavnosti, je treba tu povprašati, ali psihologija zaznavanje in zavest obravnava kako drugače. Za naš namen je najbolj značilna in zgovorna knjiga Problemi psihologije (SM, 1976), kjer gre za uvod v psihologijo, katere nekatedrski predstavnik pri nas je dr. Anton Trstenjak. V omenjeni knjigi je posvečeno pojavu in problemu zaznavanja kar nekaj zajetnih strani, ki med drugim pričajo tudi o avtorjevi široki razgledanosti po svetovni psihološki literaturi. Zanimivo je, da je za filozofijo tako pomemben termin, kot je zavest, v tej knjigi sicer nenehno pričujoč, vendar sam kot problem, kot naslov poglavja ali razdelka ne nastopa, kar je verjetno treba pripisati dejstvu, da so se zlasti ameriški psihologi (razen psihoanalitikov) tega termina izogibali in to zavoljo njegove idejne (filozofske) preobloženosti in obremenjenosti.

---

1 Glej *The Encyclopedia of Philosophy*, 2, str. 158

2 Med take kognitiviste prištevam vsekakor Davidsona, Pappasa, Dretskeya in še koga.

Na kratko: celotna psihološka teorija zaznave govori o interakciji med dražljaji in reakcijami čutnih organov nanje. Ta interakcija je v bistvu sporočilna dejavnost, ki je fiziološko vezana na anatomsko definirane organe. Gre za shemo, kot jo prikazuje kavzalna teorija zaznavanja: PREDMET - DRAŽLJAJI - RECEPTOR - ŽIVČNI IMPULZI - MOŽGANSKA AKTIVNOST. Ta shema je pogoj za zaznavanje zunanjih predmetov, odpira pa vprašanje, koliko je tudi zadosten pogoj za zavest o zunanjih predmetih. Trstenjak piše o receptorjih naslednje: "čutila so vdelana v celoto oganizma po hierarhični organizaciji. Podrejena so celoti."[3] V tej koncepciji organ kot čutilo ni več samo pasivni receptor, kot je bil v klasični asociativni psihologiji, ampak ima tudi lastno aktivnost. Stimulacije (dražljaji) so lahko zunanje ali notranje itd.

Zaznavanje je skratka kompleksna dejavnost, ki jo nekateri avtorji (npr. Gibson) urejajo v pet "zaznanjskih" skupin sistemov (ne "zaznavnih", ker v bistvu to niso!).[4] Prva skupina obsega orientacijski sistem, ki temelji na mehanskih receptorjih (na vestibularnem aparatu). Drugo skupino sestavlja slušni sistem, ki temelji kot prva skupina na mehanskih receptorjih; razlika med obema je v vrsti pozornosti. Pri prvem gre za obvladovanje prostora, gibanja, težnosti itd., pri drugem pa za informacije slušne narave. Tretji sistem je haptični, ali kar "dotikalni" sistem. Pozornost je usmerjena na dotikanje v zelo širokem pomenu te besede. Četrta skupina pripada vonjalnemu sistemu, pozornost gre tu različnim vonjem in prek njih tudi okusom. Vonj je menda filogenetično najstarejši kortikalni organ. Na poslednjem mestu pa je najbolj zapleten sistem, vizualni sistem, ki anatomsko sloni na očeh, pozornost pa velja gledanju.[5]

Psihološko pojmovanje zaznavanja temelji torej na fizioloških dognanjih in je - vsaj v Trstenjakovi interpretaciji - koncipirano razvidno holistično. Opozoriti velja, da gre pri tem psihološkem opisovanju zaznavanja vendarle samo za mehanizem delovanja čutil. Odprta ostaja še vrsta vprašanj, npr. kako se to, kar je sporočeno možganom, v njih tudi kaže, kaj se dogaja v možganih kot nosilcu zavesti itd. - skratka vsa tista problematika, zaradi katere je - vsaj po moje - vse fiziološko in tudi psihološko raziskovanje zaznavanja za sam filozofski vidik nezadostno, in zaradi česar so vsa fiziološka in psihološka tovrstna dognanja šele preddverje, nujen uvod v spoznavno teorijo, filozofije same pa se neposredno ne dotikajo. Mehanizem zaznavanja bi bil lahko tudi popolnoma drugačen, vendar bi temeljno vprašanje odnosa med zaznavanjem in zaznanim ostalo enako nepojasnjeno, saj s spoznavanjem mehanizma prenosa informacij spoznavamo zgolj mehanizem sam, ne pa tudi tega, kar ta mehanizem posreduje.

Rekli smo že, da je s pojmom zavesti v psihologiji po vsej verjetnosti neka težava in sicer s filozofsko obremenjenostjo tega termina. Gre za to, da ga različne filozofske šole različno uporabljajo in tudi interpretirajo. Ne glede na to pa se Trstenjak temu izrazu v svojem delu (pa ne samo v tem) ni mogel odpovedati, čeprav mu ni namenil posebnega poglavja, kot ga je npr. zaznavanju ali mišljenju. Nekaj več je povedal o zavesti v poglavju, ki je posvečeno psihoanalizi in nosi naslov "Podzavest in

---

3 Dr. Anton Trstenjak, Problemi psihologije, SM 1976, str. 97

4 Terminološka razlika med zaznanjski in zaznavni je zame dovolj bistvena, da jo uvajam kljub besedni okornosti. Pojav je npr. zaznanjski, če sodi v raziskovalno polje zaznavanja, če skratka sodi v to ali ono teorijo zaznavanja, pojav pa je zaznaven, če je dostopen našim čutilom. Razlika je torej utemeljena, čeprav se je večinoma uporabniki (psihologi in filozofi) ne zavedajo dovolj!

5 Prim. op. cit. str. 109

samozavest".[6] Najprej gre za opisovanje podzavesti in to povsem s fiziološkega vidika (tj. s stopnjo, ki jo določa EEG, se pravi detekcija možganskih valov). Zavest pa je za Trstenjaka "...le proces, nenehna dejavnost, v kateri človek izkuša svojo stvarnost, svoj obstoj in ga dopolnjuje v osebnostno višino".[7] Lahko bi rekli, da gre tu navsezadnje za terminološki nesporazum, saj gre očitno bolj za *procesualno* pojmovanje zavedanja kot pa za *fenomen* zavesti. Sicer pa tudi pri Trstenjakovem terminu "samozavesti" ne gre za osebnostno karakteristiko, ampak za samozavedanje (kot zavedanje lastnega ega). Ta terminološki nesporazum, bolje rečeno nenatančen posluh za tančine slovenskega znanstvenega izrazoslovja, je za slovensko psihologijo dovolj značilen, kaže namreč, da se brez filozofskega uvida (ki se ga sodobna psihologija bolj ali manj skuša odkrižati kot nepotrebnega balasta) v svoj predmet odvija tudi tisti del psihologije, ki bi si tega skoraj ne smel privoščiti, saj gre za uvod v teorijo psihologije.

Videti je, da termin *zavest* ni pojem, ki bi bil psihologiji posebno pri srcu. Sicer pa je skok iz pretežno mehanicistično fiziološkega obravnavanja zavesti v *kvalitativno* obravnavanje sila težak, in pomeni verjetno tudi preskok v *drugačno* paradigmatično pojmovanje *zavesti kot zavesti*. Zdi se torej, da je pojem zavesti eminentno *filozofski* pojem, saj samo filozofski način omogoča prevladovanje mehanicističnega preučevanja fenomena zavesti v novo kvaliteto. Vemo, da je filozofskih vidikov mnogo in tu se seveda nimam namena spuščati v močvirje različnih filozofskih pristopov k problematiki zavesti kot zavesti. Omejil se bom le na enega samega, ki je po eni plati dovolj zakoreninjen v filozofski tradiciji, po drugi pa daje prav v dialogu s psihologijo poseben uvid v zavest. Ta vidik je *fenomenološki*, ki hkrati kritično premotri tudi *empiristični* vidik zavesti, vidik torej, katerega skorajda neposreden dedič je tudi sodobni kognitivizem ali širše rečeno analitična filozofija sploh. Razen tega si je fenomenološko raziskovanje nadelo ime *znanstvenega* filozofskega raziskovanja, kar je še razlog več, da si ga ogledamo malce pobliže.

Fenomenologija ima za analitično filozofsko tradicijo še posebno težo, ker je uvedla načelno razliko med empiričnimi, izkušenjskimi in absolutnimi, neempiričnimi, neizkušenjskimi vedami, kot sta matematika in logika (v vseh njunih različnih oblikah). Opredelila je neempirične znanosti kot apriorne in neodvisne od izkušnje (in v tej zamisli tudi absolutno resnične), empirične pa kot zgolj verjetnostne. Edmund Husserl je v prvem zvezku svojih **Logičnih raziskav** prav to dejstvo vzel za izhodišče kritike psihologizma, ki ga je po njem prevzela tudi poljska logična šola (Varšavsko-lvovska šola) in kasneje tudi Dunajski krog. Husserlova kritika psihologizma velja še danes kot vzor filozofske kritike vnašanja metod empiričnih ved v filozofijo in kritiko absolutiziranja ene znanstvene discipline nad vsemi drugimi (tudi nad filozofijo).

Fenomenologijo lahko označimo kot resen poskus "oznanstveniti" filozofijo na *drugačen* način, kot pa se kaže ta težnja v zgodovini analitične filozofije, se pravi v njenih pozitivističnih etapah. Metodološko to pomeni, da je skušal pozitivizem približati filozofijo empiričnim vedam, se pravi, da je pristajal na pravila izkušenjskih znanosti in predvsem njihovih verifikacijskih postopkov. Prav zato je pozitivizem v svojih zgodnejših fazah podpiral psihologizem in - kar se v razpravah o pozitivizmu premalo poudarja - tudi *induktivizem*.

---

6 Prim. op. cit. str. 460 in dalje
7 Idem, op. cit. str. 464

Prav to pot je Husserl zavračal - posebno izrazito v delu **Ideje k čisti fenomenologiji in fenomenološki filozofiji**, pa tudi v drugih delih. Kot že rečeno, se je zaradi prevladujočega psihologizma ob koncu prejšnjega stoletja Husserl precej ukvarjal tudi s psihologijo, ki je postala po Brentanovi novi zastavitvi v nekem smislu prav modna znanost in si je s svoje empirične plati zagotavljala pot iz filozofije med empirične vede, kar je bilo v času prevladujočega induktivizma ideal znanosti sploh. "Modna" pa je postala zato, ker je omogočala celo laboratorijsko eksperimentiranje. Tako je na primer tudi v Gradcu pod Meinongovim vodstvom nastal psihološki eksperimentalni laboratorij. Med drugim je bil tudi naš France Veber vendarle privrženec nazora, da je glavna filozofska disciplina prav *psihologija*. A o tem pozneje.

Husserlovo fenomenologijo gotovo zaznamujeta vsaj dve vidni znamenji. Prvič njegovo matematično izhodišče, ki je razvidno v njegovih več kot metodološko natančnih pojmovnih analizah, in drugič njegovo navezovanje na psihološko-filozofske raziskave Franca Brentana in v zvezi s tem tudi navezovanje na pojem intencionalnosti. V zvezi z obema znakoma je gotovo tudi racionalna zastavitev filozofskih problemov, odmik od iracionalizma npr. filozofije življenja. Tretja pomembna značilnost je tako imenovani internalizem, kot analitični filozofi poimenujejo subjektovo stališče. Seveda je v okviru fenomenologije možna tudi drugačna naravnanost. Večina fenomenologov npr. ni sprejela Husserlovega transcendentalnega idealizma, njegovega internalizma, ampak (Ingarden) se je distancirala od tega stališča v imenu eksternalizma. Pa tudi druga fenomenološka šola, ki izhaja iz graškega seminarja, se pravi Meinongova šola, ki ji je pripadal tudi naš Veber, je razglašala eksternalizem. Podobno stališče imata v okviru sodobnih prizadevanja analitične filozofije v Sloveniji in Hrvaški sploh tudi dr. Matjaž Potrč in dr. Nenad Miščević.

Pojav zaznavanja kot edinega začetnega okna v svet je vsekakor zanimiv tudi za fenomenologijo, ki hoče k stvarem samim. Edmund Husserl se je obširno razpisal o obeh pojmih v precejšnjem delu svojih spisov. Tu se bomo dotaknili njegovih stališč, kakor jih je formuliral v svojih **Idejah** (1913) in v predavanju **Grundprobleme der Logik** (25/26).[8]

Kolikor je filozofija vpraševanje vsega po tem, kar je po svoji biti (Aristotel), je fenomenologija gotovo filozofija. Tudi njeno sklicevanje na *znanstveno* metodo ni zasidrano v empiristični koncepciji, ampak v racionalni težnji po resnici resnice. V tem smislu je fenomenologija hkrati tudi *konstitucijska* analiza, ki razčlenjuje značaj bivanja predmetov, kakor se oblikujejo v človekovi zavesti. Svet se fenomenologiji kaže kot svet pojavov, torej kot fenomen. Izhodišče tega "pojavoslovja" je sicer človekova naravna usmerjenost, ki ima svet fenomenov za svet, ki je to, kar je, sam na sebi, *neodvisen* od subjekta. Vendar subjektovo stališče to usmerjenost v temelju preobrne. Fenomenološko stališče nikakor ni stališče naivnega realizma. Vsak pojav predmeta je nekaj samo s seboj identičnega, posamičnega, vendar pa hkrati nudi, daje način svoje danosti, ki je seveda odvisen od vsakokratne spoznanjske situacije. Ko govorimo, da eksistirajo predmeti "na sebi", to za Husserla pomeni, da gre bistveno za spoznanja, ki prehajajo meje subjektivnega odnosa do danega. V tem smislu so predmeti kot predmeti "na sebi" transcendentni. Naravna usmerjenost vodi človeka k

---

[8] Glej Husserliana IX. Citirano po Edmund Husserl: **Phnomenologie der Lebenswelt, Ausgewählte Texte II**, Reclam 1986; izd. Klaus Held)

predmetu, zavest je torej bistveno intencionalna in hoče tudi izpolniti predmete kot "izvorne načine danosti". Kjer ta "izvornost" ni dana sama po sebi, jo zavest išče na podlagi dejstva, da je vsako doživetje utemeljeno v drugem doživetju. In prav ideja utemeljevanja je privedla Husserla do prepričanja, da je zaznavanje stvari v prostoru in času temelj intencionalnega doživljaja, ker ga vse druge vrste doživljajev predpostavljajo. Zato eksistira med čutnim zaznavanjem in drugimi intencionalnimi doživetji temeljni odnos. ("Fundierungsverhältnis"), zakaj ta ni mogoč zunaj čutnega zaznavanja. Iz tega "utemeljitvenega odnosa" je mogoče izpeljati tudi teorijo ontološke plastnosti, kakor jo je izpeljal npr. Nicolai Hartmann.

Čutno zaznavanje je za Husserla temelj za konstitucijo tako imenovanega realnega sveta, pri čemer so predpostavljena vsa "znanstvena fiziološka dejstva" v zvezi z zaznavanjem. Za razumevanje Husserlove teorije zaznavanja je potrebno uvesti še nekatere njegove termine, brez katerih ta teorija ni povsem razumljiva. Filozofsko spoznavanje izvornih danosti imenuje Husserl razvidnost, (evidenca) njen značaj pa naziranje ("Anschauung"). Izvornost pomeni glede na povedano naziralno danost, samo naziranje pa pomeni toliko kot "posedanjenje" ("Gegenwärtigung"). Zaznavanje stvari pa nikoli ne daje stvari take, kot je v celoti. Vedno imamo pred očmi samo sprednjo, zadnjo ali stransko plat predmeta, recimo mize itd. Naziranje stvari vsebuje torej množico načinov, v katerih se stvar *daje* človekovi zavesti. To množico je imenoval Husserl "odsenčenja" ("Abschattungen") - izkoristil jih je med drugim Ingarden v svoji teoriji o eksistenci literarne umetnine. Polje zaznavnega sveta možnih stvari ali reči je Husserl imenoval horizont. Potencialni načini danosti ostanejo netematizirani, tematizirana je zgolj tista predmetna danost, na katero je konkretno usmerjena moja pozornost. "Odsenčenja" so seveda netematizirana in se mi ne kažejo kot predmeti. Zanje samo vem in se jih zavedam na podlagi prejšnjih izkušenj.

Občutki kot neposredni (fiziološki) odzivi čutil so za Husserla realni momenti zavesti, a se sami v sebi ne nanašajo na nič predmetnega, njihova vsebina ni tematizirana, so pa podlaga, s katere se zaznavajoča zavest usmerja na predmete. V občutenju se ta zavest dotakne čutnega bogastva predmetnega sveta. Občutki, občutenja pomenijo torej gradivo, material, "hyle" predmetnega sveta, ki pa ga mora subjekt pomensko oblikovati, se pravi formirati. To formiranje je Husserl imenoval "noezo": zaznana stvar se šele z noetičnim formiranjem "hyle" konstituira v aktu apercepcije. "Noema" je v nasprotju z noezo v *reflektiranem* duhu "predmet v modusu svojega intencionalnega pojavljanja".

Tako zastavljena teorija zaznavanja in zavesti pri Husserlu (gotovo da v eksplikaciji te teorije ni mogoče biti izčrpen, ker gre za zelo zapletene Husserlove distinkcije in definicije) omogoča spoznanje, da je formiranje teorije zaznavanja v filozofskem uvidu povsem odvisno od naših filozofskih predpostavk, ki se večinoma (in tudi v Husserlovem primeru) reducirajo na senzualistična izhodišča, vendar samo izhodišča, ki se vežejo bistveno na funkcijo *dajanja pomenov*, kar hkrati pomeni, da v tej teoriji ne moremo obiti teorije jezika, ob hkratnem priznavanju dejstva, da mišljenje ni nujno istovetno z njim, v mnogočem pa mu je vendarle zavezano. Skratka tudi filozofija psihologije (ali filozofija kognitivnih znanosti, kar koli že to so) ne more mimo teorije pomena in z njo povezane razsežne filozofske problematike. Prav to pa v razpravah kognitivistov manjka, saj se večkrat ne zavedajo pasti *naivnega realizma* v obliki priseganja na *zdravo pamet* ali na nereflektirani *eksternalizem*. Prav pri prestopanju teh jarkov bi bilo dobro, če bi se poglobili v fenomenološka stališča, ki absolutno presegajo zgolj fiziološko plat procesa zaznavanja.

Družboslovje

Trocki in proces destalinizacije v zgodovinski znanosti v Sovjetski zvezi
2. del

MARJAN BRITOVŠEK

2. *Trocki in triumvirat v polemičnem ognju*

Spor v vodstvu je postopoma dobival nove razsežnosti in se prenašal na partijsko članstvo. Začela se je ostra diskusija, ki je zajela 30000 partijskih celic, številne komiteje, rajone in partijske instance. Pravda je obširno poročala o teh diskusijah in objavljala izvlečke iz člankov, predlogov, ocen in s pristranskimi poročili ustvarjala potvorjeno sliko pogledov levice in njenih ciljev, medtem ko levica ni imela možnosti, da se bori proti klevetam in izrazi svoja stališča.

Načrt triumvirata je bil, da izolirajo Trockega in oslabijo njegovo pozicijo v politbiroju. Privrženca Trockega Krestinskega so poslali v Berlin, Rakovskega pa so premestili v London s pretvezo, da ga pošiljajo tja kot uglednega diplomata. Premestitev Rakovskega je izzvala odpor ukrajinskih voditeljev, ki pa so jih takoj zamenjali, da ne bi ovirali Stalinove nacionalne politike v Ukrajini. Trojka se je tako v imenu višjih interesov komunizma znebila poklicnih revolucionarjev, ki so verjeli, da boljševik, dostojen tega imena, ne more ugovarjati, ko mu sekretariat pošlje potni nalog z novo zadolžitvijo, saj partija pooseblja duh revolucije, CK je izključni predstavnik partije, politbiro pa je kvalificiran, da brez priziva tolmači mišljenje CK. Mnogim se je zdelo takšno "izgnanstvo" privlačno in se niso zavedali, kakšne cilje s tem zasleduje trojka. Tako so disciplinirano odšli v inozemstvo tudi Osinski, Jurenjev, Lutovinov, Kolontajeva in mnogi drugi. Manj ugledne nasprotnike so brez ceremonij odpravili v Sibirijo, Mongolijo in na Daljni vzhod.

Trocki se je kot "ujetnik politbiroja" položaja povsem zavedal. Boj proti njemu se je neusmiljeno nadaljeval in dobival nove razsežnosti. 14. decembra je Pravda objavila uvodnik, v katerem so grajali ustvarjanje razlik med starimi in novimi generacijami v partiji. Članek, ki Trockega ni izrecno omenjal, naj bi napisal Buharin, glavni urednik Pravde.[24]

Pisec je javno obsodil opozicijo, ki ji je očital poskus, da uniči partijski aparat ter loči marksizem in leninizem ne upoštevajoč objektivno analizo pojavov.

Članek je bil uvod v glavni napad, ki se je začel 15. decembra s Stalinovim člankov v Pravdi in govorom Zinovjeva v Petrogradu, ki so ga objavili 20. in 21. decembra.

24 Popov K.A., Diskusija 1923 goda, Moskva 1927, str. 47.

Stalin je pretrgal svoj molk že 2. decembra s svojim govorom O nalogah partije, ki ga je imel na zborovanju okrajnega komiteja v Krasnaji Presnji. Pred avditorijem, ki so ga sestavljali nižji partijski funkcionarji, je Stalin nastopil kot ljudskošolski učitelj. Njegovo poročilo je bilo parafraza splošnih idej iz resolucije politbiroja, ki so jo objavili tri dni kasneje, poslušalci pa so referat ocenili kot vsebinsko in koncepcijsko zelo prepričljiv, pretehtan in razsoden.[25]

V svojem članku O diskusiji, o Rafailu[26], o člankih Preobraženskega in Sapronova ter o pismu Trockega, je Stalin v uvodu opozoril, da se razprava o položaju v partiji, ki se je začela pred nekaj tedni v Moskvi in Petrogradu, očitno približuje koncu. Zmagoslavno je ugotavljal, da je premagana opozicija, ki jo sestavlja blok dela levih komunistov (Preobraženski, Stukov[27]) in tako imenovanih demokratičnih centralistov (Rafail, Sapronov in drugi). Opoziciji je očital, da je prekršila resolucijo X., XI. in XII. kongresa o prepovedi grupiranja. Stalin se je nato lotil štirih glavnih predstavnikov opozicije, ki jih je razvrstil po naslednjem redu: Rafail, Preobraženski, Sapronov, Trocki. Za najbolj doslednega in izrazitega predstavnika opozicije je označil Rafaila. Ostro je zavrnil njegovo kritiko na račun partije kot vojaške organizacije z vojaško disciplino in njegovo zahtevo, da je treba od zgoraj navzdol preveriti ves partijski aparat, ker je neučinkovit in tuj duhu partijskih načel. Stalin je Rafailova stališča zavrnil in poudaril, da je partija avantgarda delavstva. Preobraženskemu je Stalin očital, da je v svojem članku razveljavil osnovno usmeritev partije, sprejeto na X. in XI. partijskem kongresu, o prepovedi frakcij in o partijskem stažu za vodilne partijske funkcionarje. Nato se je Stalin lotil Sapronova in označil njegovo kritiko partijskega aparata kot nemarksistično. Pikro je zavrnil njegovo zahtevo po kadrovskih spremembah, ki naj omogočijo demokratizacijo partije.

Kot zadnjega se je Stalin lotil Trockega. Ostro je napadel njegovo pismo, ki ga je označil za poskus, da bi zlomil enotnost partijskega članstva. S sarkazmom in ironijo je obravnaval trditve Trockega o birokratizmu partijskega aparata in nevarnosti degeneracije stare garde, tako kot so se degenerirali voditelji II. internacionale. Cinično je z anonimno aluzijo na Trockega opozoril, da obstajajo v partiji elementi, ki z degeneracijo lahko resno ogrozijo partijo. S tem je mislil menjševike, "ki so stopili v partijo po sili in še niso opustili oportunističnih navad". To je bil pretkan in očiten udarec proti Trockemu. Stalin je poudaril, da je enotnost starih in mladih osnovna sila revolucije, ki jo skuša Trocki izpodkopati. Trockega je obtožil, da je stopil v blok z demokratičnimi centralisti in delom levih komunistov.[28]

Stalin je ironiziral tudi druge "šampione nove demokracije", češ da v vsakdanji dejavnosti niso večji demokrati od njega. Napadel je Bjeloborodova[29], "nepozabnega

---

25 Pravda z dne 6. decembra 1923, Stalin Sočinenija V, str. 354-370. Britovšek M., Boj za Leninovo dediščino II, str. 338-341.

26 Rafail R.B. Farbman, krojaški delavec, je postal član partije leta 1910 ali 1912. Leta 1919 je postal član CK ukrajinske partije. Pripadal je struji decistov. Leta 1928 so ga izključili iz partije in deportirali. V izgnanstvu se je priključil opoziciji. Leta 1930 je bil pobudnik kapitulacije, nakar se je ponovno politično aktiviral. Leta 1934 so ga aretirali, nakar se je za njim izgubila vsaka sled.

27 Stukov I.N. (1887-1937), sin duhovnika, je stopil v partijo leta 1905. Imel je pomembno vlogo v vstaji v Moskvi leta 1917. Bil je najprej levi komunist, nato decist, sodelavec "Sibirskega biroja", član Združene opozicije. Umrl je v ječi.

28 Pravda z dne 15.decembra 1923.

29 Bjeloborodov A.G. (1891-1938), po poklicu električar, boljševik od leta 1907, aktivist na Uralu, politični komisar in ljudski komisar za notranje zadeve. Podpisal je ukaz za likvidacijo carske družine. Zaradi opozicije so ga leta 1927 izključili iz partije. Kapituliral je leta 1928, kasneje pa je izginil v čistkah.

demokrata" med delavci Rostova, Rozengoljca[30], ki je s svojim 'demokratizmom' očaral donečki bazen in Alskega[31], ki je kot 'demokrat' povsod znan.

Partijski aparat je tako dobil namig, da Trocki ni nedotakljiv. Funkcionarji, ki so želeli napraviti kariero, so vedeli, kaj morajo narediti; začeli so podtalno denuncirati dotedanjega voditelja in aludirati na njegov bonapartizem.

V isti številki Pravde, v kateri je bil objavljen Stalinov članek, je bil natisnjen tudi poziv, ki ga je podpisal Stalin kot sekretar centralnega komiteja. V njem je pozval partijsko članstvo zunaj Moskve, naj v vsakem kotičku države organizira razprave o položaju v partiji, vendar pa članstvo ne sme formirati skupin.

Istega večera je na zborovanju petrograjskih partijskih delavcev javno nastopil proti Trockemu tudi Zinovjev, ki ga je brez dvoma vzpodbudil Stalinov nastop. Naslov njegovega govora je bil Boj za partijo.[32]

Takole je govoril: "Pred seboj imamo članek tov. Trockega, ki je bil objavljen tudi v naših časopisih pod naslovom Nova usmeritev. Na žalost je ta članek zelo nejasen in ga vsi ne moremo takoj razumeti... "Trockizem" - Zinovjev je tedaj v polemiki prvič uporabil ta izraz - je po njegovem mnenju predstavljal opredeljeno strujo v ruskem delavskem gibanju. V svoje izvajanje je vpletel tudi Leninovo kritiko Trockega iz obdobja frakcijskih bojev v preteklosti, da bi tako prepričal poslušalce, da je sam nadaljevalec Leninove dediščine. Med drugim je izjavil: "Glavna napaka tovariša Trockega v njegovem članku Novi kurz je v tem, da predstavlja določeno oživitev, določeno renesanco starih nazorov o zakonitosti različnih struj in odtenkov..." Stališče Trockega o birokratizaciji aparata partije in degeneraciji stare garde je Zinovjev lahkotno obšel, ne da bi se dotaknil poglobljene analize diagnoze bolezni birokratizma, kot je to storil Lenin v svojih zadnjih člankih.[33]

Položaj Trockega v politbiroju pa je v sklepnem delu svojega govora takole opredelil: "Ne glede na to, da se sedaj v vrsti vprašanj razhajamo s tov. Trockim, je kljub temu razumljivo samo po sebi, da tov. Trocki je in ostane eden naših voditeljev z največjo avtoriteto. Naj se zgodi karkoli, sodelovanje tov. Trockega v politbiroju je potrebno..."

Govor Zinovjeva je bil obsežen dokument, ki je imel obliko pisma vsem članom petrograjske partijske organizacije. Ta dokument so na zborovanju potrdili in obtožili Trockega, da je napadel resolucijo, ki jo je par dni prej tudi sam podpisal, s tem pa je kršil enotnost politbiroja.[34]

Trockemu so med drugim očitali tudi "prikrita diktatorska nagnjenja". Očitali so mu sovraštvo do partijskega aparata in odklonilno stališče do stare garde, brezobziren individualizem, omalovaževanju boljševiške tradicije in notorično podcenjevanje kmetov, kar vse jasno kaže, da je v svoji notranjosti ostal tujec partiji, sovražnik leninizma in nepoboljšljiv napol menjševik. Očitali so mu, da je pripravljen postati trobilo neenotnih opozicijskih skupin in da je postal, čeprav podzavestno, glavni agent

---

30 Rozengoljc A.P. je bil vojaški sodelavec Trockega.

31 Alski A.D. (1892-1939) je postal boljševik leta 1917. Bil je pristaš Trockega. Umrl je v ječi.

32 Britovšek M., Boj za Leninovo dediščino II, str. 367-373.

33 Ibidem, str. 370-373.

34 Resolucijo so objavili v Pravdi dne 18. decembra 1923, govor pa dne 21. in 25. decembra. Drugih govorov s tega zborovanja v Pravdi niso objavili. Prevod pisma Trockega z dne 8. decembra, njegov dodatek in Stalinov članek z dne 15. decembra ter njegov govor istega dne so objavili tudi v časopisu Inprekorr, št. 8, z dne 21. januarja 1924, str. 69-82.

malomeščanskih elementov, ki z vseh strani ogrožajo partijo in skušajo razbiti njeno enotnost, da bi v njej prevladali njihovi glasovi, predsodki in pretenzije.

V drugi polovici decembra, ko se je kampanja vse bolj razraščala, je izšlo v Pravdi le malo člankov opozicije. Trocki je pojasnil svoja stališča v dveh člankih, ki sta izšla v Pravdi 28. in 29. decembra pod naslovom O grupaštvu in formiranju frakcij ter O vprašanju partijskih generacij.

V članku O grupaštvu in formiranju frakcij[35] je Trocki ocenjeval vprašanja, ki so postala predmet partijske diskusije. Vodstvo je obdolžil, da ne želi uresničiti novega kurza: "Tisti privrženci stare smeri, ki so glasovali za resolucijo centrale v prepričanju, da bo ostalo vse pri starem, presojajo takole: Čim so vijake partijskega aparata nekoliko zrahljali, že so se pojavile tendence po oblikovanju raznih grupacij; vijak je torej treba spet močneje priviti. Ta pičla modrost prežema ducate govorov in člankov, ki nasprotujejo formiranju frakcij. Ti tovariši ocenjujejo resolucijo CK bodisi kot politično zmoto, ki jo je treba popraviti, bodisi kot spreten manever aparata. Mislim, da se zelo motijo. Če partijo lahko kaj dezorganizira, tedaj je to trdovratno vztrajanje pri stari smeri pod videzom voljnega pristajanja na novo.

Javno mnenje partije se neizogibno oblikuje iz protislovij in razlik v mišljenju. Ta proces omejiti le na aparat, medtem ko dobiva partija gotove sadove v obliki gesel, ukazov itd., pomeni, partijo idejno in politično oslabiti...

Kljub temu, da je bila stara smer daleč proč od neke izdelane demokracije, ni obvarovala partije niti pred ilegalnim formiranjem frakcij niti pred diskusijami...[36]

Smešno bi bilo pred tem zapirati oči. Da bi se temu izognili, morajo vodilni partijski organi prisluhniti širokim partijskim množicam. Vsake kritike ne smejo oceniti kot izraz frakcionaštva in s tem poštenih in disciplinirani partijcev prisiliti, da krenejo na pot determinacije in frakcionaštva."

Mnogi iskreni privrženci partije so bili sicer mnenja, da je treba ostro nastopiti proti birokratizaciji partije, niso pa podpirali teze Trockega, da je treba partijo postaviti proti aparatu, česar pa Trocki decidirano niti ni zahteval, čeprav je pikro napadal vodstvo. Takole je zapisal: "Nesreča je v tem, ker je najmočnejše borbeno krilo stare smeri v aparatu globoko prepričano, da je resolucija CK napačna, kar še zlasti velja za tisti njen del, v katerem je birokratizem označen kot vir frakcionaštva. Če zagovorniki starega kurza tega ne izjavljajo na glas, je to iz formalnih razlogov, ker je

---

35 Trocki, Novij kurs, Moskva 1924, str. 7-14, 22-31. Glej tudi Inprekorr, št. 13/1924, str. 122-124.

36 Trocki je mislil na frakciji Delavska resnica in Delavska grupa. Od stare delavske opozicije so ostale samo majhne skupine brez vpliva. V začetku leta 1922 se je pojavila aktivnejša skupina, ki se je imenovala Delavska resnica. V svojih proglasih je napadala visoke in srednje funkcionarje partije, sindikata in države kot "novo buržoazijo", obsojala njihove politične in materialne privilegije in oporekala režimu "samovoljo in eksploatacijo" ter pačenje značaja diktature proletariata. "Prepad med partijo in delavskim razredom se vse bolj poglablja," beremo v njihovih proglasih. "Razred - diktator je dejansko oropan najosnovnejših političnih pravic." Ta disidentska grupa je zahtevala za "revolucionarne elemente proletariata" svobodo tiska in združevanja. Druga ilegalna skupina Delavska grupa je izražala podobne pritožbe. Postavila se je v bran "brezpravnih proletarcev", sindikalno organizacijo je ocenila za "element v rokah funkcionarjev, birokratski dodatek politbiroja". Partijo je obtožila, da vzpostavlja "diktaturo triumvirata", ne pa diktature proletariata. Ta skupina se je vse bolj vključevala v stavke, s ciljem, da jim da revolucionarno-demokratični pomen. Zahtevali so neomejeno svobodo tiska in pripravljali generalno stavko proti zlorabi oblasti. Pojavljali so se tudi tajni krožki opozicionalcev, ki niso vedeli drug za drugega. Vsi ti desidenti so širili iste resnice, v svojih dokrinarnih razmišljanjih pa so zapadali v konfuzna protislovja, prežeta z liberalizmom in anarhizmom. Manjkali so jim sposobni politični voditelji. Britovšek M., Boj za Leninovo dediščino II, str. 320-323.

celoten način njihovega mišljenja prežet z duhom formalizma, ki je idejna osnova birokratizma..." Po Trockem boja proti nevanosti frakcionaštva nikakor ne bilo mogoče dobiti s povsem formalno obsodbo in prepovedjo grupaštva.

Trocki se je dokaj nespretno lotil analize ravnanja Zinovjeva in Kamenjeva na večer pred Oktobrom. S svojim napadom pa je podzavestno okrepil Stalinov položaj v vodilni skupini. V svojih nadaljnih izvajanjih je obravnaval tudi krize v partiji, ki jih je tudi sam povzročil, do svojih pogledov pa je bil zelo prizanesljiv. Vsekakor so bile v diskusiji okoli nove smeri netočne trditve njegovih nasprotnikov, da hoče razbiti aparat partije. "Partija ve, da pripadajo aparatu najdragocenejši elementi, ki pooseblja jo ogromne izkušnje iz preteklosti. Toda partija želi aparat, ki ga je sama izvolila, obnoviti, ne pa se ločiti od njega.

Če se zamislimo v položaj, kakršen je v partiji in ga je pokazala razprava, nam bo postala jasna dvojna perspektiva nadaljnjega razvoja. Ali idejno-organizacijske pregrupacije, ki zdaj poteka v partiji na liniji resolucije CK resnično pomeni korak naprej na poti organizacijske rasti partije in predstavlja začetek novega velikega poglavja? To bi bil za nas vse in za partijo najugodnejši in najuspešnejši izhod. Tedaj bi zlahka opravili s pretiravanjem v razpravah in z opozicijo ter predvsem z vulgarnodemokratičnimi tendencami. Ali bo partijski aparat, ki je prešel v nasprotni napada, prišel bolj ali manj pod vpliv svojih najbolj konservativnih elementov in bo z geslom boja proti frakcionaštvu partijo vrnil na včerajšnje pozicije? Ta pot bo mnogo bolj boleča. Ta pot seveda ne bo zaustavila razvoja partije, bo pa povzročila, da bodo ta razvoj spremljali veliki napori in pretresi... To so možnosti, ki se odpirajo. Smisel mojega pisma 'Novi kurz' je, da pomagam partiji storiti prvi korak tako, da bo uspešen in bolj ekonomičen. Vztrajam pri glavnih točkah tega pisma in zavračam tendenciozne in lažnive interpretacije."

V članku Vprašanja partijskih generacij so skušali Trocki in njegovi privrženci prikazati, da stoji ruska KP pred novo epoho, ki zahteva novo smer. Birokratizem, po mnenju Trockega, ni bil slučajen pojav v provincijalnih organizacijah, ampak splošen pojav, ki se ne širi od okraja prek gubernije k centru, ampak prej obratno iz centra h gubernijam in okrajem. Trocki je poudarjal, da ta pojav nikakor ni relikt vojnega obdobja, ampak rezultat prenašanja metod in navad uprave v partijo, kar se kaže vedno močneje. Birokratizem vojnega obdobja, v še tako izprijenih oblikah, je bil otročja igra v primerjavi z birokratizmom, ki nastaja v pogojih mirnega razvoja, ko si partijski aparat, ne upoštevajoč ideološko rast partije, trdovratno prizadeva, da misli in odloča zanjo. Trocki je opozoril, da ne gre za rušenje organizacijskih principov boljševizma, kot to skuša prikazati ta ali oni, ampak za njihovo prilagoditev novi etapi v razvoju partije. Treba je vzpostaviti bolj zdrave medsebojne odnose med starim partijskim kadrom in večino partijskih članov, ki so zrasli po Oktobru.

Glavna nevarnost starega kurza je bila po mnenju Trockega v težnji nekaj tisočev tovarišev, ki predstavljajo vodilno jedro, da spremenijo ostalo partijsko množico v objekt vplivanja. Če se bo ta režim še naprej trdovratno ohranjal, bo v zadnji konsekvenci nedvomno nastala nevarnost, da se partija izrodi in sicer istočasno oba pola, to je partijski podmladek in vodilni kader. V svoje nadaljnjem razvoju vodi birokratizem k odcepitvi od množic, h koncentraciji pozornosti na upravo, k premeščanju funkcionarjev, k oženju obzorja, slabitvi revolucionarnega instinkta, to se pravi k večji ali manjši izroditvi starejše generacije, oziroma vsaj njenega znatnega dela. Takšni procesi se razvijajo počasi in skoro neopazno, pojavijo pa se nenadoma. Tako svarilo,

ki se opira na objektivno marksistično analizo, lahko ocenijo kot žalitev, napad, ali kaj podobnega samo aparatčiki v svojem birokratskem pikolovstvu in ošabnosti.

Trocki se je spraševal: "Ali zares obstaja velika nevarnost takšne izroditve? V primeru, da stranka dojame to nevarnost in nanjo aktivno reagira ter tako oživi resolucijo politbiroja, bo pokazala življenjsko sposobnost partije in našla živ vir protistrupa birokratski zastrupitvi. V tem je glavno jamstvo za revolucionarno samoohranitev partije. Če pa se bo stari kurz nadaljeval za vsako ceno s tihim ukazovanjem, z vedno bolj umetnim izborom, z zastraševanjem, skratka z metodami, ki temelje na birokratskem nezaupanju do partije, se bo dejansko povečala nevarnost izroditve znatnega dela partijskega kadra. Partija ne more živeti le od kapitala preteklosti... Naloga sedanjosti je, da premakne težišče partijske aktivnosti na stran osnovnega sloja partije."

Trocki je nato obravnaval strukturalne spremembe v sovjetski družbi v zadnjih šestih letih. Opozoril je, da zaradi počasne rasti industrije nosilec birokratizma niso tovarniške in obratne celice, ampak državni aparat. Bal se je, da se bo stari partijski kader v aparatu izrodil. Menil je, da na birokratizem najbolj ostro reagirajo študenti, ki zastopajo vse socialne sloje v partiji in vsrkavajo njihova stališča. Zato je že Lenin predlagal, da je treba v boj proti birokratizmu pritegniti študirajočo mladino. Trocki pa je v mladini, ki ji pripada jutrišnji dan, videl "naše nadzorstvo in našo zamenjavo".

Trocki je načel tudi vprašanje odnosa med partijo in državo. Takole je zapisal: "Proletariat uresničuje svojo diktaturo prek države sovjetov. Komunistična partija je vodilna stranka proletariata in zato tudi svoje države. Vse se vrti okoli vprašanje, kako uresničiti to vodstvo, ne da bi se tesno amalgamirali z državnim birokratskim aparatom in se pri tem amalgamiranju izpostavili birokratski degeneraciji...

Partija bo resnični voditelj samo na temelju žive, aktivne partijske demokracije. Čimbolj bodo prevladovale metode aparatčikov, tembolj bo partijsko vodenje zamenjavala uprava izvršnih organov (komitejev, birojev, sekretariata itd.). S krepitvijo tega kurza se vse zadeve osredotočajo v rokah majhne skupine ljudi, včasih enega samega sekretarja, ki ga imenujejo, odstavijo, mu dajejo navodila, ga kličejo na odgovornost itd. Če se vodenje tako izrodi, stopi v ozadje osnovna in neprecenljiva prednost partije - njena vsestranska kolektivna izkušnja. Vodstvo dobi povsem organizacijski značaj in se pogosto izrodi v navadno poveljevanje. Partijski aparat se vmešava v vse detaljne naloge in vprašanja državnega aparata, prehaja pod njegov vpliv, se ukvarja z vsakodnevnimi vprašanji in vidi pred seboj le drevesa... Naivno je pričakovati, da sekretar že na temelju svojega sekretarstva pooseblja vse znanje, potrebno za vodenje partije. V resnici si ustvari podrejen aparat z birokratskimi oddelki, birokratskimi informacijami in papirnatimi navodili, se povezuje z državnim aparatom in se ločuje od žive partije... Vsakdanje birokratsko življenje državnega aparata pronica v partijski aparat in mu daje birokratske poteze... Birokratizem ne slabi samo partijske enotnosti, ampak slabi tudi vpliv partije na državni aparat. Tega tisti, ki najbolj na glas kričijo o vodilni vlogi partije v državnem aparatu, ne opazijo in ne razumejo..."

Takšna razmišljanja Trockega so naletela v vodilni skupini na oster odpor. Kampanje proti njemu ni bilo težko začeti zaradi upravičenega strahu pred nevarnostjo degeneracije sovjetskega sistema v osebno diktaturo. V partiji je vrelo zaradi ostre kritike ekstremno levih skupin, nezadovoljstva v obratih, vojaških metod poveljevanja, birokratizacije, zagrenjenosti zaradi položaja v Nemčiji, predvsem pa zaradi odsotnosti Leninove avtoritete. Ko se je Trocki s svojo izklesano osebnostjo kot

predsednik najvišjega vojaškega organa postavil na čelo opozicije, je postal razcep realna možnost. Trojka se ni čutila dovolj močno, da se javno postavi proti Trockemu. Da bi lahko uspešneje vodila svoje operacije, je pritegnila v tajni komite sedmih članov še Kalinina, Tomskega, Rikova in Buharina. Sam Buharin je nekaj let kasneje Trockemu dejal: "Nimamo demokracije, ker se bojimo Vas."[37]

Pod geslom boja za enotnost ni bilo težko ustvariti razpoloženja proti Trockemu. Omahovanje Trockega v tem letu lahko pojasnimo s tem, da mu je bilo to razpoloženje dobro znano.

Buharinov napad na Trockega je pomenil novo fazo njegovega političnega razvoja. V polemiki s Trockim je razvil teorijo trockizma, ki je "vselej nasprotovala leninizmu". Iz zgodovine je izkopal politične primerjave in postavil Trockega nasproti starim leninistom. V razpravi pa si je vselej prizadeval prikriti svoje lastne dvome in slabosti.[38]

Pri obračunavanju z opozicijo je postal pomemben in dragocen pomočnik ne davno okrepljeni aparat CKK in njeni krajevni podaljški. Novi predsednik CKK Kujbišev je hvalil njeno delo in zasluge, ker ji je uspelo preprečiti, da se nesoglasja niso razrasla do take mere, da bi ogrozila enotnost partije.[39]

Partijsko vodstvo je postopoma obvladalo opozicijo z organizacijskim pritiskom, informacijskimi sredstvi in partijsko disciplino. Frakcija triumvirata je imela svoje disciplinirane 'vernike', emisarje in svojo šifro za korespondenco. Razpolagala je z znatnimi državnimi sredstvi, s sredstvi prepričevanja, zastraševanja in korupcije. Tisti sodelavci Pravde, ki so si prizadevali, da bi svoje mesto na straneh Pravde našla tudi opozicija, so bili po sklepu CKK odpuščeni. Opozicija ja vedno težje javno izražala svoja stališča. Razširanje brošure Trockega Novi kurz so po izjavah privržencev Trockega praktično prepovedali.[40]

Intelektualno superiornost svojih nasprotnikov je trojka kompenzirala z izkušnjami iz dolgih notranje partijskih bojev in se ni ustavljala pred ničemer za dosego svojih ciljev. Stalin je trdno držal vse niti v svojih rokah.

Takšni grupaciji, odločeni, da se obdrži na oblasti za vsako ceno, je stala nasproti opozicija, ki ji je manjkalo odločnosti, kohezije in vztrajnosti. Bila je daleč od tega, da bi zares predstavljala "frakcijo", za kar so jo neosnovano obtoževali. V svojih nastopih ni bila povezana in ni bila sposobna doslednega ravnanja. Nastopi Pjatakova, Preobraženskega, I. Smirnova, Radeka, Šljapnikova in Sapronova so dokazovali heterogenost njihovih stališč. Trocki pa se je bolan izpostavil napadom tedaj, ko jih ni bil sposoben odbiti.

Da opozicija ni dobila podpore delavcev, ni bila kriva njena politična linija, niti celotno vzdušje; odločujoč dejavnik je bil učinkovit organizacijski faktor. Ko so decembra 1923 nasprotniki začeli meriti svoje sile, so celice tovarniških delavcev in celice na podeželju enotno podprle vodstvo. Pritisk partijskega aparata ni dopustil da bi se ustvarile pomembnejše zveze med njimi in opozicijo. Opozicija je imela nekaj časa precej privržencev med študenti in moskovskim partijskim članstvom, ki je bilo

---

37 Trotzki, Mein Leben, str. 448.

38 Pravda z dne 28., 29. in 30. decembra 1923 in z dne 1. in 4. januarja 1924. Na 13. partijski konferenci, mesec kasneje, je Stalin Buharina označil za pisca tega članka. Stalin, Sočinenije VI, str. 38.

39 Kujbišev, Pervi god raboti, Voprosi sovjetskoga hozjajstva in upravlenija, april-maj 1924, str. 4.

40 Eastman M., Since Lenin Died, str. 81.

zaposleno v mestni administraciji. Dejstvo, da je moskovsko partijsko organizacijo sestavljajo 25% študentov, je ključ za razumevanje moči opozicije v glavnem mestu.[41]

Po oceni Zinovjeva večina voditeljev mladinskega CK ni bila dovolj zanesljiva in so jih izključili iz partije.[42]

Kljub velikemu administrativnemu pritisku je opozicija v Moskvi dobila polovico glasov. Novi kurz je vsekakor odgovarjal predvsem demokratičnim težnjam "nižjega članstva" partije. Revolucionarna tradicija je bila še žilava in je premagovala ovire birokratske poslušnosti. Toda hierarhija sekretarjev je imela dovolj moči, da zlomi vse poskuse, ki bi ogrozili njeno eksistenco. Levo usmeritev, ki so jo uradno obtožili "desnega odklona", napol menjševizma, oportunizma in nazadnje trockizma, so žigosali za "bonapartizem". Na tej stopnji boja za oblast se trojka še ni želela povsem odkrižati Trockega, hotela ga je le odstraniti kot tekmeca v boju za Leninovo nasledstvo tako, da je podcenjevala njegove zasluge v Oktobru in državljanski vojni ter slavila Lenina kot ustanovitelja stranke. Vodilna vloga Trockega bi pomenila oblikovanje nove vodilne skupine in postopno odstranjevanje "stare garde", o kateri so menili, da so sami njeno jedro.

Trojka je kontroverzo s Trockim gradila na moči svoje organizacije, njeni strnjenosti in enotnosti v partijskem aparatu. Opozicija ni bila le organizacijsko šibka, naredila je tudi več taktičnih napak. Ker vse do novembra ni javno nastopila, članstvo ni bilo pravočasno seznanjeno z njenim reformnim programom. Navadni člani partije so bili prepričani, da obstaja v vodstvu popolno soglasje. Članstvo v provincah, kjer opozicija ni bila organizirana, je zato osupnil izbruh polemike, ki se je začela v decembru, ni imelo časa, da bi dojelo bistvo spornih vprašanj. Trojka je kaj kmalu žigosala opozicijo kot "protileninski odklon", ki nasprotuje reformnim prizadevanjem partije. Le malo članov se je bilo v takšnih okoliščinah pripravljeno upreti trojki in se pridružiti opoziciji.

Nadaljevanje diskusije je še povečalo zmedenost, ki jo je vodstvo vneto razpihovalo. Opozicija je tudi dokaj megleno izdelala konkretne predloge za uresničevanje delavske demokracije. Trojka pa je iz svaril opozicije o bolezni partije v sklepih z dne 5. decembra spretno povzela sklepe praktičnega pomena. Za navadne člane partije so bili važni samo praktični rezultati. Navajeni so bili poslušati samo uradno argumentacijo in zdelo se jim je malo verjetno, da bi prihod opozicije na oblast prinesel večje izboljšave.

Dejstvo, da je pohod proti opoziciji v drugi polovici decembra naenkrat dobil tako ostre oblike, je zgovoren dokaz, da so se sovražnosti med voditelji že dolgo kopičile. Nesoglasja, rivalstvo in strah so rodili besno sovraštvo, ki ni izbiralo sredstev. Ko je izbruhnil viharni frakcijski boj, se ni bilo več mogoče vrniti k relativno svobodni diskusiji, ki naj bi navzven pričala o enotnosti vodilne skupine. V dolgi boljševiški zgodovini notranjepartijskih opozicij ni bilo nobeno opozicijsko gibanje izpostavljeno tako težkim obtožbam in ga niso zmleli tako brez usmiljenja, kot se je to zgodilo z opozicijskim gibanjem leta 1923.

Trocki je odločno napadel monopol oblasti, ki si ga je prek partijskega aparata prilastila stara garda. Vodstvu je očital, da vodi partijo v nevarnost, da bo izgubila svoj proletarsko- socialistični obraz. Trdil je, da preti partiji nevarnost, da se bo izrodila,

---

41 Dvenadcatij sjezd RKP(b), str. 122.

42 Zinovjev, Četirnadcetij sjezd VKP(b), Moskva 1926, str. 459- 460.

ne glede na to, ali bo zaupala svojo bodočnost partijskim množicam ali stari gardi. Potem, ko na zahodu ni prišlo do revolucije, se je morala Rusija nasloniti na lastne sile.

December leta 1923 predstavlja pomemben obrat v zgodovini RKP(b). Politično življenje se je v vrhovih partije povsem spremenilo. Dotlej je v partiji obstajala relativno številčna vodilna skupina, v okviru katere so svobodno razpravljali o nesoglasjih. Leta 1923 pa so se v partiji oblikovale fronte in začel se je boj brez priznanašanja. Ena stran je bila kritizirana in heterogena v svojih stališčih, druga pa se je strnila v disciplinirano falango pod poveljstvom enega poveljnika. Aparat partije s hierarhično disciplino je pooseblja Stalin. Tožilec v obtožnici proti opoziciji je bil Buharin, glavna tarča napada pa je bil Trocki kot voditelj opozicije. Zmerna leva opozicija je bila ranljiva, ko je napadala deformacije leninskega sistema, ker je sama poskušala revolucionarne ideale na drastičen način usklajati z avtoritarnimi sredstvi. Tudi njim bi bilo mogoče očitati birokratsko ravnanje in jih obtožiti kršitve principov, za katere so se zavzemali. Mnogi privrženci opozicije z ultra levo preteklostjo Trockemu niso zaupali.

Partijski voditelji so si iz partijske zgodovine v frakcijskem boju kovali polemično orožje. S tem so začeli uvajati škodljivo prakso prilagajanja preteklosti trenutnim potrebam. Buharin, ki je kritiziral opozicijo Trockega proti Leninu v sporu okoli brestlitovskega miru in v sindikalni debati ter stalno poudarjal njegovo menjševiško preteklost, je molčal o lastnih napakah in dejstvu, da je sam bil na čelu leve opozicije proti Leninu. Tudi diskusija, ki jo je vodil, je imela frakcijski značaj. Cilj političnega obračunavanja je bil boj za oblast.

Partijska kriza v novembru in decembru 1924 je bil zadnji primer, da je Pravda seznanjala bralce s kontroverznimi izjavami skupin, ki so se borile v partiji.

Partijska kriza je dosegla vrelišče v zadnjih tednih Leninovega življenja. Njegova dolgotrajna bolezen je vzbujala negotovost in zaskrbljenost. Opozicija je izkoristila nezadovoljstvo množic in jih poskušala zbrati okoli sebe. Stalin je retrospektivno izjavil: "To je bil boj v partiji na življenje in smrt."[43]

Rikov je realistično ugotavljal, da je ta boj pripeljal moskovsko organizacijo na rob razcepa.

Sredi decembra 1923 so se začele tudi priprave na splošno partijsko konferenco, ki so jo sklicali za sredino januarja 1924. Partijski voditelji, ki so konferenco pripravljali, so bili zaskrbljeni, da bo Trocki na njej nastopil proti njim.

Zdravstveno stanje Trockega je bilo slabo; mučila ga je stalna vročina. Telesno je bil izčrpan in mučila ga je depresija. Čutil je, da se mu bliža poraz. Njegovo razpoloženje je nihalo med optimizmom in apatijo. Ko je bila kampanja na višku, je bilo 31. decembra 1923 izdano uradno zdravstveno poročilo. Zdravniki so Trockemu priporočili, naj zapusti Moskvo in vsaj za dva meseca odide na klimatsko zdravljenje. Ko se je pripravljal, da odpotuje na Kavkaz, se je 16. januarja 1924 začela 13. konferenca.

Na večer pred odhodom Trockega na zdravljenje je izšla njegova brošura Novi kurz. V njej je objavil svoje pismo z dne 8. decembra 1923, članke, ki jih je objavila nato Pravda, in še štiri dotlej še neobjavljene članke na temo partijska diskusija. V enem od teh člankov z naslovom Tradicija in revolucionarna politika je skušal zavrniti

---

43 Stalin, Sočinenije VI. str. 253.

napade na svojo partijsko preteklost: "K Leninu sem prišel po boju, toda pridružil sem se mu povsem in popolnoma. Razen aktivnosti v službi partije ne morem navesti dodatnih jamstev zase... Tradicija boljševizma mi ni nič manj sveta kot drugim. Nihče ne more identificirati birokracije z boljševizmom, ali tradicije z uradništvom."[44]

Izid brošure je pomenil za nasprotnike priznanje, da stoji Trocki na čelu opozicije. Čeprav na konferenci ni bil navzoč, je postal glavna tarča napadov, ne da bi se mogel braniti.

13. partijska konferenca (od 16. do 18. januarja 1924), le malo pred Leninovo smrtjo, predstavlja mejnik v organizacijskem razvoju ruske komunistične partije. Partijsko vodstvo je načrt za konferenco skrbno pripravilo. Prizadevalo si je premagati opozicijo že na volitvah delegatov za konferenco. Trditve opozicije, da so delegate izbirali po pritiskom, niso bile neosnovane. V takih pogojih bi bil bolje, da se opozicija konference sploh ne bi udeležila.

Pred 13. partijsko konferenco še ni bilo direktnih ali javnih represalij proti tistim, ki so kritizirali partijsko linijo; njihovo frakcijsko aktivnost so samo obsojali in proti njim izvajali indirektno diskriminacijo. Strah pred bolj drastičnimi ukrepi je postal močan faktor pri oblikovanju partijskega mnenja.

Sklepe, ki naj bi jih sprejela konferenca, so pripravili že na plenumu CK; delegati so jih le mehanično potrjevali. Sklenili so, da bo Rikov na konferenci pojasnil resolucijo o gospodarski politiki, Stalin bo interpretiral resolucijo o nadaljnjih nalogah graditve partije, Zinovjev pa resolucijo o mednarodnem položaju. Vloga Kamenova kot predsednika konference je bila omejena na otvoritveni in sklepni govor ter krajši poseg v ekonomsko debato. Eno svojih prvih glavnih vlog pa je na konferenci odigral Stalin.

Stalin je v svojem nastopu ostro napadel odsotnega Trockega, kateremu je očital šest temeljnih napak: Prvo napako naj bi storil, ko je dan po objavi resolucije nastopil s člankom proti njej. Druga napaka je bila, da je med razpravo ravnal dvolično, tretja, ker je postavil partijski aparat proti partiji, četrta, da postavlja mlade proti starim kadrom in obtožuje stare kadre degeneracije. Kot peto napako je označil trditev Trockega, da se je treba ravnati po študirajoči mladini, za šesto napako pa je označil zahtevo po svobodi grupacij.[45]

Stalin je opoziciji zagrozil s sankcijami, če bo še naprej razvijala svojo aktivnost. Pri tem se je skliceval na nek Leninov predlog, ki je bil sprejet na X. partijskem kongresu kot tajni dokument.

Vodstvo je na 13. konferenci spremenilo svojo taktiko. Voditelji so si dotlej prizadevali, da bi zabili zagozdo med Trockim in opozicijo in zmanjšali pomen skupne platforme; v kampanji proti Trockemu so bili prizanesljivi. Poslej pa jim ni bilo več treba z manevriranajem ločiti nasprotnikov. Trockega so začeli identificirati z opozicijo.

Na konferenci se je pokazalo, da je opozicija nemočna. Opozicija je sicer trdila, da jo podpirajo partijske organizacije v Rjazanu, Penci, Kalugi, Simbirsku in Čeljabinsku. To je bila verjetno zasluga tistih članov partije, ki so jih zaradi opozicijskih stališč prestavili iz centra v provincialna mesta. Jedro opozicije je bilo v Moskvi, vendar

---

44 Trocki, Novij kurs, Moskva 1924, str. 48-49.
45 Britovšek, M., Boj za Leninovo dediščino II, str. 424- 429.

na moskovski oblastni konferenci, ki je bila 10. in 11. januarja kot uvod v vserusko konferenco, na strani opozicije ni bilo več kot 18% delegatov.

Partijska konferenca je sprejela Stalinovo oznako opozicije. Z njo se je končala diskusija, ki je pretresala partijo polne tri mesece. Avtoriteta trojke se je utrdila. To je bilo prvo predstavniško zborovanje, ki je jasno pokazalo, da so ogrožene bolj osebnosti kot načela. Že pred Leninovo smrtjo je bila utrta pot za njegovega naslednika, opozicija pa je še vedno upala, da bo Lenin ozdravel.

Čeprav Lenin ni več sodeloval pri vodenju partije in države, je s svojo fizično prisotnostjo brzdal dediče, ki so se že pripravljali, da žrtvujejo načela interesom oblasti. 21. januarja 1924 je Lenin umrl.

3. Stalin utrjuje svojo oblast

Stalin si je kot glavni organizator pogrebnih svečanosti prizadeval, da umetno ustvari Leninov kult in tako razvrednoti zgodovinsko vlogo Trockega. Novico, da je Lenin umrl, je Trockemu sporočil Stalin s šifriranim telegramom, ki ga je Trocki dobil 21. januarja na železniški postaji v Tiflisu potem, ko je malo prej dobil sporočilo, da Lenin uspešno okreva in bo kmalu spet prevzel državne posle. Trocki je nato s telegramom obvestil Kremelj, da se bo takoj vrnil v Moskvo. Že čez eno uro je dobil Stalinov odgovor, da bodo pogrebne svečanosti že v soboto, zato se Trocki ne bo mogel vrniti pravočasno. Posredoval mu je priporočilo politbiroja, naj zaradi svojega slabega zdravstvenega stanja nadaljuje potovanje v Sohum. Trocki je nato nadaljeval potovanje, Leninu v spomin pa je napisal nekaj globoko patetičnih vrstic.[46] Ko je Trocki prispel v Sohum, je izvedel, da so pogrebne svečanosti prestavili za en dan.[47]

V okviru posmrtnih slovesnosti je Stalin nastopil kot govornik tudi na zasedanju drugega kongresa sovjetov. Temu govoru je pripisoval velik pomen in je skrbno zabeležil, da je njegov govor trajal od 20.24 do 20.40. Nekdanji gojenec semenišča v Tiflisu je v svojem govoru posnel izrazoslovje liturgičnega speva v obliki nekakšnega creda leninistične religije: "Ko nas je zapuščal, nam je tovariš Lenin naročal, naj visoko cenimo in ohranimo čist veliki naziv člana partije. Prisegamo ti, tovariš Lenin, da bomo častno izpolnili to tvojo zapoved...

Ko nas je zapuščal, nam je tovariš Lenin naročal, naj čuvamo enotnost naše partije kot zenico svojega očesa. Prisegamo ti, tovariš Lenin, da bomo častno izpolnili to tvojo zapoved..."

Tak način Stalinovega izražanja je bil mnogim komunistom tuj. Zavračali so tako hvalisanje, ki ga je tudi sam Lenin ostro obsojal. V času, ko je partijo in še posebej aparat partije že resno načela rja birokratizma, je Stalin leninizem dvignil na piedestal nove religije. Spomin na velikega revolucionarja so izkoristili za neskončne spektakularne ceremenije. Lenina so prikazovali kot junaka, genija, nadčloveka. Trojka je iz njega naredila nekakšnega boga, da bi lahko sami postali njegovi preroki in pripravili pot za svojo lastno bodočo beatifikacijo. Iz njihovih hvalnic je bilo mogoče sklepati, da je Lenin vse vedel, vse videl in vse predvidel. Začeli so slikati njegove portrete, en face in v profilu, izdelovati njegove biste, kipce, njegov lik je bilo najti na

---

46 Inprekorr, št. 14, z dne 28. januarja 1924.

47 Prvič so v Pravdi najavili, da bo pogreb 25. januarja, ta sklep pa je politbiro verjetno 24. januarja spremenil.

medaljah, značkah, robcih, rutah, posodah, pepelnikih, škatlah za cigarete, na zidovih, na postajah, na pročeljih predavalnic, v črno-beli tehniki ali v barvah. Mestom, ulicam, podjetjem, klubom in stadionom so dajali njegovo ime. V prozi in stihih ga je slavila neprebavljiva bombastična literatura. Stalin pa je izjavil: "Tovariši!, Mi, komunisti, smo ljudje posebnega kova. Ustvarjeni smo iz posebnega materiala. Mi smo tisti, ki sestavljamo armado velikega proletarskega stratega, armado tovariša Lenina..."

V tem deliriju je bilo slišati kot glas vpijočega v puščavi trezno razmišljanje Krupske: "Imam veliko prošnjo do vas. Ni treba izkazovati žalovanja za Iljičem z izražanjem zunanjih časti njegovi osebi. Ne postavljajte mu spomenikov, ne imenujte palač po njem, ne prirejajte velikih slavnosti v komemoracijo itd. Vse to je pomenilo v njegovem življenju tako malo, bilo mu je tako nadležno. Namesto vsega tega naj tisti, ki želijo izkazati čast imenu Vladimirja Iljiča, zgradijo otroške vrtce, šole, biblioteke, bolnišnice, domove za onemogle itd., predvsem pa naj v praksi izvajajo njegova načela.[48]

Položaj Trockega se je po Leninovi smrti še poslabšal. Ljudje so opazili, da med člani politbiroja na častni straži manjka Trocki. Nekateri so njegovo odsotnost tolmačili kot posledico nesoglasij v politbiroju.

Trocki je v Sohumu dolge dneve preležal na verandi sanatorija. Videlo se je, da je živčno povsem razrvan. Njegova volja je bila ohromljena. Želel je biti sam. Kasneje je zapisal: "Nisem mogel dvigniti niti peresa, da bi pisal..."[49]

Nekaj tolažbe mu je vlila prisrčna poslanica Leninove vdove. Sporočila mu je, da je Lenin tik pred smrtjo vidno ganjen prečital oceno Trockega, v kateri ga je ta primerjal z Marxom. Zagotovila mu je, da je Lenin do smrti ohranil do njega prijateljska čustva, ki mu jih je izkazal ob njunem prvem srečanju v Londonu. Trocki pa je dobil tudi sinovo pismo z očitki, ker se oče ni udeležil Leninovega pogreba. Sin Ljova je v pismu opisoval veličastne pogrebne svečanosti in povorke množic ob Leninovem mrtvaškem odru.

Trocki Lenina ni oboževal, vsekakor pa ga je globoko spoštoval kot največjega človeka revolucionarne epohe. Nasprotoval je oblikovanju Leninovega kulta, ki je bil živemu Leninu povsem tuj. Leta 1924 je nasprotoval postavitvi mavzoleja na Rdečem trgu in balzamiranju Leninovih posmrtnih ostankov. Zavzemal se je, da bi Leninovo truplo sežgali.

Med zdravljenjem v Sohumu je začel Trocki skicirati zgodovinsko podobo Lenina. Najprej je objavil brošuro z naslovom Lenin in stara Iskra. Ta sestavek je kasneje vključil kot uvod v delo O Leninu s podnaslovom Gradivo za biografa. V tej knjigi je Trocki pojasnjeval svoja stališča v frakcijskih bojih.

Kmalu se je pokazalo, da je lahko samo Lenin krotil in usmerjal dva tako nasprotna značaj, kot sta bila Trocki in Stalin. Dejstvo, da je Trocki nastopal kot najožji Leninov sodelavec, je vznemirjalo njegove oponente, ki so ga obdolžili maloburžoaznega odklona od leninizma. Iz zavesti ljudskih množic so hoteli izbrisati podobo Trockega kot Leninovega sodelavca. Lenin je s Trockim leta 1917 sicer sodeloval, ni pa Trocki užival njegovega intimnega zaupanja. O zadnjem obdobju Leninovega življenja Trocki v svoji knjigi ne pove ničesar, čeprav je Lenin pokazal do njega določeno naklonjenost v njegovem boju s Stalinom.

---

48 Pravda z dne 30. januarja 1924.
49 Trotzki, Mein Leben..., str. 467.

Živi, dinamični leninizem so začeli "balzamirati" že pred Leninovo smrtjo. Trocki se je proti koncu leta 1923 pritoževal: "Leninovega nauka ni mogoče s škarjami razrezati na citate, ki bi bili primerni za vse okoliščine."[50] S citati iz Lenina je poskušal razpršiti dvome v svojo verodostojnost. Smešni so se mu zdeli poskusi, da hipnotizirajo veliko, revolucionarno partijo s ponavljanjem vedno istih formul, ki naj pravilno odgovorijo na vsa vprašanja, ne glede na njihovo bistvo.[51]

Dokler je bil Lenin odločilni faktor v politiki, se je leninizem nenehno obnavljal in dopolnjeval. Čeprav je Lenin pogosto razmišljal v zgodovinskih analogijah, se ni ravnal po kakšnem precedenčnem primeru, ko se je odločal za pot, po kateri naj bi šel. Za diktaturo proletariata v zaostali deželi v zgodovini ni imel vzorov. Brest Litovsk ali Nep so bili problemi,ki jih ni mogel rešiti na osnovi Marxovih spisov. Lenin prav tako ni želel zapustiti kakega sistema, ki bi bil sam v sebi zaključen in bi dajal veljaven odgovor na vsa vprašanja. Leniove odločitve so vedno izhajale iz specifičnega položaja.

Po Leninovi smrti so formalno rešili vprašanja nasledstva v vladi in partiji. Enotnost partije in zvestobo vodstvu so proklamirali za najvišji ideal. Molotov je izjavil: "Razvoj partije v prihodnosti bo zasnovan na Leninovem pozivu." Leninski poziv za vstop v partijo je spremljala čistka, ki je zajela predvsem privržence opozicije. CK je potrdil resolucijo 13. partijske konference.

S pozivom za množični vstop v partijo so partijo hoteli okrepiti po številu članov in strukturi. Poziv je pozdravil celo Trocki kot transfuzijo proletarskih elementov v telo birokratsko okostenele partije. Na XIII. partijskem kongresu je to svoje stališče ponovil.[52]

Trojka je razglasila leninizem za izključno in zakonito ideologijo sovjetske države. Po Leninovi smrti je postal Leninov nauk nova biblija, v kateri je bilo mogoče najti odgovor na vsa vprašanja, ki jih je zastavljala zgodovina. Leninizem, kot ga je tolmačila trojka, je postal skrčena verzija osiromašenega postrevolucionarnega boljševizma, nova stopnja v odstopanju od avtentičnega marksizma, od katerega je ostala le oblika, izgubila pa se je vsebina. S svojo dogmatiko, mistiko in sholastiko je bil na najboljši poti, da postane zapletena teologija.

Leninski poziv v partijo ni upravičil upov Trockega. Kasneje je v izgnanstvu Trocki takole ocenil takratni položaj: "Vladajoča skupina je izkoristila Leninovo smrt in razglasila 'Leninov vpoklic v partijo'. Vrata partije, ki so bila dotlej skrbno zavarovana, so odprli na stežaj... Politični namen akcije je bil, da razvodenijo revolucionarno avantgardo in jo zamenjajo s politično neizoblikovanimi ljudmi, brez izkušenj, brez iniciativnosti, toda navajenimi, da se podrejajo višji oblasti. Namen so dosegli. Tako je leninski poziv rešil birokracijo nadzorstva proletarske avantgarde in zadal leninski partiji smrtni udarec. Aparat si je izvojeval potrebno neodvisnost..."[53] Dejansko je postal leninski vpoklic učinkovito orožje proti Trockemu. Upanje, da se bo njegov položaj okrepil, je bilo iluzorno. Čistke so jamčile disciplinirano izvajanje sklepov vodstva sicer manj diskretno, toda bolj učinkovito kot nadzorstvo nad partijskimi odloki.

---

50 Trocki, Novij kurs, str. 46.
51 Ibidem, str. 48.
52 Trinadcatij sjezd RKP(b), str. 157-159.
53 Trotzki L., Verratene Revolution, Zürich 1957, str. 98.

Treba je bilo poskrbeti tudi za ideološko vzgojo novega partijskega članstva. Na večer pred XIII. kongresom partije je imel Stalin serijo predavanj na Sverdlovski univerzi. Predavanja so bila objavljena v Pravdi aprila in maja 1924 pod naslovom Osnove leninizma. To nepomembno pisanje bi ostalo brez večjega pomena, če ga ne bi napisal generalni sekretar partije. Stalin ga je razglasil za obvezno čtivo za nove člane partije, ki so se tako seznanjali z Leninovo doktrino v Stalinovi interpretaciji.

V poglavju o teoriji je Stalin, ne da bi posebej omenil Trockega, napadel zagovornike permanentne revolucije. Takrat še ni mogel obiti ustaljenega stališča, ki so ga v kasnejših izdajah izpustili ali modificirali, da je mogoče socializem uresničiti le ob mednarodni podpori. Med drugim je zapisal: "Glavna naloga socializma - organizacija socialistične proizvodnje - je doslej izpolnjena. Toda, ali je lahko ta naloga povsem izpolnjena, ali je možna dokončna zmaga socializma v eni sami deželi brez podpore združenih sil proletariata v drugih naprednih deželah? Ne! To ni mogoče!"[54]

Po povratku s Kavkaza se je pokazalo, da spor med voditelji ni zmanjšal ugleda, ki ga je užival Trocki zunaj partije; spoštovanje do njega se je celo povečalo. Na sestankih so ga sprejemali z ovacijami, ki jih ni bilo mogoče primerjati z naročenimi aplavzi, rezerviranimi za uradne osebnosti. Toda trojka ni izpustila iz rok nobene priložnosti, da izpodkoplje njegove pozicije in ga blati s podtikanjem trockizma, ki sploh ni obstajal.

Da bi okrepila ideološki boj s Trockim in njegovimi privrženci, je trojka v aprilu 1924 ustanovila novo partijsko glasilo z naslovom Boljševik. Časopis si je zastavil nalogo, da varuje "čistost principov leninizma" in vodi boj proti poskusom potvarjanja in spodkopavanja njegovih temeljev.[55]

Po prihodu na čelo sekretariata je Stalin vodil premišljeno kadrovsko selekcijo. Gonilo poslušnosti partijskega aparata je postal karierizem. Poslušnost je bila poplačana z napredovanjem. Če so na katerem mitingu dosegli odstranitev Trockega iz častnega predsedstva, odstranili njegovo sliko iz kakega urada in ob vsaki priložnosti prizadevno odkrivali njegove "napake" in "maloburžoazne deviacije", so bili vnemi primerno nagrajeni. Biti sumljiv zaradi "trockizma", je pomenilo izpostaviti se nevarnosti, da izgubiš službo, stanovanje, sredstva za življenje. Vse dotedanje resolucije o delavski demokraciji so postale "kos papirja v zaprašenem fasciklu". Obljubljeni 'novi kurz' je dobival podobo nevarne pošasti in postajal skoraj najtežji zločin proti boljševizmu. V Vojaško-revolucionarnem svetu je Stalin osebno pripravljal odstranitev Trockega z oblasti.

Trocki je vse to mirno dopuščal in molčal v imenu partijske discipline. Zaradi spoštovanja načel se ni branil, niti ni branil svojih privržencev, da bi jih zaščitil. Njegovega pomočnika v vojski Sklanskega so odstranili s položaja; njegovo mesto je zasedel Frunze. Njegov privrženec v opoziciji Pjatakov pa je postal poslušen instrument Stalinovih manevrov.

Ko se je v maju 1924 zbral XIII. partijski kongres, je aparat sekretariata delal tako dobro, da kot delegat z odločujočim glasom ni bil izvoljen noben privrženec opozicije. Trinajsti kongres naj bi ustvaril stoodstotno soglasnost monolitne partije. Njegov glavni cilj je bil notranji obračun z opozicijo. Kot glavni referat je na kongresu nastopil Zinovjev. V svojem dolgoveznem govoru je skušal prikazati gospodarski in politični

---

54 Pravda z dne 30. aprila 1924.

55 Boljševik, št. 1, april 1924, Naši zadači, str. 3.

razvoj sovjetske države. Kot prvi v zgodovini partije od opozicije ni zahteval lojalne podreditve volji večine, temveč preklic njenih stališč. Nekateri delegati so bili na to novost zelo pozorni in so ugibali, kaj bi utegnila pomeniti za bodočnost. Čez nekaj let je ta novost drastično prizadela prav Zinovjeva samega.

Trocki in Preobraženski sta imela na kongresu samo posvetovalni glas. Morala sta poslušati očitke in ostre napade, ker sta med decembrsko kontroverzo branila stališče opozicije. Trocki ni priznal, da je bila njegova kritika napačna.[56] Priznal je le, da je v svojih ocenah včasih pretiraval. Poskusi Trockega, da bi prepričal Stalinu poslušni avditorij, so pomenili izgubo časa, pa tudi priznanje veljavnosti "dirigirane diskusije" in sankcioniranje te birokratske prevare. V svojem odgovoru Zinovjevu je Trocki fetišiziral partijo kot nekak dar z neba. Verjetno je tako poskušal prepričati sovražni avditorij, da ni kak "novinec", temveč se svoje odgovornosti zaveda. Rekel je, da je napake zelo enostavno priznati, ne bo pa dopustil, da bi ga k temu prisilili ljudje, ki imajo komaj kaj zaslug za vzpostavitev diktature proletariata. Svojih kritikov ne bo prosil za odpuščanje.[57]

Kljub kritiki so Trockega ponovno izvolili v CK. Po navedbah Eastmana je Zinovjev, ki ga je podpiral Kamenjev, zahteval izključitev Trockega iz politbiroja, čemur pa se je baje uprl Stalin.[58]

XIII. kongres je pomenil konec obdobja omahovanja in zmede, značilne za partijsko življenje od decembra 1922 dalje, ko je Lenin zbolel. V tem času so se člani vodilne skupine tesno povezali, trdno odločeni, da bodo Trockega izrinili od oblasti. Zavedali so se, da so odvisni eden od drugega. Pripravljeni so bili sklepati kompromise med seboj in z drugimi elementi v partiji, da bi utrdili svojo avtoriteto. Trockega so izolirali in premagali na 13. partijski konferenci in na XIII. kongresu.

Usihanje politične moči Trockega je kmalu zrahljalo vezi, ki so povezovale triumvirat. Na XIII. kongresu se je na položaju začasnega voditelja partije utrdil Zinovjev, ki je po XII. kongresu postal vplivna osebnost interregnuma. Kamenjev se je zadovoljil z vlogo drugega v trojki. Stalin pa je kazal vedno večjo egocentričnost, prekanjenost in vztrajnost ter se razglašal za izvajalca Leninove oporoke. Čakal je na trenutek, ko bo lahko v celoti izpolnil svoje ambicije.

Za opozicijo je pomenil XIII. partijski kongres poraz. Kongres so zato ocenjevali kot "mejnik na poti duhovnega osiromašenja boljševizma". Simpatično za spremembo duhovne klime v Sovjetski zvezi je postalo nekritično hvaljenje samega sebe in zahteve po absolutni enotnosti. Teorija o monolitni enotnosti partije se je razvijala vzporedno z rastjo in krepitvijo organizacijskega aparata, predvsem sekretariata, ki so ga okrepili in deloma reorganizirali.

Po XIII. partijskem kongresu so prešli vsi vzvodi oblasti v Stalinove roke. Za njegov vzpon je bilo izredno pomembno, da je bil na čelu organizacijskega sekretariata - institucije, ki je dobivala poseben pomen. Drugi sekretarji so bili lojalni do Stalina kot nosilca partijske avtoritete in človeka po njihovem okusu.

Poraz opozicije je treba pripisati prvenstveno iluzijam njenih voditeljev. Nič jih ni sililo, da izzovejo preuranjeni udar, katerega možnih posledic niso pravilno ocenili. Niso oblikovali za članstvo konkretnih ciljev. Od vsega začetka so se vrteli v začaranem

---

56 Trinadcatij sjezd RKP(b), str. 154-155.
57 Podrobno diskusijo glej Britovšek M., Boj za Leninov dediščino II, str. 515-545.
58 Eastman M., Since Lenin Died, str. 128.

krogu, ko so frontalno napadali pozicije birokratskega aparata, namesto da bi ga obšli ali kadrovsko izpodkopali. Verbalni agresivnosti ni sledil učinkovit napad. Partija s 351 000 člani, od katerih je bilo 300 000 takšnih ali drugačnih funkcionarjev, ni mogla pristati na ne dovolj premišljeno napoved vojne birokraciji.

Glede na to, da se je birokratska država zrasla z birokratizirano partijo, komunistični monopol oblasti pa je bil nedotakljiv, bi bila reforma režima mogoča ali na osnovi počasnega evolucionarnega procesa ali s hitro revolucionarno akcijo. Opozicija se ni znala odločiti niti za prvo niti za drugo opcijo. Hotela je delovati hitro, toda brez nasilja, kar ji ni dajalo možnosti za uspeh.

Trocki bi moral vedeti, česa so sposobni njegovi nasprotniki, saj je z njimi sodeloval dolga leta. V odločilnem času ni upošteval položaja in nasprotnikov. Kot borec za demokracijo je bil Trocki ranljiv, ker je v preteklosti sam podpiral brutalne represivne ukrepe proti Delavski resnici in Delavski grupi, v opoziciji pa je zavračal policijske metode in zahteval zdravljenje partije z metodami demokracije. S svojo politko militarizacije dela in preverjanja sindikatov se ni izkazal kot borec za demokracijo. Ko je po sprejetju resolucije vsaj na papirju dobil satisfakcijo v politbiroju, je krenil v ofenzivo proti svojim kolegom, nemara samo zato, da ne bi obrnil proti sebi opozicije, ki jo je inspiriral, ni pa je znal zaustaviti ali voditi. Čeprav njegovo odprto pismo vsebuje argumente, potrebne njegovim pristašem, prav tako daje tudi trojki v roke orožje proti njemu. Navidez neizbežen nasprotni udarec ga je pripeljal v položaj obtoženca.

Trocki, čeprav poražen, ni opustil politične aktivnosti in je še naprej vodil ostro polemiko okrog nemškega oktobra. Ob sedmi obletnici oktobrske revolucije je eno leto po neuspehu nemških komunistov Trocki 6. novembra 1924 objavil k tretjemu zvezku svojih zbranih del dolg polemičen uvod pod naslovom Nauki oktobra. Tik pred tem je 2. novembra začela Pravda ostro polemiko proti problematičnim tezam, ki jih je Trocki razvijal v Naukih oktobra.[59] Proti njemu so začeli objavljati članke, brošure in knjige, katerih avtorji so bile vidne politične osebnosti partijskega življenja. V zgodovini boljševiške partije še nikoli ni kak uvodnik izzival take poplave polemičnih spisov. Buharin je upravičeno zapisal, da je začela nastajati literatura povsem nove vrste.[60]

V Naukih oktobra je Trocki polemično odgovarjal svojim oponentom. Zastopal je tezo, da so poraz nemških komunistov zakrivili nekateri člani ruskega politbiroja. Indirektno je obtožil vodilno grupacijo, da je odgovorna za neuspehe pri uresničevanju notranjega in mednarodnega plana. Čeprav v svojih tezah ni navajal imen, so pomenili Nauki oktobra vojno napoved Zinovjevu in Kamenjevu.

V ideološkem sporu okoli Naukov oktobra je postala partijska zgodovina pomembno orožje tako za vodilno grupacijo, kot za opozicijo. Partijsko zgodovino so začeli prikrojevati za aktualne potrebe frakcijskih bojev in jo po potrebi tudi potvarjali.

V Naukih oktobra je Trocki sistematiziral in grupiral svoje poglede, ki jih je pojasnjeval v prejšnjih člankih in govorih. S svojimi tezami je dal povod za nadaljevanje frakcijskega boja. V zvezo proti sebi je obrnil tudi ljudi, ki jim je zdrav razum narekoval, da se distancirajo od Stalina. XIII. kongres je bil zadnji, na katerem so

---

59 Trocki, Sočinenija III, str. IX-LXVII.

60 Buharinov govor na razširjeni seji IK Kl,ki je bila od 31. marca do 6. aprila 1925, str. 354.

predstavniki vodilnega jedra še enotno nastopali. Nekaj dni po kongresu je Stalin že postal tako samozavesten, da je začel deliti ideološke nauke svojima najožjima sodelavcema Zinovjevu in Kamenjevu.[61]

Trockemu je spet bolezen preprečevala, da aktivno poseže v boj. Trojka mu je odgovorila z napovedjo vojne trockizmu. Trockega je lahko napadal, kdor je hotel. Diskusiji so dajali ton oblastniki, ki so s poplavo podtikanj in pomislekov polnili ušesa javnosti, ki je hlastala po škandalih. Povsem nepripravljena opozicija je bila prisiljena molčati in čakati, da se vihar poleže. Nestanovitni privrženci Trockega so ga začeli zapuščati in se odrekati svojih "napak". V partijskih krogih se je šušljalo, da je bil Trocki aretiran. Govorili so, da je njegova knjiga zaplenjena in prepovedana in da Uvod ilegalno razmnožujejo. Uradno so zanikali, da nameravajo proti Trockemu izvesti represivne ukrepe. Resnica pa je, da sta dva člana trojke predlagala v politbiroju, naj Trockega izključijo iz partije in ga po hitrem postopku aretirajo. Predlog bi bil verjetno sprejet, če Stalin nanj ne bil dal svojega veta.[62]

Ko se je 17. januarja 1925 sestal plenum CK, je bila na njem prva točka dnevnega reda obravnava zadnjega nastopa Trockega. V resoluciji so Trockega obtožili kerštirih pregreh in tega, da je pripeljal partijo na rob razcepa. Trocki je bil prisiljen odložiti funkcijo predsednika revolucionarnega vojaškega komiteja in položaj ljudskega komisarja za vojsko. Zagrozili so mu z nadaljnimi disciplinskimi ukrepi, če bi se upiral. Dodelili so mu povsem nepomembno podrejeno mesto na področju elektrifikacije in v zunanji trgovini. Udarec je bil vsekakor težak. Trocki je zapisal: "Brez boja sem predal vojni komisariat, celo z nekim notranjim olajšanjem, da sem nasprotnikom iztrgal iz rok orožje očitkov glede mojih vojaških namenov."[63]

Toda svojega položaja s tem ni izboljšal. Spet je odšel na zdravljenje na Kavkaz. Izgubiti ni mogel ničesar več.

Privržence Trockega so zadele težke partijske kazni. Po uradih, trgovinah in klubih je začel aparat partije z veliko vnemo odstranjevati slike Trockega; najbolj dalekovidni funkcionarji so jih iz karierističnih pobud zamenjali s Stalinovimi. Opozicija se je morala sestajati napol tajno. Ilegalno so razmnoževali in širili Leninove rokopise, ki so bili pod zaporo: pisma o dezerterstvu Zinovjeva in Kamenjeva v Oktobru, zapiske o nacionalnem vprašanju in neobjavljeni Leninov testament. Širjenje te "subverzivne literature" je GPU preprečeval, razširjevalce pa so izključevali iz partije ter metali iz služb in stanovanj. Vzpostavljen je bil režim diktature aparata nad partijo, ki je bila obsojena na molk.

Partija je izšla iz diskusije globoko razdvojena, moralno oslabljena in politično diskreditirana. Izpod prekrivala monolitne enotnosti se je izmotaval antagonizem in najavljala se je možnost razcepa. Leto 1924, ki se je začelo z Leninovo smrtjo, se je končalo s padcem Trockega. Izza kulis centralnega komiteja pa so prihajale novice: Trojka razpada. Zinovjev in Kamenov sta v sporu s Stalinom.

---

61 Britovšek M., Boj za Leninovo dediščino II, str. 611.
62 Jaroslavski E., Aus der Geschichte der KPdSU (Bolschewiki), Hamburg-Berlin 1931, str. 333.
63 Trotzki, Mein Leben..., str. 475-476.

Ambivalentnost revitalizacije religije v postsocialistični družbi

MARKO KERŠEVAN

POVZETEK

Ambivalentnost revitalizacije religije v kontekstu razkroja socialističnih sistemov izhaja že iz ambivalentnosti odnosa med modernizacijo in socializmom /kot idejo/idealom in "realnim socializmom"/. "Realno socialistični" sistemi so se skušali konstituirati in obnavljati brez vključevanja tradicionalnih cerkvenih religij. Kljub svoji tradicionalnosti so cerkve nasproti tem sistemom tako dobile moderno, avtonomno pozicijo, medtem ko so se sami sistemi oblikovali nemoderno, to je z dominacijo partijske države in njene ideologije nad drugimi podsistemi. Razkroj socialističnih sistemov prinaša dilemo med nadaljnjo modernizacijo in restavracijo tradicionalne cerkvene pozicije.

ZUSAMMENFASSUNG
AMBIVALENZ DER REVITALISIERUNG DER RELIGION IN DER POSTSOZIALISTISCHEN GESELLSCHAFT

Die Ambivalenz der Revitalisierung der Religion im Kontext des Zerfalls der sozialistischen Systemen wird schon vom ambivalenten Verhältniss zwischen der Modernisierung und Sozialismus verursacht. Reallsozialistische Systemen versuchten sich ohne der Kirchenreligionen zu konstituiren. So wurden die sonst traditionellen Kirchen in eine moderne, autonome Position ausserhalb des Systems gezwungen, inzwischen die Systemen selber unmodern struktriert wurden, d.i. mit der Dominanz des Parteistaates und seiner Ideologie über den anderen Subsystemen. Der Zerfall der sozialistischen Systemen bringt das Dilemma zwischen weiterer Modernisierung und der Wiederherstellung der traditionellen Position der Kirchen hervor.

Ambivalentnost, o kateri govori naslov in osnovna hipoteza tega prispevka, je ambivalentnost /procesa revitalizacije religije/ z ozirom na stanje in perspektive modernizacije; ambivalentnost revitalizacije religije v kontekstu razkroja socialističnih sistemov izhaja že iz ambivalentnosti razmerja med modernizacijo in socializ-

mom; z revitalizacijo mislim revitalizacijo tradicionalnih cerkvenih religij /katoliške ipd./, nasproti katerim so socialistični sistemi predhodno delovali /učinkovali sekularizacijsko; revitalizacija teh religij bi se tako dogajala v kontekstu razkroja teh sistemov in kot element tega razkroja. /Seveda pri tem ostaja odprto vprašanje, koliko so bile socialistične družbe sekularizirane z vidika širših funkcionalističnih ali fenomenoloških opredelitev religije./

I.

O moderni družbi in modernizaciji /v smislu procesov, ki naj bi jo vzpostavljali/ obstajajo seveda ne le različne, ampak tudi raznorodne opredelitve, ki pa so vendar dokaj konvergentne /Kaufmann 1989, Turner 1990 etc./

Na ravni družbene strukture naj bi bilo za moderno družbo značilna naraščajoča izdiferenciranost in avtonomizacija družbenih /pod/sistemov/ sfer, področij, polj, institucij/. Moderna družba kot čedalje bolj kompleksna "celota" takih sistemov ni več enoznačno hierarhizirana, nima niti temelja, niti središča, niti skupne krone /"sacred canopy"/ v enem od sistemov. V taki poziciji ne zmore biti niti politika, niti ekonomija, niti religija ali vrednostni sistem. Družba se vzpostavlja kot okvir komunikacije med sistemi /kjer je vsak sistem za drugega njegovo okolje in tako tudi celotna družba, ki s tem seveda ni več nikakršna tradicionalna "celota"/. Vse te karakteristike, ki so tu nakazane v ohlapno uporabljenih kategorijah Luhmannove teorije /Luhmann 1977, 1987, Pollack 1990/, bi našli tudi pri drugih avtorjih /na primer pri Luckmannu, da omenim le avtorja, ki je neposredno relevanten za obravnavani "problem religije v moderni družbi"/ /Luckmann, 1967/.

Na ravni zavesti naj bi bila za modernost značilna zavest o "avtonomiji posameznika", njegovi individualnosti in individualizaciji; zavest o človeku kot individuumu, subjektu, osebi, ki ga ni mogoče zreducirati na nobeno od številnih vlog, ki jih opravlja v funkcionalno izdiferenciranih institucijah modernega družbenega sistema; zavest o človekovi edinstvenosti, ireduktibilnosti, svobodi in avtonomiji se oblikuje kot pendant takemu družbenemu sistemu /Luckmann, 1980/. /Spet po Luhmannu: posameznik je okolje /Umwelt/ družbenih sistemov, ne pa njihov del ali enota./ Moderno družbo naj bi karakterizirala usmerjenost v prihodnost, zavest o lastni spremenljivosti in kontingentnosti, nenujnosti in nedokončnosti. Tudi potem, in ravno potem, ko je zatonila optimistična zavest o spreminjanju kot napredku oziroma razvoju, ki naj bi karakterizirala zgodnje moderne družbe v nastajanju! /Po nekaterih naj bi bila prav to razlika med moderno in postmoderno družbo: slednja je ohranila zavest o spremenljivosti in nujni kontingentnosti, potem, ko je izginila vera v spreminjanje kot nujni napredek./ /Kaufmann, 1989/

Med zgodovinskimi procesi, ki naj bi konstituirali moderne družbene sisteme, se največkrat navajajo industrializacija /moderna družba kot industrijska ali postindustrijska - /Beckford, 1989, 2/, urbanizacija, racionalizacija/ z "odčaranjem sveta" v Webrovem smislu/; uveljavljanje tržnega, kapitalsko- blagovnega gospodarstva; laiciziranje, birokratiziranje in demokratiziranje države in drugih javnih institucij /Kerševan, 1975/; kulturna in religijska pluralizacija, "informatizacija" in "informacijska planetizacija" /"svetovna globalizacija"/. /R. Robertson, v: Turner, 1990, 45-57/. Vsi ti in drugi procesi so prikazani v različnih medsebojnih povezavah in

izpeljavah kot pogoj nastajanja in ohranjanja moderne družbe, kot njene sestavine in posledice.

II.

Z ozirom na take karakteristike modernosti je dovolj hitro razvidna ambivalentnost socializma v odnosu do modernizacije in to tako na ravni ideje/ideala kot realnega socializma.

Na ravni idej to demonstrira že stari Komunistični manifest (1848), ki končuje z apoteozo posameznika in njegove svobode /"svoboden razvoj vsakega posameznika kot pogoj svobodnemu razvoju vseh"/, torej kategorij moderne zavesti, hkrati pa napada in zahteva odpravo denarne in tržne ekonomije /kot neizogibnih sestavin ali celo osnov moderne družbe/. Peter Berger je vir moči "socialističnega mita" videl prav "v edinstveni zmožnosti sintetiziranja modernih in protimodernih tem". /Berger, 1977, 90/

Realni socializmi - z državno lastnino in planskim gospodarstvom, sistemom državne partije in partijske države, ideološko hegemogonijo ali celo monopolom "marksizma-leninizma" - niso bili nič manj ambivalentni. V nerazvitih družbah/ v katerih so se uresničevali/ so uvajali in pospeševali procese industrializacije, urbanizacije, racionalizacije, birokratizacije, tudi demokratizacije /vsaj z ozirom na zatečeno stanje v nekaterih deželah/, elemente lokalne in industrijske demokracije /oziroma samouprave, zlasti v jugoslovanskem socialističnem sistemu/. V razvoju socialističnih sistemov se je povečevala funkcionalna in siceršnja diferenciacija različnih subsistemov in institucij /skupaj s težnjo po njihovi večji avtonomiji/, toda ohranjala in uresničevala se je tudi dominacija politike in znotraj nje partijske strukture nasproti drugim strukturam /pa čeprav vedno težje in vedno manj/ /Pollack, 1990/; namesto tržne ekonomije se je oblikovala posebna zveza med ekonomijo in politiko, ki se je v različnih okoljih in obdobjih gibala med "neofevdalizmom" in elementi "neposredne industrijske demokracije". Oficialna ideologija je z govorom o /bodočem/ socializmu in komunizmu ohranjala in celo potencirala moderno usmerjenost v prihodnost, toda ta prihodnost - in sedanjost - se je ideološko vedno manj kazala kot nekaj novega in vedno bolj le kot nekaj nujnega. V svoji pozni fazi so ti sistemi ob vsem govoru o prihodnosti in komunizmu ponujali v resnici konservativno ideologijo; ponujali so predvsem varno, zanesljivo in predvidljivo bodočnost, to je ponujali so kvečjemu kvantitativno izboljšanje sedanjosti.

Individualizacija, avtonomija posameznika - ki predstavlja enega od polov moderne socialistične ideje - je v realno socialističnih sistemih po eni strani sicer dobivala spodbude s povečevanjem socialne mobilnosti v zvezi z industrializacijo, urbanizacijo, šolanjem itd., hkrati pa ji je bilo sistemsko in ideološko stalno nasprotovano. Sistemsko jo je oteževala neavtonomnost posameznih subsistemov in institucij nasproti politiki, ideološko pa je bila omejevana v imenu novih kolektivizmov razredne in nacionalne zavesti. /Eno in drugo se je kazalo v težavah pri vzpostavljanju in ohranjanju razlikovanja med javnim in zasebnim - o tem D. Martin, 1978, 87/.

Kot socializmu primerna zavest je bila poveličevana in negovana "kolektivna zavest", najuspešneje tam, kjer se je lahko oprla na tradicionalne predmoderne

kolektivizme /nacionalne, rodovno- rodbinske, stanovsko-poklicne določenih kategorij delavstva, pa tudi na kolektivno versko tradicijo in tradicionalni kult voditeljev skupnosti/.

Tu pa smo že pri tistih ambivalentnostih, ki neposredneje zadevajo vprašanje revitalizacije religije v kontekstu razkroja socialističnih sistemov.

III.

Poleg že omenjenih procesov urbanizacije, industrializacije, povečane socialne mobilnosti ipd. in njihovih poznanih sekularizacijskih učinkov, je tu moderno načelo ločitev cerkve od države z razlikovanjem med politiko in religijo. Ne toliko dosledno uveljavljanje tega načela, kot široko - v totaliteto usmerjeno - pojmovanje države, državnih zadev in politike je vodilo k omejevanju legalnega delovanja cerkva na zakramentalno in versko-oznanjevalno dejavnost v cerkvenih prostorih /čeprav ne vedno in povsod enako rigidno/. K takemu izključevanju tradicionalne religije in cerkve iz široko pojmovane sfere družbene in politične javnosti (in nazadnje oficialne družbe sploh), so navajali tako "negativni" razlogi /nasprotovanje tradicionalni religiji in cerkvi nasploh ali le določeni religiji in cerkvi/, kot tudi "pozitivni": prizadevanje, da bi oblikovali samozadostno, zaprto socialistično/komunistično družbo z njej lastnim svetovnim nazorom oziroma ideologijo, ki bi naredila religijo odvečno /in ki so jo uveljavljali bolj ali manj rigidno na način državne religije/. /Jukić in Tomka, v: Social Compass 1981, Kerševan, 1989, Tomka, v: de Jong, 1989 etc./

Ta proces načrtovane sekularizacije pa je imel še posebej izrazite ambivalentne, še več, prav protislovne učinke:

a/

spreminjal je nekdanje tradicionalne cerkve, ki so bile v dotedanjih nemodernih okoljih tudi same nemoderne, tako po načinu obstoja in modusu vključenosti v širšo družbo, kot tudi "subjektivno", po svojih družbeno relevantnih nazorih in politični usmeritvi; spreminjal jih je v moderne in modernizacijsko učinkujoče institucije, vsaj kar zadeva način njihovega obstoja in dela njihovega političnega prizadevanja - čeprav, kot bomo videli, spet ne brez ambivalentnih učinkov;

b/

spreminjal je pobudnika in nosilca te sekularizacije/modernizacije - partijsko državo in državno partijo - v čedalje bolj nemoderno ustanovo in v zaviralca nadaljnjih modernizacijskih procesov.

Ad a/.

Radikalno izvedena ločitev cerkve od države in izvajana državna politika sta radikalno razbili nekdanje klerikalno vodene katoliške "bloke" oziroma "stebre", ki so do tedaj diferencirali družbo na religijsko-ideološki osnovi /katoliške politične stranke, sindikati, gospodarska združenja, šole, kulturne ustanove, vse do gasilcev in športnih društev/. Cerkev je bila omejena in napotena na svojo specifično religiozno

dejavnost in funkcijo /kar lahko štejemo za moderno tako v enostavnem in tradicionalnem smislu delitve dela, kot v moderni Luhmannovi verziji/.Prav tako je bila moderna/modernizacijska samoobramba cerkve pri varovanju lastne avtonomije pred prizadevanji po podržavljenju in vključitvi v totalitarni sistem. Enako lahko okvalificiramo cerkveno prizadevanje za enakopravnost vernikov, za moderno dostopnost vseh družbenih vlog in položajev ne glede na ideologijo in religijo/ to je za principialno kompatibilnost družbenih vlog/. Kolikor so cerkve in tradicionalne religije obstajale zunaj "družbeno-političnega sistema"/ retorika teh sistemov samih/, hkrati pa seveda ostajale v družbi, so s tem vzpostavljale/konstituirale in demonstrirale odprtost družbenega prostora, to je neidentičnost družbenopolitičnega sistema in družbe, in na drugi strani, post-moderno ireduktibilnost kateregakoli sistema /v našem primeru pač cerkvene religije/ zgolj na položaj dela "družbene celote".

Ad b/.

Nasprotno pa je partijska država oziroma državna partija delovala ali učinkovala čedalje bolj nemoderno. Skušala se je uveljaviti kot baza, okvir in vezivo "celotnega družbenega sistema", prizadevala si je, da bi zajela in obvladala "vse v družbi", oziroma, da bi vsaj kar se da omejila sfero privatnega /z religijo in cerkvijo vred/. V tem smislu je v srednji Evropi prevzela in posplošila logiko delovanja nekdanjega katoliškega bloka. Bolj ko je bila pri tem uspešna, bolj se je preobremenjevala in onesposabljala za moderno funkcionalno delovanje /s tem pa seveda tudi družbo za nadaljnji moderni ali postmoderni razvoj/.

Pač pa je izključitev cerkve iz družbeno političnega sistema skupaj z raznimi oblikami diskriminacije vernikov v družbi vodila k potencirani klerikalizaciji cerkve v smislu nadaljnjega potenciranja vloge duhovnikov v Cerkvi. Relativna izoliranost je pospeševala tudi teološko konservativnost.

Lahko bi rekli, da je proces oblikovanja nemodernega, zaprtega, hierarhiziranega socialističnega sistema privedel do modernega - avtonomnega - načina obstoja cerkva/ seveda tistih, ki so uspevale ohraniti ali uveljaviti svojo avtonomijo, pri čemer so bile najbolj uspešne katoliške in najmanj pravoslavne cerkve/.

Tak položaj seveda v cerkvah ni bil in ni mogel biti sprejeman kot nekaj normalnega; pravzaprav je bil z obeh strani dojeman kot potencialna grožnja in kot stanje, ki ga je treba preseči.

Pri tem je treba še enkrat poudariti: glavni "doživljani" problem religijske scene v socializmu ni bil v sami "omejitvi", "marginalizaciji" ipd. cerkve in njene dejavnosti. To omejitev lahko štejemo kot prisilno osredotočenje na specifično in bistveno /navsezadnje na deklarirano poslanstvo cerkve/. Bistven problem ni bil v premajhni svobodi cerkve in cerkvenih dejavnosti, ampak v diskriminaciji vernikov znotraj družbenega sistema zaradi dominacije politike in partijske države in nezdružljivosti članstva v partiji in politične promocije na višje položaje z manifestirano cerkveno religioznostjo. To potrjuje tudi raziskovanje javnega mnenja v Sloveniji, kjer je vseskozi prevladovalo prepričanje, da ima cerkev dovolj svobode za svoje delo, ob hkratnem prepričanju, da so verniki v družbi zapostavljeni, če že ne po ustavi in zakonih, pa v praksi /Roter, 1990/; pri tem so v Sloveniji cerkve v zadnjih dveh desetletjih dejansko praktično neovirano opravljale svoje osnovno versko dejavnost, vključno z verskim poukom in tiskom.

Normalizacija takega soobstoja je bila možna le ob modernizaciji družbenega in posebej političnega sistema, le ob odpovedi težnjam po državno-partijskem totalitarizmu/vključno z odpravo elementov statusa marksizma kot državne religije in njegovo nadomestitvijo z ohlapno civilno religijo/, z dehierarhiziranjem in decentraliziranjem /z odpravo državno-partijske komandne vloge/, z demokratizacijo, z odpravo nedostopnosti določenih družbenih vlog zaradi neustreznih religijsko-nazorskih opredelitev/, z laiciziranjem partije /z odpravo nezdružljivosti članstva z religioznostjo/.

Lahko rečemo, da je socialistični sistem v Sloveniji šel med vsemi socialističnimi deželami najdlje po tej poti, ki je bila v Jugoslaviji zaradi samoupravnega modela socializma tudi najprej odprta /čeprav so bili zgodovinsko odnosi z različnimi cerkvami bolj obremenjeni kot drugod in čeprav so bile odločilne poteze, kot je omenjeno laiciziranje partije in izrecna pluralizacija politične organiziranosti, povlečene prepozno, leta 1989/.

IV.

Kakorkoli, danes so vsi srednjeevropski socialistični sistemi v procesu pospešenega razkrajanja. Očitno je tudi, da so cerkve kot zunajsistemske institucije ta razkroj najbolje preživele, celo ne glede na to, koliko so bile neposredno dejavni element tega razkroja. V tem procesu so tudi vse v značilni dilemi /čeprav niso v vseh okoljih obe alternativi enako možni oziroma privlačni/:

Ali sprejeti /ohraniti svoj moderno avtonomen način obstoja, ki ga je vzpostavil (v katerega jih je postavil) prejšnji sistem ter sprejeti ali celo vzpodbujati enako moderno konstituiranje drugih družbenih /pod/ sistemov/ kot primernega okolja lastnemu sistemu/. Konkretno to seveda pomeni sprejeti načelo in prakso ločitve cerkve od države, razlikovanja javnosti in zasebnosti, laičnost glavnih družbenih institucij, na primer šolskega sistema, pluralizem kulturnih ustanov in njihovih orientacij, oblikovanje civilne religije ali nacionalne ideologije, ki je sprejemljiva za ljudi različnih verskih in neverskih usmeritev, razvezo religijske in nacionalno-etične /ali kakšne druge kolektivne/ identitete.

Ali pa - v smislu restavracije - spet oblikovati bolj ali manj integralen katoliški blok/steber s težnjo po njegovi hegemoniji/dominaciji v celotni družbi in /ali uveljaviti katolicizem kot državno-nacionalno religijo in ideologijo vsaj v ključnih elementih. Že omenjeni teološki konservativizem kot dediščina situacije v polpreteklem sistemu taki usmeritvi seveda prija. Za legitimiranje take usmeritve se pri tem lahko sklicujejo na tiste zahodne in srednjeevropske dežele, ki so ohranile - v drugačnem kontekstu in drugačnimi učinki! - več elementov katoliškega stebra ali državne religije. /Poenostavljeno rečeno, bolj na katoliške nemške zvezne dežele, kot pa na Francijo./

Skratka: revitalizacija tradicionalne religije in cerkve kot restavracija že presežených predmodernih situacij, povezav in identifikacij. Ohranjene forme in navade iz obdobja partijske dominacije se pri tem seveda kar ponujajo, da se napolnijo z novo vsebino, z novimi predznaki.

Poseben pomen pri tem ima razmerje cerkva do nacionalnih ideologij v tem prostoru. V razmerah, ko so bile cerkve izključene iz sistema, se je nacionalna ideologija /s povezavo določene religije in cerkve z nacionalno tradicijo in identiteto/

kar ponujala kot most med sistemom in cerkvami. In to v obeh smereh in na različne načine! S strani partijske države je bila nacionalna ideologija uporabljana za pritegovanje cerkve k potrebnemu omejenemu sodelovanju /s honoriranjem cerkva zaradi njihovega prispevka k nacionalni tradiciji/. S strani cerkve je bila nacionalna ideologija /v obliki primerno "nacionalizirane" religije/ sredstvo za nagovor sistema in ljudi, ki so bili sicer nedostopni za specifičen religijski nagovor; cerkev se je s tem bodisi sama pridružila oficialni nacionalni ideologiji, ali pa - konkurenčno - zapolnjevala manko vladajočega ideološko-političnega sistema ter se pojavljala kot boljši ponudnik "boljše" nacionalne ideologije. Vzporedno s krizo dotedanjih sistemov in njihovih nacionalnih ali internacionalnih ideologij se je pomen te cerkvene vloge krepil - krepilo se je povpraševanje po njej in cerkvena ponudba /Kerševan, v: de Jong, 1989, Vrcan, v: Social Compass,1981/. Kolikor izraziteje so cerkve vstopile v nove razmere tudi kot dominanten nosilec nacionalne ideologije, toliko bolj je utrta pot /toliko večja je skušnjava/ za različne priviligirane - nemoderne - povezave religijskih in drugih družbenih vlog in toliko bolj je ponovno ogrožen moderni individualizem v teh deželah.

P.s. Izraz revitalizacija religije v naslovu in mestoma v tekstu očitno lahko zavaja. Dejansko se prispevek ukvarja s spreminjanjem in krepitvijo položaja cerkve in cerkvene religije v postsocialističnih družbah. Zunaj obravnave je ostala revitalizacija religije v običajnem pomenu naraščajoče množične religiozne opredeljenosti ljudi in manifestacij le-te v vseh srednjeevropskih socialističnih deželah, ki smo ji bili priča od konca 70.let. To naraščanje religioznosti, ki ga beležijo sociološke raziskave in cerkvene statistike, je sledilo predhodnemu upadanju v 60-ih in 70-ih letih /Tomka, 1990, Suhankova-Hubik, 1987/. Lahko bi rekli, da v splošnem z zamikom sledi revitalizaciji tradicionalne religioznosti v zahodnih deželah, toda s posebnim impulzom, ki je izšel iz krize socialističnih sistemov /vključno s krizo dotedanjih oficielnih nacionalnih ideologij/. Enako so prej sekularizacijski procesi /upadanje religijske identifikacije in participacije/ dobivali v teh deželah dodatne impulze v logiki takrat še relativno uspešnega funkcioniranja teh sistemov /kjer je ta sistem funkcioniral - ne pa na primer na Poljskem/.

V Sloveniji je na primer delež izrecno religiozno opredeljenih po raziskavah javnega mnenja /in cerkvenih statistik/ upadal od 68 % leta 1968 na 45 % leta 1978, da bi do leta 1987 narastel na 53 % in leta 1990 zopet dosegel 63 %. Delež izrecno nereligioznih pa je od 29 % leta 1968 narastel na 42 % leta 1978 in se vrnil k 25 % leta 1990. Analogno sliko kaže obiskovanje cerkvenih obredov: "vsaj kdaj" se jih je udeležilo leta 1968 59 %, leta 1978 47 %, leta 1988 58 % in leta 1990 že nekaj preko 60 % - pri čemer pa je naraščanje šlo skoraj v celoti na račun občasnih in ne rednih obiskovalcev. /Roter, 1982, 1990/

LITERATURA

Beckford, J.A., 1989; Religion and Advanced, Industrial Society, London, Unwin Hyman.
Beckford, J.A., T. Luckmann /eds./, 1989; The Changing Face of Religion, London, Sage.
Bell,D., 1980; The Return of the Sacred? Sociological Journeys 1960-1980, London, Heinemann.
Berger, P., 1977; Facing up to Modernity, New York, Penguin.

Hervieu-Leger, D., 1986; Vers un nouveau christianisme? Paris, Cerf.
de Jong W., /ed./, 1989; Living in Truth, Catholics in Eastern Europe, den Haag, Pax Christi Netherlands.
Kaufmann, T.X., 1989; Religion und Modernität, Tübingen, J.C.B. Mohr.
Kerševan, M., 1975; Religion and Marxist Concept of Social Formation, Social Compass, vol. XXII, 3-4, 323-342.
Kerševan, M., 1987; /Nicht/religiosität der Jugend in Slowenien, v: U.Nembach, Jugend und Religion in Europa, Frankfurt, Peter Lang; tudi v Kerševan, Religija in slovenska kultura, Ljubljana, 1989, str. 93 - 112.
Kerševan, M., 1988; La sociologie de la religion et le domaine public dans la société socialiste, Archives de Sciences Sociales des Religions, 65/1, 66-65.
Koslowski P., /ed./, 1985; Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen, J.C.B. Mohr.
Levada, V., 1965; Social'naja priroda religii, Moskva, Nauka.
Luckmann, T.K., 1967; The Invisible Religion, New York, Macmillan.
Luckmann, T.K., 1980; Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn, UTB.
Luhmann, N.,1977; Funktion der Religion, Frankfurt, Suhrkamp.
Luhmann, N., 1987; Soziologische Aufklärung 4, Opladen Westdeutscher V.
Lübbe, H., 1986; Religion nach der Aufklärung, Graz, Styria.
Martin, D., 1978; The Dilemmas of Contemporary Religion, Oxford, Basil Blackwell.
Pace, E., 1990; Il regime della veritá, Bologna, Il Mulino.
Pollack, D., 1990, 1; Das Ende einer Organisations-Gesellschaft, Zeitschrift für Soziologie, Vg. 19, H. 4, 292-307.
Pollack, D., 1990, 2; Religion und gesellschaftlicher Wandel, Übergänge 90/6, 234-243.
Robertson, R., 1978; Meaning and Change, Oxford, Basil Blackwell.
Rohrmoser, G., 1989; Religion und Politik in der Krise der Moderne, Graz, Styria.
Roter, Z., 1990; Revitalizacija religije v Sloveniji koncem osemdesetih let. Slovenski utrip /1988-1989/, Ljubljana, FSPN.
Roter,Z., - Kerševan, M., 1982; Vera in nevera v Sloveniji 1968- 1978, Maribor, Obzorja.
Seidman, S.,1985; Modernity and the Problem of Meaning, Sociological Analysis, vol. 46, 2, 109-130.
Social Compass, 1981, Vol. XXVIII, 1: La religion et les fonction de l'Eglise dans les sociétés socialistes.
Social Compass, 1987, vol. XXXIV, 2-3: Les Eglises et la modernité en Europe occidental.
Social Compass, 1989, Vol. 36, 1: Religion et modernité.
Suhankova, M., - Hubik, S., 1987: Religion and Atheism as Objects of Sociological Research, Brno, UVSV,ČSAV.
Tomka, M., 1991; Secularization or Anomy, Social Compass, Vol.38, 93-102.
Turner, B. S. /ed./, 1990; Theories of Modernity and Postmodernity, London, Sage.
Vrcan, S., 1986; Od krize religije k religiji krize, Zagreb, Školska knjiga.
Welker /ed./,M., 1985; Theologie und funktionale Systemtheorie, Frankfurt, Suhrkamp.
Wilson, B. R., 1982; Religion in Sociological Perspective, Oxford, Oxford University Press.

Iz uvoda v pedagoško antropologijo

FRANC PEDIČEK

POVZETEK

Pedagoška antropologija ima svojo razvojno "predstopnjo" v novoveški filozofiji subjekta (R.Descartes); zatem v psihologiji in sociologiji, pa v različnih družbenih ideologijah.
Odsev tega in takšnega razvoja je v pedagogiki snov o učencu kot subjektu in objektu vzgoje, izobraževanja, pouka ob teoretskih vzporednicah individualne in socialne pedagogike. Predmet obeh je otrok: enkrat kot individualno-psihično in drugič kot prilagojevalno-socialno bitje.
Antropološka pedagogika pa ni "dialektična sinteza" teh dveh postavk, temveč je povsem nova razvojna kakovost v obravnavanju temeljnih pedagoških vprašanj. Njeno izhodišče je človek kot mikrokozmos v otroku, mladostniku, odraslem.
Pedagoška antropologija je disciplina, ki vzgojo, izobraževanje in pouk otrok, mladostnikov, odraslih teoretsko podzidava in praktično uresničuje iz postavk antropološke pedagogike.

ABSTRACT

FROM AN INTRODUCTION INTO PEDAGOGIC ANTHROPOLOGY

Pedagogic anthropology has its own developmental "pre-level" in new-era philosophy of the subject (R.Descartes); then in psychology and sociology, as well as in different social ideologies.
The reflection of this and such developments in the pedagogic topic of the pupil as a subject and object of education, upbringing, has lessons with theoretical parallels of individual and social pedagogics. The subject of both is the child: once as an individual-mental being and second as an adaptable-social one.
Anthropological pedagogics is not a "dialectical synthesis" of these two items, but a totally new developmental approach to the treatment of basic pedagogic questions. Its starting-point is mankind as a microcosm in the child, adolescent, adult.
Pedagogic anthropology is a discipline which constructs and realizes the items of anthropological pedagogics in upbringing, education and the lessons of children, adolescents and adults.

Pedagogika je bila v enih in drugih teoretskih obravnavah temeljnih vprašanj vzgoje ali pajdeje močno odvisna od filozofije. Čim bolj nazaj v razvoju gre misel, tem bolj je ta njena tesna povezanost s filozofijo opazna in neizpodbitna.

Tako je tudi s pedagoško problematiko otroka kot subjekta, ki jo je gotovo treba imeti za vodilno snov v današnjo pedagoško antropologijo.

Filozofija je na vprašanje človeka v položaju in vlogi subjekta zadela močneje šele v 17. stoletju. Torej v času, ko se je začela oddaljevati od zgolj svoje ontološke snovi, v okviru katere je šlo za odnos med snovjo in zavestjo, materijo in formo, makrokozmosom in mikrokozmosom, Bogom in človekom. Približevati pa se je začela vprašanjem človekovega spoznavanja in znanosti. S tem problemskih zasukom se začenja tudi zgodovina novega veka.

Osrednja preučevalna snov filozofije postane zdaj spoznavoslovje ali gnoseologija. Toda ne več v luči in iz izhodišča ontološkega pojmovanja resnice, temveč v luči in iz izhodišča spoznavnega "čutoslovja". Začetnik tega gibanja je W.Harwey. Svojevrsten nadaljevalec F. Bacon, ki je za predmet spoznavanja razglasil naravo, a za edino varno spoznavalno pot človekovo mišljenje po določeni izkustveni metodi. Nauk o čutih kot prvem in glavnem viru spoznavanja še podpira s svojim mehanskim pogledom T. Hobbes. S tem je pot do rojstva človeka kot subjekta v filozofiji odprta in prvič v vsej prepričljivosti obdelana v Descartovi gnoseologiji, to je v metodičnem dvomu in njegovem nepreklicnem "spoznanju": Cogito, ergo sum!

Kartezijanstvo je potemtakem rodilo filozofsko kategorijo človeka v položaju in vlogi subjekta ali podmene stvarnosti, kar pomeni, da človek ni nad stvarnostjo ali zunaj nje, temveč je bitje, ki stvarnost s svojimi čutili in čuti sprejema in zrcali ali reflektira, jo "ustvarja", "vtiskuje in odbija", jo izžareva, ugotavlja, registrira.

Po tem rojstvu subjekta postaja prav ta eno temeljnih določil narave človeka, njegove biti ter bivanjskosti. In vsi večji filozofi po Descartesu se ukvarjajo z vprašanjem človeka kot subjekta v eni ali drugi luči in obravnavi (Gassendi, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume). Še posebej se ta snov v filozofiji krepi z etično in družbeno-politično problematiko, kar vse postane snov različnih poznejših in dodanašnjih filozofij.

Kakovostni skok je opazen v vprašanjih o človeku kot subjektu sredi prejšnjega stoletja, ko sta se rodili znanstvena psihologija in znanstvena sociologija, ki ju pa vse bolj in bolj mišljenjsko okvirja ena ali druga porajajoča se "edino progresivna" in "človeka osvobojujoča" ideologija. Zdaj šele se "objektnost", ki je bila v filozofskem obravnavanju človeka kot subjekta zastrta, iz narave prenese tudi in hkrati na človeka, s čimer postaja človek sicer subjekt spoznavanja stvarnosti, a obenem tudi njen "odrazni" objekt (T.Pavlov).

In na tej stopnji svoje obravnavne razvojnosti se snov o otroku, učencu kot subjektu in objektu vzgoje, pouka, izobraževanja seli tudi v pedagoško misel in vzgojno-izobraževalno prakso. Seveda zaradi tega, ker je bila šele v tej "dialektičnosti" snov o subjektu in objektu vzgoje, pouka, izobraževanja "idejno prikladna" za družbeno potrjeno pedagoško teorijo in takšno vzgojno-izobraževalno prakso, v kapitalističnih in v socialističnih družbah.

Če je psihologija razvijala in poudarjala predvsem teorem o otroku, učencu kot subjektu vzgoje, pouka, izobraževanja, pa je sociologija poudarjala predvsem otroka, učenca kot objekt vzgoje, pouka, izobraževanja.

In tu smo s to snovjo v pedagogiki še danes. Seveda, kolikor nam antropologija s svojim celostnim pojmovanjem otroka, učenca ne nadgrajuje dialektike subjekta in objekta vzgoje, pouka, izobraževanja z vrnitvijo otroka, učenca iz njegove izolirane ali povezane individualnosti in socialnosti v izvorno bitnost in bivanjskost človeka kot enotnosti in celovitosti, enkratnosti in celosti.

ZASTAVITEV DVEH VSTOPNIH VPRAŠANJ

Snov, ki se ob vsem tem sama priklicuje v pedagoško razčlenjevalsko zavest, vsekakor zahteva obravnavni zaris naslednjih dveh vprašanj:

a) pedagoški subjekt vzgoje,

b) antropologija in pedagogika.

*K a) Pedagoški subjekt vzgoje**

Vprašanje o pedagoškem subjektu vzgoje (saj je mogoče govoriti tudi o "drugih"!), ki nujno zahteva svoj dialektični pol, to je problematiko o pedagoškem objektu vzgoje, ima tudi svojo dolgo avtentično in avtohtono zgodovinsko-razvojno vzdolžnico.

Začetek ima v sokratski in demokritski pedagoški misli, to je v prvi antropološki in prvi mehanicistični teoretizaciji. Pa v sintetični aristotelski pedagogiki in v rimskoantični (Kvintilijan) in sega po teh obdobjih, ko sta obstajala oba teorema, o otroku, učencu, gojencu kot pedagoškem subjektu in o pedagoškem objektu poučevanja in vzgajanja v srednji vek, v katerem je prevladovala pedagoška misel o otroku, učencu, gojencu kot pedagoškem objektu vzgoje. Vendar z zastrtim upoštevanjem otrokovih posebnosti pri vključevanju v takratni religijski kozmos.

Ko se mora krščanski Deus umakniti s prestola vladavine takratne skupnostne zavesti človeku (homo, anthropos), se v porajajočem humanizmu vnovič v pouku rodi pedagoški subjekt vzgoje. A njegovo življenje ne traja dolgo, saj ga začno ovirati različni državni absolutizmi, ki postavijo na prestol objekt vzgoje in z njim vsesmerno monarhofilno opredelijo otroka, učenca, gojenca, čeprav se temu upirajo nekateri prosvetljeni in novovekovni revolucijski misleci, ki razglašajo otrokov psihokozmos za novorazkrito in svobodno "vesolje".

V začetku 20. stoletja se teorem o otroku, učencu, gojencu kot pedagoškem subjektu vzgoje ekspanzivno in napadalno oživlja iz kritičnih stališč do stare šole, v središču katere je bil otrok, učenec kot objekt pouka, vzgoje, izobraževanja.

Ta spopad med pedagoškim objektom in subjektom vzgoje, pouka, izobraževanja se v okviru šolske didaktične snovi prenaša v razvijajoče se psihološko preučevanje otroka. Učno gradivo, ki je v stari šoli neoporečno določalo pedagoško (boljše, didaktično- metodično!) teorijo in prakso, mora v novi zapustiti svoje mesto otroku v okviru preureditve znanega didaktičnega trikotnika.

Doktrina o otroku, učencu, gojencu kot voljno gnetljivemu ilu, vosku, mladem drevesu ipd. se mora zdaj umakniti nauku o otroku kot na novo odkritem kozmosu in s tem kot nosilcu, določevalcu, jazu, subjektu ali osebku, to je "podmetu" ali viru,

---

*Del te snovi je bil objavljen v Sod. ped., 1989, 1-2, str. 54-63

izhodišču svoje aktivnosti. Otrokova, učenčeva aktivnost postaja nova in zmagujoča pedagoškoteoretična in pedagoškopraktična postavka, okoli katere se vrtijo ves pouk, vsa vzgoja, vse izobraževanje.

Ta aktivnost, kot temeljna značilnost otroka, učenca, gojenca v položaju pedagoškega subjekta, pa je kakovostno odvisna od bio-atoma, to je od otroka kot individuuma, torej od njegove nedeljive in enkratne osebkovnosti (in-divi-dere!).

Mimo te določilnice pa pedagoška misel ni mogla več hoditi slepa in nema. Začela jo je vse bolj upoštevati v gibanju za aktivno šolo (A. Feerriere). Vse to je pripeljalo pedagoško teorijo in prakso v različne pojavnosti psihologizacije v vzgoji in izobraževanju: pedocentrizem, svobodna vzgoja (laissez-faire), individualna pedagogika (danes, preveličevanje individualizacije!).

Posebno upoštevana smer preveličevanja otroka v vlogi pedagoškega subjekta pouka, vzgoje, izobraževanja se je razvila v didaktiki, to je v njenem načelu zavestne učenčeve aktivnosti kot dinamičnem osredju vsega pouka.

Vzporedno utemeljevani vir za potrjevanje pedagoškega subjekta vzgoje je bil v vzgojnem smotru, ki je zahteval samoaktivno in ozaveščeno razvito osebnost otroka, učenca, gojenca.

Do tod je bila rast uveljavljanja pedagoškega subjekta vzgoje, pouka, izobraževanja pozitiven proces. Ko so se pa v to dogajanje in razvojnost na področju šolstva in pedagoške misli ter vzgojno-izobraževalne prakse začele vmešavati voluntaristične "družbenoosvobojevalne" ideologije, sta ta snov in njena obravnava začeli drseti vedno bolj v pedagoško ideologiziranje subjekta vzgoje, pouka, izobraževanja, ki ga utelešata oziroma ustvarjata družba in njena šolska ter vsa druga institucionalnost s širokim repom svojih usmerjevalcev in določevalce mišljenja ter ravnanja otrok, učencev, državljanov. Le-ti so v tem dvočleniku vselej pedagoški objekti, to je "brezoblična gmota", ki jo družba oblikuje po svojih razvojnovelevnih zamislih in političnih, produkcijskih ter moralnovrednostnih potrebah.

Drugače, vse zlo se začenja razraščati v snovi in obravnavi o pedagoškem subjektu in pedagoškem objektu takrat, kadar vanjo vdre voluntaristično nasilje različnih družbeno-političnih ideologij, bodisi kapitalističnih, bodisi socialističnih.

Poleg voluntarističnoideološke odvisnosti pa je sintagma o subjektu in objektu vzgoje, pouka, izobraževanja proti koncu stoletja, ki jo je rodilo, vse bolj povezana s paradigmo mehanicistične in empiristične znanosti. To je s paradigmo produkcijskega in družbenega tehnicizma ter pragmatizma, ki začenja po l.1945 vse bolj zasegati tudi našo pedagoško misel in vzgojno-izobraževalno prakso.

Tako lahko na domači zgodovinskorazvojni črti po tem letu ugotavljamo trdo uveljavljanje družbeno-političnih zahtevkov in koristi v položaju in vlogi otrok, učencev, gojencev kot vzgojno-izobraževalnih subjektov in vzgojno-izobraževalnih objektov.

Prvi pedagoški kongres na Bledu (l.1950) je to razmerje sicer nekoliko zmehčal, a vprašanje pedagoškega subjekta in objekta ostaja v naši pedagoški misli in praksi živo vse do danes. Tudi zaradi tega, ker se naša pedagoška znanost še vse do danes ni znala odpovedati svoji mehanicistični znanostni paradigmi. Tudi takrat ne, kadar to vprašanje obravnava v luči in v imenu "najbolj napredne misli". Shema "vzrok-učinek" je še vselej v njej kot nezamenljivi in apodiktični aksiom, pa četudi se problematika subjekta in objekta v pedagoški misli in v vzgojno- izobraževalni praksi obravnava (po zatrjevanju njenih raziskovalcev!) dialektično in "najbolj progresivno".

Poleg tega je še mogoče ugotoviti, da subjekt - objekt vzgoje, pouka, izobraževanja sploh ni pedagoški znanosti imanenten. Ni namreč vseben njeni obravnavni bitnosti, naravi, temveč je to vprašanje, ki ga pedagogiki vsiljujeta bodisi določena družbeno-politična voluntaristična ideologija bodisi mehanicistični "modul" znanosti. Le-ta se še namreč ni znala nadgraditi s paradigmo dialektičnega holizma. To je z obravnavanjem otroka, učenca, gojenca kot celostnega bitja od sestavin njegove generičnosti, individualnosti, personalnosti do družbenosti, razrednosti ter inkulturiranosti. Torej kot celostnega človeškega bitja, ki je današnje antropološko pojmovano.

Pedagogi, ki se danes pri nas ukvarjajo z vprašanjem pedagoškega subjekta in objekta pouka, vzgoje, izobraževanja, imajo iz današnjega razvoja ponujeni dve možni smeri: holistično znanostno-paradigmatsko in antropološko.

Njihova naloga je usmerjati, voditi pedagoško znanost v humaniziranje in demokratiziranje s tem, da jo branijo pred ideološko-etatističnim in mehanistično paradigmatskim nasiljem vprašanja subjekta in objekta vzgoje, pouka, izobraževanja. S tem pa tudi onemogočajo vsakršno zlorabo pedagogike z delnim obravnavanjem tega vprašanja, ki je po svoji naravi zaradi obeh odvisnosti, to je družbeno-politično-ideološke in znanostno- paradigmatske, eksistenčno-akcidentalni (ne pa esenčno-substancialni!) problem pedagoške znanosti.

Naj bo v tolažbo povedano, da imamo v naši pedagogiki še lepo vrsto takšnih znanstvenih "problemov", ki so enako postavljeni v njeno osrednje kot "nadproblemi". Zaradi tega, ker si pedagogika doma in v svetu še premalo prizadeva, da bi ugotovila svojo avtentično in avtohtono naravo v družini današnjih znanosti.

K b) Antropologija in pedagogika

Znano je, da pedagogi, ki razglašajo in priznavajo pedagoško-teoretsko dilemo med individualno in socialno pedagogiko kot središče vse pedagoške teoretizacije in zatrjujejo, da to dilemo dialektično obravnavajo, govore, da je njihova teoretizacija vzgoje in izobraževanja antropološka.

Kakšno nepoznavanje bistva antropologizacije pedagogike! Le-ta namreč ne more biti v kakršnikoli "dialektični" strnitvi individualne in socialne pedagogike, saj gre pri antropološkem pojmovanju pedagoške znanosti za povsem novo in višjo kakovostno raven pojmovanja in obravnavanja otroka, učenca in gojenca. Antropološka obravnava namreč ne izhaja iz otroka, učenca, gojenca kot individualnega ali /in kot družbenega bitja. Ti dve bitnosti, to je osebkovnost in družbenost, sta le dve posamezni in parcialni ravni otroka kot celostnega človeškega bitja, ki pa je integracija njegove generičnosti, individualnosti ali osebkovnosti, osebnostnosti ali personalnosti, družbenosti in inkulturnosti. Otrok, učenec, gojenec je v vzgoji in izobraževanju v prvi vrsti celostno bitje, to je ČLOVEK, nikakor pa samo osebkovno (individualno!) ali/in družbeno bitje (zoon politikon!). Ožiti otroka le na ti dve ravni njegove celostne človečnosti, pomeni mehanicizem visoke stopnje v pedagoški misli in vzgojno-izobraževalni praksi. Iz takšnega pojmovanja otroka, učenca, gojenca izvira značilno mehanicistično pojmovana snov o pedagoškem subjektu in objektu pouka, vzgoje, izobraževanja.

V antropološki zasnovanosti pedagogike redukcije otroka na ti dve bivanjskosti, individualno in družbeno, ni najti, ker je ni mogoče najti, saj je otrok celostno človeško bitje, ki je določeno še z vrsto drugih vsebnih ali imanentnih antropoloških ravnin

hominalne esence in eksistence. V teoretskem in operativnem tkivu antropološke pedagogike namreč ni dualizma vzroka in učinka, kakor se menjajoče pojavlja s priznavanjem in upoštevanjem individualnosti in družbenosti otroka. Kadar sta vzgoja in izobraževanje usmerjena v otroka kot celostno človeško bitje, namreč odpade vsaka dilemičnost med njegovo individualnostjo in socialnostjo, s tem pa tudi dilema med pedagoškim subjektom in pedagoškim objektom vzgoje, pouka, izobraževanja, ki se zaradi tega vse bolj očrtuje kot prividni oziroma artefektni, ne pa stvarni oziroma fundamentalni problem razvite pedagoške znanosti.

Ne kaže pozabiti, da antropološka pedagogika, to je pedagogika, ki jo zasnovno in teoretsko določuje antropološka znanost, ostaja v vsej svoji mišljenjskoraziskovalni osnovanosti pri enem izmed izvornih kozmosov vsega obstoječega in bivajočega, to je pri mikrokozmosu, ki ga predstavlja človek ob soodvisnosti od makrokozmosa, ki ga pa predstavljajo vsa narava, vesolje in naš svet.

To je velika prednost in globoka teoretska utemeljenost antropološke pedagogike, saj ne postavlja družbe s politiko na kakršnokoli samostojno in svojevrstno fundamentalno, to je "kozmično" raven, kar dela vsa socialna pedagogika, ki toliko da ne razglaša družbe s politiko za človeku določeni in usojeni "nad-kozmos", čeprav gre v resnici pri tem le za določeni parakozmos, za "vesolje" bivanja, mišljenja in ravnanja, ki ga je izoblikoval človek.

Tudi to ustvarjanje družbe s politiko kot človekovega bivanjskega "nadkozmosa" je delo in sad mehanicizma, pa produkcijskega in družbenopolitičnega ideologizma, tehnologizma ter pragmatizma. Družba s politiko kot Leviatan ali kot Causa prima zapolnjuje v mehanicistični zasnovi izpraznjeni prestol transcendence. Pri tem teološko metafiziko zamenja družbenopolitična metafizika. Otrok kot pedagoški subjekt in objekt vzgoje, pouka, izobraževanja je na njen pragmatični izum in teorem za podrejanje pedagogike njeni ideološki oblastnosti in "kriterijski absolutnosti".

V odnosu med antropologijo in pedagogiko je še treba potegniti pojmovno razliko med antropološko pedagogiko in pedagoško antropologijo.

O prvi je mogoče govoriti, kadar je njen izhodiščni obravnavni teorem v tezi, da je otrok, učenec, gojenec celostno ali totalno človeško bitje. Torej ne samo individualno ali osebkovno in ne samo socialno ali poinstitucionalizirano družbeno, to je "podržavljeno" bitje.

Druga, to je pedagoška antropologija, pa je značilno funkcionalno mejno področje pedagoške znanosti, ki je po svoji naravi značilno tehnološko. V pedagoški antropologiji je torej vodilni teoretski pogled pedagoški oziroma vzgojno-izobraževalni, ki pa se bolj in bolj ustvarjalno povezuje s postavkami antropološke misli in prakse. Ta pedagogika s svojo teorijo vzgojno-izobraževalnega dela išče in oblikuje antropološke postavke za čim uspešnejše razčiščevanje svojih problemov, medtem kot v antropološki pedagogiki antropologija pedagogiko kot znanost teoretsko in raziskovalno določuje ter jo teoretsko utemeljuje in vodi.

Socializacijska teorija Talcotta Parsonsa: Oris in analiza socializacijskega modela

VESNA V. GODINA

POVZETEK

Tekst predstavlja socializacijski model Talcotta Parsonsa in to kot enega izmed dveh najpomembnejših delov Parsonsove socializacijske teorije.
Prvi del analizira bipolarnost kot bistveno značilnost Parsonsovega socializacijskega modela. Izpostavljena je njena navezava na proces reprodukcije družbe, podrobneje pa sta orisana tudi mikro in makro nivo analize socializacijskega procesa.
V drugem delu je podana vsebinska analiza mikro nivoja socializacije, pri čemer se analiza osredotoča na proces socialnega učenja, objektne odnose, dispozicije za potrebe in še nekatere druge ključne koncepte Parsonsovega konceptualiziranja individualne socializacije.
Tretji del teksta prikazuje Parsonsovo razumevanje odmikov od idealnega poteka socializacijskega procesa, v četrtem pa je prikazana konkretizacija sheme AGIL za socializacijski proces.

ABSTRACT
THE SOCIALIZATION THEORY OF TALCOTT PARSONS: OUTLINE AND ANALISYS OF A SOCIALIZATION MODEL

The socialization model of Talcott Parsons is presented in the text as one of the two most important parts of Parsons's socialization theory.
The first part of the text contains an analysis of bipolarity, which is an essential characteristic of Parsons's socialization model. Its relationship with social reproductive processes is pointed out, while the micro and macro levels of the socialization process analysis are also outlined in greater detail.
The socend part contains a content analysis at the micro level of socialization, where analysis concentrates on the process of social learning, object relations, needs - disposition and certain other basic concepts of Parsons's conceptualization of an indivdual's socialization.
The third part describes Parsons's understanding of discrepancies between actual and ideal socialization process, while a concrete AGIL scheme of the socialization process is presented in the fourth part of the text.

Socializacijska teorija Talcotta Parsonsa ima v okviru sociioloških socializacijskih teorij poseben, rekli bi lahko celo privilegiran položaj. Razlog gre iskati v naslednjem: če ima socializacija kot družboslovni koncept svojo legitimiteto v toliko, v kolikor si za lastni predmet zastavi razlago integrativne funkcije, ki jo ta proces vrši za socialne sisteme (cf. Frey 1974: 1-5), potem gre gotovo prav Parsonsu temeljna zasluga, da je konceptu socializacije to legitimiteto podelil. Vsaj od Parsonsa dalje je namreč sprejeto dejstvo, da socializacija za družbo vrši neko ključno integrativno funkcijo, brez katere bi družbi ne bil mogoč niti obstoj, niti trajanje skozi prostor in čas.

V tem smislu Parsonsova socializacijska teorija velja danes za klasično. To je v teoriji socializacije jasno razvidno vsaj iz dveh dejstev: najprej skozi to, da pregledi različnih socializacijskih modelov Parsonsovega praviloma vedno dokaj podrobno obravnavajo (tudi in kadar izpuščajo druge sociološke pristope)[1]; pa tudi skozi enačenje sociološke analize s Parsonsovo analizo socializacije je to dobro razvidno.[2]

In kljub temu, da je tovrstno enačenje danes docela neustrezno, Parsonsov socializacijski model še vedno predstavlja najpomembnejšo sociološko analizo socializacijskega procesa, funkcionalistični sistemsko teoretični koncept akcije pa vladajočo sociološko socializacijsko teorijo (cf. Busch 1985:95; Mühlbauer 1980, Gottschlach 1985; Hurrelmann 1986; Griese 1976; Tillman 1989; Baldwin 1974; Frey 1974; Langenheder 1976; Gilgenmann 1986; Schlottmann 1976; Silbereisen 1986; Hurrelmann, Mürmann, Wissinger 1986; idr.)

In verjetno se gre strinjati z mnenjem, da je enega od razlogov za to treba iskati v dejstvu, da Parsonsova analiza ni pustila problema osebnosti zunaj, temveč ga je pritegnila v sociološke socializacijske preudarke (cf. Busch 1985: 95).

Parsons je v svoji zastavitvi povezal vrsto kasičnih teoretskih predpostavk, med katerimi so osrednjega pomena predpostavke Durkheima, Webra, Meada, Freuda in funkcionalistične kulturne antropologije.[3] Omenjajo pa se tudi vplivi naravoslovnih znanosti, posebej fiziologije.[4]

V vsebinskem smislu Parsonsovo socializacijsko teorijo sestavlja dvoje: najprej sam socializacijski model (torej idealnotipski model poteka socializacijskega pro-

---

1 Med pregledi in analizami razvoja sociioloških socializacijskih teorij sem naletela le na enega, ki Parsonsovo v celoti izpušča. Gre za zgodovinski oris razvoja socializacijskih teorij Johna A. Clausena: A Historical and Comparative View of Socializaton Theory and Research (1973). Morda je tipično, da gre prav za ameriški vir, kajti kot zanimivost naj omenim, da je v različnih kulturno-nacionalnih okvirih recepcija Parsonsa izrazito različna. Za anglosaksonsko področje je tako značilno, da se Parsonsovo teorijo obravnava praviloma v okviru teorij "child-development"; primerjaj npr. Baldwinovo delo Theorien primärer Sozialistationsprozesse (1974), ki je v originalu izšlo kot Theories of Child Development (1967). Najbolj obsežne in tudi najkvalitetnejše analize Parsonsove socializacijske teorije pa prihajajo iz nemškega prostora, za katerega je značilno intenzivno in kontinuirano ukvarjanje s Parsonsom, ki je bilo za nemško socializacijsko teorijo v veliki meri celo konstitutivno. "Zgodovina sociološkega socializacijskega raziskovanja v Zvezni republiki Nemčiji je v pomembnem izseku jasno zaznamovana s spoprijemom s socializacijsko teorijo *Talcotta Parsonsa*". (Geissler 1979:267.)

2 Tako npr. sociološki pristop s Parsonsovim eksplicitno izenačuje Baldwin v že omenjenem delu (1974). Drugi avtorji počnejo to nekoliko bolj implicitno - govorijo o sociološkem pristopu v socializacijski teoriji, mislijo pa na Parsonsa (cf. Busch 1985; Gottaschlach 1985; Griese 1976; Frey 1974).

3 Od Durkheima naj bi Parsons prevzel predvsem predpostavko o osebnosti kot socializiranem posamezniku, od Webra predvsem predpostavko o pomenu vrednot za družbene procese, na G.H. Meada naj bi se naslonil predvsem pri razlagi procesa interakcije med egom in alterjem. Najpomembnejša pa sta gotovo vpliva Freuda in pa kulturne antropologije. Prav z naslonitvijo na Freuda naj bi Parsonsu uspelo razdelati zanj značilno koncepcijo personalne strukture in njenega razvoja. Najpomembnejšo vlogo naj bi pri tem imel koncept Objektbeziehungen. Prevzame pa Parsons od Freuda še mnogo več: metodološki model, strukturo personalnega sistema, razvojni vidik petih temeljnih faz itd.

cesa), potem pa še Parsonsova analiza poteka individualne socializacije na mikro ravni (poteka, ki in kakor je zavezan sosledju faz vsakokratnega individualnega učlovečenja, pri čemer Parsons to analizo pelje skozi sosledje oralne, postoralne, ojdipovske, faze latence, adolescence, študija in kasnejše socializacijske faze). Na tem mestu se bomo v nadaljevanju ukvarjali le s prvim zgoraj omenjenim delom Parsonsove socializacijske teorije - namreč z orisom in analizo Parsonsovega socializacijskega modela.

1. BIPOLARNI PRISTOP

a) Socializacija in proces reprodukcije družbe

Za celotno Parsonsovo socializacijsko teorijo je izhodiščna in zavezujoča navezava socializacije na procese obstoja in reprodukcije družbe. Parsons proces socializacije eksplicitno opredeli kot pogoj obstoja in reprodukcije družbe kot socialnega sistema: "Če k temu dodamo še dovolj dolgo trajanje, ki transcendira življenjsko obdobje normalnega človeškega individua, postaneta obnavljanje skozi biološko reprodukcijo in socializacijo prihajajočih generacij esencialna aspekta takšnega socialnega sistema (namreč družbe - op. V.G.V.)." (Parsons 1951:19.) Prav ta navezava socializacijskega procesa na procese reprodukcije družbe kot socialnega sistema predstavlja najbolj obči okvir Parsonsovega socializacijskega modela. In prav na to zvezo se tudi misli, ko se Parsonsov socializacijski model označuje kot sociološki.[5]

Sam Parsons lastno naslonitev na Freudovo teorijo ocenjuje takole: "Pomen te psihološke teorije je v tem, da predstavlja tako metodološki model za teorijo socialnega sistema, kot tudi, da prispeva eno najbistvenejših komponent te teorije" (Parsons 1968:50). B.Nelson pa v tej zvezi pripominja: "On (Parsons - op. V.G.V.) je ostal eden od najbližnjih učencev in prijateljev psihoanalize, kar se jih je kdaj pojavilo v tej deželi. Vprašati bi se bilo celo mogoče, ali sploh obstaja katerikoli živeči sociolog, ki bi storil toliko kot on za integracijo Freuda v obsežno teorijo človeške akcije in socialnega sistema." (citirano po Busch 1985:95). Pri Parsonsu gre v tem smislu za "sociološko recepcijo Freuda" (ibidem: 128). To slejkoprej dokazuje tudi vrsta Parsonsovih razprav, v katerih se podrobno ukvarja s posameznimi problemi psihoanalitske teorije (cf. Parsons 1964:79, op.2).

Tudi kulturno antropologijo je sam Parsons navajal kot pomemben vir sistemske teorije, celo kot predhodnika le-te (1968:50). Od nje je prevzel predvsem njen makrosociološki pristop, kjer izhodišče študija odnosa med družbo in posameznikom predstavlja družbenoenokulturni kontekst, vez med njima pa kulturne vrednote. Posebno izrazita je v tem smislu naslonitev na "culture- personality" študije, ki jasno izpostavljajo pomen celotnega družbeno-kulturnega konteksta za oblikovanje osebnosti. Obe navedeni naslonitvi vsaka zase predstavljata ključne nastavke Parsonsove makrosociološke (kulturna antropologija) in mikrosociološke (psihoanaliza) analize. Podrobneje o navedeni problematiki glej že navedeno Buschovo (1985) in Geisslerjevo (1979) študijo, delo K.R. Mühlbauerja Sozialisation (1980:61 in dalje), delo W. Gottschlacha (1985:60 in dalje). Najcelovitejšo in najkvalitetnejšo analizo odnosov Parsonsove teorije do navedenih avtorjev in šol pa je najti v Alexander J.C.: Theoretical Logic in Sociology (1984). Pri samem Parsonsu pa s tem v zvezi primerjaj vire: Parsons 1945:57-59; Parsons 1968:50- 51; Parsons 1977:1-77.

4 Tu se omenja predvsem vpliv L.J. Hendersona, harwardskega fiziologa, od katerega naj bi Parsons prevzel pojma struktura in funkcija (cf. Mühlbauer 1980:61). Parsons Hendersona tudi sam navaja kot vir (Parsons 1945:56; 1977:7,8,118-122).

5 Tako ga npr. označuje tudi Baldwin (1974), s čimer misli na to, da se pri Parsonsu na razvoj otroka gleda kot na posebni aspekt funkcij socialnega sistema in ne kot na odraščanje individua (ibid.:261). "Gledano iz tega zornega kota, pa se kažejo problemi individua in otroškega razvoja drugače, kot se kažejo individualnim psihologom". (ibid.: 263). To pa po Baldwinovem mnenju zahteva tudi razširitev psihološkega pojmovanja vsebine socializacijskega procesa: "V psihologiji smo se tako navadili na to, da socializacijo razumemo v omejenem smislu pridobivanja vrednot staršev, da včasih docela pozabimo širino njenih zahtev" (ibid.: 273). Geissler pa npr. s tem v zvezi pravi, da gre proučevanje socializacije s sociološkega zornega kota pri Parsonsu razumeti kot proučevanje socializacije z zornega kota socialnega in kulturnega sistema (cf. 1979:270).

b) Bipolarni model

Parsons navedeno funkcijo socializacije kot pogoja reprodukcije družbe tudi konkretizira. Konkretizira jo na dveh nivojih: na nivoju socialnega in na nivoju personalnega sistema. Frey tako sumira, da Parsons proučuje:

"a) socializacijo kot družbeno institucijo,

b) socializacijo kot kategorijo individualnega obnašanja" (1974:4).

Tudi sam Parsons govori o dveh zornih kotih proučevanja socializacije docela eksplicitno, ko pravi: "Na vseh stopnjah socializacijskega procesa določa s sociološke plati ta vidik interpretacije esencialni koncept *vloge*. S strani osebnosti pa se lahko uporabi korespondenčen koncept *relacijskih potreb*..." (Parsons 1964:82). V tem smislu v proučevanju socializacije oba navedena koncepta zadobita centralni pomen.

Jedro bipolarnosti je torej zaobseženo v dvojnosti zornih kotov (in ne dvojnosti procesov); pri proučevanju z zornega kota socialnega sistema stopi v ospredje neka povsem druga funkcija socializacije kot pri proučevanju z zornega kota personalnega sistema (cf. Parsons 1951:207).

In kateri sta ti dve temeljni funkciji socializacijskega procesa? Z zornega kota socialnega sistema je to funkcija uvajanja in razporejanja nove generacije posameznikov na institucionaliziran sistem statusov in vlog, kar je direktni pogoj za reprodukcijo družbe. Z vidika personalnega sistema pa je temeljna funkcija socializacije opredeljena z rešitvijo naloge, ki je bila izpostavljena ob koncu razpravljanja o personalnem sistemu: gre za to, da se skozi ontogenetični razvoj ponotranjijo določeni vrednotni obrazci, ki kot bistveni dejavnik vplivajo na oblikovanje takšnih dispozicij za potrebe, ki so skladne s pričakovanji socialnega sistema v zvezi z vlogami; na tej ravni se torej realizira stik med personalnim in socialnim sistemom, realizira se "formula transformacije" socialnega v personalni sistem, s čimer socializacija posredno realizira nujni pogoj reprodukcije vsake družbe (cf. Parsons 1951:540).

Vsaki od navedenih funkcij v Parsonovem socializacijskem modelu ustreza tudi eden od dveh za socializacijo ključnih procesov: socialno učenje na strani personalnega in alokacija na strani socialnega sistema. Socialno učenje je tako jedro procesa socializacije, analiziranega z zornega kota posameznika; alokacija pa je jedro tega istega procesa, analiziranega z zornega kota družbe.[6] Realizacija navedenih funkcij pomeni tudi realizacijo obeh temeljnih ciljev socializacije; le če in v kolikor se ta dva cilja realizirata, v toliko se realizira socializacija kot nujni pogoj reprodukcije družbe in s tem tudi reprodukcija družbe same (cf. Frey 1974:10).

Prav v tem smislu je mogoče imeti Parsonsovo teorijo socializacije za bipolarno.[7]

Poleg različnih zornih kotov pa je treba izpostaviti tudi tisto, kar je obema zornima kotoma analize socializacije skupnega - namreč to, da gre tako pri makro kot pri mikro nivoju za analizo procesov integracije (funkcija "I"). Pri makro nivoju je v ospredju problem integracije personalnega v socialni sistem (pri čemer ima ključno

---

6 Opozoriti velja, da ta razmejitev po zornih kotih v glavnem sovpade tudi z delitvijo socializacije na primarno in sekundarno: primarna socializacija je predvsem interiorizacija, sekundarna pa predvsem alokacija (cf.Parsons 1951, 1964 idr.).

7 Ta bipolarnost v resnici zadeva Parsonsovo ambicijo, v lastni socializacijski teoriji doseči sintezo mikro- in makro- socializacijske perspektive (cf. Hurrelmann 1986:41). Nekateri avtorji pa bipolarnost Parsonsove socializacijske teorije navezujejo na dvojnost Parsonsove teorije nasploh. Tako npr. Mühlbauer ugotavlja s tem v zvezi popolno kontinuiteto: Parsonsovo teorijo označuje dvojnost interesa: po eni strani Parsonsa zanima delovanje socialnega sistema, po drugi pa delovanje personalnega sistema (1980:62). Oba vidika sta ključna za Parsonsovo teorijo akcije. Se pa na tem mestu odpira tudi vprašanje odnosa med Parsonsovo teorijo akcije in socializacijsko teorijo.

mesto, kot smo videli, koncept vloge), pri mikro nivoju pa gre predvsem za problem integracije v okvirih samega personalnega sistema.[8]

c) Makro raven socializacije

In kako Parsons konkretizira problem integracije, ki jo mora socializacija realizirati na makro ravni? Skozi koncept alokacije. Osnovni problem integracije med personalnim in socialnim sistemom vidi namreč Parsons v naslednjem: socialnemu sistemu stoji nasproti kontingent posameznikov oziroma personalnih sistemov, ki jih je treba zato, da bi socialni sistem lahko trajal, razporediti na za sistem vitalno strukturo statusov oziroma vlog. "Ta proces distribucije signifikantnih objektov znotraj sistema vlog bomo poimenovali alokacija. Obstajajo trije konteksti problema alokacije ...: 1) alokacija oseb, t.j. akterjev med vloge; 2) alokacija pripomočkov; in 3) alokacija nagrad. "(Parsons 1951:114.)

Socializacija na makro ravni seveda razrešuje nalogo prvega vidika alokacije - alokacije oseb; povsem v skladu z ugotovitvijo, da je z zornega kota socialnega sistema primarni problem alokacije regulacija "toka" posameznikov v sistem vlog (cf. Parsons 1951:117).

Prav to porazdelitev "toka" posameznikov v sistem vlog pa Parsons neposredno opredeli kot makro nivo socializacije: "Alokacija oseb med socialne vloge v socialnem sistemu in proces socializacije posameznikov so povsem jasno isti procesi, gledani z različnih perspektiv. Alokacija je proces, gledan iz perspektive funkcionalne signifikance socialnega sistema kot sistema. Socializacija (posameznika - op. V.G.V.) pa je po drugi strani proces, gledan v terminih motivacije individualnih akterjev." (Parsons 1951:207.).[9]

Seveda pa možnost alokacije posameznikov v socialnem sistemu lasten sistem vlog skriva v sebi še neko drugo predpostavko: uspe namreč lahko samo in le, če so posamezniki usposobljeni za realizacijo teh vlog. "Z vidika družbe je socializacija bistvena za ohranitev njene sposobnosti za življenje. To seveda ne pomeni, da starši svoje otroke zavestno vzgajajo tako, da bi služili prihodnji dobrobiti družbe; pomeni zgolj to, da bi družba, v kolikor bi njene vzgojne metode ne proizvajale odraslih, ki

---

8 Morda je zanimivo izpostaviti tudi to, da Parsons skladno s povedanim dvojnost perspektive izpostavi npr. tudi na ravni agentov socializacije. "Socializacijski agent v katerikoli pomembnejši etapi procesa igra dualno vlogo, v dveh sistemih socialne interakcije. Po eni strani sodeluje z otrokom na ravni, ki je primerna fazi, za katero gre, kot je to primer stika mati - otrok skozi ljubezen v predojdipovski fazi. Po drugi strani pa - v tem primeru mati - participira tudi v celotnem sistemu štirih vlog v družini." (Parsons 1964:71). Parsons to dvojnost izpostavlja tudi na drugih mestih. Tako npr. v analizi šolske socializacije ugotavlja, da je "zelo važno ločevati... socializacijo individua od selektivne alokacije kontingentov za bodoče vloge" (1982:82); zato na istem mestu šolo opredeli kot "agent socializacije in alokacije" (ibid.: 69). Hkrati pa jasno izpostavi, da je tisto, kar oba vidika ločuje, zorni kot individua (socializacije) oz. družbe (alokacija) (ibid.:82).

9 Tako razumljen koncept alokacije je značilen predvsem za Parsonsova zgodnejša dela; veže se na koncept virov (resources). V poznih delih je doživel reformulacijo. Podrobneje o tem glej Alexander J.C. (1984:121, 376 idr.).

Po mnenju nekaterih avtorjev je mogoče tako zastavljen problem še bistveno bolj konkretizirati. Po Freyu (1974:16) bi bilo tako s tem v zvezi mogoče zastaviti naslednja vprašanja, ki so sicer v proučevanju socializacije praviloma zapostavljena: katere institucije in organizacije rešujejo problem alokacije; kako dobro se ta funkcija realizira; kakšne vrste so te institucije (npr. pravni sistem, gospodarske institucije ipd.); kakšna je struktura teh organizacij; na kakšne načine se medsebojno povezujejo itd. Kot ploden pa se zastavi tudi kriterij ločevanja institucij alokacije od institucij socialne kontrole (posebej v luči odnosov med socializacijo in socialno kontrolo).

ustrezajo njenim vlogam in sistemu, ali razpadla ali pa bi se nujno spremenila. Ohranitev socialnega sistema skozi serije generacij pomeni *de facto*, da so otroci tako kot njihovi starši vzgojeni za funkcijo v sistemu. Tako se socializacija pokaže kot ena od prevladujočih nalog za trajen socialni sistem... Predsvem socializacija predpostavlja produkcijo ustreznega števila ljudi s sposobnostmi za vloge v socialnem sistemu." (Baldwin 1974:273.)

d) Mikro raven socializacije

S tem pa smo se že premaknili na mikro raven Parsonsove analize socializacijskega procesa - na raven analize socializacije z zornega kota personalnega sistema. Osnovni problem, ki ga mora socializacija rešiti na tej ravni, je problem usposobiti posameznika za delovanje v okviru danih socialnih vlog. Videli smo že, da se ta problem veže na izoblikovanje ustreznih vrednotnih obrazcev oziroma dispozicij za potrebe, ki predstavljajo individualno plat pričakovanj v zvezi z vlogami.

Temu ustrezno Parsons tudi v svojih opredelitvah socializacije na individualni ravni posebej izpostavlja prav proces usposabljanja za delovanje v socialnih vlogah. "Pridobivanje orientacijskih rekvizitov za zadovoljivo delovanje v socialni vlogi je proces učenja, toda to ni učenje na splošno, temveč nek partikularen del učenja. Ta proces bomo imenovali proces *socializacije*, in motivacijske procese, s katerim se uresničuje, gledane v terminih njihove funkcionalne signifikance za interakcijske sisteme, *mehanizme socializacije*. To so mehanizmi, ki so vključeni v proces "normalnega" funkcioniranja socialnega sistema." (Parsons 1951:205.) Socializacija tako predstavlja "učenje vsake orientacije, ki ima funkcionalni pomen za delovanje sistema komplementarnih pričakovanj v zvezi z vlogami" (ibid.: 208;). S procesom socializacije tako akterji pridobivajo orientacije, ki so nujne za izvajanje njihovih vlog v socialnem sistemu, v kolikor jih niso že prej posedovali. (cf. ibid.: 481). "Socializacijsko funkcijo bi bilo mogoče strniti v razvoj udeležbe in sposobnosti posameznikov, ki so esencialni prerekviziti njihove bodoče aktivnosti v vlogi. Dolžnosti bi lahko po vrsti razdelili v dve komponenti: v udeležbo pri realizaciji splošnih *vrednot* družbe, in v dolžnosti za realizacijo specifičnega tipa vlog v okviru *strukture* družbe." (Parsons 1982:70.)[10]

Vendar pa Parsons po drugi strani socializacijo na ravni posameznika opredeli tudi širše. Tako npr. govori o socializaciji tudi kot o celotnem procesu razvoja osebnosti oziroma personalnega sistema: "socializacijo obravnavamo... kot proces, s katerim se proizvaja osebnost kot vir" (Parsons 1964:234); in še:"... *vse* človeške skupine imajo visoko organizirane osebnosti, ki morajo biti izgrajene s kompleksnimi procesi tiste vrste, ki jih imenujemo socializacija..." (ibid.: 263).[11] Torej bi bilo napak

---

10 V zvezi z takšnim opredeljevanjem socializacije je tudi Parsonsovo razumevanje agenta socializacije, ki je definiran kot "agent", skozi katerega se individualne osebnosti vzgajajo, da bi bile motivacijsko in tehnično adekvatne za realizacijo vloge odraslega" (ibidem). Opozoriti velja, da je z današnjega zornega kota takšno pojmovanje socializacije preozko, kar nekateri analitiki Parsonsove socializacijske teorije tudi povsem eksplicitno izpostavljajo (cf. Geissler 1979:270).

11 V zvezi s takšnim širšim razumevanjem socializacije je tudi Parsonsovo govorjenje o socializaciji kot procesu pretvorbe surovega organizma v "osebnost" (Parsons 1964:68). Socializacija je v tem smislu razumljena kot proces, skozi katerega osebnost prejme večino svoje vsebine (ibid: 82), oz. tudi kot proces, skozi katerega je izgrajen personalni sistem (1980:73). Drugi poudarek, ki prav tako dokazuje Parsonsovo širše razumevanje socializacije, pa je tisti, ki v zvezi s socializacijo izpostavlja prenos kulturne tradicije; tako Parsons govori o " ... socializaciji prihajajočih generacij v obrazce kulture v obliki, ki je kompatibilna s transmisijo v stabilno, vendar variabilno nadaljujočo se kulturno tradicijo" (ibid.:46). Isto razumevanje socializacije kot inkulturacije je najti tudi še drugje (cf. Parsons, Shils 1967:18).

trditi, da Parsons ne ve, da je proces socializacije širši od procesa učenja elementov, ki so nujni za akterjevo funkcioniranje v vlogi.

Kako torej pojasniti to navidezno protislovnost v Parsonsovem razumevanju socializacije na personalni ravni?

Zdi se, da je edina zadovoljiva razlaga tista, ki izpostavi pomen poudarka: Parsons na mikro ravni s socializacijo razume celoten proces oblikovanja osebnosti oziroma celoten proces oblikovanja personalnega sistema; hkrati pa se v svoji analizi osredotoči ravno na "usposabljanje" za funkcioniranje v socialnih vlogah.[12] Ta "selekcija" ali "usmeritev pozornosti" je docela razumljiva, če se spomnimo mesta, ki ga ima koncept vloge kot točka stika med personalnim in socialnim sistemom. "Formulo transformacije" socialnega v personalni sistem je namreč mogoče razrešiti prav z analizo prevedbe pričakovanj v zvezi z vlogami v dispozicije za potrebe - natančno to pa je proces "usposabljanja" posameznika za vlogo. Upoštevajoč Parsonsov raziskovalni interes, je torej koncentracija pozornosti v individualni socializaciji na "usposabljanje" za vloge docela dosledna. Kaže pa še na neko drugo ključno dimenzijo Parsonsovega proučevanja socializacije: namreč na to, da je v analizi mikro ravni socializacije dominanten tisti vidik le-te, ki prispeva k razumevanju poteka socializacije na makro ravni. V tem smislu seveda gre za "zoženo optiko"; in v tem smislu je Parsonsov pristop resnično dosledno sociološki, izpeljan z zornega kota procesov reprodukcije družbe.[13]

2. *VSEBINSKA ANALIZA MIKRO NIVOJA*

a) Socialno učenje

Ne glede na dominantnost sociološkega zornega kota zato Parsons glavno pozornost svoje analize ne usmeri na makro socializacijski nivo, torej na proces alokacije, temveč na mikro socializacijski nivo, ki uspešnost prvega pogojuje.

Osnovni okvir analize procesa socializacije na mikro ravni Parsonsu predstavlja proces (socialnega) učenja. Le-to Parsons v osnovi razume kot odgovor na spremenjene situacijske pogoje, v katerih se znajde posameznik: "Učenje je opredeljeno najširše kot tista vrsta procesov, s katerimi akter pridobiva nove elemente akcijske orientacije, nove kognitivne orientacije, nove vrednote, nove objekte, nove ekspresivne interese. Učenje *ni* omejeno le na zgodnje življenjske cikle, temveč poteka skozi vse življenje. Kar se običajno razume z "normalno" adaptacijo na spremembe v situaciji ali pa kot to, da se posameznik "odpre" etabliranemu dinamičnemu vzorcu, je proces učenja." (Parsons 1951:203.)

---

12 Prav takšna zastavitev poudarka je tudi pripeljala do poenostavljanja v enačenju Parsonsove socializacijske teorije s teorijo vlog (cf. Habermas 1973:118-195; McCarthy 1984:334-335; Joas 1982; idr.), s čimer pa se vrsta avtorjev ne strinja (cf. Gottschlach, Neumann-Schönwetter, Soukup 1971:45-50; Liegle 1982: 209-210).

13 Busch to Parsonsovo orientacijo v analizi socializacije komentira takole: "Socializacija je konec koncev alokacija v smislu funkcionalnih nalog in nujnosti socialnega sistema." (1985:118). Podobno vidik alokacije kot za Parsonsovo teorijo centralni (čeprav ne izključni), izpostavlja tudi Alexander (cf. 1984:122). Vendar pa je treba pri tem upoštevati še nekaj: da je namreč Parsonsova analiza socializacije kot alokacije usmerjena na zgodnejše faze tega procesa (cf. ibid.), kar je mogoče pojasniti prav z osrednjim pomenom te zgodnje faze socializacije za realizacijo "formule transformacije".

Parsons tudi neposredno izpostavi vez med socializacijo in socialnim učenjem - socializacije brez socialnega učenja ni in socializacija poteka le tako dolgo, dokler poteka tudi proces socialnega učenja (cf. Parsons 1951:209.) In kot je za Parsonsa socialno učenje proces, ki poteka skozi vse življenje, tako to isto velja tudi za socializacijo (cf. Geissler 1978:268).

Glede širine obeh konceptov pa je pri Parsonsu srečati tri različice. Po prvi je socialno učenje sinonim za socializacijski proces; po drugi je socialno učenje sinonim za posamično fazo socializacijskega procesa; po tretji pa je socialno učenje najmanjši akt procesa socializacije (cf. Parsons 1951; Parsons, Bales 1956:39, 41, 64, 68, 105).

Prav v tej navezi je treba tudi razumeti centralno mesto, ki ga v Parsonsovih opredelitvah socializacije proces socialnega učenja ima.

Proces socialnega učenja Parsons notranje strukturira, pri čemer sama ta struktura sledi principu ravnotežja, ki kot obči princip dinamike socialnih procesov velja tudi za procese učenja. Osnovna logika tudi na tej ravni ostane nespremenjena: ponovna vzpostavitev porušenega ravnotežja. Na začetku procesa učenja imamo tako opraviti s stanjem ravnotežja personalnega sistema (tj. z medsebojno usklajenostjo dispozicij za potrebe, obrazcev interakcije in vrednotnih orientacij). Iz določenih, praviloma zmeraj zunanjih vzrokov, se stanje ravnotežja poruši. To lahko sprožijo tako povsem biološke oziroma fizične spremembe v situaciji, kot tudi spremembe v modelu interakcije (tako se npr. lahko pojavijo novi objekti, nova sredstva za zadovoljitev potreb, pojavijo se lahko nove zahteve s strani starih objektov, njihove nove vedenjske reakcije ipd.). Že vzpostavljene dispozicije za potrebe postanejo ali neučinkovite ali disfunkcionalne ali frustrirane, kar povzroči stanje permanentne napetosti oziroma konflikta. Tako se sproži proces, ki teži k ponovnemu doseganju ravnotežja, proces učenja.

Parsons ta proces razdeli v štiri temeljne faze: 1. permisivnost (permissivness); 2. podporo (support); 3. odklonitev recipročnosti (denial of reciprocity); in 4. manipulacijo z nagradami (manipulation of rewards) (cf. Parsons, Bales 1956:39 in dalje; Parsons 1951:295 in dalje).[14]

Posamezne faze tega procesa so okarakterizirane skozi posebne obrazce vedenja otrokovih interakcijskih partnerjev. Tako v fazi permisivnosti kot prvi fazi procesa učenja le-ti otroku najprej dovoljujejo, da izraža svojo frustracijo, povzročeno skozi porušeno ravnotežje. V drugi fazi, fazi podpore, alterji otroka podpirajo pri tistih vedenjih, ki omogočajo otroku preseganje frustracije s takšno aktivnostjo, ki je usmerjena k doseganju novega ravnotežja. V fazi odklonitve recipročnosti gre za sankcioniranje tistega vedenja, ki ima prejšnjemu obratni učinek. Skozi to se proces učenja premakne v četrto fazo, manipulacijo z nagradami, v kateri se otrok nauči selekcionirati zaželena in nezaželena vedenja in tako dosegati nagrade ter se izogniti kaznim. V tej fazi se vzpostavi ponovno ravnotežje, seveda na ravni, ki je bistveno višja od tiste izpred začetka procesa učenja.

---

14 Ta razdelitev pomeni hkrati tudi konkretizacijo sheme AGIL za proces socialnega učenja in to za vse ravni, na katerih Parsons ta proces obravnava: torej za posamičen akt socialnega učenja; za potek celotnega socialnega učenja v posamezni fazi socializacijskega procesa; in za celoten potek socialnega učenja v celotnem procesu socializacije. Razlika nastopi glede tega, na katerem od navedenih treh nivojev pride do enkratnega "obrata" sheme AGIL. V kolikor se pomikamo po osi socialnega učenja od celotnega procesa socializacije proti posamičnemu aktu socialnega učenja, socialno učenje obvladuje princip "kvartalne" diferenciacije.

Celota omenjenih štirih faz tvori obrat spirale procesa učenja. Učenje namreč po Parsonsu poteka kot stalno ponavljanje teh obratov na vedno višji ravni; gre za t.i. spiralni cikel oziroma spiralo faznih ciklov. To pravilo velja tako za vsak posamičen akt učenja, kot za socialno učenje v vsaki posamični fazi socializacije in tudi za razumevanje celotne socializacije kot procesa socialnega učenja. V vsaki fazi socializacije se tako npr. ponovijo vse navedene štiri faze učenja; ko je ravnotežje ponovno vzpostavljeno, to pomeni, da je otrok prešel v novo fazo socializacije, višjo od prejšnje. V tej pa bo ponovno stekel isti proces učenja na višji ravni. Prav v tem smislu Parsons tudi govori o spiralnem poteku socialnega učenja, ki ga usmerjata dva osnovna principa: 1) princip redukcije frustracij, napetosti in konfliktov na eni; in 2) princip stabilizacije stanj ravnotežja na drugi strani (cf. Parsons, Bales 1956:40, 202; Parsons 1959; Parsons 1954).

V zvezi s procesom socialnega učenja velja omeniti vsaj še dvoje. Najprej to, da Parsons proces socialnega učenja razume kot proces, ki v resnici veže personalni sistem na eni strani s socialnim, na drugi pa s kulturnim sistemom.[15]

Drugič pa je treba izpostaviti še, da so procesi socialnega učenja najtesneje povezani s procesi socialne kontrole. In to v spet vsaj dvojnem smislu. Prvič zato, ker so procesi socialnega učenja hkrati in istočasno tudi že procesi socialne kontrole (cf. Parsons, Bales 1956:39; Parsons 1951:299 in dalje). Drugič pa zato, ker je realizacija socialne kontrole konstitutivno pogojena z motivacijsko strukturo posameznikov h konformnosti; le-ta pa je v procesu lastnega izoblikovanja vezana na proces socialnega učenja (cf. Parsons, Bales 1956:39, 149).

Parsons pa podrobneje razdela tudi mehanizme socialnega učenja. Tako loči pet temeljnih katektično - evaluativnih in dva temeljna kognitivna mehanizma učenja. V prvo skupino tako sodijo: 1) ojačanje - opustitev (reinforcement-extinction); 2) inhibicija (inhibition); 3) substitucija (substitution); 4) imitacija (imitation); in 5) identifikacija (identification). V drugo skupino pa Parsons prišteva diskriminacijo (discrimination) in generalizacijo (generalisation) (cf. Parsons 1951:209 in dalje).

V sami vsebinski analizi socialnega učenja pa Parsons izpostavi predvsem pomen treh procesov: identifikacije (identification); izbire objekta (object-choice, object-cathexis) in internalizacije oziroma introjekcije (internalization, introjection) (cf. Parsons 1964:83).[16]

b) Objektni odnosi

Osnovni procesi socialnega učenja so postavljeni v okrilje objektnih odnosov (object-relations), ki predstavljajo, kot pravi Parsons dobesedno, "kontekst" poteka teh procesov (Parsons 1964:84). Pri tem je ključna socialna dimenzija tega konteksta, kajti "objektni odnosi so *socialni* odnosi, ne pa odnosi do fizičnih objektov" (Parsons

15 Tako Parsons dobesedno pravi: "Moja teza bo, da vsak od navedenih treh konceptov (identifikacija, izbira objekta in introjekcija kot trije tipi procesa socialnega učenja - op. V.G.V.) na svoj način predstvlja en aspekt integracije osebnosti v socialni sistem, aspekt integracije, ki jo karakterizira partikularni proces *učenja* v partikularnem kontekstu objektnih odnosov." (Parsons 1964:84.) In še: "Identifikacija, izbira objekta in internalizacija so procesi, ki povezujejo individua z in ki ga integrirajo v socialni sistem, in skozenj v kulturo." (ibid. 107).

16 Pojma "object-cathexis" in "object -choice" Parsons vsebinsko izenačuje; sami smo se odločili za prevod "izbira objekta" (Objektwahl), ki je prevodno že standardiziran v okviru slovenjenja psihoanalitskih tekstov. Tudi v rabi tega koncepta obstaja določena diskontinuiteta med zgodnejšo zastavitvijo iz The Social System (1951) in kasnejšo iz Social Structure and Personality (1964).

1980:74). Prav v objektnih odnosih Parsons najde točko stika med socialnim sistemom in posameznikom: objekt je element tako socialnega kot personalnega sistema in otrok skozi prisvojitev objekta prisvoji ključne segmente socialnega sistema. " To kontinuiteto od objektov identifikacije v otroštvu do vloge in kolektivne strukture v družbi odraslih poudarjam zato, da bi izpostavil tisto, kar je zame centralna točka celotne analize. To je, da je Freudova teorija objektnih odnosov v bistvu analiza odnosov individua do *strukture družbe*, v kateri živi." (Parsons 1964:107)[17]. Pri tem je po eni strani bistveno, da je struktura teh sistemov objektov struktura same družbe; po drugi strani pa, da morajo splošni principi objektnih odnosov zaobsegati celotno strukturo osebnosti (cf. ibid.: 107, 110).[18] Z vidika procesa učenja pa je prav tako ključno upoštevati tudi, da so prav objekti učenja tisti, ki strukturirajo situacijo, v kateri proces učenja poteka.

Trem tipom objektnih odnosov gre v zvezi s procesi učenja osrednje mesto: identifikaciji, izbiri objekta in introjekciji.[19]

c) Identifikacija

Parsons procesa identifikacije ne veže na procese posnemanja vzora, temveč na procese konstituiranja kolektivitete (oziroma socialnega sistema). "Predlagal sem, da prav ta vzpostavitev organiziranega ega v osebnosti skozi obrazce sankcij označuje bistvo tega, na kar je Freud mislil z identifikacijo. Vrsta Freudovih lastnih formulacij koncepta poudarja težnjo po tem, *biti kot* objekt. Ta poudarek pa zahteva pojasnilo in nekaj omejitev. Samo v zelo omejenem smislu je namreč mogoče reči, da se otrok uči biti takšen, kot je njegova mati. Prej se uči igrati družbeno vlogo v *interakciji* z njo; njegovo vedenje - zato njegova motivacija - je organizirana skladno s posplošenim obrazcem, ki definira skupne in internalizirane pomene aktov, ki se dogajajo na obeh straneh. Skupaj torej mati in otrok pričneta konstituirati *kolektiviteto* v striktnem sociološkem smislu. Toda to ne pomeni, da sta dva člana kolektivitete enaka v smislu, da igrata identične vloge; nasprotno, njune vloge so jasno diferencirane, enako kot norme, ki definirajo tozadevna pričakovanja. Tako bi želel govoriti o identifikaciji kot o procesu, s katerim je oseba vpeljana v članstvo kolektivitete skozi učenje igranja vloge, ki je komplementarna tistim drugim članom, v skladu z v kolektiviteti vladajočim vrednotnim obrazcem. Novi član postane *tak, kot so* drugi, glede na njihov

---

17 Parsons v tem smislu Freudov princip realnosti veže na objektne odnose v smislu, da Freud z realnostjo misli na socialno realnost, ki pa je identična objektnim odnosom (cf. Parsons 1964:4, 79, 118, 332). Prav v tem smislu Parsons tudi pravi: "V bistvu je Freudova teorija objektnih odnosov teorija odnosov individualne osebnosti s socialnim sistemom. To je primarno področje srečevanja dveh disciplin - psihologije in sociologije" (ibid.: 107; tudi str. 79). Prav na takšno zastavitev cika tudi Alexander, ko za Parsonsovo teorijo objektnih odnosov pravi, da povezuje psihoanalizo s socialno analizo (cf. 1984:126).

18 Tu Parsons misli, povedano preciznеje, da pravilo strukturiranosti skozi objektne odnose velja za vse instance personalnega sistema, torej tako za Id, kot za Ego in Superego (1984: 81, 83 idr.). Pri strukturiranju personalnega sistema ima s tem v zvezi osrednje mesto koncept objektne zadovoljitve: "Freudov koncept objektne zadovoljitve (object-cathexis) predstavlja osnovno bazo, na katero se vmešča en tip procesov diferenciacije v strukturi osebnosti" (ibid.: 94; cf. Parsons, Bales 1956).

19 To velja posebej za kasnejšo fazo Parsonsove analize socializacije. Primerjaj Social Structure and Personality (1964) na eni ter The Social System (1951) na drugi strani; tako v The Social System Parsons povsem izpusti proces izbire objekta, identifikacijo in introjekcijo pa večkrat obravnava kot sinonima (npr. str. 211 idr.). Kasneje pa nasprotno vztraja na omenjenih treh konceptih , ki se "najbolj direktno nanašajo na problem objektnih odnosov" (1964:83); prav v tej razdelavi objektni odnosi predstavljajo tudi kriterij komparacije.

skupni status pripadnosti in glede na psihološke implikacije le- tega - predvsem gre za skupne vrednote, ki se pri tem internalizirajo." (Parsons 1964:91)[20]

Seveda pa ta razvoj konceptualnega aparata ne zadeva le razumevanja odnosov med identifikacijo, izbiro objekta in introjekcijo: je širše, in nanj opozarja tudi sam Parsons (cf. ibid.:94). Ostane pa trajen element Parsonsovega razumevanja identifikacije ključni poudarek - namreč delitev skupnih kulturnih vzorcev: "Za dve osebi je mogoče reči, da se identificirata tako dolgo, dokler delita pomembne komponente skupne kulture." (ibid.: 1964:28.)

Identifikacija torej po Parsonsovi zastavitvi ni imitacija; identifikacija nima nič opraviti s posnemanjem vedenja objekta identifikacije. Nasprotno gre pri identifikaciji za to, da se posameznik vede skladno s pričakovanji alterja kot objekta identifikacije. Z vidika internalizacije tako identifikacija ne vodi v ponotranjenje vedenja objekta identifikacije; ponotranjenje objekta je v tej zvezi razumeti kot ponotranjenje njegovih pričakovanj, pričakovanj torej, ki jih objekt identifikacije investira v interakcijo.

Objekt identifikacije zato ni pomemben kot celoviti, konkretni individuum, temveč kot nosilec vloge, torej akter. Otrok se tako npr. z materjo ne identificira kot z osebo, temveč le kot z akterjem v določeni socialni vlogi (vloga matere). Za učenčevo identifikacijo z učiteljem tako npr. Parsons dobesedno pravi, da "mora v šoli otrok internalizirati svoj odnos do učiteljeve *vloge*, ne pa do njegove konkretne osebnosti" (Parsons 1982:81).

Skozi proces identifikacije se tako v bistvu vzpostavljajo komplementarni obrazci socialnih vlog do različnih objektov identifikacije kot nosilcev konkretnih socialnih vlog (mati, oče, brat, sestra, učitelj, prijatelj itd.). To pa seveda pomeni tudi, da je identifikacije vezana na konstituiranje vzajemnega obrazca aktivnosti, saj po eni strani pomeni vzpostavitev obrazca lastne aktivnosti do objekta v interakcijski situaciji, po drugi strani pa se vzpostavi tudi (vzvratni) obrazec aktivnosti objekta identifikacije (cf. Parsons, Bales 1956:57). Ali povedano še drugače: z identifikacijo se ponotranji vloga alterja (v obliki pričakovanj) po eni ter lastna vloga (kot pričakovanjem alterja ustrezna aktivnost) po drugi strani. Ponotranjiti se morata torej, kot pravi Parsons dobesedno, "obe strani interakcije" (1982:79).

To pa seveda pomeni tudi, da je kategorijo objekta identifikacije mogoče še bolj precizirati; kot resnični objekt identifikacije tako nastopi prav ta obrazec komplementarnih vlog. Kajti: "tisto, kar se internalizira skozi proces identifikacije, je recipročni vzorec odnosov med vlogami" (Parsons 1982:78).

Oseba je tako le navidezni objekt identifikacije oz. je objekt le kot personifikacija tega vzorca, torej tudi le kot personifikacija sistema interakcije.

Ta "depersonalizacija" procesa identifikacije pa seveda pomeni tudi, da so objekti identifikacije v strogem smislu kolektivi oz. sistemi. To ne velja le za družino, temveč

---

20 Sam Parsons to svojo "revizijo" razumevanja procesa identifikacije takole komentira: "... moja interpretacija koncepta identifikacije je bila torej modifidirana s tem, da je bil dan posebni poudarek na inkorporacijo individua skozi socializacijo v status pripadništva kolektivitetam" (1964:5). In še: "Identifikacija pomeni prevzem, tj. internalizacijo *vrednot* modela. Implicira, da sta ego in alter vzpostavila recipročni odnos vlog, v katerem se vrednotni obrazci prenašajo. Alter *je model* in tu gre za proces učenja, ker ego na začetku tega procesa ni posedoval vrednot, za katere gre." (Parsons 1951:211). Opozoriti velja, da je v tej zgodnejši varianti vidno, kot smo že omenili, manj striktno ločevanje pojmov indentifikacije in introjekcije, kot v varianti, ki jo je Parsons zastopal kasneje (cf. Parsons 1964).

tudi za šolo, vrstniško skupino itd.; povsod gre pri identifikaciji za internalizacijo interakcijskih obrazcev kolektiva in ne posameznikov. To dejstvo Parsons izpostavlja tako za identifikacijo v diadi mati - otrok, kot za identifikacijo v družini in šoli (cf. ibid.: 106).

Prav v tem okviru kot objekti identifikacije nastopajo tudi posamezniki; posameznik je objekt identifikacije le kot nosilec /zastopnik interakcijskih obrazcev kolektiva.

Takšna zastavitev jedra procesa identifikacije ima seveda povsem jasne nasledke tudi za razumevanje funkcije, ki jo ta proces vrši na mikro socializacijski ravni. "Iz tega zornega kota je povsem pravilno govoriti o tem, da se deček uči svoje spolne vloge skozi identifikacijo s svojo materjo - v smislu, da se kategorizacije spola uči deloma od nje - in skozi dejstvo, da on in ona pripadata različnim spolnim kategorijam, kar ima važne implikacije za *njegovo* obnašanje. V tem je razlika od identifikacije z njegovim očetom, v smislu, da se nauči, da je glede na spol klasificiran skupaj z očetom in ne skupaj z materjo."(Parsons 1964:28-29.)

Objekti identifikacije po Parsonsu razpolagajo z vrednostjo; vrednost objekta predstavlja njegov vrednotni pomen za ego. Ta vrednotni pomen pa je spet dvojen: katektičen in kognitiven (cf. Parsons 1959:629). Katektična vrednost objekta identifikacije pri tem predstavlja objektovo vlogo (pomen) pri zadovoljitvi akterjeve potrebe (gratification) ali pri njeni nezadovoljitvi oziroma frustraciji (deprivation); v tem smislu gre za pozitivno oziroma negativno katekso. Prav preko te svoje funkcije objekti identifikacije vršijo ključno vlogo pri otrokovi orientaciji v situaciji.

Kognitivna vrednost objekta identifikacije pa se veže na to, da objekti identifikacije predstavljajo praviloma vedno del relativno stabilne definicije situacije. To pa seveda pomeni tudi, da identifikacija z objektom zmeraj zadeva tudi identifikacijo z vrednotami socialnega sistema, katerega segment je navedeni objekt.[21]

Parsons v poteku procesa socializacije loči tri temeljne faze oz. procese identifikacije: identifikacija z diado mati-otrok; identifikacija z družino; in identifikacija z zunajdružinskimi kolektivi (šola, vrstniška skupina). Kljub nekaterim razlikam (vloga erotičnega elementa) za vse tipe identifikacije velja zgoraj povzeti univerzalni obrazec (cf. Parsons 1964:106).

Tako zastavljeno razumevanje procesa identifikacije se veže na ravni rezultatov vsaj na: prvič - problem konstituiranja same kategorije (socialnega) objekta; drugič - na konstituiranje instance Ega; in tretjič - na konstituiranje oz. definiranje (socialne) situacije in akterjeve (otrokove) socialne vloge v njej (cf. Parsons 1964:23, 91 idr.).

d) Izbira objekta

Izbira objekta pa v nasprotju z identifikacijo izhaja iz že konstituiranega socialnega sistema oz. kolektivitete. V tem smislu izbira objekta pomeni nadaljevanje in nadgradnjo identifikacije; v procesu identifikacije (posebej primarne, torej identifikacije z materjo) izbira objekta ni možna. Šele identifikacija s kolektiviteto omogoči izbiro objekta, saj v strogem smislu objekte izbora šele konstituira. Parsons

---

21 Ta dvojnost objektov identifikacije pa je bistvena tudi širše, namreč za celotni proces socializacije. Socializacijski proces ima prav tako dva aspekta: katektični in kognitivni. Pri tem se katektični veže na motivacijo, kjer gre precizneje za izgradnjo "need-dispositions", vezanih na določene objekte. Kognitivna dimenzija pa zadeva predvsem izgradnjo določenih za te objekte značilnih pojmov (concepts) (cf. Parsons, Bales 1956:57 in dalje).

tako sprejema Freudovo zastavitev, po kateri razume identifikacijo z materjo kot tisto, ki producira internalizirano bazo, s katere se izbira objekta vrši (cf. Parsons 1964:95) in to izhodišče posploši v načelo, po katerem "nove identifikacije vodijo do novih izborov objektov in novih definicij ciljev v relaciji do teh objektov" (ibid.: 99).

Proces izbire objekta je tesno vezan s procesi posameznikove motivacije. Po eni strani je sam izbor objekta motiviran s predhodnimi identifikacijami (cf. ibid.: 105); po drugi strani pa je sam akt izbire objekta motivacija za učenje temeljnih vedenjskih obrazcev (posebej v zgodnjih fazah socializacije) (cf. ibid.: 94).

Parsons izbor objekta strogo veže na aktivnost Ega: "Izbor objekta je akt ega ... Izbor objekta je v Freudovem smislu "spontana" investicija libida s strani ega v prizadevanju po stiku z objektom iz zunanjega sveta."(Parsons 1964: 92, 93.)

Z vidika socialnega učenja pa je centralni moment objektnih odnosov moment objektne zadovoljitve (object cathexis), ki je najtesneje vezan s prenosom pomena objekta na personalni sistem. Ta vidik objektnih odnosov je, kot pravi Parsons, "fokalni" (ibid.: 26). Odvisen pa je predvsem od vrste objekta; pri socialnih objektih je pogojen z odzivnostjo objekta samega: "Da je posameznikova objektna zadovoljitev na človeškem objektu - to je, kar objekt pomeni osebi emocialno - mogoča le skozi odziv tega objekta, je dejstvo, ki je blizu psihoanalitski teoriji. Skorajda kot truizem pa je mogoče obravnavati dejstvo, da je zelo težko, če ne celo nemogoče na dolgi rok ljubiti, ne da bi bili tudi sami ljubljeni." (ibid.: 21-22).

Prav v tej točki pa Parsons problem objektne zadovoljitve naveže tudi na kognicijo; po njegovem mnenju gre tu za paralelizem, ki je za razumevanje izbora objekta ključnega pomena (cf. ibid.).

Na ravni rezultatov tako uspešno realizirana objektna zadovoljitev prinese vsaj dvoje: prvič se konstituira pomen (emocionalni) objekta; drugič pa prav pozitivna zadovoljitev predstavlja osnovno motivacijo za internalizacijo vrednotnega obrazca, na katerega je pomen objekta v najširšem smislu vezan (cf. ibid.: 29).

c) Introjekcija

Introjekcija oziroma internalizacija pa se za razliko od prejšnjih dveh procesov nanaša predvsem na prisvojitev kulturnih obrazcev: "Internalizacija kulturnega obrazca ne pomeni enostavno le poznati ga kot objekt zunanjega sveta; pomeni, da je le-ta inkorporiran v aktualno strukturo osebnosti kot take. To pomeni, da mora biti kulturni obrazec integriran z afektivnim sistemom osebnosti." (Parsons 1964:29)[22]

Objekt introjekcije je v tem smislu "nekaj drugega" od objekta identifikacije oz. izbire. Seveda pa (navidez paradoksalno) gre za povsem identične socialne objekte. Objekt introjekcije je v osnovi vezan na objekt identifikacije, ki je kolektiviteta oz. recipročni obrazec vlog, konstitutiven za le-to. Vendar pa sam Parsons opredeli objekt introjekcije večstransko: ne le, da govori o tem, da gre pri introjekciji za internalizacijo kolektivitet oz. vlog, govori tudi o internalizaciji interakcij, vrednot, kulturnih sim-

---

22 Introjekcija (slovenili smo to, in ne drugih variant, npr. interiorizacija ipd., zato, ker gre za Parsonsovo naslonitev na Freudov koncept "Introjektion" - cf. 1964:92, op. 22), se tako nanaša vedno na kulturo, oz. njene segmente, vrednote, norme ipd. (cf. ibid.: 2, 19, 23, 33, 101, 102, 107, 212, 308, 320 idr.); v tej točki obstaja kontinuiteta z zgodnejšo rabo. Tudi v The Social System se tako npr. govori o introjekciji kulturnih vzorcev, ekspresivnih simbolov, vrednotnih orientacij (1951: 36- 45, 387 idr.). Parsons kot sinonim introjekcije uporablja tudi koncept internalizacije.

bolov, socialnih objektov in kodov.[23] In v kolikor je mogoče kolektivitete, obrazce vlog, odnose in interakcije nesporno povezati v pomenski sklop, ki ustreza osnovnemu razumevanju tistega, kar je kot socialni objekt tudi objekt identifikacije[24] ostaja druga plat (vrednote, kulturni simboli, kodi) nekak presežek prve opredelitve socialnega objekta identifikacije.

Prav ta presežek pa je konstitutiven za razumevanje objekta internalizacije in to ne zato, kot se je poenostavljeno sklepalo, ker bi pri internalizaciji šlo za internalizacijo vrednot, ne pa recipročnih obrazcev interakcije v vlogah.[25] Gre za nekaj drugega: objekt internalizacije namreč ni "neovrednoteni" objekt, temveč "ovrednoteni" objekt; ne le, da razpolaga z vrednostjo, s katero razpolagajo že tudi objekti identifikacije; temveč razpolagajo z "ovrednotenjem", ki je posledica procesa izbire objekta (predvsem pozitivne oz. negativne zadovoljitve). Objekt, ki se internalizira, je tako izrazito opredeljen, ovrednoten objekt, ta opredeljenost pa je razsežje kulturnega sistema. Govoriti, da se torej internalizirajo vrednote, kulturni simboli, kodi je točno le v toliko, v kolikor se tu ne misli na njihovo "neobjektno" internalizacijo; le-ti se namreč internalizirajo skozi dimenzijo pomena konkretnega socialnega objekta, ki jo opredeljujejo in v katero so vključeni. Prav v tem smislu je točno internalizacijo vezati na pomen objekta, na ponotranjenje pomenske oz. simbolne dimenzije konkretnega recipročnega obrazca interakcije v vlogah, ki je seveda kulturno opredeljena.[26]

Internalizirani objekti so po končani integraciji v personalni sistem principielno ločeni od konkretnih socialnih objektov. "Čeravno se bodo konkretni objektni odnosi transformirali in čeravno bo konkretni objekt v svoji prvotni podobi "izgubljen", ostaja internalizirani sistem objektov trajen sestavni del osebnosti." (Parsons 1980:77.)

Razumljivo je, da Parsons uspešno internalizacijo pogojuje s procesom izbire objekta oz. s pozitivno katekso (pozitivno zadovoljitvijo), ki se v fazi izbire objekta

---

23 O internalizaciji kolektivitet Parsons govori npr. v Social Structure and Personality (1964:264) in v Der Stellenwert des Identitätsbegriffs in der Allgemeinen Handlungstheorie (1980:75); o internalizaciji vlog v Social Structure ... (1964: 46, 102, 51), v The School as a Social System (1982:81) in v Der Stellenwert... (1980:75); o internalizaciji interakcij npr. v Social Structure... (1964:301,302, 304); o internalizaciji vrednot npr. v Social Structure.. (1964:304); o internalizaciji vrednot npr. v Social Structure.. (1964: 308); o internalizaciji kulturnih simbolov v istem viru (str. 30); o internalizaciji socialnih objektov npr. v istem viru (str. 107); na istem mestu govori tudi o internalizaciji kulture; o internalizaciji kodov pa npr. v Der Stellenwert.. (1980:85). Najpogostejša zveza je seveda zveza internalizirani objekti oz. internalizacija sistema socialnih objektov (cf. 1964: 110, 215, 259, 300 idr.).

24 V tem smislu govori Parsons o tem "da pomeni internalizacija socialnih objektov organizacijo na dveh nivojih .. Internalizirana je tako vez med vlogami, kot tudi določena kolektiviteta (collectivity) kot objekt."(Parsons 1980:75.)

25 Čeprav je prav to ena najpogostejših poenostavitev Parsonsove zastavitve internalizacije. O internalizaciji kot (zgolj) internalizaciji vrednot je govor pri vrsti avtorjev (cf. Busch 1985). Sami se glede te dileme strinjamo z Alexandrom, ko vztraja, da pri Parsonsu v zvezi z internalizacijo ne gre za internalizacijo vrednot, temveč "odnosov" (1984:126).

26 Da gre za ponotranjenje pomenske oz. simbolne dimenzije objekta - to dejstvo je Parsons sam izpostavil eksplicitno skozi to, da se je distanciral od pojmovanj, ki interiorizacijo vežejo na ponotranjenje parcialnih, npr. zgolj moralnih dimenzij objekta. V tem smislu gre pri internalizaciji za "totalno" ponotranjenje kulture oz. simbolnih pomenov. Ali kot pravi Parsons sam: "Neizogiben je zaključek, da so ne le moralni standardi, temveč *vse komponente skupne kulture* internalizirane kot del osebnostne strukture." (Parsons 1964: 23). S tem Parsons izpostavi vsaj dvoje: relevantnost vseh elementov kulturnega sistema za personalni sistem; in drugič, odvisnost vseh segmentov personalnega sistema (Id, Ego, Superego) od kulturnega sistema. Prav v tem smislu Parsons tudi govori npr. o internalizaciji očetovske oz. materinske vloge (oče kot simbol, mati kot simbol) itd. (cf. ibid.:94).

realizira. "Kateksa s strani objekta... je torej drugo ime za razvoj *motivacije* za internalizacijo kulturnih obrazcev..." (Parsons 1964:29).

V odnosu do identifikacije pa internalizacija predstavja končni cilj oziroma rezultat procesa učenja; v kolikor identifikacija zadeva predvsem pogoje in mehanizme konstituiranja objektov, v toliko internalizacija zadeva predvsem mehanizme integracije njihovih pomenov v personalni sistem. V tem smislu proces identifikacije zares uspe in je zares končan šele, ko se v personalni sistem integrirajo pomeni objektov identifikacije.[27]

Skozi socializacijski proces poteka proces internalizacije hierarhično. Ta hierarhija je vzpostavljena po vsaj dveh osih: najprej gre za os generalizacije, nato pa še za os občosti vrednost oziroma vrednotnih obrazcev. Vsaka nova stopnja internalizacije zahteva predhodno doseženo višjo stopnjo generalizacije in vsaka višja stopnja zrelosti je povezana z uspešno internalizacijo višje stopnje vrednotnih obrazcev (cf. Parsons 1980:29, 95, 102, 304; Alexander 1984:124, 141).

Pri tem je generalizacija obči pogoj poteka internalizacije; da namreč kulturni obrazec sploh mogoče internalizirati, mora biti predhodno v zvezi z objektom internalizacije dosežena določena stopnja generalizacije. Hkrati pa, in to je drugi bistveni poudarek, v tako potekajočem sosledju internalizacij stopnja generalizacije raste.[28] Vsaka internalizacija v novi fazi socializacije je namreč vzpostavljena na novi stopnji generalizacije. To pa pripelje do tega, da se v sosledju internalizacij ne ponotranjajo zgolj vedno bolj specifične socialne vloge, temveč tudi vedno bolj univerzalni in posplošeni kulturni obrazci. Prav v tem smislu gre tudi razumeti, zakaj Parsons izpostavlja generalizacijo kot nujni pogoj osebnostnega razvoja (cf. Parsons 1964).

Internalizacija v Parsonsovi analizi objektnih odnosov zaradi svojih rezultatov tako predstavlja najpomembnejšo vrsto teh odnosov. Parsons je to dejstvo tudi eksplicitno izpostavljal. Ti poudarki so tako očitni, da so pri Parsonsovih interpretih velikokrat vodili v to, da se je celotna Parsonsova teorija socializacije izenačevala s Parsonsovo analizo procesa internalizacije.[29]

Prav s to integracijo pomenov objektov v personalni sistem pa je na ravni rezultatov najtesneje vezan tudi proces izoblikovanja personalnega sistema kot takega. Tako Parsons za osebnost pravi, da "se razvije skozi internalizacijo socialnih objektov in normativnih vzorcev, ki vodijo otrokovo interakcijo v socialnih situacijah" (Parsons 1964:300). Pri tem - in to je bistven zastavek, ki se veže na depsihologizacijo instanc personalnega sistema pri Parsonsu - je ključno, da je internalizacija razumljena kot proces, skozi katerega se razvijejo vse instance personalnega sistema: tako Id, kot Ego in Superego: "... koncept internalizacije ne more biti omejen le na superego; ne

---

27 Uporablja pa Parsons za označitev odnosa med internalizacijo in identifikacijo tudi še drugačne zveze. To dejstvo dobro ilustrira Parsonsova ugotovitev v zvezi z internalizacijo recipročnih obrazcev socialnih vlog, ko pravi:"S tem v zvezi trdim, da je tisto, kar je internalizirano skozi proces identifikacije, recipročni vzorec odnosov med vlogami." (Parsons 1964:140) Na drugem mestu govori o "internalizaciji skozi sukcesivne identifikacije" (ibid.: 99).

28 Alexander tako s tem v zvezi pravi: da gre pri internalizaciji za posplošene obrazce vlog; skozi internalizacijo se zaradi nakazane zvezi z generalizacijo razvijajo vedno bolj kompleksne drže; vsaka nova generalizacija povzroči, da je osebnost bolj generalizirana in zato tudi bolj sposobna srečevati se s kompleksnimi in različnimi situacijami (cf. 1984:124, 141, 337). Prav zato je seveda docela umesten tudi sklep, da postaja povečana stopnja generalizacije vedno bolj značilnost tudi socialnega učenja (cf. ibid.: 141;).

29 Tako npr. Geissler (1979:270) govori o tem, da je pri Parsonsu socializacija razumljena kot ponotranjenje. Podobne poudarke je najti npr. tudi pri Freyu (1974) in Reichweinu (1970).

samo, da je centralen tudi za koncept ega, kot je jasno pokazal že Freud, temveč mora zaobseči tudi id... (ibid.: 5)[30] Internalizacija zadeva moralno, kognitivno in ekspresivno dimenzijo personalnega sistema; internalizirajo se tako moralni standardi, kot tudi kognitivni okviri usmerjanja v interpersonalnih odnosih ter prav tako npr. sistemi ekspresivnega simbolizma personalnega sistema. V tem smislu prav internalizacija predstavlja ključni koncept Parsonsove depsihologizacije personalnega sistema, saj je izoblikovanje celotnega personalnega sistema vezano na internalizacijo: "Personalni sistem individua je izgrajen skozi internalizacijo socialnih objektov". (Parsons 1980:74-75; cf. Parsons 1964:646); in zgolj nujna konsekvenca tega dejstva je ugotovitev, "da je struktura personalnega sistema izgrajena iz objektov, ki so bili naučeni skozi izkušnje v poteku življenja, pri čemer so bile te izkušnje "kvalificirane" s pomočjo kulturnih, simbolično generaliziranih medijev" (ibid.: 74). Struktura personalnega sistema tako ustreza strukturi internaliziranih objektov; tako struktura personalnega sistema ni nič psihološkega - tvorijo jo internalizirani objekti, ki so socialni objekti.

Vendar pa proces internalizacije poleg navedene realizira še neko drugo "funkcijo" za personalni sistem: namreč točko stika s socialnim sistemom. Prav skozi internacijo namreč socialne vloge, ki so elementi socialnega sistema (družina), postanejo del personalnega sistema (postanejo npr. relacijske potrebe (cf. Parsons 1964:82), motivi akcije, dispozicije za potrebe itd.). Ti obrazci se "naložijo" na fiziološke pogoje obstoja organizma in jih ustrezno organizirajo v potrebe. V tem smislu personalni sistem postane "zrcalna slika" (mirror image) družinskega socialnega sistema (cf. Parsons, Bales 1956:54); internalizirani objekti pa postanejo za sam personalni sistem ključni za definicijo situacije in orientacij v situaciji. Po tej poti prav ti objekti interakcijsko situacijo bistveno sokonstituirajo. Hkrati pa seveda tvorijo tudi temeljne obrazce na področju vrednot personalnega sistema; povedano preciznejše, se skozi interiorizacijo vrednosti objekta interiorizirajo za socialni oz. kulturni sistem tipični "pattern variables", ki naprej odločilno vplivajo na oblikovanje dispozicij za potrebe.

f) Pomen analize objektivnih odnosov za socialno učenje

Povzeta analiza objektnih odnosov je pri Parsonsu ključna za razumevanje vrste občih principov socialnega učenja; in to na vseh treh pri Parsonsu obravnavanih

---

30 Isto izpostavlja kot bistveno inovacijo še na več mestih (cf. Parsons 1964:2, 30, 80). Poudarjanje takšnega razumevanja internalizacije je bistveno predvsem zato, da Parsons izpostavi lastno distanciranje od tradicionalnega razumevanja internalizacije kot procesa, vezanega na izoblikovanje le Superega. "S tem v zvezi so najpomembnejši Freudovi koncepti identifikacija, izbor objekta, internalizacija ali introjekcija in superego. Največ pozornosti se je namenjalo konceptu superega. Čeprav se okoli slednjega koncepta kopiči veliko težkih problemov interpretacije, ni nobenega dvoma, da se nanaša na internalizacijo... Vendar pa je mogoče temeljni princip, na katerem je bil utemeljen Freudov koncept superega, razširiti tudi v druge smeri, ne zgolj na odnose med socialno strukturo in osebnostjo v različnih disciplinah, temveč tudi znotraj osebnosti, na konstituiranje njenih drugih sektorjev in strukturalnih komponent. Nekateri so želeli obravnavati superego kot zelo poseben primer znotraj osebnosti, kot edino točko, skozi katero vstopajo norme kulture. Najpomembnejši cilj pričujočega prispevka pa je pokazati, da vsa logika Freudove kasne pozicije implicira, da velja isto tudi za strukturo ega. Iz Freudovega celotnega načina obravnavanja procesa socializacije sledi..., da je jedro strukture ega oborina objektnih odnosov, ki jih je individuum izkusil v toku svoje življenjske zgodovine. To pomeni, da internalizacija socio-kulturnega okolja predstavlja bazo, ne le ene specialne komponente človeške osebnosti, temveč tistega, kar je, v človeškem smislu, njeno jedro" (ibid.: 80). Sam pravi, da se pri svojem razumevanju introjekcije poleg Freuda naslanja še na Durkheima, Meada in Cooleya (cf.ibid.).

nivojih: na nivoju posamičnega akta socialnega učenja, na nivoju socialnega učenja v posamični socializacijski fazi in na nivoju socialnega učenja v celotnem procesu socializacije.

Prvi obči princip socialnega učenja, ki izvira iz analize objektnih odnosov, zadeva dejstvo, da Parsons navedene tri procese - identifikacijo, izbiro objekta in introjekcijo - postavi v jasno logično in časovno sosledje. Časovno in logično je prva faza socialnega učenja na katerikoli ravni zmeraj proces identifikacije; šele ko je ta zaključen, lahko nastopi proces izbire objekta, in temu šele lahko sledi introjekcija. To sosledje predstavlja nevariabilen zakon socialnega učenja. Ali kot pravi Pitts: socialno učenje pri Parsonsu poteka vedno od želje, da bi bil z, preko želje, da bi imel, do želje, da bi bil kot (cf. 1969:659). Rekli bi lahko tudi drugače: vedno poteka od konstituiranja objekta, preko konstituiranja pomena objekta, do "prisvojitve" tega pomena.

Drugič: konkretizirano za socialno učenje v posamezni fazi socializacije povedano seveda pomeni naslednje; najprej pride v vsaki fazi socializacije do procesa identifikacije s sistemom oz. komplementarnim obrazcem vlog; nato sledi (v okviru že konstituiranega socialnega sistema) proces izbire objekta, ki (skozi pozitivni izbor) privede do introjekcije. Otrok si vsak posamezni socialni sistem v pravem smislu socializacijsko prisvoji šele, ko se v zvezi z njim zaključijo vsi trije navedeni procesi. Ali povedano drugače: vsak socialni sistem, s katerim otrok skozi socializacijo stopi v stik, je najprej objekt identifikacije, nato objekt izbire in nato objekt introjekcije.[31]

Če povedano ilustriramo na poteku socialnega učenja v diadi mati - otrok, gre za naslednje.

Socialno učenje se prične s procesom identifikacije z objektom nege (ki je praviloma mati). V tej izhodiščni situaciji imamo s strani otroka opraviti z organizmom, ki ga karakterizirata difuzna struktura "potreb" in energetska baza za delovanja, ki so povsem neciljana. Organizem z aktivnostjo neciljano išče zadovoljitev svojih "potreb", le-te pa po Parsonsu prav zaradi neizdiferencirane orientacije na objekt(e) niso potrebe v pravem pomenu besede. Konstituirajo se šele skozi diferenciacijo orientacij, kar se zgodi prav z identifikacijo s primarnim objektom, torej s primarnim socialnim sistemom (diada mati-otrok). V nadaljnem poteku socialnega učenja pride do izbire objekta in njegove internalizacije. Prav ti internalizirani objekti pa v okvirih otrokovega personalnega sistema tvorijo njegovo trajno strukturo. Elementi te strukture ustrezajo oziroma korelirajo z določenimi objekti ali kategorijami objektov, s katerimi je bil otrok skozi proces socialnega učenja v stiku. To velja tako za socialne, kot tudi za fizične objekte (cf. Parsons 1959:654 in dalje).

Konec koncev pa je - in to je tretja skupina posledic analize objektivnih odnosov za razumevanje poteka socialnega učenja - nakazanemu sosledju identifikacije, izbire objekta in introjekcije zavezano tudi socialno učenje, ki in kakor sledi v sosledju socializacijskih faz. Povedano enostavno gre za to, da posamezne faze socializacije v bistvu sovpadejo s posameznimi izmed navedenih tipov objektnih odnosov. Faza oralne odvisnosti je tako sinonim za proces identifikacije, postoralna faza pa sinonim

---

31 Tej logiki sledi Parsons pri analizi vsakega novega socialnega sistema, s katerim pride v poteku socializacije otrok v stik (cf. 1964: 104-105 in drugje). To je tudi osnovni okvir komparacije socializacijskih funkcij in procesov, kakor se realizirajo v različnih socialnih sistemih; prav v tem smislu Parsons npr. lahko reče, da je identifikacija z družino identičen proces kot identifikacija z materjo (ibid.: 104), kar velja tudi za šolo in vrstniško skupino (ibid.: 103, 104, 105), saj gre za jasno ponovitev cikla na višji ravni.

za proces izbire objekta.[32] Tretje točke te izpeljave - enačenja ojdipovske faze s fazo introjekcije - pa Parsons ne izvede tako izključujoče. Poudarja namreč, da je internalizacija prisotna tako v oralni, kot tudi v postoralni fazi.[33]

g) Diferenciacija dispozicij za potrebe

Napredovanje procesa socialnega učenja skozi spiralne cikle pa sovpade po Parsonsu še z eno bistveno karakteristiko socializacijskega procesa, namreč s procesom diferenciacije dispozicij za potrebe. To sovpadanje je tako tesno, da je mogoče reči, da Parsons socializacijo pravzaprav razume kot skozi socialno učenje realizirano izoblikovanje genealoškega drevesa potreb. Po drugi strani pa tudi posamezne faze socializacije opredeljuje skozi izoblikovanje ustreznih dispozicij za potrebe; šele, ko se skozi razvoj izoblikujejo ustrezne dispozicije za potrebe, se namreč zaključi določena faza socializacije in šele nato ji lahko sledi naslednja faza.

Vsaka faza socializacije sovpade z eno fazo podvojitve dispozicij za potrebe v genealoškem drevesu potreb. Tako se v drugi fazi socializacije izoblikujeta dve osnovni dispoziciji: odvisnost in avtonomija. Ko sta ti dve dispoziciji za potrebe izoblikovani, je druga faza socializacije končana. V tretji fazi socializacije nastopi prva podvojitev obeh temeljnih dispozicij; iz odvisnosti se izoblikujeta ljubezen in konformnost; iz avtonomije pa gotovost in ustreznost. Izoblikovanje teh štirih dispozicij za potrebe pomeni tudi konec te faze socializacije. V naslednji fazi pride spet do nadaljnje podvojitve - iz navedenih štirih dispozicij se izoblikuje osem dispozicij za potrebe; in tako dalje, dokler se ob zaključenem odraščanju ne izoblikuje vseh 16 osnovnih dispozicij za potrebe, ki tvorijo temeljno strukturo potreb odraslega posameznika (cf. Parsons, Bales 1956:41, 149).

Tak potek diferenciacije dispozicij za potrebe pa bistveno opredeljuje celoten potek socializacije na mikro ravni. Je ne zgolj ilustracija, temveč je tudi razlog za to, da individualna socializacija poteka od splošnega h konkretnemu.[34] Z interiorizacijo

---

32 Tu se Parsons nasloni na Freuda, saj pravi: "Freud povezuje te koncepte (namreč identifikacijo, izbiro objekta in introjekcijo - op. V.G.V.) deloma, čeprav ne izključno, s tremi različnimi stopnjami procesa socializacije. Identifikacija se v prvi vrsti nanaša na odnose, ki so vzpostavljeni med materjo in otrokom v oralni fazi. Izbira objekta je bila uporabljena pretežno za okarakteriziranje odnosov matere in otroka v fazi med oralno in Ojdipovo; medtem ko se internalizacija ali introjekcija nanaša predvsem na vzpostavitev superega v Ojdipovi fazi" (1964:83-84). Osnovni je pri tem odnos med oralno in postoralno fazo, torej med identifikacijo in izbiro objekta; vse nadaljne socializacijske faze ta odnos vedno znova ponavljajo in multiplicirajo.

33 "Skozi faze tega procesa (procesa socializacije - op. V.G.V.), ki smo jih obravnavali doslej - oralno fazo, fazo prvega izbora objekta in ojdipovsko fazo - je najvažnejši princip, ki je na delu, princip internalizacije skozi sukcesivne identifikacije..." (Parsons 1964:99). Takšno razumevanje vloge internalizacije pa seveda pomeni relativizacijo prej omenjene tako časovne, kot tudi logične sheme odnosov med procesi identifikacije, izbora objekta in internalizacije.

34 To načelo se na prvi pogled zdi docela nasprotno tistemu, da socializacija neprestano veča stopnjo generalizacije (cf. Parsons 1964:29, 67-70 idr.). Temu bi bilo tako, če bi ne šlo na tem mestu pri Parsonsu za prav poseben "zasuk": šele obvladovanje zelo generaliziranih pravil namreč omogoča hitro "preklapljanje" v konkretne socialne vloge. Ta zasuk v svojih socializacijskih modelih poznajo tudi drugi avtorji (cf. Berger, Luckmann 1978). Načelo od splošnega h konkretnemu pa je obligatorno tudi npr. za proces internalizacije. S tem v zvezi namreč Parsons loči dve temeljni fazi - predojdipovsko in postojdipovsko. V predojdipovski fazi potekajo enostavnejši procesi interiorizacije, katerih cilj je izgraditi za določene situacije osnovne drže (attitudes). Bistveno za to fazo je, da se v njej socialne norme interiorizirajo še kot integralni del objekta identifikacije samega. V postojdipovski fazi pa se to dvoje loči; interiorizacija objektov je ločena od interiorizacije socialnih norm. Ta ločitev pa je povezana še z dvema drugima bistvenima značilnostima te faze: namreč s kategorizacijo objektov na eni in pa z izgradnjo Nad-jaza na drugi strani (cf. Parsons, Bales 1956:109 in dalje).

primarnih družinskih vlog namreč otrok ne interiorizira nekih specifičnih vlog oziroma modelov interakcije, temveč nasprotno, interiorizira obče principe interakcije, obče principe akcije, obče dispozicije za potrebe, obče "pattern variables", obče orientacije in motivacije itd., ki se v nadaljnjem procesu socializacije diferencirajo in konkretizirajo (po modelu "geneological tree"). Šele na osnovi interiorizacije teh splošnih principov je v nadaljevanju socialnega učenja sploh mogoče prevzeti konkretnejše in bolj specifične socialne vloge.

Ima pa problem direfenciacije dispozicij za potrebe še neki drugi, nič manj bistveni vidik. Izgradnja dispozicij za potrebe zadeva, kot smo že videli, problem razvoja motivacijske strukture posameznika. Prav ta pa ima po Parsonsovem mnenju prednost pred izgradnjo kognitivne strukture; motivacijska stabilnost je namreč predpogoj za sleherno kompleksnejše učenje (npr. interiorizacijo ali kognitivno učenje v ožjem smislu - cf. Parsons, Bales 1956:138 in dalje). Prav zato, da bi se ta ključna stabilnost motivacijske strukture zagotavljala, mora socializacija tudi potekati postopno in kontinuirano; to pomeni predvsem, da se morajo najprej interiorizirati enostavnejši objekti in odnosi interakcije; šele, ko so ti ustrezno interiorizirani v stabilno motivacijsko strukturo, lahko pride do naslednje faze interiorizacije kompleksnejših objektov in vzorcev interakcije (cf. Parsons, Bales 1956: 108 in dalje).

Diferenciacija dispozicij za potrebe ima v Parsonsovem modelu socializacije na mikro nivoju status rezultatov uspešnega poteka socializacijskega procesa. Gre namreč za naslednjo zvezo: struktura personalnega sistema je bistveno določena s strukturo dispozicij za potrebe; te pa so po svoji strani spet določene z načinom interiorizacije in socialnim učenjem. Uspešna socializacija na mikro ravni je tista, ki nakazani problem razreši v smislu omenjene "formule transformacije": ki torej pričakovanja v zvezi s socialnimi vlogami "prelije" v dispozicije za potrebe personalnega sistema.

3. ODMIKI OD IDEALNEGA POTEKA SOCIALIZACIJE NA MIKRO RAVNI

a) Trije tipi odstopanj

Videli smo, kako se v Parsonsovem modelu socializacije konstituira idealno sovpadanje personalnega sistema s sistemom vlog. Seveda pa gre v opisanem primeru le za idealni model socializacije, od katerega pa prihaja v realnosti do vrste odstopanj. Izpostaviti bi bilo mogoče vsaj tri osnovne skupine teh odstopanj: prvič idealna socializacija spodleti; drugič socializacija sicer ne spodleti, se pa spremeni socialna situacija; tretjič socializacija ne spodleti, socialna situacija se ne spremeni, posameznik pa se ne vede skladno z lastno vlogo (cf. Frey 1974:13; Parsons 1951:205-206).

Prva vrsta motenj se sama konstituira skozi socializacijo. S tem v zvezi bi bilo mogoče govoriti o neustrezni, nepopolni oziroma neadekvatni socializaciji. Adekvatna je tista socializacija, ki posameznika na prej opisani način usposobi za realizacijo socialnih vlog. Socializacija, ki tega ne omogoči, je neadekvatna. Neadekvatno usposabljanje za vsebino socialnih vlog lahko po Parsonsovem mnenju zadeva dve ravni. Občo raven bazične osebnosti na eni strani; ter specifično raven, ki je vezana na vsebino povsem konkretnih socialnih vlog (situacijska specifikacija socialnih vlog) (cf. Parsons 1951:235-243). V obeh primerih pa rezultira v to, da akter ne ustreza pričakovanjem v zvezi z lastno vlogo, kar onemogoča realizacijo uravnotežene inter-

akcije. Torej je pri neadekvatni socializaciji bistveno to, da posamezniku ni bila prenešena adekvatna vsebina njegove socialne vloge (oz. vlog), s katerimi se (kasneje) sreča; posameznik ne pozna pravil, orientacij, vrednot idr., kar je za vlogo, v kateri se nahaja, tipično (ibid.: 205). Ni, povedano drugače, seznanjen s "pravili igre" in v vlogi ne ve, kaj početi. Zato njegovo vedenje kaže znake deviantnosti, ki jo Parsons s tem v zvezi jasno loči od variranja vsebine socialnih vlog (cf. ibid.: 239).

Kriterij adekvatnosti socializacije je torej kriterij njene funkcionalnosti za obstoječi sistem vlog. Ali povedano drugače: adekvatna je lahko vsaka socializacija, če ustreza širšemu socialnemu sistemu. Elementi socializacijskega procesa kot taki pri tem ne igrajo nobene vloge (cf. Parsons 1951:236-321; cf. Parsons, Bales 1956:254-267).

Druga vrsta odstopanja od idealnega modela pa izhaja iz spreminjanja same socialne situacije. Parsons namreč, kot smo že videli, predpostavlja permanentno spreminjanje socialne situacije kot normalno stanje socialnega sistema (cf. Parsons 1951:27). Vsaka sprememba socialne situacije pa pomeni tudi spremembo pogojev za doseganje ravnotežja v interakciji in v socialnem sistemu. Pride natančno do situacije, ki smo jo ob problemu ravnotežja že omenjali: orientacije glede določenih socialnih vlog, ki so bile prej optimalne, saj so zagotavljale doseganje ravnotežja, to v spremenjeni situaciji niso več. Postanejo lahko celo disfunkcionalne in vodijo v deviantno vedenje. Socializacija v tem primeru ni na "ravni" socialnih sprememb, ampak za njimi zaostaja.

Pri tretji skupini odstopanj pa gre za adekvatno socializacijo, za nespremenjeno socialno situacijo in za z vlogo neusklajeno vedenje posameznika. Posameznik se vede deviantno, pa ne zato, ker bi ne "poznal pravil igre", niti ne zato, ker bi se spremenila socialna situacija. Tu gre praviloma za neusklajenost pričakovanega vedenja akterja s potrebami njegovega personalnega sistema. Parsons za obstoj takšne neusklajenosti vidi serijo razlogov, ki so vezani predvsem na za socializacijo nujno variabilno realizacijo mikro-socializacijskega nivoja (cf. Parsons 1951:235-243). Deviantno vedenje je v tem primeru torej notranje motivirano (cf. Parsons 1951:206). Prav tu pride do izraza ključnost Parsonsovega zakona inercije, in to tako v smislu razumevanja razlogov za deviantnost, kot tudi v smislu razumevanja ustreznega tipa socialne kontrole (cf. Parsons 1951:204-205).

Kadar torej socializacija na katerega od zgoraj omenjenih načinov spodleti, se morajo sprožiti mehanizmi socialne kontrole, ki naj deviantne rezultate le-te zadržijo v tistih mejah, ki so za socialni sistem še sprejemljive (cf. ibid.: 206). Pri tem pa Parsons opozarja, da je tudi takšno realiziranje socialne kontrole socializacijsko pogojeno.

b) Odnos socializacije in socialne kontrole

Da pa bi bilo to pogojenost sploh mogoče razumeti, se je treba za trenutek ustaviti ob Parsonsovem razumevanju osnovnega odnosa med socializacijo in socialno kontrolo. Pri tem je važno upoštevati dvoje: prvič, da procesi socializacije in procesi socialne kontrole niso isti; in drugič, da se ti procesi izjemno tesno prepletajo.

Razliko med procesoma tvori njuna drugačna povezanost s procesi doseganja ravnotežja. Socializacija je mehanizem vzpostavljanja ravnotežja (je, če smemo tako reči, dejavnik ravnotežja); socialna kontrola pa je dejavnik ponovnega vzpostavljanja porušenega prvotnega ravnotežja (cf. Parsons 1951:250). V tem smislu je socializacija primarnejša od socialne kontrole.

Po drugi strani pa med obema procesoma obstaja izjemno tesna veza. Intrapersonalna socialna kontrola se vzpostavlja kot del socializacijskega procesa; isto velja za tiste elemente interpersonalne socialne kontrole, ki zadevajo motivacijsko strukturo akterjev. V tem smislu Parsons sam pravi: "Obstaja tako tesna povezanost med procesi socializacije in socialne kontrole, da lahko določene poteze procesov socializacije vzamemo za referenčno točko pri razvijanju ogrodja analize procesov kontrole. Preventivni ali preprečevalni vidiki socialne kontrole sestojijo iz procesov, ki usmerjajo akterja, da ne sodeluje v procesih deviance. Ti procesi tvorijo v njegovem učenju os, kako naj ne, ne pa os, kako naj deluje - v pozitivnem smislu socializacije ... Morda leži ključ za odnos obeh procesov v dejstvu, da oba - tako socializacija kot socialna kontrola - gledano z enega zornega kota, tvorita bistvo procesov usklajevanja napetosti, pri čemer pa se napetosti lahko končajo kot deviantne motivacije, ali pa so kasnejše napetosti, kot je to že bil slučaj s prejšnjimi napetostmi, usmerjene pod pritiskom že urejenih deviantnih motivacij v sistem." (Parsons 1951:298).[35]

c) Socializacijska pogojenost socialne kontrole

Če bi na tej osnovi zdaj vendarle poskušali konkretizirati socializacijsko pogojenost socialne kontrole, potem bi bilo treba izpostaviti vsaj naslednje:

Prvič: kot smo videli, je za Parsonsovo razumevanje socialne kontrole bistveno, da je vezana na posameznikovo motivacijsko strukturo (cf. Parsons 1951:206). To pa pomeni, da je vzpostavljena skozi proces internalizacije kot centralni proces socialnega učenja, s tem pa tudi socializacije (na mikro ravni). To velja seveda tako za intrapersonalno, kot tudi za interpersonalno socialno kontrolo. Vendar pa vez, ki jo vsaka od obeh tipov socialne kontrole realizira s procesom socializacije, ni docela identična.

Intrapersonalna socialna kontrola socializacijski proces zadeva, če smemo tako reči, "direktno". Gre za to, da se skozi socializacijo orientacije, tipične za določene socialne vloge, tako močno internalizirajo v osebnostno strukturo posameznika, da postanejo (normativni) standardi, ki akterja ali odvračajo od deviantnih izbir ali pa v primeru takšnih izbir sprožajo mehanizme notranjega kaznovanja. Ker imajo v tem procesu osrednjo vlogo mehanizmi, kot npr. Nad-Jaz, mehanizmi potiskanja ipd., gre pri intrapersonalni kontroli torej za to, da so socializacijsko obvladani sami procesi notranje dinamike personalnega sistema. Prek teh mehanizmov vzpostavljen stik med socializacijo in socialno kontrolo je seveda idealni cilj tako prvega, kot tudi drugega procesa.

Pri interpesonalni socialni kontroli pa se zveza s socializacijskim procesom realizira po drugačnem obrazcu; ne gre več zato, da bi posameznik odstopal od deviantnosti zaradi pritiska svoje lastne notranje instance (npr. Nad-jaza), temveč od deviantnega vedenja odstopi zaradi zunanjega pritiska alterja. Ta tip socialne kontrole pa seveda predpostavlja drugačen tip konformnosti od prvega: ne gre več za problem

---

35 Podobnost procesa socialne kontrole in socializacije posebej izstopi na mikro ravni socializacijskega procesa. To sovpadanje je tolikšno, da je dejansko težko ločiti instance enega od instanc drugega; prej gre za to, da iste instance vršijo tako funkcijo socializacije kot tudi socialne kontrole (cf. Parsons 1964:82-92, 114, 301 idr.). Najlepše je to razvidno iz Parsonsovega povezovanja procesov socialnega učenja in socialne kontrole (cf. Parsons 1951:299 in dalje; Parsons, Bales 1956:39). Lažje pa je to ločevanje na ravni socialnega sistema (cf. Frey 1974:15), kjer je (vsaj za silo) možna ločitev institucij socializacije (npr. šola, cerkev, mediji itd.) od institucij socialne kontrole (pravni sistem, zapori itd.).

konformnosti do določenih instanc personalnega sistema ("notranja" konformnost), temveč gre za problem "zunanje" komformnosti. Je pa uspešnost tega tipa konformnosti pogojena s socializacijo v dvojnem smislu. Najprej s tem, da je uspešna socializacija alterja v interakciji pogoj za realizacijo tega tipa socialne kontrole; s socializacijskega zornega kota gre tu za širitev istih mehanizmov, ki obvladajo intrapersonalno socialno kontrolo tudi na interakcijskega partnerja. Po drugi strani pa mora s strani "kršilca" obstajati pripravljenost, da se pod zunanjim pritiskom popusti, ukloni in da se ponovno prevzame normirana orientacija vlog; ta pripravljenost pa je seveda lahko (ali celo praviloma je) v popolnem nasprotju z delovanjem intrapersonalne socialne kontrole. Z vidika dispozicij za potrebe namreč zadeva nek povsem drugi spekter kot intrapersonalna socialna kontrola - namreč spekter adekvatnosti (cf. Parsons, Bales 1956:149). Je pa seveda tudi ta spekter dispozicij za potrebe rezultat socialnega učenja, torej socializacije.

To s strani socializacije notranje obvladovanje mehanizmov tako intra- kot tudi interpersonalne socialne kontrole pa seveda omogoča razumeti tudi doseg in težo vračunanih odstopanj od idealnega poteka socializacijskega procesa. Nakazani trije odmiki od idealnega poteka socializacije namreč predpostavljajo, da jih je mogoče "obvladati" s socialno kontrolo. To pa pomeni posredno seveda spet s socializacijo.

d) Problem "resnično spodletele" socializacije

Povedano pa navaja spet na vsaj dve skupini sklepov. Najprej seveda na tiste, da socializacija, v kolikor pride do katerega od treh tipov odstopanj, še ni spodletela socializacija v pravem pomenu te besede. Problem resnično spodletele socializacije se "začne" šele takrat, ko je le-ta tako neuspešna, da ne realizira pogojev za delovanje socialne kontrole.

Drugič pa seveda na tiste, da v vseh treh primerih odmikov od idealnega poteka socializacije obstajajo socializacijski mehanizmi regulacije teh spodrsljajev. Za prva dva primera je to seveda predvsem mehanizem ponovnega socialnega učenja. Ali kot pravi Parsons za drugi tip odmikov dobesedno: "za spremembe v situaciji kot takšni je mogoče reči, da predstavljajo nove probleme učenja in to sodi v okvir socializacije" (Parsons 1951:205-206).

Za najtežji, notranje motivirani tip odstopanj, pa prideta v poštev predvsem intra- in interpersonalna socialna kontrola.

4. KONKRETIZACIJA SHEME AGIL ZA SOCIALIZACIJSKI PROCES

V zvezi s socializacijskim procesom Parsons shemo AGIL uporabi na treh ravneh; na ravni celotnega procesa socializacije; na ravni posameznih socializacijskih faz; in na ravni posamičnega akta socialnega učenja.

Celoten proces socializacije Parsons razume kot proces spiralnih ciklov, ki na vedno višjem nivoju ponavljajo osnovno shemo posamezne faze socializacije. Pri tem so osnovne faze tega spiralnega cikla urejene med seboj v odnosu sheme AGIL. Se pa redosledje faz v odnosu socializacijskih faz obrne, tako da poteka v obratnem vrstnem redu kot v primeru večine drugih dinamičnih procesov (začne se pri "L" in poteka v obratni smeri urinega kazalca, proti "A"). Tako ima oralna faza v poteku celotnega socializacijskega procesa status "L" (latentnega vzdrževanja vzorca); faza ljubezenske

odvisnosti od matere status "I" (integracija); faza latence status "G" (doseganja cilja); in faza zrelosti status "A" (adaptacije). Ti statusi so za razumevanje dinamike med fazami socializacije odločilnega pomena.

Faze med sabo ločujejo štirje krizni prehodi (oralni, analni, ojdipovski in adolescenca), ki so konstitutivni za realizacijo funkcij, ki jih vsaka od faz vrši v procesu socializacije. Po tej logiki pri Parsonsu krize psihoseksualnega razvoja predstavljajo tudi socializacijske krize (cf. Parsons, Bales 1956:41).

Poteka pa tudi notranja dinamika vsake od posamičnih socializacijskih faz po shemi AGIL, v enakem redosledu, kot smo ga opisali že za sosledje faz socializacije. Vsaka faza socializacije se prične s stanjem latence "L", stanjem doseženega ravnotežja iz prejšnje socializacijske faze. Spremembe v socialni situaciji to ravnotežje podrejo in vsaka faza socializacije predstavlja v bistvu proces ponovne vzpostavitve tega ravnotežja prek faze integracije ("I"), doseganja cilja ("G") in adaptacije ("A"). Socializacija tako napreduje skozi sosledje faz, ki se "poženejo" s tem, da stari prilagoditveni obrazci več ne ustrezajo novim situacijam, kar zahteva ponovni proces učenja (cf. Parsons, Bales 1956:42,65). Zaporedje teh procesov je v vseh fazah socializacije isto; seveda pa so problemi, ki jih vsaka faza socializacije skozi potek teh faz razrešuje, bistveno različni in v bistvu ustrezajo mestu, ki ga ima vsaka faza v shemi AGIL celotnega socializacijskega procesa.

Vendar pa uporabnost sheme AGIL za oris dinamike socializacijskega procesa s tem še ni izčrpana. Shema AGIL namreč, kot smo že videli, po Parsonsovi zastavitvi velja tudi za vsak posamičen akt socialnega učenja. Tudi tu je vrstni red faz identičen prej opisanemu. Če povedano konkretiziramo s fazami učenja, ki smo jih pri analizi vsebine socializacijskega procesa na mikro ravni že analizirali, bi to pomenilo naslednje: faza permisivnosti zaseda v shemi mesto "L"; faza podpore mesto "I"; faza odklonitve recipročnosti mesto "G"; in faza manipulacije z nagradami mesto "A".[36]

Struktura socializacijskega procesa bi v tem smislu pomenila ponavljanje sheme AGIL od vsake posamične faze učenja, preko strukture posamičnih faz socializacije in preko strukture celotnega procesa socializacije; socializacija je tako razumljena kot izmenjavanje stanj destabilizacije in stabilizacije na vedno višji ravni (cf. Parsons, Bales 1956:42).

REFERENCE

Alexander J. C., 1984: Theoretical Logic in Sociology. Vol. 4: The Modern Recostruction of Classical Thought: Talcott Parsons. London, Melbourne, Henley: Routledge & Kegan Paul.

Alexander J. C., 1985: Introduction. V: Alexander J. C. (ed.), 1985, str. 7-21.

Alexander J. C. (ed.). 1985: Neofunctionalism. Beverly Hills, London, New Delhi: Sage.

Bailey K., 1984: Beyond Functionalism: Towards a Nonequilibrium Analisys of Complex Social System. V. British Jornual of Sociology, Vol. XXXV, No. 1, str. 1-19.

Baldwin A. L., 1961: The Parsonian Theory of Personality. V: Black M. (ed.). 1961, str. 153-191.

Baldwin A. L., 1974 (1967): Theorien primärer Sozialisationsprozesse. Band I, II. Weinheim, Basel: Beltz.

Berger P. L., Luckmann T., 1976 (1966): The social Construction of Reality. Harmondsworth: Penguin Books.

36 Parsons pa shemo AGIL postavi tudi v zvezo z razvojem dispozicij za potrebe (kot rezultatom procesa socialnega učenja); podrobneje primerjaj An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action, (1959:637), kjer je ta zveza vzpostavljena preko "pattern variables".

Black M. (ed.), 1961: The Social Theories of Talcott Parsons. London, Amsterdam: Feffer & Simons.
Brandenburg A. G., 1971: Systemzwang und Autonomie. Dusseldorf: Gütersloh.
Bronfenbrenner U., 1961: Parsons' Theory of Identification. V: Black M. (ed.), str. 191-214.
Busch H.-J., 1985: Interaktion und innere Natur: sozialisationstheoretische Reflexionen. Frankfurt/Main, New York: Campus.
Clausen J. A., 1973: A Historical and Comparative View of Socialization Theory and Research. V: Clausen J. A. (ed.), 1973, str. 18-73.
Clausen J. A., 1973a: The Organism and Socialization. V. Scarr-Salapatek S., Salapatek P. (eds.), 1973, str. 3-18.
Clausen J. A., 1973b (1968): Perspectives in Child Socialization. V: Clausen J. A. (ed.), 1973, str. 130-182.
Clausen J. A. (ed.), 1973 (1968): Socialisation andSociety. Boston: Little, Brown & Co.
Danziger K., 1974: Socialization. Düsseldorf: Schwann.
Fend H., Hurrelmann K., 1986: Zur Einführung: Sozialisation und Personlichkeitsentwicklung. V: Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie. Jarhgang 6, Heft 1, str. 1-5.
Drey H. - P., 1974: Theorie der Sozialisation. Stuttgart: F. Enke.
Geissler R., 1979: Die Sozialisationstheorie von Talcott Parsons. V: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Jg. 1979, No. 31, str. 267-282.
Geulen D., 1982 (1980): Die historische Entwicklung sozialisationstheoretischer Paradigmen. V: Hurrelmann K., Ulich D., 1982, str. 15-50.
Gilgenmann K., 1986: Autopoiesis und Selbstsozuialisation. Zur systemtheoretischen Rekonstruktion von Sozialisationstheorie. V: Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie. Jahrgang 6, Heft 1, str. 71- 91.
Gottschlach W., 1985: Sozialisation. Basel: Beltz.
Gottschlach W., Neumann- Schönwetter M., Soukup G., 1971: Sozialisationsforschung. Materialen, Probleme, Kritik. Frankfurt/ Main: Fischer.
Griese H., M., 1976: Soziologische Anthropologie und Sozialisationstheorie. Weinheim, Basel: Beltz.
Habermas J., 1973: Stichworte zu einer Theorie der Sozialisation. V: Habermas J., 1973a, str. 118- 195
Habermas J., 1973a: Kultur und kritik. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
Habermas J., 1981: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
Hurrelmann K., 1978 (1976): Gesellschaft, Sozialisation und Lebenslauf. V: Hurrlemann K. (Hrg.), 1978, str. 15- 34.
Hurrelmann K., 1986: Einführung in die Sozialisationstheorie. Winheim, Basel: Beltz.
Hurrelmann K. (Hrg.), 1978 (1976): Sozialisation und Lebenslauf. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
Hurrelmann K., Ulich D. (Hrg.), 1982 (1980): Handbuch der Sozialisationsforschung. Weinheim, Basel:Beltz.
Hurrelmann K., Mürmann M., und Wissinger J., 1986: Persönlichkeitsentwicklung als produktive Realitätverarbeitung. Die interaktions- und handlungstheoretische Perspektive in der Sozialisationsforschung. V: Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie, Jahrgang 6, Heft 1, str. 91- 110.
Jensen S. (Hrg), 1976: Talcott Parsons. Zur Theorie sozialer System. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Joas H., 1982 (1980): Rollen- und Interaktionstheorien in der Sozialisationsforschung. V: Hurrelmann K., Ulich D., str. 147- 161.
Langenheder W., 1976: Theoretische Überprufung einiger Sozialisationshypothesen mit Hilfe einer allgemeinen Handlungstheorie. V: Ehrhardt K. J., Frey H. - P., Langenheder W., Schottmann U., Seel H. - J. (Hrg.), 1976, str. 59-83
Liegle L., 1982 (1980): Kulturvergleichende Ansätze in der Sozialisationsforschung. V: Hurrelmann K., Ulich D., 1982, str. 197-226.
Mc Carthy T., 1984: The Critical Theory of Jürgen Habermas. Cambridge: Polity Press.
Mühlbauer K. R., 1980: Sozialisation. München: Fink.
Parsons T., 1945: The Present Position and Prospect of Systematic Theory in Sociology. V: Gurvitch G., Moore W. E. (eds.), 1945, str. 31-64
Parsons T., 1951: The Social System. Glencoe, Illinois:Free Press.
Parsons T., 1954: Psyhology and Sociology. V: Gillin J. P. (ed.). 1954, str. 67-102.
Parsons T., 1959: An Approach to Psyhological Theory in Terms of The Theory of Action. V: Koch S. (ed.), 1959, str. 612-711.
Parsons T., 1961: The Point of View of the Author. V: Black M. (ed.), 1961, str. 311-364.
Parsons T., 1961a: Afterword. V: Black M. (ed.), 1961, str. 364-370.
Parsons T., 1961b: Social Structure and the Development of Personality: V: Kaplan B. (ed.), 1961, str. 165-201.
Parsons T., 1964: Social Structure and Personality. London: Free Press.

Parsons T., 1964a: Systematische Theorie in der Soziologie. Gegenwärtiger Stand und Ausblick. V: Rüschemeyer D. (Hrg.), 1964, str. 31-65.
Parsons T., 1969 (1961): Pregled društvenog sistema. V: Parsons T., Shils E., Naegele K. D., Pitts J. R. (ur.), str. 34-84.
Parsons T., 1976 (1958): Zur Allgemeinen Theorie in der Soziologie. V: Jensen S. (Hrg.), 1976, str.85-121.
Parsons T., 1976a (1966): Der Begriff der Gesellschaft: Seine Elemente und ihre Verknupfüngen. V: Jensen S. (Hrg.), 1976), str. 121-161.
Parsons T., 1976b (1968): Sozialsysteme. V: Jensen S. (Hrg.), 1976, str. 275-307.
Parsons T., 1977: Social System and the Evolution of Action Theory. New York, London: Free Press & Macmillan.
Parsons T., 1980: Der Stellenwert des Identitätsbegriffs in der allgemeinen Handlungtheorie. V: Döbert R., Habermas J., Nunner-Winkler G. (Hrg.), 1980, str. 68-90.
Parsons T., 1982 (1959:): The School Class as a Social System. V: Socialization and Schools, 1982, str. 297-318.
Parsons T., Ackerman C., 1976: Der Begriff "Sozialsystem" als Theoretisches Instrument. V: Jensen S. (Hrg.), 1976, str. 69-85.
Parsons T., Kroeber A. L., 1958: The Concepts of Culture and of Social System. V: American Sociological Review, 1958, October, str. 582- 584.
Parsons T., Platt G., M., 1974: The American University. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Parsons T., Platt G. M., 1978: Alter, Sozialstruktur und Sozialisation in der Studienphaze. V: Hurrelman K. (Hrg.), 1978, str. 186-203.
Parsons T., Shils E.A. (eds.), 1959 (1951): Toward a General Theory of Action. Cambridge, Mass.: Harward University Press.
Parsons T., Smelsner N. J., 1957: Economy and Society. London: Routledge & Kegan Paul.
Parsons T., Whyte W., 1961: The Link Between Character and Society. V: Lipset S. M., Lowenthal L. (eds.), 1961, str. 89-136
Parsons T., Bales R. F., Shils E. A., 1953: Working Papers in the Theory of Action. New York: Free Press.
Parsons T., Bales R. F. (ed.), 1956 (1955): Family, Socialization and Interaction Process. London: Routledge & Kegan Paul.
Parsons T., Shils E., Naegele K. D., Pitts J. R. (eds.), 1969 (1961): Teorije o društvu. I. in II. del. Beograd: V. Karadžić.
Pitts J. R., 1969: Uvod V: Parsons T., Naegele K. D., Pitts J. R. (eds.), 1969: str. 651-682.
Reichwein R., 1970: Sozialisation und Individuation in der Theorie von Talcott Parsons. V: Soziale Welt, Jg. 21/22, Heft 2, str. 161-185.
Scarr-Salapatek S., Salapatek P. (eds.), 1973: Socialization. Columbus, Ohio: C. E. Merrill, Bell & Howel.
Schlottmann U., 1976: Makrosoziologische Ansätze zur Erklärung von individuelen Verhalten. V: Ehrhardt K. J., Frey H.-P., Langenherder W., Schottmann U., Seel H. -J. (Hrg.), 1976, str 134-154.
Schwanenberg E., 1970: Soziales Handeln - Die Theorie und ihr Problem. Stuttgart, Wien: H. Hubner Bern.
Silbereisen R., 1986: Entwicklungs als Handlung in Kontekst. Entwicklungs-probleme und Problemverhalten im Jugendalter. V: Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie, Jg. 6, Heft 1, str. 29-47.
Tillmann K. - J., 1989: Sozialisationstheorie. Reinbek bei Hamberg: Rowohlt.

Renesansa v ameriški staroselski literaturi. Poskus sociološkega ovrednotenja.

IRENA ŠUMI

POVZETEK

Po kratkem uvodu o splošnem socialnem kontekstu renesanse v ameriški staroselski književnosti, katere začetek sega v pozna šedeseta leta našega stoletja, članek prinaša analizo izbranih osrednjih tematik, tako vsebinskih kot socialno- kontekstualnih, ki so za obravnavano literarno produkcijo značilne. Med vsebinskimi posebej izstopa tema mladega mešanca (mešanega staroselskega in belskega porekla), ki je ujet v mrežo kulturnega konflikta. Ta tema je za staroselske avtorje v obseženem obdobju še posebej značilna; med drugim je osrednja tudi v romanu N. Scotta Momadayja z naslovom Hiša napravljena iz zore/House Made of Dawn (1966), ki je leta 1968 osvojil Pulitzerjavo nagrado.

Uspeh Momadayjevega in pisanja drugih staroselskih avtorjev se je v tem času pomembno ujel z nekaterimi političnimi gibanji, katerih nosilci so bili staroselci, in ki jih je odločilno zaznamovala zgodovinsko nova, vsestaroselska (pan- indijanska) zavest, temelječa na novi zavesti o skupni politični, socialni in duhovni dediščini vseh staroselskih populacij na ozemlju ZDA, severnega ameriškega kontinenta (in deloma tudi širše). V navezavi na nekatera druga socialna gibanja tega časa, zlasti na gibanje za civilne pravice črnskega prebivalstva, so staroselci s svojimi političnimi akcijami ob tem času izzvali precej pozornosti. Sočasna literarna produkcija je opisanim političnim ciljem sledila in jih tudi verno odlikovala. Kot delen stanski produkt nanovo aktualizirane staroselske situacije se je oblikovala moda identificiranja s staroselci tako s strani piscev v literarnih sferah kot tudi drugih; mnogi protagonisti te nove mode so se razglasili za Indijance ali specialiste za indijanske kulture. Prav nasprotovanje slednjim je staroselske avtorje prisililo v nekatere detajlnejše artikulacije staroselke etnične, kulturne in duhovne identitete.

ABSTRACT

RENAISSANCE IN NATIVE AMERICAN LITERATURE. AN ATTEMPT OF SOCIOLOGICAL EVALUATION.

After brief presentation of the overall social context within which the phenomenon of the Renaissance in Native American literary production emerged in the late 1960, the article deals with analysis of selected central features, thematic as well as social-contextual, of the literature. Among the former, the theme of a mixed-blood

caught into the web of cultural conflict that between Native and mainstream American societies has been repeatedly exploited by Native writers, and is also the central theme of N. Scott Momaday's novel House Made of Dawn (1966) which was in 1968 awarded the Pulitzer Price.

The success of Momaday's and other authors' writing occurred in a time of decisive movements within Native communities towards forming of a new ethnic consciousness characterized by a new stress on all-Native, pan-Indian social, political, and spiritual heritage. In the context of Civil Rights and other social movements in the US of the time, Natives have managed to gain considerable attention nationwide with a series of political actions based on a newly articulated Native "traditionalist" ideology. The literary production served as, and faithfully reflected the re-establishing of Native values and perspectives. As a byproduct, however, there emerged a new fashion, literary and otherwise, whose protagonists have falsely identified themselves as Natives and/or specialists in Native histories and culture; in opposition to those, Natives have further articulated various aspects of their ethnic, cultural, and spiritual identity.

I. Zgodovinski in sociološki okvir

Renesansa staroselske književnosti v ZDA je pojav, ki ga komentatorji beležijo od poznih šestdesetih let našega stoletja dalje. Protagonisti so literati, za katere avtorji ugotavljajo predvsem dve značilnosti: domala vsi pripadajo generacijam, rojenim v tridesetih in štiridesetih letih; mimo tega pa, kot ugotavljata avtorja Colonnese in Owens (1985:xv),

> "... niso niti navadni Indijanci niti navadni Američani. Večinoma so ti moški in ženske ... izjemno izobraženi, poznajo ne le lastne plemenske tradicije, temveč so obiskovali univerze, kakršne so Oxford, Harvard, Stanford in Berkeley, in tam diplomirali, magistrirali ali doktorirali. Veliko ... jih poučuje na ameriških koledžih in univerzah."

Ob povedanem velja na kratko označiti staroselsko situacijo izpred druge vojne sem, zlasti tisti mejnik v zgodovini interakcije med staroselci in večinsko ameriško družbo, ki je ta odnos odločilno redefiniral. Leta 1934 je bila namreč v ZDA sprejeta nova celostna politika do staroselcev, katere temeljni pravni izraz je t.i. Indijanski reorganizacijski akt (*Indian Reorganization Act, IRA*, ali tudi Indijanski *New Deal* po sočasni Rooseveltovi novi ekonomski politiki).

Indijanski New Deal je odločno opravil s prejšnjim skorajda polstoletnim deklarativnim asimilacionizmom. Slednjega je utelešala t.i. politika Indijanskega dodeljevalnega akta (*Indian Allotment Act*, uzakonjen leta 1887), ki se je lotila razdiranja tradicionalnih družbenih struktur v plemenih z uvajanjem individualne lastnine nad zemljo in nepremičninami (*Allotment in Severalty*), v nasprotju z dotedanjo

plemensko.[1] Politika dodeljevalnega akta je prisegala na pokmetenje in pokristjanjenje staroselcev, ob hkratni naslonitvi na sodobno socialno darvinistično, morgansko usmerjeno družboslovje, ki je v prisilnem civiliziranju videlo bližnjico dolge poti od divjaka do civiliziranca, izvajalci te politike pa so verjeli, kot na kratko povzema nek komentator, da je treba "...ubiti Indijanca, da bi rešili človeka" (Dippie 1982:185). Obdobje prisilnega internatskega šolanja, kriminaliziranja staroselskih noš, verstev in jezikov ter prisilnega dela je kulminiralo z Aktom o indijanskem državljanstvu (Indian Citizenship Act) leta 1924, ki je bilo izvedeno kot gesta nacionalne hvaležnosti za udeležbo staroselcev v prvi svetovni vojni na strani ZDA.

Kot rečeno, je v tridesetih letih inavgurirana pluralistična politika Indijanskega reorganizacijskega akta pomenila radikalen prelom z dotedanjim asimilacionizmom. Osrednja osebnost te indijanske reforme je bil poverjenik za indijanske zadeve (*Commissioner for Indian Affairs*) John Collier, načelnik leta 1824 ustanovljenega Biroja za indijanske zadeve (*Bureau of Indian Affairs*) pri notranjem ministrstvu ZDA. Collier, ki se je lahko skliceval na porazne rezultate asimilacionistične politike,[2] je odločno razglasil potrebo po obnovljeni, avtonomni prisotnosti staroselcev na sceni ameriškega življenja, ker da te kulture (zlasti je imel Collier v mislih tiste puebelskih plemen[3]) predstavljajo izredno, kar prvobitno demokracijo, izredno zmožnost kultivacije miroljubnosti, in izreden vir nedosežne religiozne zavesti in modrosti, kar vse je ne le pomembno v času, ko se evropske vrednote izkazujejo za dvomljive, temveč je njihova ohranitev tudi v skladu z ameriškim načelom o spoštovanju različnosti in njene vrednosti in pomena. - V pičlem letu po prevzemu funkcije poverjenika je Collier dosegel popolen suspenz asimilacionistične politike ter v svojem predlogu reformnega zakona predvidel vračanje k tradicionalnim oblikam skupne plemenske lastnine, prepoved vsakega nadaljnega odtujevanja staroselske zemljiške baze, ter celo dekretno ustanavljanje novih rezervatov[4], ustanovitev posebnega šolstva za staroselce, ki je predvidevala tudi precejšnje rotirajoče fonde za štipendije, prednostni vpis na

---

1. Zaradi velikih 'preostankov' praviloma najboljših parcel je bilo staroselcem na ta način odtujenih 35 milijonov hektarov dednih zemljišč, kar predstavlja kar 60% redukcijo glede na stanje pred letom 1887 (Cornell 1987:36-39).
2. Poleg lastnega obsežnega in natančnega poznavanja staroselske situacije - in hkratne nekolikanj romantične nastrojenosti do tradicionalnih staroselskih socialnih in kulturnih praks (prim. Dippie 1982:276ff) - je imel Collier na voljo tudi obsežen dokument, t.i. Meriamovo poročilo (The Meriam Report), ki je nastalo na podlagi terenske raziskave pooblaščene vladne komisije v času, ko se je asimilacionistična politika izkazala za neuspeh, nenazadnje tudi - ali predvsem - zato, ker dodeljevalni projekt kratkomalo ni zagotavljal zemljiške baze potomcem prvih beneficientov. Analitiki Collierjeve reforme poudarjajo vlogo tega presenetljivo vestno izvedenega poročila, ki je bilo objavljeno leta 1928 (prim. Deloria in Lytle 1984, Taylor 1984, Chaudhuri 1985, idr.).
3. Med t.i. puebelska plemena na ameriškem Jugozahodu štejemo vrsto jezikovno močno različnih skupnosti, ki so živela v utrjenih, terasasto zidanih naseljih, često vrh težko dostopnih, mizastih gora (šp.mesas). Družboslovci so zlasti preučevali plemeni Hopi in Zunji (Zui). Hopijska naselbina (pueblo) Stari Oraibi velja za najstarejše neprekinjeno poseljeno mesto na severni celini. - Mimo naštetih med Puebelce prištevamo še: Hano, Tiva (Tiwa), Tewa (Tewa), Hemes (Jemes), Pekos (Pecos), Laguna, idr.
4. V času Collierjevega dvanajstletnega načelovanja so zemljišča v staroselski lasti ali užitku prvič v pokolonialni zgodovini začela naraščati in so se do konca njegovega mandata povečala za 11 milijonov aker glede na stanje pred letom 1934 (prim. Deloria in Lytle 1984:195). Njegova politika pa je vendarle naletela na precejšen odpor tako iz vrste bele politike, znanosti, kakor nenazadnje tudi iz vrst staroselcev samih. Najpogostnejši ugovor je igral na strune ameriške fobije pred komunizmom, češ da gre Collierju za "komunistični eksperiment", drugi ugovori pa so se osredotočali predvsem na kritiko "segregacionističnega" temelja okrepljenega rezervatizma (prim. Deloria in Lytle 1984, Dippie 1982, idr.).

nekatere študijske smeri, ter posebno socialno zaščito staroselskih študentov; dalje formiranje plemenskih vlad na podlagi plemenskih ustav, neodvisnega sodnega sistema na ravni nekakšnih nižjih sodišč[5], in policije. Sprejeta različica reformnega zakona je Collierjeve izvirne provizije močno oklestila (Deloria in Lytle 1984:140), hkrati pa povzročila nepredvidena, pa zelo daljnosežna tolmačenja[6]; bila pa je to obenem prva vladna staroselska politika, ki je bila prizadetim ponujena opcijsko[7] in ki je predvsem z obsežnimi in uspešnimi ekonomskimi načrti in poudarjeno konservatoričnim odnosom do plemenskih tradicij močno okrepila "staroselsko samozavest", kot se je izrazil sam Collier (1944:3).

Druga svetovna vojna je v rezervate vnesla razmere, v katerih je bila Collierjeva politika odrinjena na rob, njeni nasledki po vojni pa so močno razvodeneli. Kar 25000 rekrutov je odšlo na fronto, približno pol toliko rezervatske populacije pa se je včlanilo v vojno industrijo v velikih mestnih središčih (Holm 1985/a/:149ff, prim. tudi Cornell 1986), kar predstavlja glede na totalno število staroselske populacije ob tem času eno najvišjih udeležb po etničnem ključu sploh.[8]

Praktično takoj po vojni se je uveljavila terminacijska politika, nasledek zapoznelega izbruha asimilacionizma, za katerega je bilo značilno ukinjanje posebnega statusa staroselskih rezervatov in obsežna agitacija za migriranja staroselcev v mesta in industrijska središča. Nasledki te politike, pobujene v obdobju hladne vojne obnovljeni ameriški veri v "opiranje na lastne moči", so spodbudili vsestaroselsko združenje z imenom Nacionalni kongres Ameriških Indijancev (*National Congress of*

---

5. Že leta 1885 sprejeti Akt sedmerih velikih zločinov (Seven Major Crimes Act) je plemenom vzel jurisdikcijo nad hujšimi oblikami kriminala (prim. Deloria in Lytle 1984:4), načelno pa so za staroselce pristojni le zvezni sodni organi, podobno kot ima Kongres izključno pravico potrjevanja nacionalne indijanske politike.

6. Predvsem je treba omeniti komentar na zakon, znan pod imenom Margoldovo mnenje, ki je pravico do neodvisnosti plemenskih skupnosti interpretiralo kot nasledek inherentnih, ne pa podeljenih pravic staroselskih narodov, ki jih vrhovni suveren, ZDA, nikoli ni izničil; ta in še nekateri drugi komentarji na zakon so pogojili razsodbe, kakršna je bila tista arizonskega državnega sodišča iz leta 1958, ki je indijansko pleme definirala kot skupnost, ki poseduje status, višji od statusa zvezne države, pri čemer staroselci predstavljajo podrejene in odvisne narode, katerih suverenost je omejena le toliko, kolikor so se ji plemena izrecno odpovedala v korist ZDA. Margoldovo mnenje je tako skozi stranska vrata uvedlo temo neodvisnega staroselskega plemenskega sodstva in njegovih pristojnosti, ki je bila iz končne različice črtana (prim. Deloria in Lytle 1984:206).

7. Seveda pa ne le opcijsko, temveč tudi mandatorno; Collier je, kot sodijo komentatorji, na ta način želel pritegniti čim več plemen k sprejetju svoje reforme, računajoč na ukoreninjeno nezaupanje staroselcev do Biroja. Šel je celo tako daleč, da je s predpisom, ki je ignoriral zelo razširjeno, 'tradicionalno' staroselsko volilno abstinenco, zagotovil pozitivne rezultate tako, da je dvotretjinsko večino, predpisano za sprejem reforme, izvajal le iz volilnih udeležencev. Dobra tretjina vseh registriranih skupnosti reforme dejansko ni sprejela zaradi prepričanja, da bo nova politika še okrepila vladni nadzor nad rezervati, med njimi tudi največja, Navahska (Navajo) v Arizoni (prim. Dippie 1982: 310, Deloria in Lytle 1984:180).

8. Komentatorji sodijo, da je bilo najnižje število staroselcev ob koncu prejšnjega stoletja, 200 - 250 000. V zgodnjih štiridesetih letih so demografi opazili hitro naraščanje staroselskega prebivalstva, ki je ob vstopu ZDA v svetovno vojno moglo šteti nekaj čez pol milijona ljudi; ljudsko štetje leta 1980 je prvič zabeležilo številko nad milijonom: 1.4 milijona staroselcev na ozemlju ZDA. Nataliteta ostaja od nekako štiridesetih let zelo visoka (štirikratno presega vsa ameriška povprečja), visoka pa ostaja tudi smrtnost v vseh življenjskih dobah. Ker pa so kriteriji službe za demografsko statistiko pri notranjem ministrstvu, Biroja za indijanske zadeve pri istem ministrstvu, in posameznih plemenskih oblasti močno različni (prvo npr. priznava kot kriterij samoodločbo, slednje pa večinoma postavljajo tudi močno različne "standarde krvi", blood quantum, so ocene močno nezanesljive. Nekateri avtorji tako celo sodijo, da je skupno število ljudi staroselskega porekla okroglo 15 milijonov. (prim. Denevan 1976; Jarvenpa 1985; Dippie 1982; McNickle 1973).

American Indians, NCAI), ki je bil nastal leta 1944, da je skupaj z antropološkim oddelkom chicaške univerze leta 1961 sklicalo vseindijansko konferenco v Chichagu. Sklepno zasedanje konference, prvo svoje vrste na ozemlju ZDA, je sprejelo izjavo, zelo previdno formulirano, ki je klicala po formiranju nove vladne politike do staroselcev. "Neskladje med izrečenim in zamolčanim" (Deloria in Lytle 1984:199) je pobudilo nastanek mladinske staroselske organizacije, Nacionalnega odbora indijanske mladine (*National Indian Youth Council, NIYC*). Prav v delovanju te organizacije je prišlo do odločilne navezave mladinskega aktivizma na poglede in stališča t.i. **tradicionalistov** izmed rezervatskih populacij.

Kakor gornji dve, se je tudi organizacija Gibanje ameriških Indijancev (*American Indian Movement, AIM*) porodila v velemestnih getih s populacijo različnih plemenskih provenience. AIM, spočeta v poznih šestdesetih letih v Minneapolisu, je postala najvidnejši protagonist splošne renesanse staroselskega tradicionalizma, tedaj staroselskih verstev, nazorskosti, obnovljenega poudarka na zgodovinskem pomenu in prispevku ameriških staroselcev, itd. Ta nanovo definirana vsestaroselska samobitnost je celo na simbolični ravni (noša, dolžina las) postala zavezujoča predvsem v povezavi z radikalnim, odločno političnim aktivizmom, ki je v poznih šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih s svojimi demonstracijami nekajkrat stopil v središče vsenacionalne pozornosti.[9] Pod pritiskom teh okoliščin je Nixonova administracija leta 1975 uzakonila politiko t.i. Indijanskega izobraževalnega in samoodločbenega akta (*Indian Education and Self-Determination Act*).

Aktivističnim manifestacijam se je v tem času pridružil orjaški preboj mladih staroselskih umetnikov, intelektualcev in časnikarjev. V letih 1968 in 1969 sta skorajda hkrati izšli deli, ki vsaka na svojem področju pomenita mejnik v artikulaciji nove staroselske zavesti: bridko kritično delo **Vinea Delorie ml.**, janktonskega (*Yankton Sioux*) pravnika in politologa, z naslovom *Custer je umrl za vaše grehe (Custer Died for Your Sins)* z zgovornim podnaslovom *Indijanski manifest (An Indian Manifesto)*, in s Pulitzerjevo nagrado (1969) okrašeni roman *Hiša, narejena iz zore (House Made of Dawn)* **N. Scotta Momadaya** (Kajova-Čeroki/*Kiowa-Cherokee*, r. 1934), avtorja, ki ni le obveljal za osrednjo osebnost prerojene staroselske književnosti, temveč znotraj te tudi za utemeljitelja celega tematskega cikla, ki ga je za njim obdelala vrsta staroselskih literatov, namreč usode mladega mešanca, ki po bridkih izkušnjah razpetosti med dve kulturi na koncu najde svojo realizacijo v povratku k tradicionalnemu plemenskemu življenju. - "Bilo je, kakor da bi Momaday pritisnil na sprožilec, ki je obudil dolgo uspavane potrebe indijanskih piscev po javni besedi, kajti desetletje po objavi Hiše,

---

9. Najbolj znan med dogodki, ki jih je odločilno pobudilo gibanje AIM, je incident pri zaselku Wounded Knee v Južni Dakoti leta 1973. Neposredni precedens te nekaj tednov trajajoče oborožene zasedbe omenjene vasice v Južni Dakoti, kjer je med drugim prišlo do razglasitve svobodnega in neodvisnega naroda Oglala Sjujev (Oglala Sioux), je bil Pohod kršenih pogodb (The Trail of Broken Treaties). Ta se je začel nekaj mesecev pred tem s karavanami staroselcev iz celotnih ZDA, ki so načrtovale višek pohoda z mirno demonstracijo v Washingtonu D.C. Demonstracija je prerasla v nasilno zasedbo palače sedeža Biroja za indijanske zadeve, zatem pa so demonstranti odšli v rezervat Pine Ridge v Južni Dakoti in izvedli zasedbo (glej npr. Holm 1985, Deloria in Lytle 1984, idr.) - Eden najbistvenejših nasledkov Pohoda kršenih pogodb je dokument, znan pod imenom Dvajset točk (Twenty Points), ki je postavil odločne, pa hkrati dobro pretehtane zahteve o revidiranju odnosa staroselskih skupnosti z vlado ZDA, po širitvi ekonomske in politične samostojnosti prvih, hkrati pa je predvsem v zahtevah po verski svobodi staroselcev artikuliral novo videnje kulturne in sploh identitetne različnosti staroselskega življa na temeljih definitivno vsestaroselskega (panindijanskega) razumevanja indigenih skupnosti.

narejene iz zore je bilo priča objavam osupljivega števila del ameriških indijanskih avtorjev," sta zapisala kritika Colonnese in Owens (1985:xi).

II. Struktura interpretacij

Omenjeni tematski cikel je vendarle imel tudi zgodnejšega, pa ob svojem času malo odmevnega avtorja: specializant antropolog na Oxfordu in v Grenoblu, profesor antropologije na univerzi v Saskatchewanu, pisatelj in aktiven zagovornik staroselcev **D'Arcy Mc Nickle** iz plemena Ploskoglavcev (Flathead, 1904 - 1977) je objavil tri romane: leta 1936 roman z naslovom *Obkoljeni (The Surrounded)*, ki uvaja temo mešanca, izobraženca, ki se vrne v rezervat, tam pa doživi tragično razcepljenost svoje mešane družine. Njegov brat, ki agresivno zavrača evropeizacijo, in njegova mati, ki se ob vedno večjem prepadu v družini tudi vrača k tradicionalni nazorskosti, sta nosilca vrste konfliktov, ki glavnega junaka nazadnje naženejo v umor. - McNickle je napisal še dva romana: *Tekač na soncu (Runner in the Sun)*, 1954, in *Veter s sovražnega neba (Wind from an Enemy Sky)*, ki je bil objavljen posthumno leta 1979.

Ob tem naj se na kratko ozremo po še zgodnejših delih staroselske književnosti. Prvi ameriški staroselski roman je napisal **Simon Pokagon** (Potovatomi/Potawatomi, 1830 - 1899). - Prvi roman, pisan v enem izmed stroselskih jezikov, pa je *Revna Sara ali indijanska ženska/The Poor Sarah; or the Indian Woman* avtorja **Eliasa Boudinota**, urednika prvega čerokijskega časopisa *The Cherokee Phoenix*, ki je v čerokijščini in angleščini izhajal med leti 1828 in 1902. Ta edinstven in zgoden razcvet publiciranja v čerokijščini je pobudil **Sequoiah** (z angleškim imenom **George Guess** ali tudi **George Gist**), čerokeški opismenjevalec in diplomat, ki je samostojno izumil zlogovno pisavo za ta jezik; njegova abeceda, ki predstavlja edini dokumentirani izum te vrste v znani zgodovini, je pleme Čerokezov čez noč opismenila (Murphy in Murphy 1981, Hobson 1979). - Naslov Pokagonovega romana je *Kraljica gozdov (Queen of the Woods)* in je izšel v letu avtorjeve smrti. Ta močno romantična zgodba predstavlja danes po mnenju kritikov kurioziteto vsaj zato, ker se razvidno okorišča z mitologijo - oziroma ameriško varianto mitologije - plemenitega divjaka v orisu ljubezenske zgodbe, ki jo je avtor predstavil kot svojo lastno in ženino. Kljub namigom na romanticizem te vrste Pokagon vendarle odpira temo tragičnih "nasledkov alkoholizma in vedno bolj destruktivnega vpliva belega sveta na plemensko življenje" (prim. Colonnese in Owens 1985: xi,76). - Romanticistično predstavljanje lastnih indigenih kultur je bilo sploh značilnost nekaterih redkih staroselskih izobražencev Pokagonovega časa, ki so asimilacionistične pozicije utemeljevali podobno kot nestaroselski intelektualci, s potrebo po preživetju, pri čemer je edina pot "civiliziranje"; izrazit apologetizem pa je zaznati pri 'obrambi' staroselskih kultur in družbenih oblik, ki so jih ti avtorji pravilno razpoznavali - ali pa propagirali - kot temelj nekaterih ameriških 'nacionalnih' tradicij in družabnih navad. Posebej povedno je za tako pozicijo staroselskega izobraženstva s konca prejšnjega stoletja delo sjujskega zdravnika Charlesa A. Eastmana (Ohiyesa), ki je tedaj veljal za nesporno avtoriteto v etnologiji Indijancev in ki je svoj plemenski kulturni izvir ob privzemu asimilirne pozicije in ob poudarjanju vrste romantiziranih vidikov 'indijanskosti' uspešno eksploatiral za propagiranje "mehke" politične linije do staroselcev (prim. npr. Eastman 1915).

Kritičarka Priscilla Oaks (1978; v: Colonnese in Owens 1985:28) je McNicklovo temo v romanu *Obkoljeni* označila kot izris tragedije, do katere pride, "... kadar *postaneta* /bela in indijanska kultura/ ena od druge izolirani" (podčrtala I. Š.). Tako tolmačenje izrisa kulturnega konflikta v staroselskem romanu je kajpada kljub legitimnosti osnovne definicije problematike - kulturnega konflikta samega - hkrati poenostavljeno s sugestijo, da gre za šele postajanje, tedaj za časovno zamejeno pojavnost, ki ni pravilo, medsebojne izoliranosti, in vsaj deloma tudi zavajajoče. Ob izidu Momadayeve *Hiše, narejene iz zore* so kritiki videli kompleksnejše, pa tudi radikalneje postavljene vsebine.

Momaday pripoveduje zgodbo mladega mešanca Abela, veterana druge svetovne vojne, ki ga je ta izkušnja odtujila od domačega puebla, kjer je zrasel. Ob vrnitvi je zapit in razdvojen; zaplete se v bežno ljubimkanje z belo turistko, predstavljeno kot tipično predstavnico belega srednjega razreda, nesrečno poročeno, anksiozno zaradi nezaželene nosečnosti z možem in brez upanja na samorealizacijo; ob priliki plemenskega slavja Abel na misteriozno obreden način umori indijanskega albina, homoseksualca, ki se mu spolno približa in ga navda s strahom in gnusom. Za umor je obsojen na šest let zapora. Po prestani kazni je v skladu s tedanjo terminacijsko politiko "relociran" (prim. zgoraj) v Los Angeles, kjer pijančuje, opušča službo za službo in pride v konflikt s sadističnim policajem, ki ga skoraj do smrti pretepe; prav slednji konflikt je v romanu predstavljen kot eden preobratnih.[10] V svojem velemestnem obdobju se Abel tudi udeležuje obredij kulta pejotla.[11]

Medtem ko je zgradba romana krožna, tako da je zgodba uvedena in se konča s prizorom obrednega teka, ki simbolizira Abelovo reintegracijo v skupnost domačega puebla, in vključuje vrsto literarnih tehnik refleksije, notranjih monologov, preskokov v preteklost, surrealističnih elementov (kakršen je v obravnavanem delu predvsem opis umora albina), in menjave osebe pripovedovalca, tako da so kritiki ugotavljali

---

10. Momaday je v Abelovem mestnem obdobju izrisal večino problemov, ki jih je staroselski življ v getih mestnih in industriskih središč srečeval in jih še srečuje: alkoholizem, nezaposlenost in policijska brutalnost; prav zaradi zaščite pred slednjo je bila prvotno v Minneapolisu okrog leta 1969 ustanovljena AIM (prim. zgoraj).

11. Že v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja se je med plemeni Jugozahoda iz Mehike razširila raba narkotika pejotla (peyote; Lophophora williamsii), ki ga vsebuje droben, gumbu podoben kaktus brez bodic. Med tridesetimi in petdesetimi leti našega stoletja se je verstvo razširilo do Kanade in danes predstavlja ob nekaterih trdoživih starejših religioznih kontinuitetah enega večinskih verstev med staroselci v ZDA in Kanadi z izrazito panindijanskimi obeležji. Detajlne vsebine tega verstva, danes znanega pod imenom Domačinska ameriška cerkev (Native American Church, pod tem imenom prvič etablirana v Oklahomi leta 1918), ostajajo neznane. Gre za verstvo, ki je adoptiralo lik Jezusa Kristusa kot osrednjega "duha pejotla" (Gill 1982:171). Formalne značilnosti obredij pejotla so oltar, oblikovan kot na krajce naslonjen spotegnjen in na gornji površini sploščen polmesec, na katerega postavljajo Poglavarja Pejotla (Chief Peyote), lep primerek kaktusa, ki pooseblja osrednje božanstvo oz. duha kulta, ritualne ropotulje iz izvotljenih buč in pernate pahljače. Sam kaktus se v obliki zasušenih, okroglastih stebelc uživa na način, ki ga verniki primerjajo krščanskemu zauživanju evharistije. Ameriška domačinska cerkev je vključila tudi mnoge elemente starih plemenskih verstev predvsem iz prerijskega kulturnega kroga, kar vključuje obredne potilne kopeli (Sweat lodge); tudi sicer se zdi, da je verstvo izrazito v funkciji revitalizacije starih plemenskih tradicij, zlasti t.i. Sončnega plesa (Sun dance), ki ima pri različnih plemenih različne pomene in vsebine. Gre pa za obred z obeležji prostovoljnega mučeništva, ki naj privede do vizij, do zagotavljanja izpolnitve priprošenj ali očiščenja; mestoma gre tudi za obredja, ki se dogajajo ob vrhuncih letne sončne revolucije in je njihov namen vezan za ohranjanje kozmičnega reda (Moore 1988; Gill 1982; Waldman 1985).

stilistične navezave na Faulknerja, Hemingwayja, Becketta, Lawrencea, Momaday sam pa se je umestil med post-simboliste (Lincoln 1983:8),[12] pa je analiza tematik Momadayjevega romana, kot rečeno, opustila enostavnost 'pomanjkanja komunikacije med kulturama' v smislu začasnega zapleta, kakršno je izrazila Oaksova v zvezi z McNicklovim romanom. Večina kritikov se marveč osredotoča na problem alienacije v širših dimenzijah. **Paula Allen Gunn**, sama staroselska književnica (Laguna-Sju, rojena 1939), je v romanu izraženo osrednjo dilemo identificirala kot proces alienacije mladih mešancev od staroselskega načina življenja in njegovih vrednot.[13] Problem Allenova vidi kot trajen, saj sodi, da avtor razločno izrisuje dejstvo, da je Abel že pred rekrutacijo v ameriško vojsko tujec v svojem pueblu in da je umor albina njegov poskus "... umoriti tistega *tujega drugega v sebi, ki ga ne sprejema in ga ne more integrirati v svojo duševnost* ..." (Allen 1980; v: Colonnese in Owens 19895:44; podčrtala I. Š.).

Vsekakor pa je zanimivo, da se noben staroselski kritik ni posebej posvetil simbolični povezanosti 'tujega-belega', kot je to navezavo poudarila Allen Gunnova, s homoseksualizmom, ki ga Momaday v kratkem prizoru srečanja Abela in albina dovolj razvidno izriše. Stvar je zanimiva vsaj z dveh vidikov. Predvsem se je ameriška antropologija v obdobju svoje navezave na psihoanalitsko teorijo močno ukvarjala z institucionalizacijo homoseksualnosti zlasti med plemeni prerijskega kulturnega kroga (prim. npr. Kardiner in Linton 1946); s sublimirano in kulturno sankcionirano homoseksualnostjo je - značilno - povezovala predvsem institucijo elitnih bojevniških združb znotraj plemen, katerih člani so bili podvrženi rigoroznim etičnim načelom, mestoma tudi trajni spolni vzdržnosti in prepovedi poroke (npr. združba *Norih psov/Crazy Dog Society* ali združba *Nasprotnih/The Contrary Ones*), pri različnih plemenih tega kulturnega kroga. Ne glede na očitno dejstvo, da je psihologizirana antropologija militantne organizacije, ki so imele vlogo plemenskih policij, nekako mimo (zgodnejše ali tudi sočasne, pa drugače orientirane) etnografske evidence poistila s pripoznanim in sankcioniranim homoseksualizmom pri teh skupnostih, ki ni imelo zveze z militarističnimi združenji, bi radi predlagali, da Momadayeva alegorija nemara izpostavlja stališče predvsem nekaterih modernih panindijanskih (vulgo) naziranj, deloma podprtih z versko- nazorskimi doktrinami, ki poudarjajo 'indijanskost' kot moralno kategorijo in ki so sodobni homoseksualizem definirale kot "nasledek kvarnega vpliva belcev" (Beatrice Medicine v pismu avtorici, 25.1.1989). Nenazadnje je seveda celoten diskurz po antropologih uvedenih interpretacij homoseksualizma med staroselci na eni strani in naziranj o primordialni tujosti takih

---

12. Lincoln prav tam pripomnja: "Ko so se v šestdesetih letih začeli pojavljati indijanski pisatelji, ..., so jih kritiki postavljali izven tradicije zahodne literature. Sami pa so se oblikovali s tistim, kar so spoznali in se ponovno naučili iz sodobne literature, podobno kot so neindijanski modernisti odkrivali staroselske umetnostne oblike."

13. Pri problemu (mešane krvi) gre za dve možni različici: najprej so to t.i. mixed-bloods, kakor označujejo posameznike, katerih starši so različnih plemenskih proveniene, in t.i. halfbloods, ljudje z enim nestaroselskim staršem.

spolnih orientacij pri staroselcih mogoče videti kot delen nasledek kulturnega konflikta, tedaj specifičnega poseganja po orožarni spolne mitologije v kulturnem konfliktu.

Problem alienacije ima v označenih zvezah očitno specifična obeležja, ki hkrati poudarjajo prepad v kulturnem konfliktu, obenem pa pravzaprav še določneje sugerirajo inherentno odsotnost fenomena odtujenosti znotraj dane staroselske kulture same. Razlike med koncepti odtujenosti v krščanstvu, marksizmu in indijanski tradiciji je za našo rabo posebej povedno razčlenil avtor **Vine Deloria ml.**. Potem ko ta koncept v krščanstvu in marksizmu označi za kritični gradbeni element obeh sistemov, avtor nadaljuje:

"Na drugi strani pa se Indijanci očitno ne posvečajo alienaciji kot kozmični prvini človeškega življenja ... To ne pomeni, da Indijanci ne čutijo neke stopnje alienacije. Ne postavljajo pa je v središče svojega ceremonialnega življenja, je ne izpostavljajo v svoji kozmološki mitologiji in je ne gledajo kot bistven element institucionalizirane eksistence, ki bi določal njihov pristop k drugim vidikom življenja. Alienacija je torej bistven element zahodnjaške kozmologije tako v metafizičnem pomenu, kot v svoji epistemološki dimenziji; medtem ko je v širšem kontekstu kozmičnega ravnovesja za Indijance minoren in kratkotrajen fenomen. ... Posebnost zahodnjaške alienacije je seveda v tem, da se sicer pojavlja v zgodnjih fazah lastne tradicije, da pa se ves čas zastavljajo napačna vprašanja glede njene zgodovinske geneze. Krščanstvo, ki je gradilo na bližnjevzhodnih religioznih modelih, vidi alienacijo v prvem dejanju nepokorščine Človeka nasproti svojemu Stvarniku. Zato je vzpostavilo Odrešenika ali Mesijo, katerega naloga je, da kozmično ravnovesje obnovi tako, da sam sebe ponudi kot kozmično žrtev, s katero bo izvirni greh odkupljen. Problem te kozmične drame je v tem, da ostaja popolnoma nekonkretna. Eno je razumeti starodavno dramo krvave žrtve; čisto nekaj drugega pa je počutiti se kozmično očiščenega s to žrtvijo kakih dva tisoč let pozneje" (Deloria 1985:117).

Alienacijo, ki jo Allen Gunnova v navedenem delu postavlja kot "osrednjo temo sodobne ameriške indijanske literature", gre torej šteti izključno za odtujenost od matične staroselske kulture, ki na ta način figurira kot superiorna glede na ameriško večinsko, ne pa v kakem evropogenem smislu.

Po drugi strani pa je nemara prav ta element notranje ne- alieniranosti tisti identifikacijski cilj, ki je ne le osrednja tema staroselske renesanse, pri staroselskih literatih postavljena kot temeljni resolutivni element v artikulaciji kulturnega konflikta, temveč je pobudila tudi vzrast vrste proindijanskih angloameriških literatov, ob celi vrsti t.i. *Wannabe*-jev različnih strok in poklicev. Sjujski novinar, lastnik in urednik časopisa *Lakota Times* **Tim Giago (Nanwica Kciji)** piše: "Indijanska dežela /*Indian Country*, zbirno ime za federalne in državne rezervate, op.I../ je polna neindijancev, ki jim rečemo *Wannabees*. To kratkomalo pomeni, da *hočejo biti* Indijanci. Nekateri teh posameznikov poročijo Indijanca in pričakujejo, da bodo postali pravi Indijanci po ozmozi. Mnogi izrabijo poroko, da bi se dokopali do indijanske zemlje, pravic do izkoriščanja rudnin, ali da bi prišli do službe. ... Mnogi legitimni Indijanci se zavedajo, da obstaja vrsta ljudi z upravičenimi zahtevami za članstvo v plemenu, toda obenem vztrajajo, da je potrebna zaščita lastnega statusa vpisanih članov plemena, ker vedo, da so tudi neskrupulozni posamezniki, ki hočejo svoje pravice, če bi jih dobili, uveljaviti tako, da bi bili Indijanci le za lasten profit" (*Lakota Times*, *Wannabees wanna profit from tribal affiliation*, South Dakota, Pine Ridge, March 2, 1988, str. 4). V repliki

na Giagov članek Bea(trice) Medicine, sjujska antropologinja, dodaja: "Za mnoge, ki se trudijo biti Indijanci, se zdi, da se najprej identificirajo z enim plemenom, nato pa vsako leto dodajajo še kakšno drugo. ... Vrste prosilcev za indijanski status, študentov kakor tudi iskalcev zaposlitve, so kakor kuga. Sprejemne pisarne teh samopripisov ne preverjajo" (Giago 1988).[14] - Problem 'lažnih' staroselskih literatov - in Wannabe-jev vseh vrst in barv - se predvsem staroselskim komentatorjem ne zdi obroben, ker ga doživljajo kot perpetuacijo usmerjenega, hotenega potvarjanja staroselskih izročil. Zgodovinsko vzročno plast potvarjanj je npr. Deloria ml. umestil v družboslovno zanimanje (ali najprej tisto, ki ga je zgodovina znanosti označila za del t.i. naravne zgodovine) za staroselce, ki v postopku selekcije, prekodiranja in končno umetne sistemizacije prevede realiteto tako, da staroselec ostaja nespoznan in nespoznaven tudi sebi. Deloria v svojem Indijanskem manifestu (1970:83) jedko smeši evropski scientizem:

> "Debeli zvezki neuporabnega znanja, ki so ga producirali antropologi, skušajo resnične Indijance ujeti v mrežo teorij, ki so znatno pripomogle, da je Idijanec danes nekakšen neviden manjšinec. Navsezadnje, kdo pa ima lahko za resnične ljudi, ki so nabiralci hrane, nabiralci jagod, polnomadi, oboževalci ognja, visokoplanotni in gorski prebivalci, na konjih jahajoči, v kanujih ploveči, koralde uporabljajoči, keramiko proizvajajoči, s trakovi se okrašujoči, v vejnatih bivakih živeči, ki so kot taki začeli cveteti v glavah ljudi potem, ko jih je Alfred Frump leta 1803 opisal v svojem velikem delu o Indijancih z naslovom NAŠI OPERJENI PRIJATELJI?"[15]

Prav staroselska snov in scenografija z različnimi poudarki na 'avtentičnosti' pa je že vse od časa izida Momadayevega prvenca v ZDA posebej konjunkturna tema.

---

14. Za nepristne Indijance so se nedavno izkazali tudi nekateri renomirani posamezniki, npr. sociologinja Roxanne Dunbar Ortiz, dolgoletna poročevalka v Združenih narodih, in Jamake Highwater, eden najplodovitejših publicistov o staroselski zgodovini, mitologiji, plesih, umetnosti, tudi sam bivši baletni plesalec, romanopisec, kritik, itd. Zanj se je npr. izkazalo, da je grškega rodu. Staroselci v ZDA tudi ločujejo med "čistim" indijanskim poreklom in tistim "bolj mehiškim", ki ga "ne občutijo kot čisto staroselskega, kljub temu, da ga Mehičanom ni mogoče odrekati" (Beatrice Medicine v pismu avtorici, 25. 1. 1989).

15. V pesniškem jeziku je bil še bolj jedrnat čerokeški poet Gogisgi (Caroll Arnett, r.1927), ki je spesnil takole parodijo na antropologe z naslovom POWWOW (pow-wow pomenja staroselsko napol turistično predvajanje 'folklore'):

Hair the color of
tobacco ash, the fair lady
anthro asked, Excuse
me please ... sir
(guess it beats Chief),

does that red patch
on your blanket symbolize
something?

Yes, mam,
it surely does, it
symbolizes that once
upon a time there
was a hole
in the blanket.

Posebej znamenit in recenten primer predstavlja trilogija z naslovom *Hanta Yo* (nestaroselske) pisateljice Ruth Beebe Hill, ki jo imamo tudi v slovenskem prevodu (*Hanta Jo*, prev. Božidar Pahor, Murska Sobota 1983: Pomurska založba, zbirka Helicon, 4 deli), in je v izvirniku izšla leta 1979. Dogajanje je postavljeno v čas tik preden so opisane staroselske skupnosti (Sjujev in severnih Šajenov) prišle v stik z belo imigracijo, tedaj v sredino 18. stoletja. Zgodba je, kot so se glasile vigorozne staroselske kritike, po receptu dodajanja popra predvsem v obliki seksualnih ekscentrizmov zlorabila tradicijo in kulturo obeh plemen. Sčasoma je prišlo na dan še več mučnih podrobnosti:

"Avtorica je trdila, da je knjigo najprej napisala v sjujskem jeziku, kakršen je bil v rabi pred prihodom belcev, jo potem prevedla v angleščino slovarja Noaha Websterja, potem pa besedilo priredila v moderno angleščino. Ta proces naj bi besedilo napravil "avtentično". Gospo Hill sem prosil, če mi lahko posreduje kopije teksta v "izvirnem jeziku", pa je odklonila. Njen indijanski sodelavec, Chucksa Yuha, je trdil, da je diplomiral in opravil še druge akademske stopnje iz glasbe na mnogih znamenitih ustanovah. Izkazalo pa se je, da je za njim le kratko bivanje v čisto drugačni ustanovi, zaradi ponarejanja čekov. Vsa zadeva je bila od začetka do konca goljufija, toda bela literarna srenja ... je knjigo zelo podprla in jo reklamirala še potem, ko je prišlo do širokega ugovora staroselcev" (Vine Deloria ml. v pismu avtorici, 13. 2. 1988). -

Sjujska plemena so v tem primeru sodno preprečila snemanje filma po sporni literarni predlogi (prim. Giago 1984:215). - Mimogrede pa še dodajmo, da imamo v slovenščini tudi prevod odličnega romana **Louise Erdrich**, avtorice nemškega in čipevanskega (*Chippewa*) izvira z (nerodno prevedenim) naslovom *Zdravilo za ljubezen (Love Medicine)*: Prev. Darja Lenardič, Trst 1987 (1984): ZTT in ADIT.

Poleg zgoraj orisane osrednje tematske celote - motiva identitetno razdvojenega mešanca - je mogoče iz literature staroselske renesanse izluščiti še enega, ki se na problem "avtentičnosti" vsega staroselskega posebej tesno navezuje. Gre za nov, rekli bi, epski interpretativni pristop k staroselskim kulturnim tradicijam 'pripovedovanja zgodb', vpet v nov umetniški jezik. Ena poglavitnih nosilk te smeri je pisateljica in pesnica **Leslie Marmon Silko** (rojena 1948). 73 Poleg romana *Obred (Ceremony)* iz leta 1977, ki podobno kot gornja dva obravnava temo identitetne krize mladega mešanca, kot pri Momadayu tudi v zvezi z travmo vojnega veterana (kar se oboje kot pri Momadayu razreši z *come-backom* v plemensko življenje), je Silkova posebej znana zaradi svoje recentne knjige *Pripovedovalec zgodb (Storyteller)*, ki je izšla leta 1981. Delo prinaša kompilacijo krajših in daljših tekstov, novel, črtic in pesmi, ki tvorijo vsebinsko povezano celoto.

V delih Silkove so kritiki videli vrsto komponent, ki da njeno delo najtesneje navezujejo na tradicionalne tribalne vrednote: tako je **Simon Ortiz**, sam staroselski pesnik, poudaril predvsem trdoživost staroselskih kultur, v primeru *Obreda* plemena Kajova (*Kiowa*), ki so zmožne amortizirati sunke kolonialnega pritiska tako, da tvorno vključujejo tuje elemente (Ortiz 1981; v: Colonnese in Owens 1985:94). - Nepodpisan kritik *Pripovedovalca zgodb* je na platnice knjige zapisal, da je Silkova "...v resnici napisala staroselske *Korenine*".

Kljub temu, da je gornja ocena značilen jezik priporočil bralcem na platnicah knjige, ga gre vendarle povezovati vsaj z neko stalnico v kritikah staroselske literarne

tvornosti s strani staroselcev samih. Tako **Geary Hobson**, literat mešanega čerokijskega in čikasojskega/*Chickasaw* porekla (rojen 1941) v svoji antologiji moderne staroselske književnosti (Hobson 1979) na več mestih poudarja organsko kontinuiteto med oralno in pisno tradicijo staroselcev in zavrača degradacijo prve v nekakšno "nižjo" zvrst literature.[16] Pojav renesanse Hobson označuje kot preporod literarnega ustvarjanja (zgolj) na (vse)nacionalni sceni, kot popularizacijo književnosti, ki ima v resnici tradicijo, ".. staro morda 30 000 ali več let, kot pravita Leslie Marmon Silko in Simon J. Ortiz v svojih pesmih - njene korenine pa so globoko v zemlji - pregloboko, bi dejal, da bi jih moglo pičlih pet stoletij evropskega vpliva količkaj bistveno izruvati na nepovraten način" (Hobson 1979:4). Avtor v nadaljevanju ugotavlja poseben "način staroselskega spominjanja", ki je (bil) v natančnem memoriziranju zgodb; te zgodbe so prenašali posvečeni posamezniki iz roda v rod (1979:222). Podobno ugotavlja (sicer nestaroselski) avtor Lincoln, da je "Ameriška staroselska renesansa ... pisna obnovitev oralnih tradicij, prevedenih v zahodne književne oblike" (1983:8).

Zemlja, enost zemlje in staroselskih ljudi, je osrednje bistvo indijanske nazorskosti tudi za Paulo Gunn Allenovo. Takole pravi:

> "Mi smo zemlja. Po moji najboljši presoji je to temeljna ideja, ki je vtkana v ameriško staroselsko življenje in kulturo. ... Zemlja v resnici ni kraj (ločen od nas), kjer bi se odigravale naše osamljene drame. Ni le sredstvo preživetja, okolje našim rečem, vir, ki bi zagotavljal udejanjenje nas samih. Ni večno "Drugo", ob katerem bi začutili svoj "jaz". Prej je del nas samih ... na način, ki je bolj realen od vsake zahodne konceptualizacije ali abstrakcije o naravi človeškega bitja. Zemlja ni podoba v naših očeh, temveč v resnici integralen vidik naših bitij, ker smo del njenega bitja. ..." (V: Hobson 1979:191).

V zvezi s takim doživljanjem zemlje Gunn Allenova razvršča tematike staroselske literature: pisatelji, pravi avtorica, objokujejo izgubo te enosti z zemljo, vendar se je tudi razločno spominjajo. To pa pomeni:

> "... vzdržati. Znanje o tem, kaj pomeni vzdržati, je, mislim, bistven prispevek ameriških staroselskih pisateljev svetovni literaturi" (Allen Gunn 1979:193).[17]

Kontinuiteto med oralnim in pisnim v ameriški staroselski književnosti poudarja tudi, kot rečeno, kritik Kenneth Lincoln v delu Staroselska renesansa (Native American Renaissance). Svoje delo je avtor v nekoliko literarizirani - ali sugestivni - maniri celo oblikoval na podlagi premešavanja tako oralnih izročil kot modernih avtorskih del s komentarji, ki jih prav tako literarno uvede in zaključi ob navezavi na

---

16. Tako prekvalificirano pojmovanje pripovednega izročila je privzel tudi del ameriške etnologije. Mitologinja Alice Marriot je bila med prvimi, ki so opustili starost in kvaliteto oralnosti kot kriterij za "izvirnost" ali "nekontaminiranost" v književnem izročilu, v svojem delu Native American Mythology (1971).

17. Za Delorio, uvodničarja antologije moderne staroselske poezije v zbirki Novi in stari Glasovi Wah'Kon-te (New and Old Voices of Wah'kon-tah) to preživetje (morda s politološke pozicije) pomeni ".. graditev mostu ... med poglavarjem Josephom/legendarni voditelj plemena Prebodenih nosov, Nez Perce, iz zadnjih desetletij prejšnjega stoletja/ in Russelom Meansom /enim od vodij gibanja AIM/, voditeljem v protestu pri Wounded Kneeju" (Deloria 1985a:x; prim. op.9).

sjujsko (tradicionalno) konceptualizacijo verbalnega sporočanja kot pošiljanja glasu/Sending a Voice, *'Taku-Skanskan'*:[18]

"Indijanski umetniki, ki izvirajo iz brezštevilnih kultur, danes delijo kolektivno občutje ameriškega izvora, globoko ukoreninjenega v zemljo. Čeprav so med seboj različni, se vendarle prekrivajo v "staroselskem" oziru na sorodstvo in plemenske načine mišljenja, kakršni so se oblikovali skozi tisočletja, in kakršni so še vedno živi. Ti ljudje izpričujejo skupno občutje razlaščenosti, ki jim je bila vsiljena kot rodnim 'Indijancem'. Njihovi mitološko ohranjeni izviri pred padcem, pred evropsko invazijo, in občutek zgodovinske odrinjenosti, in pa sanje in streznjenje, ki ju delijo, premoščajo razlike med posameznimi avtorji v skupnem boju za kulturno preživetje in ponovno rojstvo" (1983:13). -

"Jezen sem," pravi šajenski (Cheyenne) pesnik **Lance Henson**. "Moje pesmi so vse jezne."[19]

III. Sklep

Obe osrednji temi na tem mestu prinešenega pregleda kritiških in komentatorskih stališč literature staroselske renesanse v ZDA, problem alienacije (od lastnih staroselskih kultur), in koncept avtentičnega, ki je na literarni sceni v ZDA ob nekem delu poisten s staroselsko zgodovinsko izkušnjo, sta kajpada le izbor iz široke tematske palete, kakor so jo uveljavili staroselski pisci. Najbrž ni treba dodajati, da je ta literatura mestoma tudi izrecno intimistična, da se mestoma sploh ne izreka glede kvalitete kulturnega (ali etničnega) opredeljevanja, ali pa problematiziranja takega opredeljevanja. Kljub temu pa ameriški staroselski avtorji vsekakor niso naključno stopili na nacionalno literarno sceno prav v času, ko je ob odločilni pobudi gibanja za civilne pravice v ZDA prišlo do afirmacije (in demonstracij) nove vsestaroselske "nacionalne" identitete. Kot rečeno, so protagonisti književnega preroda med prvimi generacijami beneficientov v štiridesetih letih inavgurirane pluralistične politike, katere pomemben nasledek (poleg uvodoma že omenjanih) je prav množičnejši pojav staroselske inteligence v primeri s prejšnjimi časi. Zadevni podatki kažejo, da je struktura izobražencev teh generacij predvsem v prid zdravnikom, pravnikom, družboslovcem (Taylor 1984:324)[20], medtem ko je pišočih in objavljajočih literatov danes okroglo sto (prim. Lincoln 1983:8).

---

18. Taka in tovrstna raba izvornih konceptov se v ameriškem prostoru seveda navezuje med drugim tudi na popularizirano rabo tistega, kar npr. Sapir-Whorfova etnolingvistična teorija (sapir-Whorfova hipoteza o jezikovni relativnosti) specificira kot posebne vsebine, izrazljive le v nativnem jeziku znotraj določene kulturne in jezikovne entitete. Raba koncepcij (in terminov) tujega jezikovnega koda na način, ki poudarja tujerodnost, s tem pa konceptualno novost in sploh "eksoto" je kajpada tudi neizbežen element konjunkturne "bele" pro- (ali para-) indijanske literature: sam naslov Hanta Yo npr. so staroselski govorci sjujščine kritizirali kot semantično napačen (Vine Deloria v pismu avtorici, 13.2.1988); besedici naj bi prej pomenili vsakdanji, nič kaj slovesen ali borben vzklik "pojdi s poti", kot pa bodrilni bojni krik, kakor ju je rabila avtorica Hillova. Isto razlago/kritiko prinaša tudi avtor Lincoln (1983:31).

19. Igor Tutta, Irena Šumi. Pogovor s šajenskim pesnikom Lanceom Hensonom. Radiotelevisione Italiana, Radio Trst A. 9. 6. 1988. Iz cikla devetih oddaj o sodobnih severnoameriških staroselcih, april - junij 1988.

20. Samo v letu 1986 je npr. Zveza ameriških indijanskih zdravnikov (*Association of American Indian Physicians*) poročala o petnajstih diplomantih; *Association of American Indian Physicians Newsletter*, July 1986, Vol. 15, št. 2, str.14.

Splošni preporod staroselskega samozavedanja v poznih šestdesetih letih, ki je - vsaj v svojih manifestativnih oblikah - trajal globoko v sedemdeseta, je potekal v znamenju nove definicije nekoč trdno na pleme navezanega, **tribalnega** staroselca; ta stoletja najširša 'etnična' samoidentifikacija (znotraj posameznih staroselskih skupnosti)[21] se je prevesila v prid **(vse)etnične**, panindijanske zavesti (prim. Deloria in Lytle 1984:237). Ideologija na novo opredmetenega tribalizma se je močno naslonila na tradicionaliste med plemenskimi populacijami, znotraj sebe pa je ostala pluralna v smislu ne le priznavanja, temveč tudi poudarjanja potrebe po oživljanju posameznih plemenskih tradicij.

Ob dejstvu, da so ameriški staroselci danes v ZDA edina "manjšina", katere ne le kulturna, temveč tudi politična identiteta je najtesneje vezana za posedovanje trajne zemljiške baze, je motiv identifikacije z zemljo (in tudi razpoznavanje tega motiva kot osrednjega), kot ga poudarja Gunn Allenova, v ameriškem 'nacionalnem' kontekstu posebej razviden. Ta nazorski, in posredno tedaj tudi literarni kompleks, gre povezovati z vrsto socioloških dejstev, predvsem tistih, ki definirajo moderni položaj staroselcev v ZDA.

Najboljše zglede glede slednjih gre za našo rabo kajpada iskati v kritičnih ovrednotenjih staroselske literarne tvornosti staroselskih komentatorjev samih. Praviloma nekolikanj žolčen, ekskluzivističen ton teh komentarjev je vendarle prepričljiv pokazatelj avtentične kolektivne samopercepcije, ki se jasno opredeljuje do vsega "neavtentičnega"; posebej pa ti komentarji vztrajajo pri dokazljivosti organske povezanosti med oralnim in pisnim v književnosti staroselcev, in s tem dejansko vzpostavljajo novo kontinuiteto, kakor npr. zapisuje Hobson, ko komentira relativno zgodnji vdor staroselskih pričevanj v "nacionalno" literaturo v obliki biografij in avtobiografij, ki jih je gotovo mogoče gledati kot nekakšen most med oralnim izročilom in avtorskim književnim ustvarjanjem: "V obdobju med leti 1880-1940 - v dobi izginjajočega Američana, kot so tedaj na Indijance gledali mnogi zgodovinarji in preučevalci indijanskih kultur - so bile objavljene mnoge avtobiografije, ki tvorijo pomemben žanr ameriške staroselske literature. Če bi jih še naprej ignorirali, bi zanikali celo panoramo dokaj recentne zgodovine, zraven pa pomembno vez med generacijami ljudi, ki so se prilagajali razvoju od ustne do pisne tradicije" (Hobson 1979:5-6).

Avtobiografije, seveda vestno prirejene tako, da so služile različnim 'strokovnim' zanimanjem, in biografije ameriških staroselskih ljudi so ob času svojega razcveta v prvih desetletjih našega stoletja ob večjem pomenile material, ki so ga družboslovci sistematično zbirali kot "strokovno gradivo"; zlasti je pomen takega gradiva poudarjala

---

21. John H. Moore (1988) je v svojem članku, predstavljenem na 12. ICAES, vsaj za območje ameriške osrednje prerije ugotovil, da "pleme" ni bilo v ničemer nujno in nespremenljivo stanje mnogih staroselskih skupnosti, ki so v 18. in 19. stoletju, do koder segajo dokaj zanesljiva poročila, naseljevala to področje. Nasprotno ugotavlja, da je bil proces formiranja socialnih enot med staroselsko populacijo Velike prerije izredno dinamičen, pri čemer je moglo že v dobi nekaj zaporednih generacij priti do skupnosti, katerih sestava je bila mešana glede na primarne enote in ki so bile večjezične, pa so se sčasoma v več dokumentiranih primerih priključile večjim, izvorno bolj homogenim skupnostim. Njegova izvajanja, ki jih potrjuje med drugim tudi izredno razhajanje navedb v zgodnejših virih glede lokacije in imen staroselskih skupnosti, pričajo o zakoličenih predstavah o statičnosti plemen. - V povezavi s tem, prav gotovo upravičenim naziranjem gre ob ponavljajočih se referencah na "pleme" poudariti, da je taka oznaka po letu 1887 seveda stvar administrativnih razmejitev pristojnih organov ZDA, po letu 1934 pa tudi nekaterih 'plebiscitarno' organiziranih skupin, ki jih je tedaj na novo uvedena zakonodaja priznavala (prim. zg.).

psihologizirana (psihoanalitska) antropologija. Pomena tega literarnega fonda pa ne načenjamo zaradi pričevalne, zgodovinske vrednosti, temveč zaradi eksemplarnosti v dilemi, ki ostaja v ameriškem prostoru hkrati slabo artikulirana in slabo razumljena. Gunn Allenove poetična definicija "poistenja z zemljo" je morda bolj razvidna v nadvse tehtni Deloriini pripombi (1984:250), da je kultura vedno "tako zelo del žive skupnosti, da ne dopušča jasne spoznave in formalne akademske transmisije". Panidnijanizem, ki je sam po sebi nujen zgodovinski odgovor na prisilno poenotenje staroselcev s strani evropskih imigrantov od časa zgodovinskega stika dalje, je podobno kot pri vsaki (ekonomsko in politično) marginalizirani entiteti, ki se razpoznava za bodisi kulturno, bodisi etnično (religiozno ...) različno, mogoče videti tudi kot iskanje izhoda iz prisilne narave folklorizma, kakršna je takim entitetam s strani 'večinskih' kriterijev vsiljena kot skrajni dopuščeni izraz 'drugačnosti'. Da gre v primeru ameriških staroselcev nujno za zaplete specifičnega zgodovinskega spomina, ki je določen z vso komajda razvidno celoto socialnih interakcij in njihovih nasledkov, je pri tem s stališča ne prerojenja, temveč organske kontinuitete, komajda pomembno, iskanje literariziranih 'primordialnih', 'večnih' vsebin pa prej pomenljivo za nestaroselske kritike, kot za staroselce same. V luči etnične ali kulturne zavezanosti je namreč staroselska 'renesansa' v književnosti pač sama po sebi notranja legitimacija ne pre- rojenega, temveč vsekakor avtentičnega, ki "ne dopušča jasne akademske transmisije". To pa je hkrati tudi razvidna politična ali celo ideološka pozicija.

REFERENCE:

ALBA, Richard D. (ed). **ETHNICITY AND RACE IN THE U.S.A.** London, Boston, Melbourne, Henley 1985: Routledge & Kegan Paul.

CHAUDHURI HURI, Joyotpaul. **AMERICAN INDIAN POLICY: AN OVERVIEW.** V: *Deloria* (ed) 1985.

CHURCHILL, Ward (ed). **MARXISM AND NATIVE AMERICANS.** Boston 1985: South End Press.

CORNELL, Stephen. **THE NEW INDIAN POLITICS.** *The Wilson Quaterly*, New Years 1986.

COLLIER, John. **FOREWORD.** V: *THOMPSON, Laura in JOSEPH, Alice, 1944.*

COLONNESE Tom in OWENS Lewis. **AMERICAN INDIAN NOVELISTS (An Annotated Critical Bibliography).** New York, London 1985: Garland Publishing Inc.

DELORIA, Vine Jr. CUSTER DIED FOR YOUR SINS. An Indian Manifesto. New York 1970 (1969): Avon, Publishers of Bard, Camelot and Discus Books.

DELORIA, Vine Jr. in LYTLE, Clifford (eds). **THE NATIONS WITHIN. The Past and the Future of American Indian Sovereignity.** New York 1984: Pantheon Books.

DELORIA, Vine Jr. CIRCLING AROUND THE SAME OLD ROCK. V: *CHURCHILL, Ward (ed)., 1985*

DELORIA, Vine Jr. (ed). **AMERICAN INDIAN POLICY IN THE TWENTIETH CENTURY.** Norman 1985: Univ. of Oklahoma Press.

DENEVAN, William M.: **THE NATIVE POPULATION IN AMERICAS IN 1492.** Madison 1976: Univ. of Wisconsin Press

DODGE, Robert K. in McCULLOUGH. Frwd. by. DELORIA, Vine Jr. **NEW AND OLD VOICES OF WAHKON-TAH.** New York 1985: International Publishers.

DIPPIE, Brian W. **THE VANISHING AMERICAN. White Attitudes and U.S. Policy.** Middletown, Connecticut 1982: Wesleyan Univ. Press.

EASTMAN, Charles A(rmstrong), OHIYESA. THE INDIAN TO-DAY. The Past and Future of the First American. Garden City, New York 1915: Doubleday, Page & Company.

GIAGO, Tim. NOTES FROM INDIAN COUNTRY. Vol. 1. Pierre, S. Dakota 1984: State Publishing Company.

GIAGO, Tim., Wannabees wanna profit from tribal affiliation. V: *Lakota Times*, South Dakota, Pine Ridge, March 2, 1988, str. 4.

GILL, Sam D. **NATIVE AMERICAN RELIGIONS. An Introduction.** Belmont, California 1982: Wandswork Publications Company.

HOBSON, Geary. THE REMEMBERED EARTH. An Anthology of Contemporary Native American Literature. Albuquerque 1979: Univ. of New Mexico Press.

HOLM, Tom: THE CRISIS IN TRIBAL GOVERNEMENT. *V: Deloria (ed): 73 1985*

HOLM, Tom: FIGHTING A WHITE MAN'S WAR: The Extent and Legacy of Indian Participation in World War II. *V: Iverson (ed): 1985.*

IVERSON, Peter (ed., introd.). **THE PLAINS INDIANS OF THE TWENTIETH CENTURY.** Norman & London 1985: Univ. of Oklahoma Press.

JARVENPA, Robert. **THE POLITICAL ECONOMY AND POLITICAL ETHNICITY OF AMERICAN INDIAN ADAPTATIONS AND IDENTITIES.** V: *ALBA, Richard D. (ed):1985.*

KARDINER, Abram and Associates. **THE PSYCHOLOGICAL FRONTIERS OF SOCIETY.** New York 1946: Columbia University Press.

LINCOLN, Kenneth. **NATIVE AMERICAN RENEISSANCE.** Berkeley, Los Angeles, London 1983: Univ. of California Press.

MEDICINE, Beatrice. "Wannabes" must be weeded out. V: *Lakota Times*, South Dakota, Pine Ridge, June 7, 1988, str.6

McNICKLE, D'Arcy. NATIVE AMERICAN TRIBALISM. London, Oxford, New York 1973: Oxford University Press.

MOMADAY, N. Scott. HOUSE MADE OF DAWN. New York, Evanstown 1968 (1966): Harper & Row Publishers.

MOORE, John H. **ETHNOS AND ETHNIC PROCESS ON THE NORTH AMERICAN PLAINS.** V: *REVIJA ZA NARODNOSTNA VPRAŠANJA/JOURNAL FOR ETHNIC STUDIES, Ljubljana 1988, št. 21: Inštitut za narodnostna vprašanja.*

MURPHY, James E. in MURPHY, Sharon M. LET MY PEOPLE KNOW. American Indian Journalism, 1828 - 1978. Norman 1981: Univ. of Oklahoma Press.

TAYLOR, Theodore W. **THE BUREAU OF INDIAN AFFAIRS.** Frw. by MARTIN, Phillip. Boulder, Colorado 1984: Westview Press

THOMPSON, Laura in JOSEPH, Alice. **THE HOPI WAY.** Chichago 1944: Univ. of Chichago Press.

WALDMAN, Carl. **ATLAS OF THE NORTH AMERICAN INDIAN.** New York, Oxford (E) 1985: Facts On File Publications.

Prevodi

Znanost in metafizika pri Berkeleyu*

GEORGE S. PAPPAS

Berkeley je znan po tem, da je razvijal in zagovarjal različico idealizma, prav tako pa je zagovarjal tudi različico nominalizma. Idealizem je oblikoval z napadi na Lockov materializem in nauk o materialni substanci, nominalizem pa lahko razberemo iz povezave njegove kritike nauka o abstrakciji s tezo o eksistenci abstraktnih splošnih predstav. Nekoliko manj znano je Berkeleyevo delo na različnih znanstvenih področjih. Tu mislim predvsem na tisto njegovo prizadevanje, ki bi ga danes označili kot psihologijo zaznavanja. Gre za knjigo **Essay Towards a New Theory of Vision**, leta 1709 (Esej o novi teoriji gledanja) in pozno matematično delo **The Analist**, leta 1734 (Analitik).

Filozofska dela, v katerih Berekeley zagovarja idealizem, navadno obravnavamo kot logično neodvisna od njegovih znanstvenih del in narobe. Razlagalci Berkeleyevega filozofskega gradiva na splošno zelo malo ali pa sploh ne omenjajo njegovih znanstvenih spisov; take omembe so navadno le en passant in dejansko niti ne poskušajo povezati obeh vrst pisanja. Često velja isto za raziskave Berkeleyevih znanstvenih spisov; na splošno jih imajo za neodvisne od njegovih filozofskih teorij, vendar mislim, da je med Berekeleyevimi filozofskimi in znanstvenimi spisi pomembna zveza: nekatere filozofske teorije je uporabil v podporo svojim znanstvenim teorijam in narobe.

V tej razpravi bom preiskal nekaj takih zvez in sicer tako, da se bom osredotočil na *Esej o novi teoriji gledanja* (odslej *Esej*); obravnavanje *Analitika* je posebna tema in je v tem zapisu ne bom upošteval.

Vizualno zaznavanje razdalje

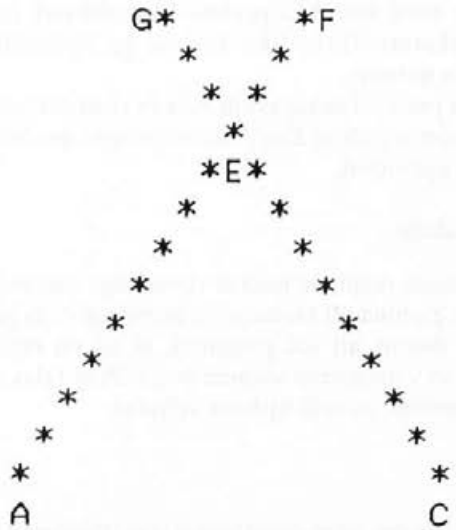
V *Eseju* je glavna tema razprave narava vizualnega zaznavanja razdalje. Najbolj sporna vrsta razdalje je globina ali razdalja od zaznavajočega subjekta, v nasprotju s stransko razdaljo med dvema ali več predmeti, ki so vsi enako oddaljeni od zaznavajočega subjekta in so v njegovem vidnem polju. Prav tako sta sporna položaj ali mesto oddaljenih predmetov, pa tudi njihova velikost.

---

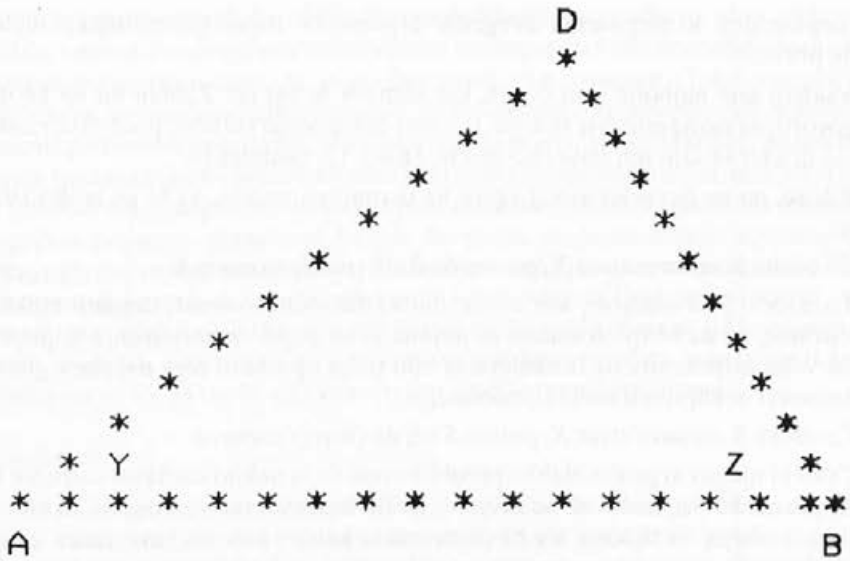
* *Science and Metaphysics in Berkeley*, International Studies in the Philosophy of Science, zv. 2, št. 1/1987 (op. prev.)

V Berkeleyevem času je *sprejeto* stališče o vizualnem zaznavanju globine izhajalo iz Descartesove **Optike** in pozneje iz spisov Williama Molyneuxa (**Dioptrika**, 1696). To teorijo, ki je doma v psihološki tradiciji, bi lahko imenovali *geometrijska metoda* vizualnega zaznavanja razdalje. Začne se s predpostavko, ki jo je sprejel tudi Berkeley, da je namreč razdalja črta, ki vodi naravnost v oko gledajočega subjekta. Glede na to naj bi bila vidna podoba, kot jo projicira ta črta, zgolj točka, ki jo projicira njen konec v očesu samem. Iz tega bi izhajalo, da razdalje same, tj. celotne črte, ne vidimo neposredno, ampak prej nanjo sklepamo, ali pa nam jo vsiljuje nekaj, kar je neposredno vidno ali sicer neposredno zaznano. Kot kaže njegovo ime, ima sprejeto stališče za relevantno zgolj geometrijsko sklepanje. Vzemimo, da je S subjekt, ki za gledanje oddaljenega predmeta D uporablja binokularno gledanje. Nato si zamislimo, da se svetloba iz D zrcali v obeh očesih subjekta S. V tem primeru lahko sestavimo trikotnik, katerega osnovnica je črta, ki povezuje točko, pri kateri svetlobni žarek iz D vstopa v desno oko (to si lahko predstavljamo približno kot črto, ki poteka prek nosnega mostu in povezuje središče obeh zenic). Po tej teoriji subjekt S pozna dolžino črte, ki tvori trikotnikovo osnovnico. Kateti tega trikotnika sta dva različna svetlobna žarka, ki izhajata iz D, vsak pa vstopa v posamično in drugo oko subjekta S. Na podlagi te sprejete teorije so tudi domnevali, da S pozna osnovne kote trikotnika. Oborožen s to vednostjo, se S lahko loti geometrijskega sklepanja in računa višino ali globino trikotnika ter tako določa razdaljo do predmeta D. Descartes takole razloži svoje stališče (njegove črke sem spremenil v skladu s svojim diagramom):

> Razdaljo poznamo glede na razmerje med obema očesoma. Zakaj prav kot naš slepec, ki drži obe palici, AF in CG, a njune dolžine po mojem ne pozna, pač pa pozna samo razdaljo, ki je med njegovima rokama A in C, in velikost kotov ACE in CAE, lahko iz tega, kakor pri naravni geometriji, v za položaj točke E, tako nam takrat, ko so naše oči A in B obrnjene proti D, dolžina črte YZ in velikost kotov DYZ in DZY omogoča, da vemo za položaj točke D. (**Optics**, Olscamp (ur.), str. 106)



Descartesov primer slepega človeka



Primer binokularnega gledanja z Descartesovo geometrijsko metodo.

Berkeley je zoper to geometrijsko metodo navedel številne argumente, vendar je za naš sedanji namen potrebno razmisliti le o dveh. Prvi argument zadeva percepcijo. Ker relevantne črte in koti, na katere se sklicuje geometrijska metoda, sami niso zaznani, Berkeley pravi, da ti ne morejo biti tisto, s čimer je zaznana razdalja. Svoj argument oblikuje takole:

> ...očitno je, da nobena predstava, ki sama ni za znana, ne more biti sredstvo za zaznavanje neke druge predstave. Če ne zaznavam rdečice ali bledice na človekovem obrazu, ni mogoče prek njiju zaznavati strasti v njegovem duhu... tisti koti in črte niso zaznani s pogledom, zato iz 10. razdelka izhaja, da z njimi duh ne more soditi o oddaljenosti predmetov. (Esej, 10. in 13. razdelek)

Ta argument je kratkomalo odvisen od analize tehničnega termina "neposredno zaznavanje", termina, ki ima osrednjo vlogo v Berkeleyevi filozofiji. Vodilna misel je, da zaznavanje ni neposredno, kadar je kakor koli odvisno od kakega drugega zaznavanja; torej je zaznavanje neposredno, kadar ni odvisno od kakega drugega zaznavanja. Glavni argument lahko formuliramo takole:[1]

> Oseba *S* neposredno zaznava predmet *P* v času *t* = (a) *S* zaznava *P* v času *t*; in (b) ni res, da bi *S* zaznaval *P* v *t*, samo če bi zaznaval *R* v *t*, kjer *P* ni enako *R*.

Klavzula (b) te definicije je za Berkeleyev argument operativna. Iz njenega zanikanja bi sledilo, da je zaznana stvar zaznana neposredno, pa tudi, da se neko zaznavanje pojavi le, če se pojavi še neko drugo zaznavanje.

Zakaj naj bi bil Berkeley tako prepričan, da relevantne črte in koti sami niso zaznani? Tudi za to trditev navaja več razlogov, morda najbolj zanimiv pa je tisti, ki

---

1 Ta definicija je zgolj približek, vendar za naše sedanje namene zadošča. Za definicijo, ki je Berkeleyevi misli bližja, glej mojo razpravo "Berkeley and Immediate Perception" v **Essays on the Philosophy of George Berkeley**, ur. Ernst Sosa (Reidel, 1987).

vodi neposredno k njegovemu drugemu argumentu zoper geometrijsko metodo. Takole pravi:

> Vsakdo sam najbolje sodi o tem, kaj zaznava in kaj ne. Zaman mi bo kdorkoli govoril, da zaznavam črte in kote, ki v moj duh uvajajo različne predstave razdalje, vse dokler se sam teh stvari ne zavem. (Esej, 12. razdelek)

Zdi se, da se Berkeley tukaj opira na dvomljivo načelo, ki bi ga lahko izrazili takole:

> Če oseba *S* zaznava stvar *X*, potem *S* vé, da (torej) zaznava *X*.

To načelo je dvomljivo, ker oseba zlahka zazna neko stvar, denimo električni kondenzator, ne da bi sploh vedela za pojme, ki so nujni za poznavanje te priprave. Vendar velja pripomniti, da Berkeleyu ni bilo treba uporabiti tega načela; v glavnem bi potreboval nekaj temu načelu podobnega:

> Če oseba *S* zaznava stvar *X*, potem *S* vé, da (torej) zaznava.

Tako bi njegov argumet zlahka preoblikovali: če bi nekdo zaznaval ustrezne kote in črte, potem bi vsaj vedel ali se zavedal, da jih zaznava; toda za osebo, ki vizualno ocenjuje razdaljo, ni tipično, da bi se zavedala katere koli zaznave razen zaznave razdalje same in zaznave sorazmerne zmede v vidni podobi, ki jo povzroča napetost očesnih mišic, ko se predmet približa obrazu in podobno. Gre torej prav za tisto vrsto zaznavanja, ki po Berkeleyu spremlja vizualno zaznavanje razdalje. V skladu s pravkar formuliranim načelom vizualno zaznavanje razdalje ni odvisno od zaznavanja relevantnih črt in kotov, zakaj takega zaznavanja sploh ni. To bi Berkeley nemara celo trdil, čeprav se ne moremo zanesti na prej omenjeno dvomljivo načelo.

Načelo, ki je temelj tega spremenjenega argumenta, je sámo primer bolj splošnega načela, ki zadeva mentalna stanja, namreč načela, ki sta Gilbert Ryle in David Armstrong imenovala "samosporočilni značaj mentalnosti". Izrazimo ga lahko takole:

> Če je oseba *S* v mentalnem stanju *m* v času *t*, potem *S* vé (v *t*),da je v stanju *m* v *t*.

To splošno načelo je izraženo v Berkeleyevem drugem argumentu zoper geometrijsko metodo:

> Po splošno sprejetem mnenju vem, da s spreminjanjem položaja oči duh zaznava bodisi kot optičnih osi ali pa stranska kota tako, da postaja razmik med očesoma in optičnima osema večji ali manjši; in da v skladu z neke vrste naravno geometrijo sodi, da je točka njihovega presečišča bližja ali bolj oddaljena. O tem, da to ni res, me je prepričala lastna izkušnja, zakaj ne zavedam se, da bi uporabil kakršno koli táko zaznavo z obračanjem oči. In zdi se mi popolnoma nedoumljivo, da bi tako sodil in iz sodb izpeljeval take sklepe. (Esej, 19. razdelek)

Argument je tale: če bi bil nekdo v relevantnih mentalnih stanjih, da bi sodil in sklepal kot zahteva geometrijska metoda, bi vedel, da je v teh mentalnih stanjih. To je verjetno splošno dejstvo o osebah: če bi bil kdor koli v takih stanjih, bi to vedel. Toda Berkeley trdi, da ne pozna nobenega takega lastnega mentalnega stanja razsojanja ali sklepanja. Torej je sam potrebni nasprotni primer in s tem naj bi se izkazala neuspešnost geometrijske metode.

Če je torej rekonstrukcija Berkeleyevih argumentov pravilna, potem sta oba odvisna od teze o samosporočilnem značaju mentalnosti. V najboljšem primeru bi zdaj lahko imeli to tezo za zelo dvomljivo in nikakor je ne mislim zagovarjati, posebno

ne v njeni popolnoma splošni obliki. Kar pa vseeno želim poudariti, ni to, ali je ta teza pravilna, temveč dve drugi stvari. Prvič, teza o samosporočilnem značaju mentalnosti je *kartezijanska* teza, teza, ki ji je Descartes sam zavezan. Tako sta pričujoča Berkeleyeva argumenta zoper geometrijsko metodo argumenta ad hominem, v "dobrem" pomenu tega termina. Načelo, ki naj bi pomagalo spodkopati geometrijsko metodo, je sámo ključno filozofsko načelo v orožarni zagovornikov te metode. Drugič, zdaj laže vidimo, zakaj metafizično in epistemološko načelo, ki zadevata mentalnost, omogočata podporo znanstveni teoriji. Se pravi, da je to načelo uporabljeno za ovrženje glavne znanstvene tekmice Berkeleyeve teorije zaznavanja razdalje. In če je bila geometrijska metoda takega zaznavanja edina tekmica Berkeleyevi teoriji, je torej treba tej tekmujoči teoriji oskrbeti neke vrste podporo do te mere, da je geometrijska metoda spodbita. Filozofska teza o samosporočilnem značaju mentalnosti je tako uporabljena za to, da ovrže eno znanstveno teorijo in podpre drugo.

Heterogenost

Nasproti geometrijski metodi postavi Berkeley svojo teorijo vizualnega zaznavanja razdalje. Ta teorija zahteva korelacijo med predmeti, ki jih neposredno vidimo, in predmeti, ki jih neposredno tipamo ali čutimo. Ni nujno, da se ukvarjamo s podrobnostmi te teorije; za zdaj nam zadošča, da Berkeley iz nje izpelje pomemben teorem, da se namreč predmeti, ki jih neposredno vidimo, tako numerično kot vrstno razlikujejo od predmetov, ki jih neposredno tipamo ali čutimo. Ta teza o heterogenosti neposrednih predmetov vida in tipa je po Berkeleyu neposredna posledica njegove teorije videnja.

Če je teza o heterogenosti (H-teza) pravilna, potem bi morala biti napačna tista znamenita teza, ki so jo zagovarjali Locke in drugi, namreč teza, da so nekatere "predstave" skupne več kot eni čutni modalnosti, predvsem vidu in tipu. Locke trdi, da so nekatere predstave, na primer predstave barve, specifične za vid, medtem ko so druge, na primer gladkost, specifične za tip. Vendar prav tako trdi, da je razsežnost ali "predstava" razsežnosti skupna obema, vidu in tipu. S tega stališča bi razsežnost neposredno videli in jo hkrati neposredno tipali (ali čutili); vsekakor pa bi "predstava" razsežnosti vsaj eksistirala.

Lockova trditev je torej različica dobro znanega Aristotelovega razlikovanja med specifičnimi in *skupnimi čutnimi* predmeti. To je tisti pomembni košček filozofskega izročila, ki pade, če je Berkeleyeva teorija zaznavanja pravilna in če je pravilna tudi teza o heterogenosti, ki iz nje izhaja. Toda ta pomembna točka znanstvene teorije, ki je bila uporabljena za zavrnitev filozofskega nauka, ni vse, za kar tu gre. Da bi videli zakaj, premislimo tale odlomek iz Berkeleyeve **Theory of Vision Vindicated and Explained:**

> Med matematiki in filozofi je dejansko prevladovalo mnenje in nedvomljivo načelo, da so nekatere predstave skupne obema čutiloma: od tod razlika med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami. (TVV, 15. razdelek; **Works**, 1, str. 257)

Ta odlomek si lahko razlagamo vsaj na dva načina. Prvi, bolj konservativen, bi bil, da teza o predstavah, ki so skupne vidu in tipu, nekako podpira razliko med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami. Po drugi interpretaciji naj bi bili, po Berkeleyevem mnenju, tezi med seboj identični. To morebiti pomeni Berkeleyevo

prepričanje, da so vse predstave, ki naj bi bile specifične za eno čutilo, sekundarne, vse tiste, ki naj bi bile skupne več kot enemu čutilu, pa primarne.

Menim, da je pravilna druga interpretacija. Celotna zgodba je dolga, toda temeljne točke so preproste. Seznam tistih predstav ali kvalitet, ki naj bi bile specifične za eno čutilo, se skorajda ujema s seznamom tistih predstav, ki naj bi bile sekundarne in isto velja za seznam predstav ali kvalitet, ki so skupne različnim čutilom, in tistih, ki so primarne. Velika izjema je trdnost. Locke jo prišteva med primarne kvalitete, hkrati pa je specifična za eno samo čutilo, namreč za tip. Za Locka tako oba seznama nista povsem skladna. Drugič, glede trdnosti Berkeley nasprotuje Locku, češ da si to, kar Locke imenuje "trdnost", bolj primerno zamišljamo kot trdoto, in vsakdo se bo strinjal, da je to prava in sekundarna kvaliteta. Dejstvo, da Berkeley tako sklepa, dokazuje njegov občutek, da razlike med specifičnim in skupnim ter primarnim in sekundarnim pravzaprav ni. Če pa je tako, postane H-teza še pomembnejša. Zakaj zdaj se zdi, da posledica Berkeleyeve znanstvene teorije vizualnega zaznavanja implicira neresničnost starejšega metafizičnega nauka, namreč nauka o razliki med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami. Vse to je še toliko bolj pomembno, ker naj bi bil ta argument povsem neodvisen od argumentov, do katerih je prišel Berkeley v svojih filozofskih delih, se pravi, namesto nasprotovanja razliki med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami na podlagi argumentov, ki zadevajo relativnost zaznavanja, argumentov, o katerih moči se Berkeley sam sprašuje v **Načelih** 15, imamo pred seboj argument, ki sega neposredno od znanstvene psihološke teorije s pomočjo H-teze in pomožne trditve, da je Lockova trdnost dejansko trdota, do sklepa, po katerem razlike med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami ni mogoče utemeljeno zagovarjati.[2]

Abstrakcija in teza o heterogenosti

Doslej smo videli primer, v katerem je bila filozofska teza o samosporočilnem značaju mentalnosti uporabljena za znanstveno teorijo. Videli smo, da je prav ta Berkeleyeva znanstvena teorija vodila neposredno k nadaljnjim in zelo vznemirljivim filozofskim rezultatom. V tem poglavju pa bom obravnaval drug primer take vrste, primer, v katerem filozofija pride na pomoč znanosti.

V Uvodu v **Načela človeškega razuma** Berkeley nepopustljivo napade nauk o abstraktnih splošnih predstavah. K relevantnosti tega napada, ali natančneje, k njegovemu uspehu za teorijo zaznavanja je pripomogla H-teza. To pomeni, da se je Berkeley zavedal tegale: če obstajajo abstraktne splošne predstave, je H-teza neresnična; če pa ima prav, ko trdi, da njegova znanstvena teorija zaznavanja implicira H-tezo, se teorija o abstraktnih splošnih predstavah prav tako podre. O tem pravi Berekely tole:

> Zdi se mi primerno, da najprej premislim kot abstraktno predstavo razsežnost... Prepričan sem, da se v primeru, ko ljudje govorijo o razsežnosti kot o predstavi, ki je skupna dvema čutiloma, v njihovem govoru skriva predpostavka, da lahko razsežnost osamimo od vseh tipnih in vidnih kvalitet in iz tega oblikujemo abstraktno predstavo, torej predstavo, ki naj bi bila skupna vidu in tipu. (**Esej**, 122. razdelek)

2 Ta problem podrobneje obravnava Sartorius (1969).

V naslednjem razdelku Berkeley nadaljuje:

Po moje ne morem zaznavati, si domišljijsko predstavljati ali v svojem duhu kakor koli oblikovati neke take predstave, kot smo tu govorili o njej. Črte ali površine, ki ni niti črna niti bela niti modra niti rumena niti kvadratna niti okrogla itn. nikakor ni mogoče doumeti. (Esej, 123. razdelek)

Berkeley ne trdi, da H-tezo podpira dejstvo, da abstraktnih predstav ni. Nasprotno, njegovo stališče je, da doktrina o abstraktnih predstavah ogroža zavrnitev H-teze in torej tudi njegovo teorijo zaznavanja. To stališče lahko predstavimo z obravnavo tegale dokaza:

(a) Če abstraktne predstave eksistirajo, potem eksistirajo tudi predstave, ki so skupne dvema ali več čutilom.

(b) Če eksistirajo predstave, ki so skupne dvema ali več čutilom, je teza o heterogenosti neresnična.

(c) Abstraktne predstave eksistirajo.

(d) Teza o heterogenosti je *torej* neresnična.

Seveda to ni dokaz, ki bi ga dal ali odobril Berkeley. Prej je dokaz, ki bi ga zagovarjal pristaš nauka o abstraktnih predstavah (npr. Locke). Še več, to je dokaz, ki bi ga Berkeley priznal, je bi bila premisa (c) resnična, vendar bi raje sprejel (a), kot označujejo prej navedeni odstavki in je (b) truizem.

Tako je eno izmed meril pomembnosti napada na abstraktne predstave, čeprav nikakor ne edino[3], to, da je za uspešnost tega napada treba blokirati hitro in lahko zavrnitev H-teze in s tem celotne Berkeleyeve teorije gledanja. To stališče lahko bolj slikovito izrazimo s trditvijo, da je bila Lockova teorija o abstraktnih predstavah za empiriste, ki so sprejeli ta način eksistence predstav, potrdilo realistične teorije o univerzalijah. Mesto univerzalij se je zgolj premaknilo od zunanjega sveta ali nekakšnega platonskega kraljestva, denimo v srednjem veku, k bitnostim, ki eksistirajo samo v duhu. Berkeleyev napad na nauk o abstraktnih predstavah tako najbolje razumemo kot zavračanje realističnega stališča o univerzalijah in kot sprejemanje nominalizma. Tako ugotovimo, da je bil nominalizem, kot ga je pojmoval Berkeley in ki je zagotovo filozofska teza, uporabljen za to, da prepreči celotno zavračanje enako pomembne znanstvene teorije.

Dejansko je pomembnost Berkeleyevega napada na abstraktne predstave in s tem povezana obramba nominalizma mnogo bolj daljnosežna, kot pa sem jo tukaj obrazložil. Je v ozadju dobršnega dela Berkeleyeve kritike tedaj veljavnih fizikalnih predstav, kot jo je izrazil v delu **De motu**, 1721 (O gibanju); in celo bolj splošno, njegov nominalizem omogoča temelj za najgloblje načelo Berkeleyeve filozofije, za tezo esse est percipi. V **Načelih** 4 in 5 Berkeley na primer trdi, da je zanikanje teze esse est percipi popolnoma odvisno od stališča o eksistenci abstraktnih predstav in da je naravno branje teh odlomkov tako, da ga je imel za ekvivalentnega:

Teza esse est percipi je resnična, če in samo če abstraktnih predstav ni.

Zagovornik nauka o abstraktnih predstavah, na primer Locke, bi za zavračanje Berkeleyevega idealizma uporabil eno polovico te ekvivalence. Dokaz je vzporeden prej omenjenemu dokazu o abstraktnih predstavah in H-tezi:

---

3 V zvezi s tem glej tudi mojo razpravo "Abstract Ideas and the esse est percipi Thesis", Hermathena, CXXXIX, Winter, 1985

(a) Če abstraktne predstave eksistirajo, potem je teza o esse est percipi neresnična.

(b) Abstraktne predstave eksistirajo.

(c) Potemtakem je teza esse est percipi neresnična.

Berkeley bi bil pripravljen dopustiti (a) in Locke zagotovo sprejeti (b). Zato je zanikanje abstraktnih predstav ali zavračanje (b) za Berkeleya odločilno, da bi se njegova filozofija izognila zavrnitvi, prav tako kot je isto zanikanje potrebno, da bi se tej zavrnitvi izognila tudi njegova teorija gledanja[4]. Če to drži, se napad na abstraktne predstave izkaže kot eden najpomembnejših dosežkov v vsej Berkeleyevi misli, bodisi znanstveni bodisi filozofski.

Sklep

V tej razpravi sem poskušal ponazoriti, kako se teme in argumenti v Berkeleyevi filozofiji prepletajo z nauki, ki jih je zagovarjal na znanstvenem področju. Filozofski nauk o samosporočilnem značaju mentalnosti služi kot opora Berkeleyevi znanstveni teoriji gledanja. Ta pa spet implicira H-tezo, vsaj tako trdi Berkeley, in to dejstvo podpira zavrnitev razlikovanja med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami. Tako znanost pomaga filozofiji. To znanstveno teorijo navsezadnje tudi varuje pred možno uničujočo kritiko do te mere, da jo podpira s filozofsko teorijo nominalizma in z zavračanjem abstraktnih predstav. V tem posebnem primeru, torej v primeru teorije zaznavanja razdalje, sta si filozofija in znanost v zelo zanimivem odnosu vzajemne podpore.

Prevedla Zdenka Erbežnik

4 Za popolnejše obravnavanje teh tez glej "Abstract Ideas and the esse est percipi Thesis", op. cit.

Vpliv revolucij v vzhodni Evropi na zahodno levico

JAMES D. YOUNG

Minila bodo stoletja in prihodnje generacije komunistov bodo o nas menile, da smo najsrečnejši izmed vseh smrtnikov, ki so v preteklih stoletjih prebivali na tem planetu, ker smo prav mi videli Stalina, genialnega vodjo, Stalina modrega, smehljajočega, dobrotljivega, dovršeno preprostega...
Kadar sem srečal Stalina, pa čeprav samo od daleč, mi je razbijalo srce zaradi njegove moči, privlačnosti in veličine. Od sreče in navdušenja bi pel, kričal in rjovel.

(Partijski funkcionar, citiran v Pravdi, 1. februarja, 1936).

Prišel je Gorbačov (leta 1985), mirno vstal in povsem stvarno, ne da bi se hvalil ali sprenevedal, povedal, kar je bilo vsem jasno. Sprva so bili ljudje začudeni, ker tega niso povsem pričakovali, in nato navdušeni, ker so čutili, da bi bil to lahko začetek renesanse, če že ne revolucije. Zakaj za Sovjete je bil v tem najvišji pomen besed Gorbačova in hoteli so dejanje.

Dev Murarka

Kot je bila neposredna zapuščina - "našega očeta", "našega nezmotljivega", "našega sonca", "naše duše" - neločljiv del dialektike vzhodnonemškega delavskega upora leta 1953, tako je prihod Gorbačova na mesto generalnega sekretarja ruske komunistične partije leta 1985 pomagal sprostiti revolucije v Vzhodni Evropi konec leta 1989 in v začetku leta 1990. Toda čeprav je Gorbačov posredno prispeval k nastajajočemu zapletenemu zgodovinskemu procesu, ki je vodil k tem revolucijam, pa revolucionarnih sil v Vzhodni Evropi ni vpeljal, pospeševal in spodbujal.

V knjigi z naslovom *Soviet Politics from Brezhnev to Gorbachev* avtor Donald Kelley, ameriški strokovnjak za sovjetsko politiko, ponuja osupljivo sodbo o sorazmerni nepomembnosti Gorbačova: "V nekem smislu je bilo Sovjetski zvezi (in tudi carski Rusiji) lahko vladati, ker njeni ljudje niso bili nikoli zelo zahtevni. Le malo kaže, da bo v bližnji prihodnosti novo vodstvo moralo izpolniti vse svoje obljube." Vendar je Kelley, čeprav slep za borbenost delavskega razreda po boljševiški revoluciji leta 1917, le navedel nekaj zanimivih stališč o tem, da je Gorbačov odobril prepoved Solidarnosti na Poljskem. Poleg tega profesor Kelley poudarja, da je Gorbačov poslal drugim vzhodnoevropskim voditeljem "jasno sporočilo o omejeni toleranci Moskve do odklonov in eksperimentov".

Kakršnakoli ocena vpliva revolucij v Vzhodni Evropi na zahodno levico se mora opirati na poskus razumevanja odnosa med Gorbačovom in spremembami, ki se danes

dogajajo v Vzhodni Evropi. Čeprav Gorbačov ni Stalin, pa tudi ni Tom Mann, John Maclean, Rosa Luxemburg ali Eugene Victor Debs. Ko je Dev Murarka leta 1971, dolgo preden je Gorbačov postal glavna politična osebnost, objavil knjigo *The Soviet Union*, je navedel nekaj zelo opaznih opomb o Sovjetski zvezi brez Sovjetov v Vzhodni Evropi. Pravi: "Kajti za zdaj bodo domet vzhodnoevropskega reformizma in nacionalizma še naprej določala ideološka stališča Moskve in njena občutja negotovosti *v primerjavi* z Zahodom." Tri leta po praški pomladi je Murarka predvidel, da "bo Moskva po dolgem in morda bolečem procesu našla način, kako prilagoditi odnos, da bo sovjetska navzočnost postala bolj diskretna, vzhodnoevropske države pa bodo bolj ali manj svobodno delale, kar bodo hotele, samo da ne bodo zapustile socialističnega tabora".

Ogledati si velja, kaj je leta 1971 Dev Murarka povedal o nacionalizmu v Sovjetski zvezi. Temu vprašanju je posvetil le dve ali tri strani. Pravi: "Če torej občutkom nacionalizma priznamo legitimnost, s tem odpremo Pandorino skrinjico in tvegamo, da Sovjetska zveza v svoji sedanji obliki razpade." Ko je Murarka priznal problem, da sekcije britanske levice niso pripravljene popustiti v odnosu do Škotske, je govoril o spornem problemu nacionalnosti. Takole povzema: "Ko bodo, dolgoročno gledano, manjšine kulturno in materialno napredovale, se bodo odnosi med Moskvo in republikami preuredili. Na mnogih področjih, na gospodarskem, kulturnem in izobraževalnem, je proces že stekel in republike imajo večji delež vpliva in odločanja kot pred desetletjem. Seveda pa se bo zaradi grožnje razpada Sovjetske zveze ta proces hitro ustavil."

Dev Murarka, pristen socialist, ki je skoraj četrt stoletja živel v Moskvi in bil čisto blizu partijskemu aparatu, je leta 1988 objavil zanosen življenjepis o Gorbačovu, *The Limits of Power*. (Po mojem kritičnem, skeptičnem in, upam, radikalnem mnenju, je največja razlika, ki jo opažam znotraj zahodne levice v odnosu do Gorbačova ta, da se niso sporazumeli niti o tem, kako zapisati njegovo ime - Gorbachov ali Gorbachev). Resneje rečeno, Stalin in Gorbačov predstavljata staro avtoritarno tradicijo socializma od zgoraj, ki se razlikuje od socializma od spodaj.

Odločno trdim, da je vizija socializma predsednika Gorbačova zelo malo vplivala na revolucije v Vzhodni Evropi. Dev Murarka v svojem zanosnem in naklonjenem, a tudi kritičnem biografskem portretu Gorbačova pravzaprav ne daje nobene dejanske razlage motivov tega tako imenovanega razsvetljenega socialista, ki prakticira socializem od zgoraj. V značilnih poglavjih, kot sta na primer "Kulturni dvig" in "Preoblikovanje družbene zavesti", Murarka razkriva temeljno antidemokratično miselnost Gorbačova. Precej presenetljivo je, da Murarka v tej zelo zanosni biografiji o Gorbačovu zelo malo govori o problemih nacionalizma, nacionalnosti ali o jezikih manjšin in njihovem zatiranju.

Ko pa je analiziral obisk Gorbačova v Latviji in Estoniji februarja 1986, je kljub temu dejal: "Od trenutka, ko je 17. februarja stopil na latvijska tla, je pokazal, da nikakor ni izgubil svoje zanosne težnje po delnem ali celotnem restrukturiranju." Ne v Moskvi, temveč v Estoniji, je Gorbačov razodel svojo temeljno intelektualno in politično držo, ko je študentom Politehničnega inštituta povedal, da se je odločil izpeljati reforme. Zato velja navesti daljši odlomek iz Murarke:

Postal je odločnejši:

"Prosim, da kar najbolj resno premislite o vsem, kar sem rekel. Nočem uporabiti administrativnega pritiska, da bi tako rekoč vplival na vas s svojim položajem, toda

izrabljam to priložnost, da bi vam predstavil svoje misli." Ko se je dotaknil nasprotovanja novi politiki, je njegov glas postalo celo opazno grozeč:

"Odkrito moram ugotoviti, da danes še lahko razpravljamo o problemih in izmenjujemo stališča, toda jutri bo vsak, ki bo trmasto vztrajal ali ne bo razumel zahtev našega časa, moral preprosto oditi."

Dev Murarka odobrava ta odločno nesentimentalni pristop do graditve socialistične (sic!) revolucije od zgoraj in zaključi takole: "Namig o 'administrativnih ukrepih', čeprav s pridržkom, je bil grozeče opozorilo Gorbačova, da bi oslabil voljo konservativne opozicije in je odseval njegovo skrito frustracijo in jezo zaradi počasnega poteka sprememb. Ta izraz zaradi svoje močne asociacije s Stalinovo dobo Sovjete vedno strese do kosti."

V tradiciji "zbijanja klina s klinom" in stalinizma, ki ohranja spomin na to, kako je Stalin ustvaril *Sovjetsko Rusijo: Novo civilizacijo*, s porogljivim vprašajem ali brez njega, bi številni zahodni levičarji nedvomno odobrili tako imenovani revolucionarni reformizem Gorbačova in citirali navdušeno oznako Maxa Beera o Leninu kot "socialističnem Petru Velikem". Vendar ni potrebno oditi v Rusijo, da bi poiskali predhodnike Gorbačova. H. M. Hyndman, premožen Londončan, ki se je odtujil takemu borbenemu in simpatičnemu socialistu, kot je bil Tom Mann, in socialistu Johnu Macleanu, trdi tole: "Da morajo emancipacijo delavcev izpeljati delavci sami, kot je dejal Marx, je res v tem smislu, da ne more biti socializma brez socialistov. Vendar sami *sužnji* ne morejo *osvoboditi* razreda sužnjev. Vodstvo, pobuda, poučevanje, organizacija, morajo priti do tistih, ki so rojeni v drugačnem družbenem razredu in so že od mladih nog izurjeni tako, da znajo uporabiti svoje sposobnosti."

Hyndmanove besede so bile tragično tipične v letih pred prihodom boljševizma. Toda s tem je socialistom ostal problem, kako vpeljati socializem v deželah, kot sta Anglija in Amerika. Ernest Belford Bax je zagovarjal tradicijo socializma od zgoraj in razložil, kako bi se zgodila ta velika sprememba:

> Zato bo v kapitalističnem sistemu večina nujno v glavnem glasovala za ohranitev tega sistema v tej ali oni obliki, ne zato, ker bi ga imeli radi, temveč iz čiste nevednosti in neumnosti. Revolucijo bo izvršila zgolj dejavna manjšina, ki ni več del stagnirajoče inertne množice. Posamezniki, ki delujejo med revolucionarnim obdobjem, so odgovorni samo tej socialistični manjšini.

Razmere, s katerimi je bil soočen Bax - razmere gospodarske krize in razpada - niso tako zelo različne od tistih, v katerih je zdaj Gorbačov. Tudi elitistično pojmovanje procesa socialističnega napredka je precej podobno, s to razliko, da Bax ne govori o demokraciji, kadar misli avtoritarni režim.

Preden se vrnemo h Gorbačovu in revolucijam v Vzhodni Evropi, si oglejmo še pravo tradicijo bojevitega demokratičnega socializma - in demokratični socializem mora biti že po naravi stvari vedno bojevit - ki sta ga najbolje in najbolj poetično formulirala Rosa Luxemburg in Eugene Victor Debs. Ko je Debs predstavil svojo vizijo socializma in demokratično pojmovanje tega, kako bi se zanj lahko bojevali, je dejal:

> Vaša Milost, že pred leti sem spoznal svojo sorodnost z vsemi živimi bitji in ugotovil sem, da nisem prav nič boljši od zadnjega med njimi. Takrat sem rekel

in tudi zdaj pravim: dokler je še kakšen nižji razred, sem v njem; dokler je še kakšen kriminalni element, sem njegov del; dokler je še kakšna živa duša v zaporu, nisem svoboden.

V nasprotju z Gorbačovom, ki po vsem videzu želi vpeljati revolucijo od zgoraj - če to ni contradictio in adiecto - je Debs dejal: "Nisem delavski voditelj. Nočem, da sledite meni ali komurkoli drugemu. Če iščete Mojzesa, da bi vas popeljal iz kapitalistične divjine, boste ostali natanko tam, kjer ste. Ne bi vas peljal v obljubljeno deželo, tudi če bi lahko, zakaj, če bi vas jaz lahko peljal tja, bi vas lahko nekdo drug peljal iz nje. Uporabiti morate svoje glave in roke in se sami izvleči iz sedanjih razmer." Ne bi hotel biti neprijeten, toda na straneh revije *Marxism Today* resnično ne vidim več nobenega sledu o takšnem avtentičnem socializmu, kljub prihodu Toma Nairna, ki zagovarja novo Ljudsko fronto.

Vendar bi potem lahko nekdo kot zahodni levičar kritično podprl Gorbačova, tako kot sta *Tribune* in *New Statesman* v zgodnjih šestdesetih letih izrazila navdušenje nad levičarskim liberalcem Johnom F. Kennedyjem. Zdi se mi, da je Gorbačov celo manj liberalen in razsvetljen kot Kennedy - je nekakšen socialističen Peter Veliki, ki misli, da lahko ogromno rusko birokracijo nasilno strpa v omejen socialističen svetovni nazor in prakso. Ena od težav tega nazora je preprosto ta, da so revolucije v Vzhodni Evropi rezultat celotne tradicije nasilnega omejevanja in antidemokratičnih avtoritarnih režimov. Mnogo večja težava v praktičnem smislu - in spoštovanja vredna, odgovorna in realistična levica, za razliko od "nemogoče" levice, je lahko samo praktična - je v tem, da je Gorbačov sovražen do ruskega samostojnega delavskega gibanja. V eni najnovejših številk *New Politics* nek avtentičen ruski opozicionalec takole komentira odgovor Gorbačova na stavke leta 1989:

> Pozornosti Gorbačova tudi ni ušlo dejstvo, da razvoj stavkovnega gibanja socialističnim levičarskim silam odpira nove perspektive. Ko je Gorbačov govoril na sestanku Centralnega komiteja, takrat ko so stavke dosegle vrhunec, je priznal, da "levičarsko radikalna razpoloženja" v naši deželi naraščajo. Vodja perestrojke je imel popolnoma prav, ko je to razumel kot grožnjo svojemu gospodarskemu programu in je levičarje hitro obtožil neodgovornih "zahtev po družbeni pravičnosti v duhu splošne uravnilovke".

Ali je res presenetljivo, če se zdi, da se Margaret Tharcher in Gorbačov tako dobro razumeta?

Vendar so mi ruski zgodovinarji in drugi naivni in idealistični socialisti rekli na letni konferenci International Historians of the Labour Movement (ITH), ki je bila na Dunaju: "Resnično moramo ostro razlikovati med razrednimi interesi ruskega proletariata in interesi ruske države." Zato ne morejo resno obravnavati navedenih stavk ruskih rudarjev, na kar sem opozoril v poročilu o zadnji septemberski konferenci, objavljenem v *Times Higher Educational Supplement*. Ta kultura molka o delavskih bojih pod Gorbačovom vpliva tudi na zahodno levico in povečuje avtoriteto tistih, ki so si vedno želeli, da bi socialistični odrešitelji rešili neozdravljivo neumno človeštvo iz ječe njegovih podedovanih razmer.

Največji vpliv nedavnih revolucij v Vzhodni Evropi je v tem, da je okrepil tisto stališče, po katerem bo socializem nastopil, če sploh kdaj bo, le z dejavnostjo

razsvetljenih despotov in socialističnih odrešenikov. In kljub ogromnim razlikam med Gorbačovom in Stalinom, obstaja znotraj zahodne levice močna težnja razumeti Gorbačova kot osvoboditelja ljudi Vzhodne Evrope. Vendar bi morali biti zahodnoevropski levičarji izjemno previdni, ko precenjujejo demokratični liberalizem tega človeka, razen če "liberalizma" zdaj ne pooseblja Margaret Thatcher. Ali, kot je dejal Dev Murarka, ko je poročal o prvih odzivih na prevzem oblasti Gorbačova leta 1985: "Tovariši, ta človek ima prijazen nasmeh, a ostre zobe."

Preden se osredotočimo na vpliv Vzhodne Evrope na zahodno levico, omenimo na kratko tako imenovani problem "nacionalizma" v Rusiji, pa tudi izvore globokih družbenih in političnih sprememb v Vzhodni Evropi. V Rusiji se večina nezadovoljstva zatiranih nacionalnosti vrti okrog problemov množične revščine, pomanjkanja in velikoruskega šovinizma do anektiranih republik. Toda čeprav je Gorbačov arhitekt perestrojke, težka svetovna gospodarska kriza ni kar sprožila ruskega reformizma. V eni zadnjih številk *New Statesmana* se E.P. Thompson v pomembnem članku o političnih dogodkih v Rusiji in Vzhodni Evropi identificira z vlogo žensk, mirovnim gibanjem in drugimi radikalnimi skupinami na Vzhodu in Zahodu, ki se borijo proti vojaškim silam in post stalinistični/NATO diktaturi:

> Pri vsem tem nam kar naprej ponavljajo, da je vse, kar se zdaj dogaja, izredno, brez primere, povsem nepredvidljivo. Vendar sama konfederacija političnih sil, zbrana okrog END (European Nuclear Disarmament) s svojim programom "Po hladni vojni", nekaj tega ni samo napovedala, temveč si za to že desetletje dejavno prizadeva.
> Od leta 1980 smo združili prizadevanja za mir in svobodo. Nenehno smo prečkali meje med Vzhodom in Zahodom, se pogovarjali z uradnimi in neuradnimi predstavniki in nekoliko na silo odprli vrata dogodkom iz leta 1989.

To je seveda pomemben popravek nesmisla o razsvetljeni socialistični revoluciji od zgoraj, ki naj bi jo vpeljal Gorbačov.

Da bi nekako razumeli vpliv revolucij v Vzhodni Evropi na zahodno levico, moramo pri tem upoštevati osrednjo vlogo boljševiške revolucije. V naklonjeni, čeprav ne nekritični oceni moje knjige *Socialism Since 1889: A Biographical History*, je Royden Harrison zapisal: "Young zavrača stališče, da moramo socializem v Rusiji in na Kitajskem razumeti kot način ali načine nujno napačne zavesti, kjer je ta napačna zavest povezana z neko drugačno izkušnjo, namreč izkušnjo azijskega načina produkcije." Kljub temu pa Harrison v svojem spodbudnem eseju "Marxism as Nineteenth-Century Critique and Twentieth-Century Ideology" piše o sodobnem socialistu, ki "mi je opisoval, kako so v tridesetih letih 19. stoletja delavci, čeprav priklenjeni na svoja delovna mesta, bili vendarle prepričani, da sodelujejo v svetovnozgodovinskem dogodku, ki bo končno pripeljal do osvoboditve". Ne glede nato, kako razumljiva je bila ta posebna iluzija, je vse do nasilnega konca praške pomladi utelešala bistvo tragedije socializma v 20. stoletju.

V naklonjeni, kritični in zelo opazni oceni moje knjige *Socialism Since 1889* ameriški zgodovinar Joe White trdi:

> Čeprav je bila ruska revolucija "globok izraz socializma od spodaj, so Lenin in boljševiki poskrbeli, da se je prvotni delavski upor kaj hitro preoblikoval v

socializem od zgoraj", toliko bolj hitro in neizogibno, ker, po Youngu, nikakor niso razumeli delavskega gibanja na Zahodu. Od tod "poguben vpliv leninizma na delavska gibanja v Evropi in Ameriki po letu 1917". S tem je bilo pripravljeno prizorišče za nastanek in zmago fašizma, drugo svetovno vojno in holokavst, odsotnost revolucij po vojni, kljub napovedim Trockega, in neuspeh revolucij leta 1956 in 1968. Young nikakor ne trdi, da so vrelci socializma presahnili. Nasprotno, "čeprav ga je zelo hitro strmoglavilo pol milijona ruskih čet, oboroženih s tanki in drugimi oklepnimi vozili, so češki delavci in intelektualci izražali svojo strastno podporo *nekakšnemu klasičnemu militantnemu socializmu, ki ga predstavlja Druga internacionala*". Poděrtane besede so Youngova vodilna politična in historična misel, ki jo ponavlja skozvso knjigo. Njegov sklep na zadnji strani, da je "od leta 1986 mednarodni socializem šibkejši, kot je bil na višku Druge internacionale v letih 1889-1914", se sklada z vsem, kar je napisal pred tem.

Kljub vsemu navedenemu pa so nedavne revolucije v Vzhodni Evropi močno vplivale na zahodno levico. Če hočemo pri uničenju pristnih množičnih socialističnih gibanj v nekaterih vzhodnoevropskih deželah v letih po drugi svetovni vojni razumeti ta vpliv, moramo upoštevati tudi vlogo Stalina in stalinizma. Prav tako nikakor ne smemo prezreti drobitve zahodne levice, ki je posledica madžarske revolucije, nenadnega konca praške pomladi in izdajstva socialne demokracije, vključno z našo ljubljeno delavsko stranko z njenim novim simbolom rdeče vrtnice namesto rdeče zastave ter poglabljanja ekonomske krize kapitalizma.

Ne samo, da je zahodna levica številčno šibkejša, kot je bila kdajkoli od leta 1889, je tudi razdrobljena in brez usmeritve. Čeprav to ni najpomembnejše, pa številčna šibkost levic povsod le ni naključje. Najpomembnejše dejstvo je teoretski *kaos* znotraj zahodne levice - ne samo iluzije o socialističnem Petru Velikem v podobi Gorbačova, ki bo vse nas končno rešil pred pogubo in prekletstvom, ne samo brezbrižnost do tiste čudovite, čeprav stare socialistične himne, ki pravi "Nobeni rešitelji od zgoraj nas ne bodo rešili, nič ne zaupamo princem in knezom", ne samo nizkotna in dokončna predaja nauku o moči svobodnega trga, ki ga je nek ruski socialistični opozicionalec označil kot "tržni stalinizem", ne samo grozljiva popustljivost načrtovalcev socializma do samih sebe, temveč predvsem sorazmerna odsotnost kakršne koli vizije socializma kot našega edinega upanja v rešitev.

Zdi se, da se le malo zahodnih levičarjev sploh ukvarja z enim najbolj temeljnih vprašanj, namreč, kaj je socializem. Najboljša definicija socializma, na katero sem naletel, je definicija Teodorja Shanina, ki pravi: "Socializem je odprava gospostva enih ljudi nad drugimi, je kolektivizem, ki ni nikogaršnja ječa, je družbena enakost in pravičnost, je zavest ljudi o njihovi moči in zmožnosti obvladovanja njihove usode tukaj in zdaj." To so le lepe sanje, vendar jih ne bomo dosegli z vero v socialistične rešitelje, ne glede na to, kako razsvetljeni so lahko. Po vsem videzu pa so revolucije v Vzhodni Evropi dejansko zaostrile vprašanja in dileme, s katerimi se sooča levica na Zahodu. Bistvo te krize je v tem, da socialisti ne sodelujejo v idejnem boju.

Kljub omejenim zmagam, ki jih je zahodna levica dosegla leta 1968, njena moč upada že od konca druge svetovne vojne. V tridesetih letih je intelektualno najbolje analizirala dogajanja v svetu. V knjigah kot *Bread and Wine, The Grapes of Wrath, The Road to Wigan Pier, Hungry England, Sunset Song, Why You Should Be A Socialist, Man's Wordly Goods in The Coming Struggle for Power itn.*, so različni liberalni socialisti

zagovarjali humanistične in duhovne vrednote pravega demokratičnega socializma. Ena od razlik med tridesetimi in osemdesetimi leti 20. stoletja je v tem, da je v tridesetih letih desnica imela ali se polastila politične moči, medtem ko je levica pridobivala politične argumente; v prejšnjem desetletju pa se je desnica povsem svetu dokopala do oblasti in zmagala v idejnem boju. Ta izjava mi nikakor ni v veselje. In vendar je to naša realnost.

Ne glede na to pa se zmaga zahodne levice v idejnem boju tridesetih let do določene mere opira na iluzijo o Sovjetski zvezi. Znan ameriški liberalec je sporočil vsemu svetu: "Videl sem prihodnost in ta deluje." Zdelo se je, da se večina levičarjev s tem strinja. Navidezna odprava nezaposlenosti v Rusiji, v primerjavi z Zahodom, je mnoge socialiste, pa tudi liberalce prepričala, da je totalitarni socializem boljši kot kapitalizem. V intervjuju v neki zgodovinski reviji je C. Vann Woodward, izjemno uglajen ameriški zgodovinar, pripovedoval o svojem potovanju v ZSSR leta 1932. Takole pravi: "Zdelo se je, da je depresija rušila zahodni sistem. Lincoln Steffens mi je povedal, da je videl prihodnost in da deluje. Rusija je blestela."

V vseh dvajsetih letih univerzitetnega poučevanja me je nenehno spravljala v začudenja lahkovernost meščanskih intelektualcev, čeprav je, po mojem mnenju, le malo akademikov tudi intelektualcev. To je pomembno v zvezi z najsplošnejšim vplivom revolucij v Vzhodni Evropi na zahodno levico, ko se zahodna delavska gibanja - to je, predvsem ideja socializma - v veliki meri preselijo iz tovarn na univerze. Leta 1917 je nek ameriški socialist in akademik napisal članek, ki izraža njegovo razočaranje nad projektom socializma zaradi nezadovoljstva ob izbruhu svetovne vojne. V zelo značilnem odlomku pravi: "Vidim vizijo komunistične enakosti... vendar ne verjamem več v proletariat nadljudi, ki jo bodo dosegli z revolucijo. Nič več ne verjamem v taktiko, ki temelji na eksistenci razreda ekonomskih *marionet*. Nič več ne verjamem, da bi lahko ljudje z vaško miselnostjo razmišljali na splošen način."

Menim, da je sklicevanje na "vaško miselnost" izjemno pomembno, ker so revolucije v Vzhodni Evropi podobno in na znan način vplivale na zahodne intelektualce. Kljub temu, da fanatično občudujem Marxovo in Engelsovo delo, je skrajni čas, da se levica znebi nesmisla o tako imenovani "vaški miselnosti". Eden glavnih razlogov, zakaj so velike sekcije levice na Zahodu nenaklonjene revolucijam v Vzhodni Evropi, se opira na iluzije o univerzalnem internacionalizmu.

V nedavno odkritem članku iz leta 1845 je Marx vgradil v delavsko gibanje intelektualne temelje tega abstraktnega in brezpomenskega internacionalizma. Pravi: "Po narodnosti delavec ni ne Francoz, ne Anglež, ne Nemec, njegova narodnost je tlaka, mezdno suženjstvo in prodajanje samega sebe. Njegova vlada ni niti francoska niti angleška niti nemška, je *kapital*. Njegov rodni zrak ni francoski, angleški ali nemški, je *tovarniški* zrak. Dežela, ki mu pripada, ni niti francoska niti angleška niti nemška, je dežela nekaj čevljev pod zemljo." V nasprotju z Roso Luxemburg - neznano Roso Luxemburg, ki je leta 1900 napisala članek *V obrambo (poljske) narodnosti* - ima patetični Neil Kinnock z Marxom skupno eno (in samo eno) stvar - zastarel in neopravičljiv odnos do narodnosti. Ko je Kinnock pred dvema letoma prišel na Škotsko, je napadel in denunciral zagovornike potrebe po parlamentu v Edinburghu kot "vročekrvneže".

Oktobra 1982 sem preživel dva tedna na univerzi v Katowicah. To je bilo doživetje totalitarizma na Partijski univerzi, ki se ga bom spominjal do smrti. Ker mi je moje škotsko kulturno okolje tuje in ker sem že po naravi boljševik, se brez težav iden-

tificiram z revolucijami v Vzhodni Evropi kot z naprednim zgodovinskim razvojem. Vendar sem na žalost znotraj zahodne levice v manjšini, vsaj kolikor lahko presodim po odzivih na te vzhodnoevropske dogodke v angleških in ameriških socialističnih revijah in časopisih. Tudi predavateljsko potovanje v Slovenijo aprila 1989 je izostrilo moje dojemanje naprednega vidika zapletenih prevratov v Vzhodni Evropi. Prav pred kratkim sem dobil od prijatelja, kolega zgodovinarja, zelo ganljivo pismo: "Na splošno se pri nas stvari slabšajo. Prepričan sem, da še ni končano. Vsi pričakujemo, da se bodo zgodile celo še hujše stvari, posebno nam, Slovencem. Zato držite pesti za nas, za Slovenijo.".

Revolucije v Vzhodni Evropi, ki jih je sicer navadno pozdravila tako desnica kot levica, pa tudi levičarski zagovorniki diktature in levičarski liberalci, zahodni levici niso dale nobenega razloga za zadovoljstvo. Pojav rasizma, fašizma, desničarskega nacionalizma, v nekaterih deželah klic po restavraciji minulih monarhij, odkritje domnevno osvobajajoče moči tržnih zakonitosti, vse to poglablja žalost glede življenjske sposobnosti socialističnega projekta.

Prispevek Gorbačova k procesu sproščanja revolucij v Vzhodni Evropi je najbolj navdušeno pohvalil - ironija vseh ironij - Noam Chomsky. Ko je sredi januarja 1990 predaval v Glasgowu, je med drugim dejal, da so reforme Gorbačova brez precedensa. Da pa bi vse nas spodbudil k premisleku o vplivu revolucij v Vzhodni Evropi na zahodno levico, bom navedel Davida Huma, velikega škotskega filozofa razsvetljenstva, in njegovo razpravo, ker govori o prvih načelih vladanja:

> Za tiste, ki s filozofskim očesom preučujejo človeške zadeve, ni nič bolj presenetljivega kot lahkota, s katero manjšina vlada večini, pa tudi slepa vdanost, s katero se ljudje odpovedujejo svojim čustvom in strastem ter pristajajo na čustva in strasti svojih vladarjev. Ko raziskujemo, kaj je povzročilo ta čudež, odkrijemo, da vladarjev ne podpira nič drugega kot mnenje, ker je moč vedno na strani vladanih.

Čeprav so revolucije v totalitarnih družbah Vzhodne Evrope Humovo oceno postavile na laž, je zahodna levica še vedno ujeta v omejeni elitizem H.M.Hyndmana, Ernesta Belforda Baxa in - ali smem reči? - revije *Marxism Today*.

V Glasgowu sem srečal tudi pisatelje iz leningrajskega kroga. Bilo je spodbudno in obenem žalostno poslušati, ko so mi govorili, da naj bi se ruski ljudje s pomočjo tržnega gospodarstva osvobodili osnovne revščine in pomanjkanja. Pozitivni vidik vpliva revolucij v Vzhodni Evropi na to majhno skupino pa je bil v tem, da so začeli na nov način brati, razpravljati in premišljevati o ideji socializma. Želim si, da bi se isto dogajalo na Zahodu, vsaj v veliko večji meri, kot je videti zdaj.

V članku "Reflections on the Crisis of Communist Regimes", objavljenem v *New Left Review*, Ralph Miliband pravi: "Izid te krize je še vedno odprto vprašanje, čeprav, na splošno rečeno, drugačnih možnosti ni težko našteti: v najboljšem primeru naj bi šlo za obliko režima, podobnega socialistični demokraciji, ki ga bo morda uspelo doseči reformskemu gibanju, ki ga je v Sovjetski zvezi začel Mihail Gorbačov, za nekakšno obliko kapitalistične demokracije z močnim javnim sektorjem; ali pa za okrepljen avtoritarni režim z rastočim tržnim gospodarstvom." Čeprav Miliband ne govori veliko o Vzhodni Evropi, je očitno, da se bo večina teh družb - vsaj kratkoročno - razvijala k nekakšni obliki kapitalistične demokracije z močnimi javnimi sektorji.

Hkrati ko se jasno zavedamo morilske destruktivnosti totalitarizma, pa ne smemo gojiti iluzij o velikodušnosti zahodne demokracije.

Kljub verjetni vrnitvi k oblikam privatne lastnine v Vzhodni Evropi, zlom totalitarizma pomeni, da socialistična ideja - s tem mislim pravi socializem - prvič po mnogih mračnih desetletjih ponovno postaja predmet političnih razprav tako na Vzhodu kot na Zahodu. Seveda pa bo socializem spet postal predmet razprav le tako, da bo demokracija presegla svoje obstoječe meje. Na Škotskem, kjer se že nekaj časa upiramo osovraženemu davku na glavo /poll tax/, je moja žena spoznala omejeno velikodušnost naše tako hvaljene demokracije, ko nas je pred nekaj dnevni obiskal policijski uradnik. V moji odsotnosti je mojo ženo, ki je ta davek res plačala proti svoji volji, prestrašil brutalnež, zaposlen pri laburistični upravi, ker nisem prispeval niti penija k davku, namenjenemu odvzemu volilne pravice volilcem, ki so podedovali svoje demokratične pravice iz bojev čartistov 19. stoletja. Ko govori o lekcijah totalitarnega "komunizma", Miliband trdi, da "je bila ena velikih zmag vladajočih razredov na Zahodu v tem, da so si demokracijo prilastili, vsaj retorično in kot propagando". Da bi to retoriko in propagando odvrnili, je naša dolžnost, da uveljavimo delavski nadzor nad šolami, univerzami, tovarnami itd., tu, v Rusiji in v Vzhodni Evropi.

Kljub ogromnim možnostim, s katerimi se zdaj soočajo socialisti, so revolucije v Vzhodni Evropi tako zapletene, še posebno manifestacije tako imenovanega "nacionalizma", da je levica na Zahodu še vedno preveč hladna do "poudarjanja pozitivnega", kot pravi pesem iz 50. let. Razpoloženje brezupa zahodne levice krepi predvsem tiha domneva, da so vzhodnoevropski revolucionarji, v zapletenem svetu, ki mu grozi uničenje, resnično nagnjeni k "vaški miselnosti".

Intelektualna dediščina iz leta 1848 - dediščina *Komunističnega manifesta* - kot Alpe pritiska na možgane zahodne levice. Ko je Eric J. Hobsbawm v intervjuju, objavljenem v *Sunday Independent*, govoril o tradiciji leta 1848, o revolucijah v Vzhodni Evropi in njihovem vplivu na zahodno levico, je pri tem branil zagovornike levičarske doktrine socializma od zgoraj. Začuda odkrito je rekel: "Kar zadeva policijo, bo vsakdo, ki je bil v Vzhodni Evropi in Sovjetski zvezi, potrdil, da je naredila red. Bilo je manj zločinov. Če pa je tako, ali mislite, da bi se brez resnega, neusmiljenega policijskega nadzora, Azarbejdžanci in Armenci prenehali pobijati med seboj, kot so to počeli 70 let? 'Policija' ni nujno slaba stvar, terorizem je." Toda "rdeči Eric", kot ga je nekoč imenoval Royden Harrison, se ni ustavil pri tem. Njegove napovedi so krivične do tistih od nas, ki smo zvesti stališču, da bo socializem nastopil kot rezultat množičnega boja:

> Svobodni trg ni rešitev. Pričakujem, hoteli to ali ne, da bo nujno nazadovanje k državnemu ali administrativno vodenemu gospodarstvu, pa če se samo imenuje marksistično ali ne.

Da ne bi kdo mislil, da preveč poudarjam drobitev zahodne levice in njen občutek dezorientacije zaradi krize, bom navedel odgovor Toma Nairna Ericu Hobsbawmu. Čeprav sta oba sodelavca revije *Marxism Today* in sta oba prepričana, da je potrebna Ljudska fronta, pa je Nairn denunciral Hobsbawma, da "interpretira zgodovino s Kirk - Elderjevega stališča". Nairn pravi: " Poglavitni nauk, ki ga lahko izpeljemo iz dogodkov v Sovjetski zvezi, je, da so vsi nacionalisti nori in jih je zato treba trdo prijeti, če hočemo, da bo perestrojka uspela."

Nairn se kot Škot, ki ne zaupa kaj dosti kolektivni sposobnosti delavskega razreda, da bo vpeljal socializem, odloča za vseobsegajoči, globalni nacionalizem kot rešitev krize kapitalizma - in tudi socializma - ob koncu 20. stoletja. Vendar je pomembna njegova kritika tradicionalne marksistične univerzalne kulture kot "nekakšne globalne Južne Afrike". Kljub najini skupni privrženosti marksizmu in boju za škotsko samostojnost, pa menim, da gre predaleč, ko trdi:

> V svetovnem dogajanju- v "drugem letu 1848, v drugi Pomladi narodov" - se je ponovno potrdila pomembnost nacionalizma. Velikomestno inteligenco Vzhoda in Zahoda ni še nikoli nobena tema tako vznemirjala. Zgodovino so vedno razumeli kot hud boj med napredkom in nazadnjaštvom, med urejeno velemestno modernizacijo, katere merilo so bistroumni ljudje z diplomami, in med njihovo ogroženostjo z neumnim nativizmom. Strastni provincialci, nagnjeni k medsebojnemu uničevanju, hočejo, da se stvari razvijajo, kot to sami želijo, in le redko vedo, kaj je zanje najbolje.

Če sta Hobsbawm in Nairn reprezentativni intelektualni osebnosti zahodne levice, potem je vpliv revolucij v Vzhodni Evropi izzval - ali ponovno izzval - nov intelektualni boj med "vaško miselnostjo" in "velikomestno inteligenco".

Delno rešitev problemov, s katerimi se ukvarjajo Eric Hobsbawm, Tom Nairn in številni drugi socialisti, je nakazala Rosa Luxemburg v svojem članku *V obrambo narodnosti*, kjer trdi:

Ne smemo hoditi za temi, ne s temi posestniki in meščani, temveč *proti* njim; ne smemo iskati rešitve za našo narodnost v družbi z njimi, temveč v boju proti njim braniti svojo blaginjo kakor tudi svojo materinščino... Poljsko delovno ljudstvo se mora zbrati pod praporom socialne demokracije, tega edinega pribežališča za svobodo in pravičnost. Tam bo našlo varstvo svoje blaginje, svojega družinskega življenja, svojih državljanskih pravic in svoje materinščine./prev.J.Moder/

Še več, po vsem videzu bi zdaj zahodna levica morala razumeti, da se v nekaterih delih Vzhodne Evrope pojavlja to, kar je Eleanor Marx opisala kot "nezavedni socializem delovnih mož in žena". Leta 1990 je mnogo bolj plodna misel o spontanosti delavskega razreda, kot pa misel o leninistični "avantgardni" partiji. Nedavni dogodki v Vzhodni Evropi nedvomno potrjujejo upravičenost besed Rose Luxemburg. Ali, kot je zapisal pokojni ameriški zgodovinar Herbert Gutman:

> Podrejeno prebivalstvo dolgo časa živi z eksploatacijo... Ustvarja institucije, ki se ukvarjajo z neenakopravnostjo, z neenakopravno distribucijo sredstev in dobrin. To počne, ne da bi se trudilo spremeniti razmere, ki to neenakopravnost ustvarjajo ali vzdržujejo. Potem pa se v določenih okoliščinah - nobene od njih ne moremo predvideti - to prenašanje spremeni v svoje nasprotje. Tako je bilo v Chicagu v 80. letih 19. stoletja, v Petersburgu leta 1905 in Gdansku v 70.letih tega stoletja.

Morda smo nedavnim političnim dogodkom še preblizu, da bi lahko pravilno ocenili vpliv revolucij v Vzhodni Evropi na zahodno levico. Vendar je eno gotovo - mednarodni socializem je ponovno postal predmet resnih političnih razprav. Boj ne bo lahek, toda liberalni socialisti so se dolžni bojevati za idejo in ideal avtentičnega

socializma od spodaj. Le tako nas bo razvnemala in motivirala vizija o tem, kaj bi lahko dosegla socialistična družba v svetu barbarstva in militarizma.

Ko je kot mladi socialist Norman Mailer preciziral motive naših skupnih prizadevanj, je dejal: "Hočemo socialistični svet, pa ne zato, ker bi si domišljali, da bodo zaradi tega ljudje srečni... temveč zato, ker v samem življenju čutimo moralni imperativ, da naj izboljšamo človekove življenjske razmere, pa čeprav bi to navsezadnje pomenilo samo dvig človekovega trpljenja na višjo raven."

Prevedla
Zdenka Erbežnik

Razbijanje forme na življenju: Sören Kierkegaard in Regina Olsen

GYÖRGY LUKÁCS

Fair youth, beneath the trees, thou canst not leave
Thy song, nor ever can those trees be bare;
Bold lover, never, never canst thou kiss,
Though winning near the goal - yet do not grieve;
She cannot fade, though thou hast not thy bliss,
For ever wilt thou love, and she be fair!
Keats: Ode on a Grecian Urn. [1)]

I

Življenjska vrednost neke geste. Povedano drugače: vrednost forme v življenju, ki ustvarja življenje, vrednost form, ki stopnjujejo življenje. Gesta je samó táko gibanje, ki jasno izraža to, kar je enoznačno, forma pa edina pot absolutnega v življenju; gesta je edino, kar je v sebi sami popolno, nekaj dejanskega in več kot samo možnost. Gesta sama izraža življenje, - toda, mar je mogoče neko življenje izraziti? Ali ni to tragedija vsakršne umetelnosti življenja, da gradi kristalni grad iz zraka, da želi skovati neotipljive možnosti duše kot dejanske, da med ljudmi, s srečanjem in ločevanjem duš želi zgraditi most njihovih form? Mar so geste sploh možne; ali ima iz perspektive življenja pojem forme sploh kakšen smisel?

Kierkegaard je nekoč dejal, da stvarnost ne stoji v nikakršni zvezi z možnostmi in vendar je gradil svoje celotno življenje na eni gesti. [2)]

---

1) Zakaj je Lukács izbral ravno Odo o grški žari za pesniški moto svojega eseja o Sörenu Kierkegaardu in Regini Olsen? Sporočilnost žare je večnost po vzoru Keatsovih besed: "Ko bo ta rod izničila starost, boš ti ostala, sredi stisk, težave človeku blizu, in s teboj modrost: 'Lepota je resnica - le to stvar spoznal si in le to naj bi spoznal.'" Tisti del pesnitve, ki ga navaja Lukács, se glasi v slovenskem prevodu takole: "Ti, fant pod drevjem, vedno boš igral, in drevje se nikdàr ne obleti; čeprav zreš k njej, Ljubimec, si ji tuj in ji ne boš nikdar poljuba dal; a ker ne moreš proč, glej, ne žaluj: ob tebi lepa stala bo vse dni." Glej Zbirka Lirika: John Keats, izbral, prevedel, spremno besedo in opombe napisal Andrej Arko, Mladinska knjiga, Ljubljana 1987, str. 50-51.

2) Esej z naslovom Razbijanje forme na življenju: Sören Kierkegaard in Regina Olsen je tretji esej iz Lukácsevega dela Duše in forme. Ta esej lahko beremo še kot Lukácsevo izpoved o njegovem mladostnem ljubezenskem nagnjenju do Irme Seidler. Esej reflektira že določeno stanje razmerja med njim in Irmo Seidler, razmerje, ki se je pokazalo za brezupno in nemožno za v prihodnje.

Vsak spis, vsak boj, vsaka njegova pustolovščina je nekako ozadje za to gesto, ki se zgodi morda samo, da bi jo z bolj ostro čistočo pustil izstopiti iz neurejene mnogoterosti življenja. Zakaj to počne? Kako je to lahko počel? Ravno on, ki je videl ostreje kot vsi drugi tisoče plati in tisoče gibov spremenljivosti v vsakem motivu; on, ki je tako jasno videl, kako vsaka stvar prehaja v drugo kot v svoje nasprotje, in kako se, če zares pogledamo tja, med komaj razlikovanimi prehodi odpirajo nepremostljivi prepadi. Zakaj je to počel? Morda zato, ker je gesta močna, prvinska življenjska potreba; morda, ker človek, ki želi biti "pošten" (ena zelo pogostih Kierkegaardovih besed), življenju mora vsiliti enoznačnost, tega Proteusa, ki večno spreminja podobo, mora tako močno zgrabiti, da se ne more več ganiti, ko mu je enkrat razodel razsodbo. Gesta je morda - da uporabim Kierkegaardovo dialektiko - paradoks; točka, v kateri se križata stvarnost in možnost, materija in zrak, končno in neomejeno, forma in življenje. Morda še natančneje in še bliže Kierkegaardovi terminologiji: gesta je skok, s katerim duša pride iz enega v drugo, skok, s katerim zapušča vedno relativna dejstva stvarnosti, da bi dosegla večno gotovost form. Gesta je z eno besedo edino takšen enkraten skok, s katerim se absolutno v življenju spreminja v možno. Gesta je velik paradoks življenja, kajti samo v njeni otrpli večnosti ima mesto vsak trenutek življenja, ki se izmika, v njej postane resnična stvarnost.

In kdor se z življenjem zgolj ne igra, potrebuje gesto bolj za to, da bi mu življenje postalo stvarnejše, kot pa igra, ki se na vse strani obrača...

Toda, mar v resnici obstaja nasproti življenju kakšna gesta; Saj ni samoprevara - čeprav herojsko lepa samoprevara - verovati, da naj bi bilo v enem dejanju, v eni naslonitvi in v eni odvrnitvi, bistvo geste; kruto kot kamen in vendarle vse zapira vase z nepopustljivo močjo?

2

Zgodilo se je v septembru 1840, da se je Sören Aaby Kierkegaard, magister artium, zaročil z Regino Olsen, osemnajstletno hčerko državnega svetnika Olsena. Komaj eno leto po tem je Kierkegaard zaroko razdrl. Odpotoval je v Berlin, in ko se je vrnil nazaj v Kopenhagen, je živel tam kot čudaški posebnež; zaradi svojega svojevrstnega načina življenja, je bil stalna tarča v šaljivih časopisih in njegovi spisi - izhajali so pod psevdonimom - so sicer imeli nekaj občudovalcev, ker so bili duhoviti, toda zaradi svoje "nemoralne" in "lahkomiselne" vsebine jih je večina odklanjala. Njegovi poznejši spisi so mu ustvarili kar odkrite sovražnike, namreč, celotno vladajočo protestantsko cerkev, in sredi težkega boja, ki ga je Kierkegaard z njo bojeval, - bojeval se je za trditev, da celotna današnja skupnost ni krščanska, nasprotno, ta skupnost naravnost onemogoča, da bi sploh kdo lahko bil kristjan, - je umrl.

Regine Olsen je pred tem bila že več let poročena z enim od svojih nekdanjih oboževalcev.

3

Kaj se je tukaj zgodilo? Število razlag je neskončno in vsak novo izdani spis, vsako pismo, vsaka stran Kierkegaardovega dnevnika, je olajšala razlago, hkrati pa vsakemu otežila razumevanje in občutenje tega, kar se je zgodilo, in kar je v življenju Sörena Kierkegaarda to pomenilo.

Kassner, ki govori o Kierkegaardu v nepozabnih in nenadkriljivih besedah, odklanja vsakršno razlago. "Kierkegaard", tako piše Kassner, "je svoj odnos do Regine Olsen pesnil in kadar Kierkegaard svoje življenje pesni, tega ne počne za to, da bi prikrival resnico, temveč da bi sploh lahko povedal."[3)]

Nikakršne razlage ni, kajti, kar je tukaj, je več od vsake razlage, je določena gesta. Kierkegaard je dejal: otožen sem; povedal je: bil sem za celo večnost prestar zanjo; dejal je: moj greh je, da jo peham v veliki vrtinec; dejal je: ko bi moje življenje ne bilo velika pokora, če ne bi bilo pri meni vita ante acta, potem...

Zapustil je Regino Olsen in dejal, da je ne ljubi, da je ni nikdar resnično ljubil, ker je pač človek, čigar razigrani duh vsak trenutek potrebuje nove ljudi in nove okoliščine. Precejšen del njegovih spisov s prepričljivimi prispodobami razglaša te besede, in kakor je govoril in kakor je živel, se je vse to dogajalo zato, da bi poudaril samo eno: Reginino ojačano verovanje v to.

... Regina pa je vzela za moža enega svojih prejšnjih oboževalcev in Sören Kierkegaard zapiše v svojem dnevniku: "Danes sem videl neko lepo dekle, ki me ne zanima. Noben zakonski mož ne more biti svoji ženi bolj zvest, kakor sem jaz njej."

4

Gesta: narediti nerazložljivo za nedvoumno, kar se je dogajalo zaradi mnogih razlogov in se je v svojem nadaljevanju razraslo še na široko. Tako se oddaljiti, da iz tega ne nastane čisto nič drugega kot trpljenje, prav nič, razen tragedije - če že mora biti srečanje obeh tragično - morda samo zlom, toda nikakršno omahovanje, samo ne raztapljanje stvarnosti v možnosti. Če se je za Regino Olsen moralo izgubiti to, kar se je za njeno življenje zdelo pomembno, potem naj bi tudi izgubilo vsakršno pomembnost v njenem življenju; če je ta, ki je ljubil Regino Olsen, njo moral zapustiti, potem naj bo ta, ki jo je zapustil, podlež in zvodnik, da bi bila njej v življenje odprta vsaka pot. In ker je moral Sören Kierkegaard zaradi pokore zapustiti življenje, je morala njegova pokora postati še večja, z viteško postavljeno masko grešnika, ki prikriva njegov dejanski greh.

Sören Kierkegaard je potreboval poroko Regine Olsen. "Povsem dobro je ona", piše on, "dojela poanto, da se mora poročiti." Potreboval je to, da ne bi v tem odnosu ostalo nič negotovega, ničesar nihajočega, nikakršna možnost več, samo to: zvodnik in zapuščeno dekle. Toda dekle se potolaži in najde pot nazaj v življenje. Pod masko zvodnika stoji tam asket, ki je iz askeze prostovoljno otrpnil v to gesto.

Preobrazba dekleta pomeni naravnost nadaljevanje svojega začetka. Zadaj za otrplim nasmehom maske zvodnika stoji prav tako otrplo, pravo obličje asketa. Gesta je čista in izraža vse. "Kierkegaard je pesnil o svojem življenju."

---

3) Kot je opozorila Ágnes Heller, je tudi Lukács svoj odnos do Irme Seidler pesnil in z vsakim esejem v Duši in formah ta odnos na novo prepesnil. Pesnil ga je s platonsko držo in s pomočjo usode drugega, čeprav nič zajeto v umetniško izgotovljeno formo esejistične vizije sveta, ni istovetno z določenimi, konkretnimi življenjskimi dejstvi. Kar omogoča Lukácsu, da njun odnos vedno znova pesni, ni nič drugega kot odkrivanje možnosti tega odnosa. Ona je tu, celo v dnevnih sanjah, je kot življenje, ki sploh omogoča, da kaj nastajal .Glej Ágnes Heller: Das Zerschellen des Lebens an der Form: György Lukács und Irma Seidler. Študija je objavljena v Ágnes Heller, Ferenc Féher, György Márkus, Sándor Radnóti: Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács, Suhrkamp, Frankfurt 1977.

5

Edina temeljna razlika med enim in drugim življenjem je v tem, da je življenje bodisi absolutno ali zgolj relativno; če so medsebojna izključujoča nasprotja ostro začrtana, za vse čase ločena, ali pa niso. To je razlika, če so življenjski problemi nakazani v formi "ali - ali" oziroma, če je "tako kakor tudi" resničen izraz za to, ko se zdi, da se poti enkrat razidejo. Kierkegaard nenehno govori: pošten želim biti in ta poštenost ne more pomeniti nič manj kot dolžnost - v najčistejšem pomenu besede - živeti svoje življenje po pesniških načelih; dolžnost odločitve je dolžnost hoje-do-kraja na vsakem koraku, na vsakem križpotju.

Toda, če se človek ozre naokrog, ne vidi poti in križpotja, nikjer ne najde medseboj ostro ločenih nasprotij; vse teče in se spreminja eno v drugo. Samo če smo naš pogled odvrnili od nečesa in mnogo pozneje spet pogledali tja, potem je iz enega nastalo nekaj drugega; morda niti takrat. Vendar je najgloblji smisel Kierkegaardove filozofije tale: vzpostaviti trdne točke med nenehno nihajočimi prehodi življenja in absolutnimi, kvalitetnimi razlikami v spojenem kaosu odtenkov. Stvari pa, ki so docela različne, postaviti tako enoznačno in tako globoko različno, da to, kar jih je enkrat ločilo, ne more biti nikdar več zabrisano z nikakršno možnostjo prehoda. Tako pomeni Kierkegaardova poštenost naslednji paradoks: kar še ni zraslo v novo enotnost, ki dokončno ukinja vse nekdanje razlike, to ostaja za vselej medsebojno ločeno. Iz različnih stvari je treba izbrati eno, ne sme se iskati "srednjih poti", ne "višjih enotnosti", ki bi lahko razkrajale "samo navidezna" nasprotja. Nikjer ni nekakšnega sistema, saj se po sistemu ne da živeti, kajti sistem je vedno nekakšen velikanski grad, njegov tvorec pa se lahko umakne samo v en skromen kot.[4)]

Življenje nikdar nima prostora v kakšnem logičnem miselnem sistemu in tako gledano je njegovo izhodišče vedno samovoljno; in kar sistem zgradi, je sámo v sebe zaprto in iz perspektive življenja zgolj relativno, le nekakšna možnost. Nikakršnega sistema ni za življenje. Samó posameznik biva v življenju, samó to, kar je konkretno. Bivati pa pomeni toliko kot biti različen. In absolutno, neprehodno, enoznačno je samó: konkreten, posamičen pojav. Resnica je samo subjektivna - morda; toda povsem gotovo je subjektivnost resnica; posamična stvar je edino bivajoče; posameznik je dejanski človek.[5)]

---

4) Živo, živeto življenje in ne zaprt filozofski sistem je podlaga za nastajanje form. Esejistični viziji sveta oziroma eseju je glede na filozofsko naravnanost treba priznati, da sledi temu, kar je v svoji kritiki Heglovega sistema izpostavil Kierkegaard,tj. posamičnemu in naključnemu. V tem kontekstu esej tudi nastopa kot izdelana filozofska antiteza pojmu in kot kritika stroge, a priori predpisane racionalistične logike.

5) V času, ko so nastajali eseji, zbrani v Duši in formah (1908-1910), Lukács sledi tisti kritični intenciji, ki je iz določene kritike filozofskih sistemov, kot je npr. tudi Kierkegaardova kritika Heglovega sistema, razvila instrument destrukcije sistema in stroge identitetne pojmovne logike še v podobi eseja. "Odpad od pojma", kot pove v svojem delu Bolezen za smrt, in iz nasprotovanja spekulaciji, Kierkegaarda pripelje do interesa za etiko kot pristnega interesa za posamično, individualno živeto življenje, ne spekulativno po vzoru, "biti posameznik se pravi biti nič". Kierkegaard opozarja, da se spekulacija "ne zaveda", da etika "vselej gleda z nasprotne strani kakor spekulacija in ... dosledno upošteva kategorijo, ki jo spekulacija zanemarja in prezira: posamičnost". Zato Lukács v Duši in formah skuša aktualizirati še doživljaj zanemarja in prezira: posamičnost". Zato Lukács v Duši in formah skuša aktualizirati še doživljaj (Erlebnis), ki opozarja na posamično in naključno, to je, kar je še neposredovano in s tem opozori celo na intuicijo in intuitivno.

Tako je v življenju nekaj velikih tipičnih krogov možnosti, v Kierkegaardovem jeziku stadijev: estetski, etični in religiozni stadij. Vsak je od drugega ločen z neprehodno ostrino in povezanost med njimi je pravi čudež, skok, hipna metamorfoza celotnega bistva nekega človeka.

6

V tem je torej Kierkegaardova poštenost: videti vse ostro ločeno, sistem od življenja, enega človeka od drugega, en stadij od drugega. Videti absolutno v življenju in nikakršnih površnih kompromisov.

Toda mar ni nekakšen kompromis videti življenje brez kompromisov? Ali ni takšno dokončno vzpostavljanje absolutnosti dejansko izogibanje pred prisilo, ogledati si vse? Mar ni stadij tudi "višja enotnost", ali ni zanikanje življenjskega sistema šele pravi sistem in mar ni skok samo nenadni prehod? Ne stoji stroga ločitev za vsakršnim sporazumom in kompromis za njegovim divjim zanikanjem? Ali je lahko biti do življenja pošten in stilizirati njegova dogajanja v pesništvo?

7

Notranja poštenost te ločitvene geste je lahko samo v tem, da se je vse zgodilo na ljubo Regini Olsen. Pisma in strani dnevnika so prepolni tega, da bi Regina morala propasti, če bi ostala skupaj. Kajti temno molčanje njegove grozljive otožnosti tudi Reginin blagi nasmešek ne bi mogel pregnati; ta nasmešek bi otrpel in njena igriva lahkotnost bi neusmiljeno zdrvela na trdo zemljo. Nihče ne bi imel korist od te žrtve. In tako je bila njegova dolžnost (ne glede na to, koliko ga je stalo s stališča človeške sreče in človeške eksistence), rešiti življenje Regine Olsen.

Toda ostaja vprašanje, ali je rešil samo življenje Regine Olsen? Vprašanje je, če to, kar je po njegovem mnenju narekovalo nujnost njune ločitve, ni bilo zanj nujno spoznanje o svojem lastnem življenju? Ali ni opustil morda uspešnega boja proti svoji neizmerni otožnosti, ker je to otožnost ljubil, ljubil pa jo je bolj kot vse drugo in bi brez nje ne mogel živeti? "Moja žalost - is my castle,"[6] je zapisal nekoč in na drugem mestu (to je samo nekaj primerov, med mnogimi)" v svoji neizmerni otožnosti sem vendarle ljubil življenje, kajti ljubil sem svojo otožnost." In o Regini in sebi: "Ona bi bila uničena in mene bi spet verjetno tudi uničevala, kajti jaz bi se moral ob njej nenehno izčrpavati. Zanjo sem bil prenaporen, ona mnogo preslabotna zame, in to oboje lahko pripelje do medsebojnega utrujanja."

So ljudje, ki jim je - zato, da lahko postanejo veliki - vse, kar samo spominja na srečo in sijanje sonca, za vedno prepovedano. Karolina je nekoč pisala o Friedrichu Schleglu: "Nekateri uspevajo, ko so zatirani, sem sodi Friedrich - saj bi uničilo njegove najboljše lastnosti, če bi kdaj užival polno slavo zmagovalca." In Robert Browning je napisal tragedijo o Friedrichu Schleglu v žalostni zgodbi o Chiappinu, ki je bil močan in plemenit, nežen in globoko čuteč, dokler je vedno stal v senci in vse njegovo življenje je pomenilo le nelagodje in brezplodno hrepenenje. Kajti, kogar je njegova nesreča vrgla više, kot je kdaj koli upal v svojih sanjah, ta se je neumno pritoževal o svoji

---

6) Moja žalost - je moj grad.

zapostavljenosti. Ostal je prazen in svoje cinične besede prikriva le z muko bolečine o zavesti svoje praznine, ki je prišla s "srečo" (tragedija neke duše, kot je tak zlom imenoval Browning.).

Morda je Kierkegaard to vedel, morda je čutil, da je tako. Morda je njegov izredno učinkovito ustvarjalen instinkt, ki je takoj po ločitvi v njem sprožil njegove bolečine, že vnaprej zahteval zase to edino možno razrešitev. Verjetno je z nečim v sebi vedel, da bi ga sreča - če bi bila dosegljiva - ohromila in za vse čase naredila neustvarjalnega. Morda se je bal tega, da sreča ne bi bila dosegljiva, da bi Reginina igrivost lahko razkrojila njegovo veliko otožnost in bi oba postala srečna. Toda kaj bi postalo iz njega, če bi mu življenje odvzelo otožnost?

8

Kierkegaard je sentimentalni Sokrates. "Ljubiti je edino, na kar se razumem," je dejal. Sokrates je želel ljudi, ki ljubijo, samo spoznati, zgolj razumeti in zato zanj ni bil nikakršen problem to, kar je v Kierkegaardovem življenju ustvarilo glavni problem. "Ljubiti je edino, na kar se razumem," je dejal, "samo moji ljubezni dajte kakšen predmet. Kajti zdaj stojim tukaj kot nekakšen lokostrelec, tetiva je do skrajnosti napeta in od njega se zahteva, naj meri na cilj, ki stoji samo pet korakov pred njim. Tega ne morem, pravi lokostrelec, toda postavite cilj samo na dvesto do tristo korakov vstran."

Tako se glasi Keatsova molitev k naravi:

A theme! a theme! great nature! give a theme;
Let me begin my dream.[7)]

Ljubiti! Koga lahko tako ljubim, da predmet ljubezni ne bi bil moji ljubezni v napoto? Kdo je zadosti močan, kdo zmore v sebi vse tako objeti, da bi bila njegova ljubezen absolutna in močnejša od vsega? Kdo stoji tako visoko čez vse, da bi mu ta, ki ga ljubi, nikdar ne postavljal zahtev, nikdar nasproti njemu ne imel prav, da bi bila ljubezen, s katero ga ljubi, absolutna?

Ljubiti: prizadevati se, da jaz nimam nikdar prav. Tako opisuje ljubezen Kierkegaard. Kajti večna relativnost vseh človeških odnosov, njihovo nihanje in še njihova neznatnost je utemeljena v tem, da ima kdaj prav ta, drugič oni, enkrat je ta boljši, lepši, plemenitejši, drugič oni. Obstojnost in enoznačnost je samo tam, kjer se ta, ki se ljubita, po svojih kvalitetah mesebojno razlikujeta, ko eden stoji toliko više nad drugim, da se vprašanje o prav in neprav (tukaj v najširšem smislu), ne more pojaviti nikdar niti kot vprašanje.

To je ljubezenski ideal viteške askeze v srednjem veku, toda tukaj bolj romantičen kot kjerkoli drugje. Kajti Kierkegaard je zaradi svojega ostrega psihološkega pogleda te - za nekega Kierkegaarda - naivne vere oropan, da se ljubljena žena, ki so se ji trubadurji odrekli, da bi jo na njihov način lahko ljubili, ali pa kakšno tako ženo, ki ni nikdar in nikjer resnična, sanjsko sliko, ki se tako močno razlikuje od stvarnosti, da ta njihova ljubezen postaja absolutna. Tukaj so, mislim, korenine Kierkegaardove religioznosti. Samo Boga je mogoče tako ljubiti in zgolj boga. Nekoč je zapisal, da je

---

7) Témo! témo! velika narava! daj témo;
Daj mi, da pričnem z mojimi sanjami.

Bog naša zahteva, ki se je mi oprijemljemo iz naših zahtev zato, da bi lahko prenašali življenje. A vendar prestoluje Kierkegaardov Bog tako visoko, čez vse človeško, z absolutno globino je ločen od vsega človeškega - kako naj bi ljudem pomagal prenašati življenje? Mislim: da ravno zaradi tega! Kierkegaard je potreboval absolutnost življenja, potreboval je njegovo trdnost, ki ne prenaša več nikakršnega spora; njegova ljubezen potrebuje možnost, da se brez pomisleka razprostre čez vse. Potreboval je ljubezen, táko, za katero ne ležijo v ozadju nikakršni problemi, ljubezen, kjer ne stoji zdaj eden, zdaj drugi više, ima prav enkrat eden, drugič pa drugi. Kajti gotova in nesporna je moja ljubezen samo takrat, ko nikdar nimam prav, in to pomiritev lahko daje edino Bog. "Ti ljubiš," piše on "nekega človeka in si želiš, da bi pred njim nikdar ne imel prav, ojej, toda, on ti je nezvest in naj te še tako zelo boli, ti si imel prav glede njega in hkrati nisi imel prav v tem, da si tako zelo iskreno ljubil." Duša se obrne k Bogu, ker brez ljubezni ne more obstajati in Bog daje ljubečemu vse, po čemer hrepeni njegovo srce. "Naj me mučni dvomi nikdar ne odtegnejo od njega, nikdar naj me ne prestraši misel, da bi lahko pred njim imel prav, pred Bogom nimam nikdar prav."

9

Kierkegaard je bil trubadur in platonik in oboje je bilo romantično in sentimentalno. Globoko v njegovi duši gori žrtveni plamen za ideal neke žene, prav tako na grmadi iste žene gori enak ogenj. Ko se je moški prvič soočil s svetom, mu je pripadalo vse, kar je bilo okrog njega, toda vedno je pred njegovimi očmi izginila vsaka posamična stvar in vsak posamičen korak ga je peljal mimo vsake posamične stvari. Tragikomično bi umrl od lakote v vsem bogastvu sveta, da ni bilo ženske, ki je že od vsega začetka vedela, kako se lotiti stvari, poznala njihovo korist in njihov neposredni pomen. Tako je ženska rešila - v smislu Kierkegaardove parabole - moškemu življenje, toda samo, da bi ga zadržala v življenju in priklenila na njegovo končnost. Resnična ženska, mati, je najgloblje nasprotje vsemu hrepenenju po neskončnosti. Sokrates se je samo zato poročil in bil srečen s Ksantipo, ker je zakon občutil kot oviro na poti do idealov in se veselil zmage nad težavami. Tako nekako pove Suso s svojim Bogom: "Ti si vedno v vseh stvareh našel nekaj uporniškega; in to je znak mojih izbrancev, ki jih vedno želim imeti za sebe."

Kierkegaard se tudi tukaj ni spustil v boj, morda se je pred njim umaknil, morda ga tudi ni več potreboval. Kdo to ve? Kajti svet človeške skupnosti, etični svet, njegova značilna forma je zakon, stoji na sredi med obema, Kierkegaardovi duši najgloblje podoben svet: med svetom čistega pesništva in svetom čistega verovanja. Kot temelj etičnega življenja je "dolžnost" trdna in gotova v primerjavi z "možnostmi" pesnikovega življenja, njegova večna vrednotenja so vendar tudi večna nihanja poleg absolutnih občutenj religioznega. Toda materija teh občutkov je prav tako iz zraka kot tudi materija pesniške možnosti,- kje je razmejitev med obema?

Toda ne, morda to zdaj sploh ne pride v poštev. Regine Olsen ni bila za Kierkegaarda čisto nič drugega kot stopnja na poti, ki pelje do ledenega templja nič-drugo-kot-ljubezen-do Boga. To, da se je na njej pregrešil, je njegov odnos do Boga samo poglobilo, ker jo je ljubil in pri tem trpel, jo je pahnil v bolečino, to pa mu je pomagalo stopnjevati njegove ekstaze in ojačati enosmernost njegovih poti. Vse, kar

bi med njima stalo, če bi resnično pripadala eden drugemu, bi dalo temu letu krila. "Zahvaljujem se ti, ker me nisi nikdar razumela," ji piše v enem izmed na njo naslovljenem, nikdar odposlanem pismu, "kajti iz tega sem se jaz vse naučil. Hvala Ti, da si bila tako strastno nepravična do mene, to je bilo za moje življenje odločilno."

Za Kierkegaarda je lahko bila zapuščena Regina samo določena stopnja, a jo je on v svojih sanjah spremenil v nedosegljiv ideal, kajti ta stopnja je še najbolj gotovo pripeljala do svojega vrha. Kot je bila v pesnitvah provansalskih trubadurjev, ki so slavile ženo, velika nezvestoba osnova veliki zvestobi; drugemu je morala pripadati žena, da bi lahko bila ideal, ljubljena z resnično ljubeznijo. Toda Kierkegaardova zvestoba je bila globlja kot zvestoba trubadurjev in zato še toliko bolj nezvesta: tudi še najbolj globoko ljubljena žena je bila le sredstvo, samo pot k veliki ljubezni, k edino absolutni ljubezni, k ljubezni do Boga.

10

Iz kakršnihkoli razlogov in kakorkoli že je Kierkegaard ravnal, to se je zgodilo samo zato, da bi rešil Regino Olsen za življenje. Naj bo še tako večpomenska gesta zavrnitve na znotraj, na zunaj je morala biti za pogled Regine Olsen enoznačna. Kierkegaard je čutil: samo ena nevarnost je obstajala za Regino, negotovost. Ker za Regino iz tega, da ga ljubi, ni moglo vzkliti nikakršno življenje, je želel doseči z vso močjo (z žrtvovanjem svojega dobrega glasu), da bi do njega ne začutila čisto nič drugega razen sovraštva. Želel je, da ga ima Regina za podleža, da ga vsa družina sovraži kot prostaškega zvodnika; kajti če ga bo sovražila, bo rešena.

Tako prehitro je prišel zlom, čeprav so ga pomagale pripravljati dolge in silne scene; nenadoma je morala Regina videti v Kierkegaardu drugega človeka kot prej, prevrednotiti je morala vsako besedo in vsakršen molk vseh, skupno preživetih minut, da bi občutila sovpadanje novega s starim, Kierkegaarda pa enovito, celotno kot človeka. Zdaj je morala vse gledati v tej novi luči, ne glede na to, kar je počel pozneje. In Kierkegaard je počel vse, da bi ji pomagal naravnati tok novonastalih podob v eno smer. V tisto smer, za katero si je prizadeval, ki jo je videl za Regino kot edino smiselno: v sovraštvo, naperjeno proti njemu.

To je ozadje in sijaj v Kierkegaardovih erotskih spisih, ki ga je ustvarilo življenje, še posebej v "Dnevniku zapeljivca". Netelesna čutnost in okorna, programirana brezvestnost so prevladujoči občutki v njem. Erotsko, lepo in v užitku razpoloženja vrhunec življenja kot svetovni nazor - in samo kot svetovni nazor. Kot nekaj, kar je Kierkegaard samo kot možnost občutil v sebi in čemur tudi vse njegovo fino razmišljanje in analiziranje ni moglo dati nikakršne telesnosti. Zapeljivec, samo nekako v abstraktni formi, ki mu je potrebna zgolj možnost zapeljevanja, samo situacija, ki jo on ustvari in se je naužije, ki žensk dejansko niti enkrat samkrat ni potreboval kot objekt uživanja. Platonska ideja zapeljivca, ki je samo tako globoko zapeljivec, da to dejansko sploh ni več, ker stoji že tako daleč od vseh ljudi in v duhu tako visoko nad njimi, da to, kar želi od njih, nje še komaj doseže, če jih pa doseže, udari v njihovo življenje kot nepojmljivi elementarni dohodek. Absolutni zapeljivec s svojo pojavnostjo obudi v vsaki ženi občutek večne odtujenosti, ki pa hkrati - in te plati Kierkegaard ni mogel več opaziti - ravno zaradi neskončnosti te oddaljenosti stoji

na meji komičnega za vsako ženo, ki ni propadla, ker se je on pojavil na horizontu njenega življenja.[8)]

Dejali smo že zapeljivec je bila Kierkegaardova gesta, namenjena Regini Olsen. Toda možnost biti zapeljivec je obstajala tudi v Kierkegaardu in gesta vedno učinkuje nazaj na dušo, ki jo je usmerjala. Nikakršne prazne komedije ni v življenju: morda je to najbolj žalostna večznačnost človeških odnosov. Samo to se da igrati, kar je že tukaj, in ne da se karkoli zaigrati, ne da bi nekako poganjalo iz življenja v trepetajočo igro, ki je skrbno ločena od življenja.

Seveda je Regina lahko videla samo gesto in pod vplivom njenega učinkovanja - saj je ravno to želel Kierkegaard in zato vse tvegal - je morala svoje celotno življenje prevrednotiti v nasprotje. Toda to, kar je doživelo kot telesna stvarnost, lahko postane z zavestjo, da je bila komedija, kvečjemu še zastrupljeno; dejstev se ne da brez ostanka in nedvoumno prevrednotiti, samo poglede o tem, le vrednote. Kar je Regina doživela s Kierkegaardom, to je bilo življenje, živa stvarnost in samo ta se je lahko zamajala in v spominu postala nerazrešljivo negotova, z nujnostjo prevrednotenja motivov. Kajti če jo je sedanjost silila gledati Kierkegaarda drugače, potem je bilo to gledanje samo za sedanjost čutna stvarnost, stvarnost preteklosti pa je govorila drugače in ni trpela, da bi jo s slabotnimi besedami prevpilo novo spoznanje.

Kmalu potem, ko sta se razšla, piše Kierkegaard svojemu edinemu prijatelju, Bosenu: če bi Regina vedela, s kakšno tesnobno skrbjo je vse pripravil in pripeljal k cilju, ker je naenkrat čutil, da se morata raziti, bi doumela njegovo ljubezen v tem prizadevanju. Zelo malo vemo o Regininem življenju, vendar pa vemo dobro: ona je to doumela. Ko je po Kierkegaardovi smrti brala njegove ohranjene spise, je pisala zdravniku Lundu, Kierkegaardovemu sorodniku: "Ti spisi postavljajo najino razmerje v novo luč, v luč, kjer sem tudi jaz to včasih videla, toda moja skromnost mi je prepovedovala, da bi to jemala za resnično. A vendar moja neomajna vera v njega me je vedno znova odvračala stran od tega."Tudi Kierkegaard je čutil nekaj te negotovosti. Čutil je, da je njegova gesta v Regininih očeh ostala samo možnost, kot tudi Reginina v njegovih očeh in da na nikakršen način ni šlo med njima za izgradnjo trdne stvarnosti. Kajti, če bi bila kakšna pot dojeti stvarno resnico, bi bila to samo pot do Regine in pazljivo stopanje na to pot bi moralo vse poprej doseženo za vedno uničiti. On je moral v tej notranji negotovosti ostati v zunanji otrplosti, kajti morda je tam čez vse postalo otrplo in bi gesta približevanja segla v živo življenje. Morda - kajti deset let po

---

8) Kdo je bila Irma Seidler (1883.1911)? Želela je postati slikarka. György von Lukács jo je prvič srečal in spoznal 18.XII.1907. Najprej je zaslišal njen glas, ki ga je pritegnil, še preden jo je sploh zagledal. O učinku tega glasu, ki ga je tako usodno prevzel, poroča v krajši lirski pripovedi z naslovom Legenda kralja Midasa, datirana z 18.XI.1908,ki je bila objavljena šele leta 1975. To je hkrati še sporočilo o nemožnosti sreče in trajnosti odnosa z njo, ki si ga je von Lukács v takratnem času lahko predstavljal samo v podobi zakonske zveze. Oba sta bila židovskega rodu, samo da je on bil iz bogate aristokratske družine, aristokrat, ona iz revne, torej plebejka. Takratni svet dveh različnih kast, ki jima pripadata, ju ločuje. S svojo poroko konec leta 1908, s slikarjem po imenu Károly Réthy se je skušala Irma dokončno odpovedati vsakršni iluziji na njuno morebitno skupno življenje. Po neuspešnem in propadlem zakonu Irma neguje prijateljstvo z Lukácsevim prijateljem Bélo Balázsem, ki se prav tako kmalu neha. V hudi duševni stiski, ko ponovno vzpostavi pismen stik z Lukácsem, naredi samomor 18.V.1911. Toda še mrtva ni mogla prekiniti z možnostjo nadaljevanja tega odnosa - kot najbolj čistega platonizma in s tem filozofskega realizma. Smrt plebejke Irme Seidler je tudi smrt njega aristokrata von Lukácsa. Iz celote njegovega življenja je razvidno, da jo je ponesel s seboj v zgodovino, podobno kot Kierkegaard Regino Olsen. Ko se je Regina zaročila s Fritzem Schleglom, je Kierkegaard zapisal v svoj dnevnik: "Ona bo vaša v tem življenju, v večnost pa bo šla ob moji strani..."

prekinitvi zaroke si ni upal priti z njo skupaj; morda pa je bil ves zakon samo nekakšna maska v njenem življenju in ga je ljubila ravno tako kot prej, toda eno srečanje bi lahko vse poteptalo.

11

Toda toga gotovost geste se ne more niti obdržati, - kolikor je to sploh resnična gotovost. Kljub hotenju ni moč tako globoko otožnost, kot je Kierkegaardova, trajno oviti v lahkotno igrivost in ne da se za vselej tako silno gorečo ljubezen prikriti za videzom nezvestobe. Torej, gesta učinkuje nazaj na dušo, ta pa spet deluje na gesto, ki jo želi prikriti, skozi njo zablesti in nobena od obeh, niti gesta in ne duša ne marata ostati skozi vse življenje v togi, od druge ločeni čistosti. Edino, kar vnanje - na kakršenkoli način - lahko doseže ohranjeno čistočo geste, je, da mora vsaka vedno pri drugem narobe razumeti vsakršno izstopanje iz te enoznačnosti. Takó prejmejo naključna gibanja, brezpomenske, ohlapne besede, življenjsko odločujoči pomen; in refleks, ki ga v drugem prikliče gesta, je vedno dovolj močan, da tam nastala kretnja sili nazaj v njeno samoizvoljeno mesto. Ko sta se ločila, je nato Regina Olsen vprašala Kierkegaarda, med jokajočimi prošnjami in spraševanjem, skoraj otročje, če bo on še tu in tam, mislil nanjo in to vprašanje je postalo za Kierkegaarda vodilni motiv njegovega celotnega življenja. In, ko se je ona zaročila, ga je pozdravila v pričakovanju nekakšnega znaka odobravanja in s tem sprožila čiste drugačne misli v Kierkegaardu, ki ni ničesar slutil. In ko Kierkegaard ni več prenesel teže maske in menil, da je prišel čas obojestranskega pojasnjevanja, takrat mu je Regina v soglasju s svojim možem poslala njegovo pismo z gesto gotovosti neodprto nazaj, da bi od zdaj naprej za vedno vse pri njej ostalo v negotovosti, to, kar je zanjo še vedno bilo vprašanje; in tako je s tem, še po Kierkegaardovi smrti, v globoki žalosti občutila negotovost, ki je nastala, ker so izostale besede, s katerimi bi se vse pojasnilo. Če se zdaj srečata ali ne srečata, vedno vlada ista neskladnost: izstopanje iz geste in sestopanje v njo in pri drugem vsakokratno, napačno razumevanje obeh.

12

Kjer se prične psihologija, tam prenehа monumentalnost, in nedvoumnost ni čisto nič drugega kot nekakšen skromen izraz za stremljenje po monumentalnosti. Kjer se prične psihologija, tam ni nikakršnih dejanj več, samo motivi dejanj; in, to kar potrebuje razloge, kar prenaša utemeljitev, to je že izgubilo vso trdnost in nedvoumnost. Če je pod ostanki razvalin še kaj ostalo, potem ga povodenj razlogov neusmiljeno odplavi vstran. Kajti nič na svetu ni bolj negotovega kot razlogi in obrazloženo; kar je neki razlog ustvaril, namesto tega bi se lahko iz drugih razlogov zgodilo nasprotno, - toda ti nikdar ne ostanejo isti - nikdar ne morejo biti konstantni: to, kar v trenutku velike strasti vse zmeče vstran, postane čisto majhno, ko so se neurja polegla in prejšnje neznatno postane s poznejšim spoznanjem velikansko.

Nenehna zamenjava kraljestva Lilliput in Brobdingnag je življenje sredi motivov in med vsemi kraljestvi najgloblje brez temelja in ki se v zraku razblinjajo, kraljestvo duševnih razlogov, je kraljestvo psihologije. Če se je kdaj pričela v življenju vloga psihologije, potem je konec vsakršne nedvoumne poštenosti in monumentalnosti. Ko prevladuje v življenju psihologija, potem ni nikakršne geste več, ki bi v sebi zaobjemala

življenje in življenjske razmere. Samo tako dolgo je gesta nedvoumna, dokler ostaja psihologija konvencionalna.[9)]

Tukaj se ločujeta s tragično ostrino pesništvo in življenje. Psihologija pesništva je vedno nedvoumna, kajti ona je vedno psihologija ad hoc, kajti četudi se zdi, da se razceplja v več smeri, je hkrati njena večplastnost vedno nedvoumna in lahko izoblikuje le zapleteno ravnotežje dokončne enotnosti. V življenju ni nikakršne nedvoumnosti, kajti psihologije ad hoc, ni, tukaj ne igrajo vlogo samo motivi, ki so sprejeti na ljubo enotnosti in ne izpoje se vse, kar se je enkrat pričelo oglašati. V življenju psihologija ne more biti konvencionalna, v pesništvu pa je psihologija to vedno, ne glede na to, kako prefinjena in komplicirana je lahko njena konvencija. V življenju lahko samo popolna omejitev občuti čisto nedvoumnost, v pesništvu pa je lahko samo nekaj popolnoma zgrešenega večpomensko v tem smislu.

Zaradi tega je od vseh načinov življenja pesnikovo najbolj nepesniško, krepko brez profila in brez geste (Keats je to prvi videl). Kajti v pesniku postane zavestno to, kar življenje dela za življenje; pravi pesnik ne pozna do življenja nikakršne omejitve in glede svojega lastnega življenja nikakršnih iluzij. Zato je življenje samo surov material za pesnika; samo njegove spontano nasilne roke lahko izgnetejo nedvoumnost iz kaosa, simbole iz netelesnih pojavov, tisočkrat razraslemu in razkrajajočemu se lahko podelijo forme - meje in pomen. Zaradi tega ne pride nikdar v poštev za pesnika njegovo lastno življenje kot nekaj, kar bi oblikoval.

Tako obstaja Kierkegaardovo junaštvo v tem: želel je ustvariti forme iz življenja. Njegova poštenost: videl je razpotja ter šel do kraja po poti, za katero se je odločil. Njegova tragedija: želel je živeti tako, kakor se živeti ne da. "Zastonj se borim," piše, "izgubljam tla pod nogami. Iz mojega življenja postaja samo nekakšna pesniška eksistenca." Zaradi tega je pesnikova eksistenca nična in brez vrednosti, ker ni nikdar absolutna, nikdar v sebi in za sebe, ker obstaja vedno le v odnosu na nekaj in ta odnos ne pomeni nič; se pa vendarle popolnoma izčrpa. Samo za trenutek; kajti življenje sestoji samo iz takšnih trenutkov.

Proti tej nujnosti vodi življenje nikdar omejenega Kierkegaarda kraljevsko omejeno bitko. Lahko bi dejali, da mu je življenje dalo v zvitem računu vse, kar mu je dal on, vse, kar je on od njega lahko zahteval. Seveda je bilo vsako darilo življenja slepilo, pravega mu ni moglo nikdar dati, samo vedno globlje ga je zvabilo, z vsakim videzom zmage in osvojitve - kot Napoleona ruske čete - v pustinjo, ki je vse pogoltnila.

Kajti to si je izborilo njegovo junaštvo, izbojevano v življenju in še v smrti. Znal je živeti tako, da se je vsaka njegova življenjska kretnja zaokrožila v veliko, s trdnostjo kipa in do kraja izpeljano gesto, in umrl je tako, da je smrt prišla pravočasno, ko si jo

---

9) Ni mogoče živeti čisto, nedvoumno in absolutno. Še najmanj je to možno, ko se duša sreča z dušo. Tudi Irma Seidler je želela dokončno gotovost, enoznačnost in nedvoumnost v njunem odnosu. Živo življenje pa je onkraj form. Pretresljivo soočenje z Irmino smrtjo je podano v njegovem članku v obliki dialoga z naslovom A lelki szegénységről- Egy levél és egy párbeszéd. V nemščino je članek prevedel Béla Balázs kot Von der Armut am Geiste - Ein Gespräch und ein Brief. V madžarskem jeziku je bil najprej objavljen v reviji Szellem (Duh) leta 1911, v nemščini pa v reviji Neue Blätter, leta 1912. V njem so do kraja reklektirane, že v Duši in formah začete, tendence razbijanja forme na življenju. Uboštvo v duhu - Eno pismo in en pogovor, kakor bi ta članek lahko prevedli v slovenščino, je ob izidu izzval pri Ernstu Blochu tako navdušenje, da je zaradi njegove izjemne kvalitete takrat imenoval Lukácsa celo za"absolutnega genija morale". Glej še srbohrvaški prevod Save Babića, Derđ Lukač: Intimna drama. Prepiska, dnevnici, eseji, Minerva, Subotica 1985, str. 282-296.

je zaželel in kakor si jo je zaželel. Toda videli smo, kako je bila od blizu trdna njegova najzanesljivejša gesta; in ko ga je smrt dohitela na vrhu njegovega pravega in globokega boja in to tako, kakor je želel, da je bil umirajoč lahko mučenec za svoj boj, vendar kljub vsemu ni mogel biti njegov pravi mučenec. Njegova smrt je kljub vsemu kazala na več možnosti; saj vse v življenju kaže na mnoge možnosti in samo poznejša dejstva izključujejo teh nekaj možnosti (ne vseh, razen ene stvarnosti) - samo, da bi milijon novim odprla pot.

Boril se je proti krščanstvu tedanjega časa, ko ga je smrt dohitela sredi krčevitega boja, ko razen boja ni imel v življenju več kaj iskati in ko je še komaj zmogel boj stopnjevati. (Tudi zunanje okoliščine so naredile njegovo smrt usodno: Kierkegaard je živel od svojega kapitala - tako kot ljudje zgodnjega srednjega veka, je imel vsakršne obresti za oderuštvo - in ko je umrl, je njegov denar ravno pošel). Ko se je na ulici zgrudil in so ga nesli v bolnišnico, je dejal, da želi umreti, kajti stvar, za katero se je boril, je zahtevala njegovo smrt.

In umrl je. Toda z njegovo smrtjo so ostala vsa vprašanja odprta: kam bi peljala pot, ki je bila z njegovim nagrobnikom pretrgana? Kam bi bil krenil, ko bi se moral srečati s smrtjo? Notranja nujnost smrti je samo ena od možnih razlag v vrsti neskončno mnogih, in če ne bi bila smrt prišla iz notranjega klica, iz določenega klica, potem ni mogoče videti konca njegove poti kot konca in je treba v duhu iskati nadaljnje vijuganje te poti. Takrat dobi Kierkegaardova smrt tisoče pomenov, kot naključna in brez dejanske , usodnostne vezi. In takrat, ta najbolj čista, enoznačna gesta v Kierkegaardovem življenju - nekoristno prizadevanje - ni nikakršna gesta.

1909

Iz nemščine prevedla in napisala opombe
dr. Cvetka Tóth

Kaj je analitična filozofija*

NENAD MIŠČEVIĆ

I. TRI SPLOŠNE ZNAČILNOSTI

Analitična filozofija dobiva v zadnjem času pri nas državljansko pravico in postaja enakopraven sogovornik drugim filozofskim usmeritvam. Vendar je o njej še vedno veliko nesporazumov - pogosto jo enačijo s "pozitivizmom" (v slabšalnem pomenu termina) in ji očitajo teze, ki jih je že zdavnaj opustila.

V tem tekstu bomo poskusili opisati glavne poteze sodobne analitične filozofije in ponuditi določeno obrambo tega pristopa.

Na zemljevidu možnih filozofskih usmeritev bomo analitično filozofijo najprej umestili povsem na široko, tako da ji bomo poiskali mesto v krogu sorodnih pristopov, nato pa določili njeno specifično razliko. Poudarili bomo tri splošne poteze, ki jih analitična filozofija deli z mnogimi drugimi smermi, vendar ne z vsemi.

Prva poteza je prepričanje, da je filozofija predvsem spoznavna dejavnost, katere cilj je formuliranje in reševanje teoretskih problemov, ali če rečemo nekoliko privzdignjeno, katere cilj je iskati in najti resnico.

Tako prepričanje je skupno določeni tradiciji v zgodovini filozofije, zagotovo pa ga lahko pripišemo filozofom, kot so Aristotel, Descartes, Leibniz, Hume in Kant.

To formulacijo lahko zaostrimo: glede na praktične cilje je filozofija avtonomna (lahko sicer pomaga pri njihovi realizaciji, vendar je to zunanje in sekundarno) in tudi ni podrejena estetskim merilom.

To stališče loči analitika (skupaj s prej navedenimi klasiki) od zastopnikov tistih filozofskih smeri, posebno novejših, v katerih se kot primarni cilj filozofije zastavlja "sprememba sveta", tj. realizacija praktičnih projektov. To stališče ga prav tako loči od esteta v filozofiji, ki na filozofsko misel gleda kot na umetnino. Filozofija ni podobna niti politiki niti religiji niti umetnosti; še najbližja je znanosti.

Ugovor: Merilo spoznavanja in iskanja resnice je preširoko. Noben filozof vam ne bo priznal, da mu ni do resnice, še manj, da mu je do laži. Iskanje resnice je skupno vsem filozofom, in tisti, ki je ne išče, ni filozof. *Odgovor:* Merilo se ne nanaša na to, kar filozofi govorijo o sebi, temveč na to, kar delajo. Prav tako se ne nanaša na to, ali nek filozof med drugim išče teoretsko spoznanje, temveč na to, ali mu je to spoznanje primarni cilj. Pascalu ali Kierkegaardu teoretska resnica zagotovo ni primarni cilj, tudi

---

*Razprava je bila objavljena v reviji Dometi 4-6/1990 (Op. prev.)

ne Derridaju ali Lyotardu. Analogija: Skoraj vsaka literarna zvrst se do neke mere posveča čustvom, vendar noben teoretik ali kritik ne bo rekel, da mora biti literarno delo oropano čustev. Tako na primer romantično literaturo zlahka prepoznamo predvsem kot čustveno literaturo, za razliko od, denimo, klasicistične literature. Prav tako nimamo nobenih težav, da po stopnji sentimentalnosti ločimo kriminalni roman od ljubezenskega. Očitno je tudi, da je Aristotelu predvsem do gole teoretske resnice, medtem ko Seneki ali svetemu Avguštinu ni, ali vsaj ne v tolikšni meri. Analitiki so na sami skrajnosti teoreticizma (tako kot so na svojem področju ljubezenski romani na skrajnosti sentimenta).

Vprašanje: Ali ni tako imenovano reševanje filozofskih problemov Sizifovo delo? Znanost je nekatere probleme rešila, filozofija ni še nobenega. *Odgovor:* Predpostavljamo, da filozofija pozna napredovanje. Problemi so izredno široki in obsežni, in kar je najbolj pomembno, se spreminjajo, vendar to ni ovira - mnogi poznejši odgovori se zdijo boljši od prejšnjih, novejše formulacije problemov bolj ustrezne in bolj natančne. Opazimo lahko, da je filozofija nekatera vprašanja rešila ali pa zavrnila, ko se je povečala baza podatkov (nekoliko ekstravagantni primeri: stoiki in novoplatoniki so se resno spraševali, kako je astrologija združljiva s človekovo svobodo in s samozadostnostjo modrecev, Leibniz se je spraševal, kako je mogoča komunikacija med čistimi duhovi, kot sva vi in jaz, in Malebranche, kako Bog lahko vidi prostor). Druga vprašanja so bila v svoji prvotni obliki rešena, vendar so generirala nove probleme, kot se to dogaja v znanosti (ali v zakonu ali pri delu). D.C. Stove je domnevno nerešljivost nekaterih filozofskih vprašanj primerjal z nerešljivostjo irskega vprašanja, kot ga vidi sam: vsakič, ko se na obzorju pokaže rešitev, Irci spremenijo vprašanje. Najobsežnejša vprašanja so pravzaprav konglomerat problemov, ki se spreminjajo z novimi znanstvenimi spoznanji, s kulturnimi spremembami (kot se je na primer spreminjala relativna pomembnost religije v evropski kulturi) in z razvojem logičnih in splošnih formalnih tehnik. Filozofi niso ravno tako neuspešni, kot se to včasih predpostavlja.

Druga poteza zadeva racionalnost filozofije.

Analitiki trdijo, da je filozofija racionalna dejavnost. Tak nazor o filozofiji seveda ne velja samo za analitike, vendar pa jasno loči analitično filozofsko tradicijo od tistih filozofskih smeri, ki se nagibajo k iracionalizmu ali celo antiracionalizmu.

Po veri v moč razuma in uma, po tem, da je mogoče zadovoljivo odgovoriti na temeljna vprašanja z opiranjem na racionalistični pristop njihovega reševanja, so analitiki nasledniki Sokrata, Descartesa, Spinoze in Kanta (seveda pa zato niso kar avtomatično prav tako dobri filozofi, kot so bili pravkar navedeni). Zdaj bomo poskusili naš opis te poteze natančneje določiti.

Racionalistično potezo analitikov najbolje izraža ideja metodičnosti filozofskega raziskovanja. Medtem ko so na primer nekateri heideggerjanci nasproti metodi postavili resnico in trdili, da je vztrajanje na metodologiji nekakšna hiba (nekakšna novoveška obsesija in podobno), pa analitiki menijo, da brez metodičnosti ni filozofije:

> V glavnem so bili največji filozofi tudi največji in najbolj samozavestni metodologi in mika me reči, da to dejstvo pojasnjuje njihovo filozofsko veličino (H.P. Grice v zborniku Grandyja in Warnerja: *Philosophical Grounds of Rationality*, Oxford, Clarendon Press 1986, str. 66.)

Tukaj se seveda odpira cela vrsta problemov in vprašanj.

Tretja poteza je usmeritev na sedanjost in na aktualno ukvarjanje s problemi, v nasprotju z zanimanjem za zgodovino. Ta poteza je skupna celotni klasični filozofski tradiciji vse do začetka prejšnjega stoletja. Razstavili jo bomo v nekaj sestavin.

Ker je cilj filozofiranja spoznanje, vrednotimo predvsem prispevek na ravni problemov, medtem ko je interpretacija zgodovine filozofije drugotnega pomena (čeprav je analitiki ne odklanjamo). Nekoliko pristransko rečeno: analitiki danes počnejo to, kar sta v svojem času počela Descartes in Kant, namesto da bi ju interpretirali; s tem so sami bolj zvesti duhu klasike, kot pa interpreti, ki se imajo za zaščitnike filozofske dediščine.

To bom ponazoril z anekdoto. Ko je pred nekaj leti M. Arsenijević v svoji doktorski disertaciji precej podrobno obravnaval Zenonove paradokse, je ponudil nekaj izvirnih poskusov rešitev. Reakcije so bile tako ugodne kot kritične, značilna pa je distribucija kritičnih: kritike, ki so prihajale z neanalitične strani, so se ukvarjale izključno z vprašanjem, ali je Arsenijević dobro razumel in interpretiral Zenona in eleate v celoti. Kritika, ki je prišla z analitične strani, pa se je ukvarjala izključno z vprašanjem, ali je Arsenijević uspešno rešil Zenonove paradokse in druge sorodne probleme, ki jih je formuliral.

Naslednja sestavina zadeva to, kar nam pomeni prispevek. V zgodovinski usmeritvi je tipično previdno stališče: nikar niti ne začnite razpravljati o problemu, če se niste prej po možnosti seznanili s celotno dokumentacijo o njegovi zgodovini, in sicer v jezikih izvirnikov. Ko je faza seznanjanja končana, nam tako ostane le malo energije za razmišljanje. Ne bom našteval skoraj karikaturnih manifestacij tega načela (na primer, prevajajte antično filozofijo, a ne tako, da bo razumljiva, temveč tako, da bo imela arhaično patino, ki daje občutek izvirnosti; če je mogoče, sploh ne razpravljajte in ne kritizirajte, kajti če mislite, da je nekaj napačno, je to samo znak, da niste razumeli). Omenil bi še zrcalno nasprotje istega načela, namreč misel, da je treba celotno zgodovino filozofije neusmiljeno dekonstruirati in da je naloga filozofov imanentna razgraditev tako imenovane metafizike.

V nasprotju z obema stališčema analitična filozofija poudarja kritični, ali še bolje, konstruktivni individualni prispevek - lastno idejo ali vsaj izvirno obdelavo neke dane zamisli ali pa lastno kritiko kakega pomembnega detajla. Seveda je izvirnost cenjena v vseh smereh, vendar so drugod težave, s katerimi se sooča človek, ki hoče misliti s svojo glavo, nekoliko večje.

Naslednja sestavina zadeva načelni odnos do zgodovine: analitiki ne mislijo, da je zgodovinski razvoj filozofije zvesta slika neke notranje racionalne strukture, niti da so pomembna filozofska vprašanja neločljivo povezana z epoho (čeprav različne verzije vprašanj pripadajo različnim epoham). V primerjavi z, denimo, heglovsko in heideggerjansko tradicijo, je analitična filozofija ahistorična. Tako si je prihranila šok in razočaranje, ko so prišle iz mode velike ideologije, ki so v zgodovini videle odrešiteljico človeštva, tuja pa sta ji tudi postmodernistična grenkoba in cinizem, ki izhajata iz razočaranja nad svetovnozgodovinskimi pričakovanji in obeti.

Kako je s filozofsko klasiko?

Zelo preprosto, klasiko obravnavamo kot enakovrednega sogovornika, z istim spoštovanjem, s kakršnim bi obravnavali živo osebo. Seveda imajo grški filozofi nekatere privilegije: priznavamo jim prednost pri odkrivanju preoblemov in idej, oprostimo jim dejanske zmote. Vendar se od tu naprej začne normalen pogovor in kritika. Prepričan sem, da bi bilo Sokratu, pa tudi Zenonu, nekaj takega najljubše.

Ugovor: Grki so rabili drug pojmovni sistem kot mi - kako jih je potem mogoče kritizirati? *Odgovor:* Če bi bil njihov pojmovni sistem tako radikalno drugačen od našega, potem bi nas zanimal samo z zgodovinskega in etnološkega vidika. Vendar nas večina meni, da se kot filozofi lahko od antične filozofije tudi kaj naučimo. Če pa je tako, potem je zagotovo mogoča tudi kritika. *Ugovor:* Grki so živeli v moralno in politično drugačnem svetu. Za Aristotela je bilo normalno, da zagovarja suženjstvo - menda mu tega ne bomo očitali? *Odgovor:* Razlike bomo upoštevali,a pri Grkih niso tako drastične. Številni sofisti so kritizirali suženjstvo. Razen tega, Grk, ki je v praksi lahko videl vse zlo suženjstva, ga morda manj upravičeno brani, kot nekdo, ki bi ga branil na podlagi abstraktne ekstravagantnosti, pri tem pa se ne bi bil sposoben vživeti v dejansko, konkretno zlo.

II. ODNOS DO ZNANOSTI IN LOGIKE

Do sedaj smo govorili o zelo splošnih potezah, ki jih analitična filozofija deli z nekaterimi drugimi smermi in velikimi filozofijami preteklosti.

Zdaj pa moramo premisliti tiste poteze, ki so bolj specifične. Ker je za analitike filozofija spoznavna dejavnost, jo umeščajo v bližino znanosti, ker je zanje racionalna, se jim zdi blizu logike.

Omenili smo že, da se filozofija navezuje na druge, morda bolj temeljne spoznavne dejavnosti. V dobršni meri jo opredeljuje odnos do dveh sestavin našega znanja - do zdravorazumskih, vsakdanjih prepričanj in predsodkov ter do znanstvenih spoznanj.

Opazimo lahko, da je velik del temeljnih pojmov, s katerimi se filozofija že po tradiciji ukvarja, skupen filozofiji, zdravorazumskemu (pojmovnemu) "slovarju" in znanosti. Pojmi znanja, spoznanja ali prepričanja, nato eksistence, vzročnosti, verjetnosti, prostora in časa, pa tudi možnega, dejanskega in nujnega, izhajajo iz vsakdanjega besednjaka; medtem ko jih znanost ali rutinsko uporablja ali analizira, v filozofiji označujejo osrednje teme in probleme. Drugi pojmi, kot je pojem substance ali zadostnega in nujnega razloga, so filozofske pretanjenosti nekaterih preprostejših vsakdanjih pojmov ali pa rezultat premisleka o vsakdanjem načinu pojasnjevanja. In nazadnje, temeljni pojmi etike - dobro, dolžnost, obveznost - so očitno prevzeti iz vsakdanjega področja, brez sodelovanja znanosti.

Analitiki menijo, da je pri obravnavanju teh pojmov potrebno upoštevati njihovo zdravorazumsko podlago. Prvič, ta podlaga je dober začetek, hvaležno izhodišče. (*Vprašanje:* Zakaj ne bi raje začeli z že dano filozofsko rabo? Zakaj na primer pri raziskovanju vzročnosti ne bi začeli z antičnim pojmom "aitia" in z grškimi misleci, ki so ga merodajno določili? *Odgovor:* Zato, ker nas zanima predvsem naš pojem vzročnosti in ne nek tuj. Če nismo sposobni analizirati, kaj nam pomeni beseda "vzrok", bomo le stežka dobro razumeli, kaj so starim Grkom pomenili njihovi termini. Zgodovinska informacija je koristna, a šele na višji stopnji, ko jo lahko uspešno povežemo s celotno problemsko situacijo). Drugič, ta informacija je dragocen korektiv, nadzor na filozofsko spekulacijo. Na nekaterih področjih, kot je na primer etika, je zdravorazumski "občutek" za dobro in zlo skoraj izključno zunajlogični izvor predsodkov. Ta vloga korektiva dokaj dobro razlikuje analitični pristop k zdravorazumskim prepričanjem od pristopa, ki v njih vidi samo ustrezno ilustracijo.

Toda ta razlika ni absolutna. Vsak filozof ve, da je zdravorazumski pogled na stvari pogosto protisloven in da zdravorazumska prepričanja niso svetinje. Analitični filozof sprejema odstopanja od zdravorazumske sheme, vendar za vsako odstopanje išče utemeljitev - filozofija pri svojih izletih ni svobodna in to je ena od pomembnih razlik v odnosu do neanalitikov.

Prehajamo na znanost. Strožji pristop bi zahteval, da razlikujemo normativne discipline (formalno logiko, teorijo odločanja, teorijo verjetnosti) od nenormativnih (fizike, biologije) in da jih obravnavamo posebej. Vendar naj nam bo na tem mestu oproščeno, ker jih ne bomo ločevali.

Za filozofijo je torej drugi izvor "materiala" znanost. Analitiki imajo do znanosti podoben odnos, kot so ga imeli antični filozofi do takratnih znanosti (matematike, astronomije,biologije) in kot so ga imeli filozofi sedemnajstega stoletja do matematike in fizike. V vsakem primeru je znanost za večino analitikov eden glavnih izvorov podatkov in problemov, ne glede na to, ali so ji naklonjeni ali ne (formalno logiko tu upoštevamo kot vejo matematike, torej znanosti). Še več - v analitični filozofiji prevladuje naklonjenost do znanosti, stališče, ki ga kritiki označujejo kot scientizem. Odkod ta nakonjenost? Po naši sodbi preprosto iz prepričanja, da je filozofija spoznavna dejavnost, znanost pa edino organizirano področje spoznavne dejavnosti, ki ga imamo.

Zdaj lahko natančneje določimo prej omenjene meje zdravega razuma. Analitik bo dopustil in celo zahteval odstopanje od zdravorazumskega stališča samo v tistem primeru, ko to zahteva znanost (to je druga omenjena razlika glede na neanalitično filozofijo).

Razlikujemo lahko dva vidika odnosa do znanosti - odnos do teorij in podatkov (vsebinski odnos) in do metod (metodološki odnos). Najprej si oglejmo vsebinske odnose, kjer lahko ločimo tri stopnje:

1. *negativna vsebinska relevantnost:* Ne sprejemaj ničesar, kar znanost zavrača! Filozof, ki razmišlja o neki temi, mora biti seznanjen s tem, kar o njej zanesljivega trdi sodobna znanost. Nazori, ki so v nasprotju s temi trditvami, postanejo zato skrajno sumljivi.

V neanalitični tradiciji imajo velik vpliv težnje, ki v filozofiji vidijo nekakšne čuvaje tistih prepričanj, ki jih je znanost ogrozila in resno podvomila vanje. S tem postaja filozofija zatočišče tako lepih sanj kot preživelih dogem (odtod morda odpor do znanosti).

Ugovor: Znanstvene teorije se spreminjajo in včerajšnja zabloda postane današnja resnica. Čemu torej sužnjsko slediti znanstveni modi?

Odgovor: Znanstveniki poskušajo sistematizirati in pojasniti dostopne podatke, kakor najbolje vedo in znajo. Splošno sprejeta znanstvena teorija (ali majhno število enako dobro sprejetih) v nekem obdobju je zato tista teorija, na katero je razumno staviti. Vzemimo kot primer klasično (newtonsko) mehaniko, ki je bila sinteza dostopnega fizikalnega znanja v svojem času. Filozof, sodobnik velikih klasikov (Laplacea, Lagrangea), ki bi v tem času zgolj na podlagi spekulacije poskušal zavrniti klasično mehaniko, bi bila kratko in malo iracionalno ekstravaganten. Razlogov, ki so pozneje pripeljali do relativnostne teorije in kvantne mehanike, v tem času ni nihče poznal, in če jih niso poznali fiziki, so jih še manj filozofi. Tudi ni čisto res, da se v znanosti spreminja samo moda. Poznamo tudi zbiranje zanesljivega znanja. Teorija relativnosti ni prepisana aristotelska fizika, temveč nadaljnje razvijanje klasične fizike.

Mnogi neanalitiki se bodo strinjali z idejo o negativni vsebinski relevantnosti, a le kot z nečim banalnim. Zato je treba opozoriti, da ta ideja obvezuje - od filozofov zahteva vsaj okvirno poznavanje znanstvenih rezultatov s tistega področja, ki je najbližje njihovi domeni.

2. *pozitivna delna relevantnost:* Upoštevaj pozitivne znanstvene rezultate! Mirno lahko rečemo, da večina analitikov sprejema 1. in 2. načelo. Celo tisti, ki znanosti niso ravno naklonjeni, poskušajo pokazati, da njihove teze niso v neposrednem nasprotju z znanostjo (1. načelo), medtem ko velik del analitikov poskuša pomiriti zdravorazumska in znanstvena stališča (2. načelo).

Nekatere teme, kot so vzročnost, verjetnost ter prostor in čas, analitični filozofi standardno obravnavajo glede na vlogo ustreznih pojmov v znanosti. Modalni pojmi nujnost, možnost in stvarnost velik del svoje popularnosti dolgujejo dejstvu, da jih je precej ustrezno formaliziral aparat matematične logike (ta vpliv je bil obojestranski). Temi, kot sta zaznavanje in delovanje, analitiki obravnavajo tako, da upoštevajo obstoječe psihološke teorije.

3. *naturalizacija:* Filozofija je nadaljevanje znanosti. Če to načelo oblikujemo v metaforo, bi se glasilo takole: ne samo filozofirati *o* znanosti, temveč predvsem *iz* znanosti!

Ta tretja stopnja, kjer se filozofija in znanost prežemata, je danes predmet silovitih sporov (o tem so pri nas pisali Potrč, Sesardić, Lelas, Markusović in Miščević). Navedli bomo dve smeri, v katerih bi se to prežemanje lahko uresničilo.

Prvič, ko filozof analizira filozofske kategorije, jih tako rekoč pripravi za znanstveno obdelavo.

Drugič, filozof in znanstvenik skupaj raziskujeta izvor teh istih kategorij in pri tem uporabljata aparat in dosežke znanosti.

Paradni primer tega so poskusi naturalizacije spoznavne teorije. O tej problematiki navajamo S.Lelasa:

> V novi zastavitvi, kot "poglavje psihologije" oziroma naravoslovja, epistemologija živi v samo vednosti, da bi jo poskušala razumeti tako rekoč od znotraj. Neizogibni epistemološki krog je zdaj v tem, da naravoslovje obsega epistemologijo kot tisti svoj del, ki ima za predmet naravni pojav, imenovan spoznanje, medtem ko epistemologija zajema naravoslovje kot obliko spoznanja, katere naravo in veljavnost mora izpričati. (S. Lelas: *Naturalizacija teorije znanosti*, Treći program RZ, 23/89, str. 17.)

Zdi se nam, da je ta korak naraven, Ko smo enkrat znanost priznali za sodnika in ko znanost začenja pojasnjevati naše spoznanjske procese, je edino, kar nam preostane, naturalizacija.

Zdaj si oglejmo metodološki del. Tega so v tradiciji obravnavali vsaj toliko, če ne celo bolj kot vsebinskega, vendar mu ni treba posvetiti toliko pozornosti, ker je metodologija znanosti uveljavljena disciplina, ki v glavnem za nikogar ni vprašljiva (medtem ko je vsebinska relevantnost znanosti za filozofijo zunaj analitičnih krogov mnogo bolj vprašljiva). Ponovno omenimo tri teme:

Prvič, filozofske raziskave o (dejanski) zgodovini in praksi znanosti. Sodobna filozofija znanosti poskuša v njej najti pričevanja o strukturi in notranji logiki znanstvenega spoznanja in spoznanja sploh.

Drugič, idealizirajoča logična in epistemološka rekonstrukcija. Tovrstno raziskovanje je bilo značilno za medvojno, pozitivistično obdobje analitične filozofije, danes pa je nekako v nemilosti.

Tretjič, težnja, da se filozofska metoda približa naravoslovnim metodam. To pa nas že vodi k naši naslednji temi.

Premislimo nekoliko natančneje strukturo filozofskega raziskovanja.

Začnimo s tem, kar morebiti najprej pade v oči bralcu ob srečanju z analitičnim spisom in še bolj poslušalcu analitičnega predavanja - to je vloga logike v raziskovanju in argumentaciji. Pomudimo se pri temeljnih, neformalnih (nematematičnih) stališčih.

Najpomembnejša vloga logike je kritična (negativna) vloga, ki nam v raziskovanju in argumentaciji prepoveduje določene korake. Podobno kot pri Aristotelu, Descartesu in Kantu, samo da v še večji meri, je neprotislovnost minimalni, vendar absolutno nujni pogoj sprejemljivosti neke teze oziroma argumenta. Če vam uspe dokazati, da dane predpostavke peljejo v protislovje, ste opravili pomemben del naloge.

Tudi v neanalitični filozofiji, dostojni imena filozofije, protislovje ni priporočljivo. Vendar poznamo načine dopuščanja protislovja, ki to filozofijo ostro zoperstavljajo analitični. Oglejmo si dva primera:

- Ko pristaši frankfurtske šole (na primer Marcuse v *Enodimenzionalnem človeku*) kritizirajo analitično filozofijo, ji očitajo da ne priznava "imanentne napetosti" v pojmih. Če pa pogledamo bolj natančno, lahko ugotovimo, da je ta "imanentna napetost" samo lep izraz za protislovje - pojem je "napet", če združuje nezdružljive znake.

- Poststrukturalistična recepcija logike namenja veliko pozornost paradoksom. Medtem ko je za analitike (in logike) paradoks znak, da nekaj ni v redu s tezami, ki ga generirajo, je za poststrukturaliste veljaven sam po sebi in sicer kot pokazatelj domnevne protislovne strukture same realnosti. Toda paradoksnost v dobesednem smislu je prav protislovnost.

Poudarjamo, da tiči v temelju te kritične, negativne rabe logike konstruktivno metodološko pričakovanje.

Nekatere pomembne filozofske probleme lahko (vsaj delno) rešimo, če odkrijemo skrita protislovja v njihovem formuliranju in jih odpravimo.

Tu je logika kot nekakšen kirurški skalpel, ki odstranjuje zločeste izrastke.

Seveda poznamo tudi pozitivno rabo logike, ki pa zahteva določeno stopnjo formalne, matematične izobrazbe. Navedli bomo eno prvih formulacij priporočila za pozitivno rabo in sicer izpod peresa B. Russella iz leta 1914:

> Učinek moderne logike je razširitev naše abstraktne domišljije, in sicer tako, da nudi neskončno število možnih hipotez, ki jih lahko uporabimo pri analizi nekega sestavljenega dejstva. V tem je prav nasprotna logiki, ki nam jo posreduje klasična tradicija. V tej logiki hipoteze, ki so na prvi pogled videti možne, navidezno zavračamo z dokazi in vnaprej predpisujemo, da mora imeti realnost nek določen značaj. V moderni logiki pa nasprotno, medtem ko *prima facie* hipoteze ostajajo dopustne, so druge, ki jih lahko napove samo logika, pridane zalogi in pogosto je videti, da so za pravilno analizo neizbežne. Stara logika je misel okovala z verigami, nova pa ji daje krila. (*Our Knowledge of the External World*, Allen and Unwin, 1952, str. 68.)

III. POJEM ANALIZE

Ta citat nas je pripeljal do ideje "analize", po kateri je analitična filozofija dobila ime. Ta ideja je danes kontroverzna:"toliko stvari se je spremenilo in to globoko na tem področju, da nič ne pretiravamo, če rečemo, da smo sredi spreminjanja paradigme", je leta 1987 zapisala Patricia Churchland, ko je opisovala tradicionalna analitična vprašanja kot "starinske kuriozitete". Kljub temu bomo poskusili formulirati dovolj celovito podobo položaja, in sicer v dveh korakih: najprej bomo pojasnili idejo "klasične" analize, ki jo bomo nato dopolnjevali.

Klasična analiza obsega v svoji najboljši in zreli obliki vrsto postopkov, katerih cilj je pojasnjevanje in sistematizacija naših (zdravorazumskih pa tudi znanstvenih) prepričanj, ter pojasnjevanje in sistematizacija morebitnega uvida v strukturo realnosti, s tem pa rešitev ključnih filozofskih problemov.

V idealnem primeru se analiza začne z identifikacijo problemov in temeljnih tez. Formulacija problemov je seveda jezikovna, zato je analiza jezikovne forme tudi primerno izhodišče (nekateri analitiki so to izhodišče absolutizirali). To pomeni, da imamo ali postopno gradimo neko teorijo pomena in splošno sliko o delovanju naravnega jezika.

Analiza jezikovne forme nas bo pripeljala do identifikacije pojmov v tezah in problemih. Večina teh pojmov izvira iz zdravega razuma, njihova raba je tekoča in spontana, vendar v implicitni, nereflektirani obliki. Z analizo naj bi postali kar najbolj eksplicitni. Filozofi so že zdavnaj opazili, da ima pri naši razlagi vseh mogočih dogodkov pojem vzročnosti ključno vlogo. Toda ali je ta pojem enoten? Kaj nam pravzaprav pomeni vzročnost? Kako so ljudje sploh lahko prišli do pojma vzroka?

Hume je predlagal odgovor, ki je postal slaven: pojem vzroka lahko zvedemo na nekaj veliko bolj elementarnega - na stalno zvezo med dogodkoma, od katerih se eden zgodi pred drugim. Mirne duše lahko rečemo, da je bilo nezadovoljstvo s to analizo eno temeljnih gibal celotne nadaljne razprave o vzročnosti. Filozofi so predlagali številne alternative, vendar ni bila nobena povsem zadovoljiva.

Na tej točki se pravzaprav konča postopek "razčlenjevanja" pojma ("analize" v ozkem, slovarskem smislu). Toda prava naloga je šele pred nami. Naj opozorimo na dve sorodni smeri nadaljnega toka analize.

Prvič, sistematizacija. Že Aristotel je opazil, pa tudi sami smo omenili, da so pojmi, s katerimi se ukvarja filozofija, skrajno splošni, rabimo pa jih tako v vsakdanjem življenju kot v vrsti zelo različnih disciplin (v različnih "rodovih" bi dejal Aristotel). Pojem vzroka je bistven, pa tudi kontroverzen pojem v naravoslovnih in družboslovnih znanostih. Zato vsak predlog analize hkrati vsiljuje nek način sistematizacije znanstvene razprave. (Filozof, ki vzročnost pojasnjuje tako, da se sklicuje na verjetnost, bo mnenja, da v kvantni fiziki lahko mirne duše govorimo o vzročnosti, filozof pa, ki zavrača verjetnostno interpretacijo, bo veliko bolj zadržan.).

Sistemski vidik analize filozofijo še bolj približuje drugim spoznavnim dejavnostim. Pri sistematizaciji se filozof sprašuje, ali dana definicija pojma ustreza načinu njegove rabe v znanosti. Kakšne spremembe vsiljuje in ali jih lahko dovolj dobro razložimo?

Predpostavimo, da je filozof na neki stopnji dosegel točko ravnotežja. Njegov predlog uspešno sistematizira obstoječo (zdravorazumsko in znanstveno) prakso rabe pojma, ponuja zanimive rešitve nekaterih standardnih problemov, je jasen in do te

mere artikuliran, da bi se dalo razmišljati tudi o formalizaciji, hkrati pa se dobro vključuje v sistem sorodnih analiz sorodnih pojmov.

Šele tedaj filozof lahko upa, da je njegova analiza morda odkrila nek obstoječi, pomembni, celo temeljni vidik realnosti:

> Klasična analiza se ne ukvarja s katalogiziranjem dobre rabe niti z intelektualno terapijo... Med novejšimi vrstami analize pa našo pozornost vzbuja poskus odkrivanja "logične strukture sveta" ali "logične forme" raznih dejstev. Seveda so se filozofi v vseh obdobjih ukvarjali s tako analizo. Pomislite na grško iskanje pravih definicij ali pa na metafizično razlikovanje pojavov od realnosti in poskusov njihovega reduciranja na realnost: na monade, duh in ideje, ali na atomarna dejstva. (E.Sosa: *Classical Analysis*, Journal of Philosophy 11/1983, str. 695.)

Tako pojmovana analiza kulminira v trditvah o svetu.

Druga smer analize pripelje do istega rezultata nekoliko hitreje in zato bolj tvegano. Filozof se (kot to formulira J. Mackie v razpravi *Možnost analize* iz leta 1973) lahko vpraša: "Kaj je skupno vsem členom razreda", ki ga moj pojem osamlja? Kaj je na primer skupno vsem primerom vzročnosti? Naša naloga je, da ugotovimo, "kaj se dogaja v svetu v tistih vrstah in procesih, ki jih imenujemo vzročne". Tedaj pojmovna analiza prehaja na "analizo dejstev".

Toliko o klasični analizi.

Kar smo povedali do sedaj, kaže našo nadaljno pot. Sistematizacija in sklicevanje na dejstva kažeta na to, da se filozof ne more zadovoljiti z iskanjem definicij. Ko definira, implicitno predlaga tudi neko zamisel o tem, kako je s stvarmi. Tudi ta postopek je treba premisliti in ga bolj eksplicirati.

Zato je naslednji korak gradnja teorij.

Ko filozof rešuje filozofske probleme in govori o temeljnih pojmih, se slej ali prej znajde pred zahtevo, da pojasnjuje in teoretizira. Zgodnji analitiki, ki so, kot Ryle, menili, da je njihova naloga opisovanje in definiranje ter s tem odpravljanje pojmovnih zmed, se po logiki to nalogo končali s predlogi vseobsežnih teorij na tistih področjih, s katerimi so se najbolj intenzivno ukvarjali. Pozitivisti, kot sta bila na primer Carnap in Reichenbach, so zapustili obsežne "rekonstrukcije" našega znanja, ki so bolj ali manj odprte teorije o tem, kako in kaj spoznavamo.

Koliko je v tej gradnji teorij filozofija neodvisna od raznih vej znanosti, koliko pa naj se jim približa ali se celo združi z njimi, je danes odprto in kontroverzno vprašanje. Nakazal sem že, da moje osebne simpatije veljajo naturalizmu.

Omenimo primer filozofske teorije, ki daleč presega "analizo pojmov"; gre za primer obsežnega filozofskega teoretiziranja, ki se opira na znanost, namreč za fizikalizem.

Temeljna ideja fizikalizma je, da je edino obstoječa realnost fizična realnost, ki je kot zaprta celota podrejena enotnim zakonom. Sama fizika podpira fizikalizem, ta pa je filozofski nauk, ki hoče reči nekaj o pojavih, s katerimi se dejanska, današnja fizika zagotovo ne ukvarja.

Fizikalist meni, da za fizikalizem poznamo prepričljive znanstvene razloge, prav tako pa se zaveda, da številni zdravorazumski in tradicionalni filozofski predsodki nasprotujejo fizikalizmu. Dokazoval bo, da ti predsodki niso umestni - posledice fizikalizma niso tako črne, kot se zdi nekaterim, nekatere neprijetne pa so kratko in

malo cena, ki jo moramo sprejeti, da bi imeli enotno, sprejemljivo sliko sveta (glej *Fizikalizem* N. Sesardića). Fizikalist bo obravnaval probleme mentalnosti in intencionalnosti, vprašanje enotnosti znanosti, odnos med determinizmom in svobodo, pri čemer bodo vse te teme združene pod egido temeljnega ontološkega vprašanja.

Po drugi strani bo antifizikalist dokazoval, da nekaterih pojavov (predvsem človekovega duševnega življenja) ne moremo vključiti v fizikalistično sliko in da je cena, ki jo fizikalizem ponuja za enotno sliko sveta, previsoka.

Taki zelo splošni in obsežni spori dajejo glavni pečat sodobni analitični sceni.

Oglejmo si vlogo klasične analize v teh sporih. Čeprav glavna vprašanja zdaleč presegajo analiziranje pojmov, pa pri razpravi o vsaki posamezni temi pride do izraza klasična analitična disciplina. Ko fizikalist in antifizikalist razmišljata o vprašanju združljivosti svobode in determinizma, se morata najprej dogovoriti, kaj jima pomeni svoboda in kaj determinizem. Od odgovora ne to vprašanje je v dobršni meri odvisen odgovor na vprašanje, ali menita, da je svoboda združljiva z determinizmom. Tako je tudi z drugimi temami.

Sklenili bomo z opozorilom, da je metodologija klasične analize dokaj uspešna na področju etike in filozofije prava. Etika se v precejšnji meri ukvarja tako z analizo pojmov v ožjem smislu, kot s sistematizacijo. Pogoj gradnje obsežnih teorij je prav to delo na podrobnostih in je od njega odvisno. Zdi se nam, da je eden od razlogov, zakaj sistemska etika pri nas ni bila uspešna, prav nagnjenje naših "sistematikov", da preskočijo bistvene stopnje analize in argumentacije (drug razlog je slepo podrejanje dnevni politiki, ki jih je moralno diskvalificiralo in dalo prednost tistim, ki so etiko kratko in malo v celoti zavrnili - ti se vsaj niso nikomur podrejali).

Prevedla
Zdenka Erbežnik

Recenzije

Dr. Jože Ramovš: Doživljanje, temeljno človekovo duhovno dogajanje

Založništvo slovenske knjige, Ljubljana 1990

ZDENKA ZALOKAR DIVJAK

Avtor začenja prvo poglavje z Integralno antropologijo, kar nam naznanja celotnega človeka v vzdolžnem, zgodovinsko-kulturnem razvoju in v njegovi prečni pojavni pestrosti današnjega zgodovinskega trenutka. Viri podatkov za integralno antropologijo so torej spoznanja in teorije vseh antropoloških ved, posredno številna spoznanja tehničnih in organizacijskih ved, ter vsa modrost, ki je skrita v mitološkem, religioznem, umetniškem in konkretnem delovnem in sožitnem izročilu vseh narodov sveta.

Tako se vedno bolj približujemo odgovoru, kdo in kaj je ČLOVEK. Na teoretični ravni torej integralna antropologija, na osebni pa celosten nazor o človeku. Vprašanje o človeku torej ne zajema zgolj razumske razsežnosti, ampak vse plasti človekovanja in občestvovanja, zato je odgovor na osebni ravni nazor o človeku.

V nadaljevanju je opisan nazor o človeku, ki skuša biti čim bolj celosten in se opira na sodobna spoznanja o človeku. V psihološki literaturi je dobro znana telesna in duševna razsežnost, ki je skupna tudi z živalmi, medtem ko je duhovna razsežnost izvirno človeška in zato posebna. Sodobna psihologija jo je večinoma zanemarjala, v povojnih letih pa se ji je posvetil V. E. Frankl, s svojo eksistencialno analizo in logoterapevtsko šolo, ki je po svetu že zelo razširjena. Prva značilnost duhovne razsežnosti je v tem, da človekova zavest v določeni situaciji spoznava več stvarnih možnosti. Dalje pa lahko človek spozna, katera od teh možnosti je smiselna in katera ni smiselna. Ta zmožnost je vest ali duhovni organ. Merilo, po katerem vest presoja, pa so nadosebne in nečasovne stvarne vrednote. Vrednote so torej temeljno duhovno gradivo, s katerim je sestavljen svet, zato imajo vrednost že same na sebi. Ker duhovni vidik ni vezan na snov in čas, je tudi neuničljiv. Tako dobimo stvaren temelj za brezpogojno spoštovanje človekovega dostojanstva in zaupanja vanj. Kajti na podlagi osebne svobode temelji osebna odgovornost. Človek je osebno odgovoren za tisto, za kar se osebno odloči in kar udejanji. Za dobro ima osebno zaslugo, za slabo osebno krivdo. Človeka torej njegova svoboda ne osvobaja od ničesar. S svojo svobodo lahko doživi in udejanji toliko vrednot, kolikor jih s svojimi razumskimi, čustvenimi in drugimi zmožnostmi v danih okoliščinah lahko dojame. Naslednja pomembna lastnost

duhovne razsežnosti pa je v tem, da ni namenjena sama sebi, ampak da je namen človekovega življenja, da živi za nekaj ali za nekoga. Danes imamo na razpolago vrsto psiholoških, terapevtskih in ostalih teorij, ki se pod imeni samouresničevanja, samopotrditve, lastne sreče itd. zagledajo sami vase in ne upoštevajo strukture človeškega bitja, kjer so sreča, samouresničenje itd. le stranski produkti smiselnega življenja za življenske naloge.

Danes sta verjetno odločilni vprašanji, kje in kako je človekova duhovna razsežnost razvidna v konkretni vsakdanjosti in koliko je mogoče dokazati, da sploh obstaja? Avtor odgovora na to vprašanje posreduje v trditvi, da se človekovo duhovno dogajanje kaže v njegovem duševnem in telesnem ter občestvenem in zgodovinskem delovanju ter da s pozitivnimi znanstvenimi metodami človekove duhovne razsežnosti ni mogoče ne dokazati ne ovreči.

Naslednja razsežnost, ki je pomembna v celostnem pogledu na človeka, je odnosna razsežnost. Avtor pravi, da je vse človeško bivanje, kolikor je izvirno človeško - odnos. Medčloveški odnosi pa se delijo na temeljne in drugotne. V temeljnem človeškem odnosu vsak izmed udeležencev daje drugim na voljo vse, kar premore, zato je tak odnos odprt in v njem se udeleženci počutijo človeško doma. V temeljnih človeških odnosih (v okviru družine, zakona, prijateljev) se človek uči odnosov in občevanja z ljudmi. Drugotni odnosi pa se skušajo razviti v temeljne, ali pa pokrivajo delce življenja in s tem omogočajo preživljanje.

Zgodovinsko-kulturna razsežnost zajema pravzaprav vse, kar je človek pridobil z znanjem, modrostjo, v medsebojnih odnosih itd. Vsak posameznik preda svojo osebno izkušnjo drugim v zgodovinsko-kulturni zaklad, obenem pa prevzema spoznanja in izkušnje vseh pokolenj prednikov. Seveda pa je posameznik tem bolj kultiviran in ustvarjalen, čim večji kos zgodovinske in kulturne izkušnje prevzame. Pot do tega zaklada pa je jezik, zlasti materni, kajti človek je bitje besede, zato naj bi svoj jezik skrbno negoval in varoval.

Religiozna razsežnost je nov vidik, s katerim človek na celostni, osebni ravni dojema sebe in celotno stvarnost. Versko doživljanje je eno od človekovih samosvojih duhovnih izrazov, ob vseh ostalih (umetniškem, znanstvenem, moralno-etičnem), ki sestavljajo kulturo.

Vse te razsežnosti so opisane z namenom, da bi čimbolj celostno zajeli človekovo podobo. Seveda pa je treba imeti pred očmi človekovo živo in nedeljivo celoto, z vsemi njegovimi zmožnostmi, in enkratnost osebe v vseh neponovljivih življenskih razmerah.

Na drugi strani, pa se treba zavedati tudi človekove omejenosti. Človek si ne sme poljubno določati vrednot, ker ni vsemogočen in tudi ne samozadosten. Pogled na človeka, na samega sebe in svet okoli nas ni strokovno ali znanstveno vprašanje. To je svetovni nazor, ki je plod osebne odločitve na podlagi številnih znanstvenih, privzgojenih in drugih dejstev.

Razmišljanje o integralni antropologiji zaključuje avtor z ugotovitvijo, da je subjekt raziskovanja človek s svojo zavestjo, ki je hkrati tudi instrument, s katerim raziskujemo.

Naslednje poglavje opredeljuje pojav doživljanja. V slovenščini ima že sama beseda zelo bogat pomen, v primerjavi s pomeni v drugih jezikih. Avtorja pa zlasti zanima tisto doživljanje, ko je človek nečesa deležen, do česar pride v svoji zavesti in postane njegova celostna osebna notranja last. Pomembno je tudi dejstvo, da so v

slovenskem in drugih slovanskih narodih delovale v zgodovini duhovne silnice, ki so izoblikovale tudi izraz doživljanje, kot temeljni človekov odnos z resničnostjo. Vsebinsko pa postavi avtor definicijo, ki glasi: DOŽIVLJANJE JE NEPOSREDNOST IN CELOVITOST POMEMBNEGA DOGAJANJA IN VSEBINE V ČLOVEKOVI ZAVESTI.

Za razlago definicije je treba upoštevati, da je v človekovi zavesti vsebina, to je objekt, neločljiva od same zavesti in dogajanja v njej, to je od subjekta. Delovanje vseh človekovih sposobnosti v zavesti pa moramo povezati s celovitostjo. Oziroma, če poudarimo, doživljanja ni brez čustev, vendar pa doživljanje ni samo čustveno dogajanje in prav tako, doživljanja ni brez razumske komponente, toda sama razumska dejavnost še ni doživljanje. Nadalje se je treba zavedati, da je doživljanje preizkusni most v srečanju človeka s samim sabo, z resničnostjo soljudi, okolja in duhovnega dogajanja. Pomembnost pa kot zadnja značilnost pri opredeljevanju doživljanja narekuje tudi to, da je doživljanje človekovo največje bogastvo ali največja beda. Zato lahko razlago definicije doživljanja sklenemo z mislijo, da je doživljanje zadnji in najboljši kriterij osebne kakovosti človeka. V antropoloških vedah je doživljanje slabo obdelano. K temu prispeva tudi sama narava doživljanja. Vsaka od znanosti si pač prizadeva opisati tisti vidik doživljanja, ki je vezan na njen predmet proučevanja. Nekatere vede pa so zelo ozko povezane z doživljanjem, in sicer filozofija, teologija, psihologija, kulturologija, zdravstvo, vzgojeslovje in družboslovje.

V poglavju o razsežnosti doživljanja sledi razvrstitev iz treh vidikov. Najprej v vsakdanje in nevsakdanje doživljanje, pri čemer je najbolj prikladna razdelitev po prevladujoči komponenti duševne dejavnosti na zaznavno, čustveno, miselno in podobno doživljanje. Avtor se ustavi tudi ob nekaterih pogostejših načinih neosebnega doživljanja, kot so sanje, sugestija in hipnoza, parapsihološki pojavi in haluciniranje. Sledijo kakovostni vidiki doživljanja, ki so zelo pomembni, saj se raztezajo od ene do druge skrajnosti. Prvi kakovostni vidik je močno in šibko doživljanje. Močna doživetja ostanejo trajno ali vsaj zelo dolgo v spominu, zato pomenijo silno energijo, ki človeka kar sama potisne v dejavnost. Sledijo temna in svetla doživljanja, ki so zelo pomembna zlasti za celotno vzgojno vzdušje v družini. Odločilno pa usmerja svoje doživljanje v svetlo ali temno sam človek s svojim vsakokratnim stališčem, ki ga zavzame.

Pri vsebinah doživljanja pa je treba razlikovati tri osnovne sestavine, in sicer: doživljanje samega sebe, doživljanje soljudi in doživljanje narave. Človekova zmožnost samozavedanja je prodor duhovnega v tvarnost narave. Človek se zaveda samega sebe kot človeškega bitja z vsemi značilnostmi, ki so skupne vsem ljudem, prav tako pa se zaveda sebe kot enkratne osebnosti. Nedoživljanje in napačno doživljanje samega sebe pa je temeljni primanjkljaj, ki povzroča tudi napačno doživljanje soljudi in s tem tudi neustrezen odnos z njimi. Torej je uresničenje samega sebe odvisno predvsem od kakovosti doživljanja soljudi. In ne nazadnje, človek mora živeti po zakonitostih narave in mora naravo tudi zavestno doživljati. Če je ne doživja, sčasoma začne izgubljati čut za naravni in biološki ritem, kar ima za posledico napetost, tesnobo itd. Človek pa se lahko zopet odloči, ali bo napetost odvajal po naravni poti ali po umetni s pomočjo zdravil. Doživljanje narave je v nadaljevanju v ozki zvezi z doživljanjem kulture, pri čemer naj bi bilo kultiviranje sebe in svojih medčloveških odnosov ena bistvenih doživljajskih vsebin.

V poglavju o doživljajskih motnjah je opisana vsakdanja patologija ljudi, ki jo poznamo pod izrazi: otopelost, zagrenjenost, črnogledost, naivnost, preobčutljivost, čudaštvo, fanatizem, sadizem, predsodki in omame. Temu sledi temeljito obdelano poglavje o oblikovanju doživljanja, in sicer v razvijanju, poglabljanju, urejanju doživljajskih motenj in preseganju zlih življenjskih izkušenj. Pri slehernem oblikovanju doživljanja pa morata biti v ravnovesju duhovni in dejavni pol. Doživljanje se namreč lahko oblikuje le po primernih dejavnostih, ki jih mora posameznik opravljati dovolj dolgo in intenzivno in katere dobijo svoj odziv v temeljnih in drugotnih človeških skupinah. To pa se mora dogajti svobodno, z osebnim vpogledom, drugače lahko pristane posameznik na ravni dresure, ali pa nepristnega, delnega duhovnega vpogleda, ki ga ne more realizirati v svojem vsakdanu.

Nek zaključek razmišljanj o pojavu doživljanja pa predstavlja poglavje o smislu doživljanja. V njem je prikazan pomen doživljanja za nastajanje kulture in kultiviranje posameznika, kajti doživljanje smiselnosti je temelj človeškega bivanja nasploh. Ob temu pa je seveda doživljanje samega sebe merilo človeške zrelosti, doživljanje soljudi pa osnova medčloveških odnosov ter doživljanje kulture pot za osebno oblikovanje.

Razmišljanja o smislu doživljanja pa dobijo svojo antropološko osnovo v poglavju o presežnosti v doživljanju. Človekovo presežnost v doživljanju spremljamo na osebnem področju prek vsakdanjih doživljanj, na družbenem področju preko vrhunskih doživljanj genialnih ljudi in njihovih ustvarjanj, na bivanjskem področju pa v religioznem doživljanju stvarnosti. Študija se tudi konča z obdelavo razmerja med doživljanjem in religioznostjo. Najprej o sami rabi izrazov na duhovnem in verskem področju, nato pa v analizi religioznih razsežnosti. Avtor smatra, da sta osebna vernost in duhovnost možni samo kot doživljanje. Iz tega pa sledi pomembnost oblikovanja zdravega verskega doživljanja z dejavnim življenjem, s poglabljanjem v skrivnost in v sožitju z občestvom.

Kosovel Ivan (1990) : Vzgoja proti izobraževanju. Ljubljana, Slovensko društvo raziskovalcev šolskega polja (Razprave in eseji)

BOGOMIR NOVAK

Knjiga je razdeljena na naslednja poglavja: I. Uvod, v katerem je govor o politiki vzgoje, II. Teoretski problemi pojma kvalitete - Aristotel, Kant, Hegel, III. Subjektivno in objektivno v ocenjevanju kvalitete izobraževanja in življenja, IV. Ocenjevanje kvalitete izobraževalnega dela, V. Vzgoja in/ali izobraževanje. Tu obravnava avtor odnos med izobraževanjem in vzgojo kot odnos med vsebino in formo, od znanja k vzgoji ter ekskurz: vzgoja odtod do večnosti. V VI. poglavju Praksa učenja (znanj) najde bralec informacije o Specifičnosti prakse učenja, o Znanju, Formalizaciji in fitualizaciji in o Principu igre; v VII. poglavju pa sta dodatka a) Marginalije k ocenjevanju kurikuluma, b) konstitucija normalnosti in stigmatizacija. Knjiga ima tudi predgovor, povzetek, spremno besedo in literaturo.

Knjiga ni samo zbirka esejev, ker je med naštetimi poglavji in podpoglavji logična zveza, kar bo razvidno tudi iz našega prikaza. Znotraj možnega znanstvenega konsenza smo že ugotovili pluralizem pedagoških znanosti in konec pedagoškega monopola nad vzgojo in izobraževanjem. Prelomni trenutek odpira nova vprašanja; kaj kdo dokazuje vedno znova - ali to, da je bil deklarirani subjekt vzgoje in izobraževanja nesvoboden v smislu cesarjevnih novih oblačil, ali pa to, da je bil pedagoški subjekt kljub vsemu še preveč svoboden in je bila polemika o usodi pedagogike samo navidezni problem? Kako razumeti pedagoško samorefleksijo? Ali naravoslovna paradigma s 'štiriperesno deteljico' prispeva k birokratskemu upravljanju šole?

Vzgoja proti izobraževanju je provokativna knjiga, ker postavlja bralca pred številna vprašanja, ki jih doslej morda ni niti slutil. Ali je resnica o vzgoji in izobraževanju sploh možna? Kaj naj učitelj sploh dela v razredu, če mu ni dovoljeno podajati znanja? Ali gre v primerih, ko učitelj lovi učenca na neznanju in učenec učitelja na napačnih metodah, za formalizacijo in ritualizacijo, za priučeno stigmatiziranje ali pa za kak drug princip igre, pri katerem ne gre brez politike vzgoje? Kakor v pedagoški teoriji, tako v praksi? V tem smislu (n)ima torej pedagoški proces kaj opraviti z gnostičnimi evangeliji!? Kako priti prek blokad ustvarjalne energije in frustracij do "vzgoje vzgojitelja"? Očitno do tega po tej poti ne pride. Učitelj, na katerem baje stoji šola, naj se kot nadomestljivi "nebodigatreba"! (stigmatizacija!) kar zamisli nad razliko med znanjem in evangeliji in prisega na kognitivno psihologijo ali na modele interak-

cije. Stanu se svojega spomni... Nadaljna metodična težava, ki kaže na kretskega lažnivca, je v vprašanju, kdo je sploh za svobodo vzgoje in izobraževanja, če s(m)o se vsi zarotili proti njej. Kdor je proti določenemu konceptu, je hkrati tudi (eo ipso) proti določeni oseb(nost)i, zato so pri nas še vedno potrebni prosvetljujoči teksti, ki omogočajo, da pogum za razmišljanje ne zamre.

Kaj ima ta kontekstualna nevihta (antinomičnih) vprašanj opraviti s pričujočim tekstom? Vsekakor je tekst "Vzgoja proti izobraževanju" možno prebrati na več načinov. Že v meščanski družbi je bilo izobraževanje naperjeno proti fevdalni vzgoji. Proti kateri vzgoji je naperjeno danes? Samorefleksijo bralca sem intencioniral z vprašanji oz. dilemami, ki jih odpira kriznost realnega konteksta pričujočega teksta. Um na križu realnosti (Luther) se pokaže tedaj, ko razočarani ugotovimo, da se je pojmovno orodje, ki je predpostavljalo obstoj človeka v situaciji, obrnilo zoper njega. Ali je možno predpostavko edukacijskega ali političnega človeka zamenjati s katero drugo, ki tega ne bo dopustila? Politika vzgoje je slaba, če na takšno birokratsko defomacijo pristaja, in dobra, če ne, kar pa še ni edini kriterij za njeno presojo. Uvodoma je implicirano tudi vprašanje, kakšen je in bo izid konkurenčnega boja pedagogike z drugimi znanostmi. Nadalje se avtorju odpira vprašanje kvalitete, ki so jo Aristotel, Kant in Hegel opredeljavali ontološko kot lastnost, v aksiološko vednotnem, kulturnem, pedagoškem in ideološkem kontekstu. Oznaka kvalitete kot lastnosti je izolirano gledano nevtralna, kot vrednotno stremljenje po čim boljši kvaliteti pa je problematična brez ustreznega civilizacijsko- kulturnega konteksta. Avtor to ponazori z našim primerom implozije razvoja in s pomanjkanjem volje za konsenz. To pomanjkanje razumne volje, kar je že tradicionalno znano kot etična slabost, ima še danes posebne pogoje in destruktivne posledice za politiko (proučevanja) vzgoje, kakor tudi za kvaliteto vzgoje in izobraževanja ter kvaliteto življenja samega kot stopnje socialne blaginje. Nenazadnje se pokaže problem kakovosti tudi v kupoprodajnih odnosih in pri upravljanju dela. Izboljševanje pogojev dela pomeni tudi izboljševanje pogojev življenja, čeprav ta zveza ni povsod enako močna. Zanimivo bi bilo pri tem razpravljati o ideološkem momentu dialektičnega zakona prehoda kvantitete v (boljšo ali slabšo) kvaliteto - lastnost.

Pri ocenjevanju izobraževalnega dela avtor postavi dilemo ocene efekta ali procesa. Po avtorju naša reforma srednjega izobraževanja ni upoštevala niti objektivne niti subjektivne značilnosti kvalitete izobraževalnega dela, kot so: skupno delo učitelja in učenca, veselje do učenja in poučevanja, veselje do šole, mednarodni standardi znanja itd. Zakaj je tedaj težnja po učinkovitosti porajala nasprotne lastnosti neučinkovitosti? Po eni strani že delo v tovarnah vsebinsko izprazni delavce pri njihovem trošenju delovne sile, po drugi strani pa šola ne more biti (docela) organizirana po modelu tovarne, ker mora podajati tudi oz. predvsem splošna znanja, ki pa niso brezvsebinska, marveč obratno - samo znanja imajo legitimno vsebino, vzgoja pomeni formo (nasproti znanju). Ne glede na to, kakšno je razmerje med vsebino (manuelnega) dela in vsebino z umskim delom (učenjem) pridobljenega znanja, se ponuja sklep, da še tako odtujenemu (ali iztrošenemu) delavcu kot privesku strojev ideologi in politiki lahko priznajo vsestransko vzgojenost (npr. v SZ vsestransko razviti specialist), vendar si ta delavec sam ali v šoli ne more pridobiti vsestranske splošno - strokovne izobrazbe. Zato Kosovel zapiše sklep: pedagogika da, vendar samo znotraj tistega horizonta, kjer znanj ni ali niso pomembna (str. 40). Ni bistveno samo to, da izobrazba že sama vključuje tudi vzgojo, ker se ne moremo izobraziti v ničemer, ne da

bi si pri tem privzgojili različna ravnanja oziroma vrednote (str. 62), ne pa tudi obratno, ampak tudi to, da vsestranska izobrazba (bolj v smislu oblikovanja-Bildung) omogoča vsestranskega človeka, ne pa tudi zgolj formalna vzgoja. Težnja po formalni, vnanji učinkovitosti pa vendarle približuje šolo in tovarno, čim višjih ocen in cen v tem smislu, da se rezultati dela in ne-dela izenačujejo podobno kot rezultati znanja in neznanja v korist ne-dela in ne-znanja. Ob tej maligni spirali ni zgolj akademsko vprašanje odnosa med vzgojo in izobraževanjem. Vsebina izobraževanja je predmetna, vsebina vzgoje je pa v matrici socialnih odnosov, načinu (stilu) življenja, običajih, obvezah, obredih določenih skupin ljudi.

Razlog, zaradi katerega Kosovel oporeka stalno upravičenost vsebine vzgoje za socialne odnose, bo v tem, da le-ti niso vedno dovolj sprejemljivi za prisvajanje predmetnega, kvalitetnega znanja. Pri vzgoji (kot dresuri in veščini) gre le za "tehnologijo" ponavljanja, oponašanja, posnemanja vrednotne matrice, pri izobrazbi pa za njeno spreminjanje. To pomeni usmerjenost družbene vzgoje v vrednotni apriorizem in s tem v preteklost. Značilnosti vzgoje za znanje so: predanost resnici, poštenost, samodisciplina, odgovornost. Ta dvojnost med družbenostjo in znanstvenostjo vodi tudi do vprašanja o konservativnosti in naprednosti vzgoje. Tako je liberalno reformsko gibanje zavrl neokonservativni val z drugačnim kodeksom vrednot. Kosovel s pomočjo obravnave gnostičnih evangelijev pokaže, da ostane šoli, ki se odreka predmetnosti znanja, le še masovna ritualizacija in politična hierarhija. Dolgčas nastane v slabi šoli (v poljubni interpretaciji) z zmago pravovernih katolikov, ki gledajo resnico "s fizičnimi očmi" nad gnostiki, ki gledajo resnico z "duhovnimi očmi" oz. z zmago sofistov (v slabem pomenu te besede) nad sokratiki, ki resnico šele iščejo. Dobra šola je tista, ki vzgaja za inovativno znanje. V tem smislu je pomembno razlikovati med znanstveno prakso kot transformacijo informacij v pojme, ki so novi tudi za družbo, in učenjem kot predelavo informacij v informacije, ki so nove le za učenca. Učitelj je lahko pred, z ali za učenci. Ni mogoče apriori reči, katera njegova vloga je najboljša. Očitno pa je, da interna dogovorna pedagogika, ki je v samoupravni obliki služila šoli za določanje kriterije znanja kot njena nereflektirana vzgojna matrica, zgreši samo nujno predmetno konstitucijo znanja, ker vodi v ekvivokacijo med sredstvi in cilji. Odčaranje sveta pomeni takšen vdor nesmisla v življenje. Politika distribucije moči že tradicionalno terja vzgojo kot dresuro. Posledica je, da svet nove magije obvladovanja in racionalne manipulacije z njim ni nič bolj (s)poznan, kot svet stare magije. Razlika med obema svetovoma je v razliki med neposredno in posredno manipulacijo, ki jo omogoča vzgoja za racionalnost predelave stvari po sebi v stvari za nas.

Ker kvaliteto vzgoje in izobraževanja omogoča razlika med obema pojmoma, jo avtor na vsaki eksplanatorni točki z različnih vidikov skrbno izostruje in varuje pred možnimi ekvivokacijami od makropolitičnega do mikrofizikalnega nivoja. Tako je v strukturi današnjega tehnološkega znanja vprašanje, "kako pred kaj", saj gre za to, da se napravi to, dar se da napraviti. Vendar Kosovel ne pristaja na enotnost med vzgojo in izobraževanjem, ampak samo na njuno komplementarnost, ker izhajata iz različnega vidika. Tudi za znanje so potrebne določene veščine, ki pa niso cilj. Cilj znanja ni niti ocena, ki izraža le stopnjo uspešnosti učenja, niti tehnologija (oz. upravljanje z gadgeti), ampak je lahko le samorefleksija. Nasproti notranjemu smislu znanja se pokaže VRO kot 'nedosegljiv ideal brez smisla' (Problemi 85/4), ker kuje v nebo različne vsebine. VRO se lahko pokaže kot razumna ali nerazumna abstrakcija

glede na vrednotni kontekst. To pove avtor z mislijo, da bi morda razumeli VRO kot dobronamerni, čeravno naivni, nereflektirani politično - pedagoški konstrukt, če bi ZKJ postavila leta 1974 drugačne cilje - avtonomijo in konkurenčnost šol, mednarodne standarde itd. (str. 70). Reforma niti na ciljni niti na pragmatično-operativni ravni ni rešila vprašanja kvalitete. Njena 'zasluga' pa je vendarle v tem, da je pokazala nesmisel zapostavljanja znanja v imenu družbene, samoupravne vzgoje, ki je bila inkarnirana tudi v 'vzgojnih predmetih'. Odtod avtorjev revolt izobraževanja proti takšni vzgoji.

Drugi izvor revolta je v potrebi po redefiniciji vzgojnega ideala oz. smotra. Naša družbena kriza in stagnacija sta VRO diskreditirali na raven ritualizacije, nista ga pa odpravili. Zato avtor razčlenjuje lch ideal birokracije, ki ji ritual daje njeno identiteto. Kosovel v knjigi vzgoja proti izobraževanju razvije tudi alternativni pojem igre, pri čemer tudi tu najprej zavrne običajna razumevanja npr. igre kot zabave, ustvarjalnosti. Vzgoja je prenos pravil igre na otroka v smislu socializacije različnih zaželjenih vlog (menjav) in preprečevanje nezaželenih. V tej točki nastane vprašanje, kako človek prenehа biti vojak, šolar, delavec po predpisih drugih in postane mislec. Jasno je, da bi šele v tej točki prenehale napačne analogije šole z vojašnico, kaznilnico, tovarno, ker bi stopilo v igro znanje s svojo odločilno vlogo, ki bi določalo menjavo drugih vlog. Ni treba dokazovati, da je bilo znanje kot oblika znanstvene prakse že doslej v igri, vprašanje je, kdaj ne bo samo odraz realnosti in kot takšno izigrano. Na to vprašanje najde bralec implicitni odgovor v naslednjem Kosovelovem vprašanju: kaj so in kakšne interese zastopajo tisti ideoloki mehanizmi, ki v družbi ustvarjajo pojem "igre" in mu dodeljujejo priviligirano mesto svobode (str. 85)?

Natančno spoznavanje vsega, kar sili človeka navzdol, na nižjo kvaliteto, je tista nujnost mišljenja, ki omogoča svobodo. Pri tem ne gre samo za vladajoče politično-ideološke mehanizme, ampak tudi za socializacijske, ne gre samo za formalizacije in ritualizacije, ampak tudi stigmatizacije. Gre za dualizem vsebine in forme, ki omogoča, da se norme izvajajo na sistemu prilagojen način. Vse to postavlja bralca pred enako vprašanje kot avtorja, kako postaviti pojasnjevanje realnega stanja nižje kvalitete življenja, vzgoje in izobraževanja, rezultatov dela itd. V funkcijo realizacije stremljenja po višji kvaliteti socialne blaginje, zdravja, čistosti okolja. S tega vidika ni vsaka vzgoja proti izobraževanju, ampak samo tista, ki ga odkrito ali prikrito sama izključuje. Vzgojo za racionalnost in za znanje (tradicionalno - intelektualna vzgoja), ki ni le deklaracija, lahko razumemo kot vzgojo znanja, za kar se avtor zavzema.

Potrebno je tudi metodično ugotoviti, da Kosovel raje demistificira in problematizira dejansko stanje, kot da bi se vnaprej vrednotno opredeljeval - razen znanja kot vrednote - in oblikoval modele vzgoje in izobraževanja, ki morda sploh ne bodo funkcionirali. Tako mu že nasebni kategoriji kvalitete in znanja omogočata negativne deskripcije pojavov, ki to niso. Knjiga je pisana kratko in jedrnato in odpira še druge zanimive probleme, poleg tistih, ki smo jih prikazali.

Aktualnosti

Novi čistkologi

(Pismo Mladini)

RUS VOJAN

Čas je, da malo razčlenim *vrhunsko podlost*, ki jo že več let kuhate nad mojo glavo z nedolžnimi obrazi pravičnikov (upam, da se te superpodlosti udeležuje le manjši del urednikov in novinarjev Mladine).

Gabilo se mi je, da bi se spuščal na vašo nizko in *popolnoma neprofesionalno raven*. Vendar sem sedaj prisiljen spregovoriti, ker bi pri nepoučenih ljudeh vaše stalno ponavljanje laži lahko prikrilo zgodovinsko resnico in še okrepilo črne mreže, ki jih črni pajki indoktrinacije pletejo okrog duš ubogih Slovencev (nekaj črnih pajkov iz vašega kroga sem pred leti kratko imenoval v Delu).

Vaša poglobljena podlost je v naslednjem: vi me že leta blatite kot skrajnega stalinista (tudi s pogromaškim naslovom Kje so čistke? v Mladini 25. junij 91, str. 10), v resnici pa sem že petdeset let med tistimi v sodobnem svetu, ki se najdosledneje bore za svobodo in vsebinsko demokracijo, proti fašizmu, proti stalinizmu, brežnjevizmu, birokratizmu, blokovstvu in meščanski desnici. To so žive vrednote, na katerih bi bil lahko zgrajen nov slovenski narod, vaše blatenje jih ogroža.

Ker ste vi zadnja od srednjih generacij, ki smo jim mi s svojimi boji ustvarili veliko udobja (kakršnih na slovenskem nikdar prej ni bilo in jih ne bo sanjala nobena sedanja mlada generacija), vam je zaradi teh udobij verjetno nejasno: kdo ste, od kod izhajate, kdo so vaši duhovni očetje in še zlasti, kdo so vaši duhovni dedki.

Ta članek je namenjen poštenim Slovencem, ki jih je v sedanji zmedi gotovo precej v vsaki stranki. In celo vam se bo morda začelo kaj svetlikati v glavi, ko bom primerjal vaše duhovne dede in očete na eni in nas na drugi strani: *privilegirance* in *borce za vsebinsko svobodo*.

Takrat, ko je bil stalinizem še na vrhu moči (1949-1956), smo se mi z vso silo tolkli z njim. Vaši dedki so lahkoživo veseljačili po Ljubljani in Parizu, ko smo mi branili deželo in odpirali meje proti zahodu. Pred Stalinom so bili tiho kot miške, vse dokler je bil živ in še dolgo po tem. Če govorim o svojih skromnih skušnjah lahko povem, da sem leta 1949 prvi na Inštitutu za družbene vede v Beogradu dal pobudo, da ne odgovarjamo samo na Stalinove laži, ampak da damo čimglobjo kritiko korenin birokratizma, ta kritika stalinizma je dala našem boju globji pomen.

Ko je bil Stalin še zelo živ (1950-1953), sem prvi v vsej vzhodni Evropi objavil ostro kritiko njegove "filozofije", kot glavni komentator močnega Radia Jugoslavije

sem tedaj pod svojim imenom objavil v emisijah za vzhodno Evropo dvesto ostrih komentarjev stalinizma. Pri oddajah sem lahko (prav tako kot drugi na antistalinistični fronti) pričakoval, da se bo (po desantu) pojavil na vratih studia kakšen Stalinov poročnik z brzostrelko in da bom v dalеč najboljšem primeru visel. Kot sedaj pri vas, sem bil - kot vidite - že tedaj kandidat za čistke, seveda kot žrtev čistk.

Čeprav bi kot pripadnik višjega administrativnega sloja imel lahko velike materialne privilegije, sem jih v po letu 1945 odbil. Obenem pa sem še z nekaterimi (Branko Čopić) začel s kampanjo proti njim, ki je bila na koncu uspešna (odlok o tem sta napisala Djilas in Kidrič). To je pokazalo, da se demokracija lahko uspešno premika. Na začetku te bitke, leta 1949, sem bil predložen na partijskem sestanku za kakšno težjo kazen (torej zopet kandidat za čistko, samo na spodnji strani!). V trenutku pa je bila večina moja, ko je Zoran Žujević dejal: "Ne norite, če nas napade Stalin, bo Rus prvi prijel za mitraljez!" Tudi če gledam sedaj nazaj sine ira et studio ste vi, gospoda, skupaj z vašimi duhovnimi dedi in očeti, ob moralni podobi Žujevića pritlikavci pod koleni. Morda pa se vam je le posvetilo, da je Žujević s tem tudi označil moj odnos do stalinizma.

Vaši dedki so med leti 1950 - 1960 imeli zelo dobre odnose z slovenskim glavnim partideologom in so zato uspešno vedrili na ljubljanski univerzi in v Franciji. Vendar preutrujeni od prijetnega življenja niso imeli časa za pisanje doktorskih tez. Ker pa se kljub izrečni zahtevi ideologa nisem hotel odreči svojega stališča proti dogmatiziranju Marxa, Engelsa, Lenina in Stalina - sem za kazen ostal še enajst let na težkem in slabo plačanem delu v zveznem Beogradu. Nisem smel na ljubljansko univerzo, tisoč dvesto strani doktorske disertacije pa sem napisal ob gladovanju svoje družine in z delom (največ) ponoči, ob nedeljah in počitnicah. Zato nisem imel časa za ekspedicije po barih (kot vaši).

Leta 1952 sem objavil v reviji "7 umetnosti" razpravo o umetnosti z zahtevo, da se ta ne sme podrejati politiki. Pred VI. kongresom ZKJ pa sem poslal Borbi in kongresu pisno zahtevo, da se prevlada komandna vloga partije v družbi in na posamičnih področjih. Precej nas je bilo že takrat s takimi stališči. Toda vaših duhovnih dedkov ni bilo zraven in tudi niso izkoristili vse večjega svobodnega prostora (kot so ga npr. Naši razgledi). Čeprav so bili odrasli, zdravi, dovolj izobraženi, jim tudi ni niti najmanj dišalo, da bi se pridružili našem tveganem boju proti stalinizmu, ki mu nobena (socialdemokratska, komunistična) stranka ni dala niti delček takega prispevka in uspeha kot Zveza komunistov. Kot pravi previdni malomeščanči so se vaši dedki začeli malce premikati šele potem, ko je bila naša zmaga nad stalinizmom povsem gotova, ko je Hruščov prišel leta 1956 prosit odpuščanja v Beograd.

Mi mladi komunisti, ki smo nosili pogosto največjo težo boja s fašizmom in stalinizmom, ne bi zamerili vašim dedkom, da se jim je godilo dosti bolje kot nam, saj smo se zavestno borili za dobrobit vseh. In ne zamerimo jim precejšnjo plašljivost, ki je ob soočenju s kobro stalinizma zajela precejšnje dele inteligence. Toda: od kod drznost tem zajčkom, (ki mislijo, da je njihov komaj vidni repek - levji rep; da so njihovi sekavci, s katerimi tako ljubko glodajo privilegije, strahotni podočniki leva); od kod njim skrajno neinteligentna drznost, da nam fighterjem delijo lekcijo o stalinizmu.

Ker vaši dedki, očetje in vi lažete o novejši slovenski zgodovini, sem prisiljen povedati: nobeden od vas nima za seboj takih bojev proti možnim čistkam kot jaz. Tudi vaše sem branil pred čistkami, vi pa še sedaj kličete čistke (ne prvič!) nad mojo glavo.

Pred možnimi trdimi posegi sem branil: okrog leta 1960 perspektivaše (čeprav se nisem z njimi strinjal) na zelo važnem sestanku v Beogradu; pred trdimi prijemi beograjske praksiste (čeprav se v marsičem nisem strinjal, sem za obrambo grupe Mihajla Markovića napisal peticijo zveznem partijskem kongresu in najodgovornejšim v Jugoslaviji in so tudi zato ostali dalj na univerzi kot je bilo predvideno); čeprav sem se odločno distanciral od hrvaškega maspoka, sem odgovornim hrvatskim in jugoslovanskim politikom pisal, da sem proti kaznovanju vodij hrvaške partije in študentov (glede prvih uspešno, drugi pa so vsaj dobili manjše kazni kot je bilo pričakovati); ko so množico kakšnih 4000 študentov na Aškerčevi cesti nekateri (ne jaz) hujskali na nasilen spopad ("streljati milico") in ko se je ta množica zagnala k skupščini, sem jo jaz osebno zadržal pred oboroženim kordonom na Šubičevi, osebno sem se postavil v bran študentov v tisti pol metra razdalje, ki je ostal med kolono in oboroženim kordonom in prepričal njenega komandanta, da ne uporabi sile; potem pa sem kot študentski poslanec v republiški skupščini posredoval izhod, ki je bil časten za študente, vlado in skupščino (ob teh dogodkih na Aškerčevi in Šubičevi so bili vaši dedki in očetje daleč v ozadju); enak časten izhod sem izoblikoval za vse tri subjekte ob zasedbi filozofske fakultete - vse to pa je bil praktični del mojega teoretičnega koncepta o graditvi vsebinske demokracije in pluralizma, ki bosta kvalitetno višja od starega malomeščanskega strankarstva; ker sem teoretično in praktično sistematično gradil tako demokracijo, nisem bil pobudnik, sem bil pa podpisnik "akcije 25 poslancev" in sem se od vseh poslancev najbolj zavzel, da ni bilo proti njim sankcij, veliko je tu pozitivnega naredil Kardelj; na milici sem zagovarjal v času študentskega gibanja vse študente, ki so imeli težave, čeprav niso bili "moji"; ko se je začel proces proti četverici, sem zanje (sicer se nisem politično z njimi strinjal) takoj interveniral pri najodgovornejših zveznih politikih naj se pomiloste, saj proces ni bil upravičen in je zelo škodil slovenski levici. Ali je bila vsa ta moja dejavnost v prilog čistkam ali demokraciji?

Ker vaši dedje, očetje in vi sami za večji del teh mojih načelnih bojev proti čistkam in nasilju dobro veste, so vaša imputiranja o mojem "stalinizmu" skrajna podlost!

Ker lažete, vas moram spomniti: bil sem prvi v Jugoslaviji, ki je pred osmimi leti na zgodovinskem posvetovanju v Zagrebu resno opozoril, da lahko nacionalistična in druga malomeščanska hujskanja pahnejo vso Jugoslavijo v najstrašnejšo čistko vseh čistk, v kakšne štiri Libanone, v državljansko in mednacionalno vojno, saj sem čutil odgovornost za smrt vsakega mladega človeka, iz kateregakoli naroda. Od takrat sem, kot dobro veste, velikokrat javno opozarjal na bližajočo se grozo in sramoto. Sedaj ko vsepovsod po Jugoslaviji leže trupla mladih iz vaše generacije in še mlajših - ali se sedaj kdaj zgane vaša vest, ali se kdaj vprašate, če niste tudi vi dali kakšen mali prispevek k vsesplošnem malomeščansko-lobističnem hujskanju vJugoslaviji, ki je pripeljalo do velike nesreče, če tudi vaši alarmi k čistkam nam menoj in drugimi niso delič duhovne dekadence, ki vodi narode tega prostora v najhujše!

Ko sem bil za časa praške pomladi tam v družbi jugoslovanskih filozofov, so mi Slovaki in Čehi dejali, da so v razpravah o demokratizaciji koristno uporabljali moje prispevke iz jugoslovanskega simpozija Marx in sodobnost. Po vojni intervenciji Varšavskega pakta sem pisal in objavljal pozitivne ocene te pomladi, tudi po tem ko so vsi drugi vaši utihnili in ko so nekateri poskušali ublažiti oceno brežnjevizma. Zato knjiga Nekaj razpotij samoupravnega socializma ni mogla iziti pri založbi Komunist; zahtevali so, da izločim sedem razprav in še posebej razpravo o češki pomladi, na kar

seveda nisem pristal, (zelo jih je motila pozitivna ocena študentskega gibanja v Jugoslaviji). Ali je to moje delo bilo v korist čistkam ali demokraciji?

Ker vaši dedje in očetje že desetletja lažejo, moram povedati, da sem v letih 1964-1975 prav jaz največ prispeval k intenzivni demokraciji slovenskega prostora, da sem od leta 1964 intenzivno vnašal pluralistični in kritični dialog v republiško skupščino, v ustavno komisijo, v glavni odbor in kongres Socialistične zveze, v kongrese ZK, v študentovsko gibanje, v filozofsko organizacijo; da sem v prenovi ZKJ prvi zahteval svobodo raznih struj, da sem na zadnjem kongresu ZK Slovenije na dveh velikih delovnih skupinah dobil večinsko podporo za predlog glede avtonomnih organizacij znotraj združene levice, da sem zastopal predlog o spremembi SZDL v zvezo političnih zvez in na njenem zadnjem kongresu je dobil polovico glasov moj predlog združene levice sestavljene iz povsem avtonomnih političnih organizacij; da sem bil med poborniki Temeljne listine Slovenije, ki je s svojimi stališči o političnem pluralizmu, o mešanem gospodarstvu in samoupravnem socializmu dobila podporo 450.000 slovenskih podpisnikov (nasprotna listina samo 100.000) in da nobena politična stranka Slovenije ni dobila tako množične legitimacije za svoj družbeni program.

Če bi se to uspešno uveljavljanje moderne levice v Sloveniji nadaljevalo, bi ona lahko povsem prevladala, ko bi prešli na neomejeni večstrankarski sistem in volitve. Ker pa so vaši dedje in očetje, ki so se desetletja izdajali za levico in ki so svojo kariero katapultirali iz levega študentskega gibanja, preskočili v osemdesetih letih na bedne pozicije slovenske in svetovne desnice iz 19. stoletja (čisti kapitalizem, večstrankarstvo ob likvidaciji levice), ste slovenskemu narodu prinesli nekvalitetno vladavino meščanske desnice. Prinesli ste nam nazaj dolino šentflorjansko, ki pa je zminirana z moderno socialno-ekonomsko in urbano strukturo (to je eden od naših rezultatov).

Vaši brezobzirni napadi ne izvirajo iz zmot ali zgrešene načelnosti. Se pač ravnate samo po vzorih vaših duhovnih dedov in očetov, ki so svoja temeljna politična in ideološka stališča spreminjali bolj kameleonsko-bliskovito, bolj brezznačajno kot kdorkoli v Evropi in Sloveniji. Če bi bilo v vas količkaj poštene demokratične načelnosti, bi svoje napade usmerili nanje. Vaš oče je v eni od svojih metamorfoz izrazil posebno simpatijo za polpotizem - to pa je najčistejša čistka, za katero stalinizem močno zaostaja. Vaš dedek nam je po neštetih "najglobjih" in "dokončnih" spreobrnitvah sedaj razodel, da poseduje absolutnost absolutne resnice, to pa je seveda duhovna osnova za absolutno oblast.

Ko mi podtikate namero stalinističnih čistk, niste v zmoti, ampak gre za zavestno neresnico povsem v stilu gebelsovske propagande in za najbolj grobo kršenje novinarske etike, ki zahteva vsaj resničnost elementarnih dejstev. Vam in vsem državljanom Slovenije so bila in so na razpolago dejstva glede doktorske disertacije mr. Fahrudina Novalića: tekst disertacije (315 strani), pisno poročilo komisije (6 strani) in dve in pol uri trajajoča javna obramba. Ta dejstva postavljajo očitek, da smo pripravljali stalinistično čistko, na golo laž.

Naj navedem samo nekaj stavkov iz poročila, ki skoraj dobesedno povzemajo dele disertacije: "V uvodu poudarja kandidat, da je bil razvoj Jugoslavije poln raznih protislovij. Med drugim navaja, da proces decentralizacije sistema ni spremljala njegova deetatizacija in da je monopol KPJ/ZKJ še poglabljala hiperideologizacija in hiperpolitizacija, ki sta zavirali razvoj posameznika in družbe... Orientacija k samoupravljanju je ostala pretežno le ideološko programska... Zelo utemeljeno in

zelo znanstveno kritično pa mag. Novalić poudarja, da je povsem deplasirano slabosti in napake določenega družbenega sistema izenačevati z aktivnostmi specialne vojne (143)...Po drugi svetovni vojni smo sami sebi prizadejali več škode kot so nam jo vsi naši sovražniki.." Ta disertacija je tako ostro in jasno naznačila naše lastne jugoslovanske deformacije - in še zlasti partijski monopolizem in birokratizem - kot glavne vzroke naše krize, da bi tudi najbolj skromni razum moral skleniti: to nikakor ni niti najmanjši klic k čistki drugače mislečih, ampak k prevladovanju lastnih napak in deformacij.

Ker ste me oblatili kot nosilca "čistk" v najbolj napetih slovenskih in jugoslovanskih razmerah, ste s tem pozivali, da se nad menoj izvrši moralni, politični in še kakšen *linč* - in ste se s tem sami razkrili kot ideologi in pobudniki čistk proti nam, drugače mislečim. Ti vaši postopki pa so sestavni del brezobzirnega boja raznih lobijev za prigrabitev čimvečjega kosa od tistega vsestranskega bogastva slovenskega naroda, ki smo ga zgradili (materialno bogastvo, lastna politična oblast, razviti mediji, velik mednarodni ugled) skupaj slovenski delovni ljudje, socialistični aktivisti in partizani med leti 1941 - 1975.

Pričakujem, da se boste javno opravičili, en delček škode pa boste izravnali, če boste zahtevali, da se najdejo požigalci moje hiše na Bledu.

P.S.

Poskusite vsaj enkrat misliti z lastno glavo: kako naj bi bil organizator čistke jaz, ki od leta 1945 do danes nisem imel niti ene oblastniške funkcije in nobene take funkcije v vladajoči partiji.[1])

---

1) Ta članek je bil večkrat poslan Mladini z odločno zahtevo (priporočena pisma s povratnico) po objavi in tudi večini slovenskih dnevnikov, vendar - kot je običaj v naši "novi demokraciji" in "vladavini človekovih pravic" - ni bil objavljen.

Povzetki

UDK 159.923
JANEK MUSEK
OCENJEVANJE IN PRESOJANJE OSEBNOSTNIH LASTNOSTI:
II. DEL: IMPLICITNA TEORIJA OSEBNOSTI

V vsakdanjem življenju ocenjujemo osebnost na podlagi izredno zapletenih kognitivnih shem in prototipov, ki tvorijo ti.implicitno teorijo osebnostne strukture. Članek posreduje najprej kratek pregled psiholoških raziskovanj, ki so bila usmerjena k ugotavljanju značilnosti implicitne teorije osebnosti. Dalje obravnava članek naravo implicitne strukture osebnosti, zlasti rezultate faktorskih analiz, ki so odkrile "pet velikih" dimenzij. Končno sledi razprava o odnosu med robustnimi faktorji implicitne strukture in osebnostnimi dimenzijami, ki so bile dobljene na podlagi objektivnih raziskav osebnostne strukture.

UDK 323.15 (450.361=863)-053.5
SUZANA PERTOT
NARODNOSTNA IDENTITETA PRI SLOVENSKIH PREDADOLESCENTIH V TRSTU

V uvodnem teoretskem delu so kratko pojasnjeni temeljni teoretski pojmi in koncepcije v zvezi z razvojem narodnostne identitete. Obravnavana so nato vprašanja, ki zadevajo razvoj narodnostne identitete pri učencih slovenskih šol v Italiji. V ta okvir je postavljen ožji raziskovalni problem: ugotoviti jezikovne navade, narodnostno identifikacijo in občutja geografske pripadnosti slovenskih predadolescentov v Trstu. Vzorec 253 učencev je izpolnil socio-demografski vprašalnik, lestvice semantičnega diferenziala in dva projektivna testa, ki so bili obdelani z več statističnimi postopki. Med najpomembnejše rezultate sodijo ugotovitve o pomenu jezikovnega koda in jezikovnih navad ter značilnosti narodnostne samopodobe. Le-ta kaže poudarjen samoobrambni značaj: pripadniki skupine tržaških Slovencev se distancirajo tako od italijanske etnične skupine kakor od lastne matične skupnosti. Navaja se nekaj hipotez o vzrokih za tako samopodobo.

UDK 792.028:929 Stanislavski
GORAN BUTINA
IGRALSKA TEHNIKA STANISLAVSKI

Članek se začne z opisom nekaterih poskusov in tehnik v igranju, ki so koncem prejšnjega stoletja s pojavitvijo Stanislavskega pripeljale do posebne metode igranja.

Šolanje igralcev po metodi, o kateri govorimo, v osnovi sestoji iz treh delov: notranjega dela (internal work), zunanjega dela (external work) in in kreativnega dela (creative work). V igri je cilj čim verodostojneje uprizoriti reakcije človeka v realnosti. Če ima igralec v fantaziji na voljo primeren dražljaj, lahko na ta način izzove reakcijo, ki je blizu "pravi." To je "osnova notranjega dela" igralcev.

"Zunanje delo" lahko razdelimo na dve fazi. Prva pripomore k realističnemu igranju, druga k visoki ekspresivnosti. Pomemben inštrument pri "zunanjem delu" je improvizacija.

"Kreativno delo" je končna in najvišja faza treninga igralcev. Ta del temelji na ugotovitvi, da se da kreativnost analizirati in da se da tudi aspiracija kontrolirati.

"Metoda" je v članku obdelana z behaviorističnega aspekta, ki je najbolj operativen, spoznanja s tega področja psihologije pa omogočajo tudi nadaljno izpopolnjevanje in razlago "metode."

V drugem delu je govor o nekaterih izbranih elementih metode, ki so dodatno pojasnjeni s primeri iz literature. Ti elementi so: izmislek domišljije, predlagane okoliščine, odrska pozornost, sprostitev mišic, košči in naloge, občutek za resnico in vera, čustveni in čutni spomin ter medsebojni stiki.

UDC 792.028:929 Stanislavski

GORAN BUTINA

THE STANISLAVSKI ACTING TECHNIQUE

The article begins with a description of some experiments and techniques in acting, which, with the emergence of Stanislavski towards the end of the last century, developed into specific acting methods.

The method of training actors which we are talking about, is basically composed of three components: internal work, external work, and creative work. The actor strives to interpret authentically the real life reactions of a person. If the actor has, in his fantasy, the appropriate stimulus he can then provoke a reaction close to "actuality". This is the "basis of the internal work" of the actor.

"External work" could be divided into two phases. The first contributes to realistic acting, the second to potent expression. An important instrument in the external work is improvisation.

"Creative work" is the final and ultimate phase of the actor's training. This part is based on the assumption that creativity can be analyzed, and aspirations controlled.

In this article, the "method" has been treated from a behaviorist aspect, which is the most functional.

Knowledge drawn from this field of psychology makes a further improvement, and an explanation of this method possible.

The second part discusses some chosen elements of the method, which are further illustrated with examples from literature. These elements are: inventing imagination, proposed milieu, stage awareness, muscle relaxation, separate parts and exercises, a feeling for truth and faith, an emotional and sensual memory, and cultivating relationships.

UDC 159.923

JANEK MUSEK

PERCEIVING AND JUDGING PERSONALITY TRAITS: II. IMPLICIT THEORY OF PERSONALITY

Abstract Personality assessment in every day life is based on tremendously complex cognitive schemes and prototypes existing in so-called implicit theory of personality structure. First, a brief history of psychological research concentrated upon the identification of basic characteristics of implicit theory is presented in the paper. Second, the nature of implicit structure of personality is discussed, especially the results of various factor analyses extracting "big five" dimensions. Finally, the relationships between robust factors of implicit theory and the factor dimensions of personality obtained by objective methods of personality assessment are analyzed.

UDC 323.15 (450.361=863)-053.5

SUZANA PERTOT

NATIONAL IDENTITY OF SLOVENE PRE-ADOLESCENTS IN TRIESTE

The introductory, theoretical part, briefly explains the basic theories and concepts of the shaping of a national identity. Questions concerning the shaping of a national identity in pupils attending Slovene schools in Italy are then discussed. Within this framework is placed a specific research task: to discover the linguistic habits, national identity, and feeling for geographic affiliation of Slovene pre-adolescents in Trieste. A sample of 253 pupils filled out a socio-demographic questionnaire, semantic differential scales, and two project tests, which were then processed by several statistical methods. Among the most important results are findings about the linguistic code, linguistic habits and national self image. This self image shows a pronounced defensive character: individuals in this group are alienated both from the Italian ethnic community and from their own national community. The article puts forward some hypothesis about the reasons for such a self image.

UDK 323.269.6
VID PEČJAK
MODIFICIRANI MODEL UPORA

Modificirani model upora proti totalitarnim režimom se v več pogledih razlikuje od prvotnega modela (1990). V obeh sproži upor pritisk okolja, ki mu sledijo zaznava pritiska ter psihološki odgovori. Upor se nadaljuje najprej v prikriti, nato v odkriti obliki. Na upor vplivajo reduktorji in amplifikatorji. Glavni reduktor je strah in glavni amplifikator upanje, v fazi odkritega upora pa socialna indukcija.

V modificiranem modelu je vir (oblast) ločen od destinacije (ljudstva). V viru nastopi cepljenje oligarhije v tri skupine:reformiste, ki pospešujejo padec režima, konservativce, ki ga preprečujejo in sredince, ki se nagibajo zdaj na eno zdaj na drugo stran.

Modificirani model vsebuje še dva pomembna reduktorja upora. Prvi je premeščanje cilja na notranjega (kar je največkrat manjšina) ali zunanjega sovražnika (kar pelje v vojno). Drugi je legalna opozicija, ki preusmerja upor v družbeno sprejemljive oblike. Ker totalitarni režimi nimajo legalne opozicije, so morbidni in neizogibno vodijo v samouničenje.

UDK 159.9:929 BRENTANO
UDK 159.964.2:929 FREUD
DUŠAN RUTAR
PSIHOLOGIJA SKOZ PSIHOANALIZO
I. BRENTANO IN FREUD

V našem prvem prispevku o razmerju med psihologijo in psihoanalizo smo skušali pokazati na razlike med Freudovimi koncepti (koncept psihičnih zastopnikov, koncept fantazme, koncept transfera, koncept nezavednega) in Brentanovim konceptom, v katerem je skušal utemeljiti psihologijo z empiričnega zornega kota.

UDK 159.922.8:314
ANDREJ KOROŠAK
RAZLIKE V OSEBNOSTNIH LASTNOSTIH PRI ADOLESCENTIH GLEDE NA DEMOGRAFSKE IN SOCIOEKONOMSKE DEJAVNIKE

Raziskave, s katerimi so različni tuji in nekateri domači avtorji skušali dognati povezanost demografskih in socioekonomskih dejavnikov z osebnostnimi lastnostmi, niso dale enoznačnih rezultatov. Vzroke za tovrstno neprimerljivost je treba iskati v različnih metodoloških pristopih in v aplikaciji merskih instrumentov po eni strani ter v specifiki in kvalitativni drugačnosti kulturnih referenc po drugi strani.

Ugotovimo lahko, da so rezultati naše raziskave prav tako pogojevani z značilnostmi konkretnega vzorca in jih s tega vidika težko generaliziramo na populacijo širšega geografskega področja (npr. Slovenije), zato je treba njen prispevek razumeti v kontekstu deskripcije omenjene populacije adolescentov in v specificiranju medkulturnih razlik.

Razlike v osebnostnih lastnostih, koncipirane po Cattellovem modelu, med posamezniki, ki izvirajo iz podeželja, in tistimi, ki živijo v mestu, so evidentne. Pri prvih se izkazujejo v večji stopnji submisivnosti, v močnejšem superegu, anksioznosti, pa tudi v boljši osebnostni integriranosti, močnejšem egu in ciklotimnosti ter v nižji splošni inteligentnosti.

V zvezi s povezanostjo izobrazbe kot indikatorja SES z osebnostnimi lastnostmi pa lahko rezimiramo, da smo tudi v našem primeru potrdili hipotezo o pozitivni korelaciji visokega SES z višjo stopnjo inteligentnosti. Ostali izsledki ne sovpadajo z rezultati drugih avtorjev, saj so posamezniki iz višjega SES bistveno slabše integrirani, imajo visok nivo nagonske napetosti, so bolj protenzični (nezaupljivi), socialno neodvisni in shizotimni.

UDC 159.922.8:314

ANDREJ KOROŠAK

DIFFERENCES IN THE PERSONALITY CHARACTERISTICS OF ADOLESCENTS IN RELATION TO DEMOGRAPHIC AND SOCIOECONOMIC FACTORS

The researches with which various foreign and some domestic authors have tried to establish a relationship between demographic and socio-economic factors with personality characteristics, has not provided uniform results. The reasons for this kind of incompatibility must be due to different methodological approaches used and to the application of measuring instruments on the one hand, and to specific and qualitative differences of cultural reference on the other.

We can only infer that the results of our researches similarly presuppose the characteristics of a definite sample chosen and hence, it is difficult to make a generalization that can be applied to a population from a wider geographical area (i.e. Slovenia), which is why its contribution should be understood within the context of the described population of adolescents, already mentioned, and within the specified inter-cultural differences.

Differences in personality characteristics conceived according to Cattell's model between individuals who originate from rural regions and those who reside in urban areas, are obvious. The former exhibit a greater degree of submissiveness, stronger superego, anxiety, as well as a greater personality integration, stronger ego and lower general intelligence.

Apropos the interrelation of education, as an indicator of SES, and personality characteristics, we can conclude that we have also in our case confirmed the hypothesis of a positive correlation between a high SES and a higher level of intelligence. The rest of our results do not coincide with those of other authors, since individuals from higher SES are intrinsically less integrated, have a high level of instinctive tension, are less trusting, more socially independent and schizoid.

UDC 323:269.6

VID PEČJAK

MODIFIED REVOLT MODEL

The modified resvolt model against a totalitarian regime differs from the first model (1990) in many aspects. Both have a resistance to the environment triggered, followed by an perception of the pressure, and psychological responses. Resistance takes place first in a implicit, then in an explicit form. Resistance is influenced by reducers and amplifiers. The main reducer is fear and the main amplifier is hope, and social induction in the phase of open resistance.

In the modified model, the source (oligarchi) is divided from the destination (people). A fission of the oligarchy into three groups occurs in the source: reformists who promote the fall of the regime, conservatives who oppose this, and middle men who veer from one side to the other.

The modified model contains another two important reducers of resistance. The first is the transfer of the goal to an internal (which is usually a minority) or external enemy (which leads to war). The second is the legal opposition, which redirects resistance into socially acceptable forms. As totalitarian regimes have no legal opposition, they are morbid and tend to self-destruction.

UDC 159.9:929 BRENTANO

UDC 159.964.2:929 FREUD

DUŠAN RUTAR

PSYCHOLOGY THROUGH PSYCHOANALYSIS

1. BRENTANO AND FREUD

In our first contribution to the relationship between psychology and psychoanalysis, we've tried to elaborate some basic differences between Freud's concepts (concept of psychical ideas, concept of phantasies, concept of transference, concept of unconscious) and Brentano's concept of psychology in which he tried to settle down psychology from empirical point of view.

UDK 165.51
DARJA KOBAL
OPREDELITVE PROJEKTIVNE IDENTIFIKACIJE OD PRVOTNIH KLEINOVSKIH DO DANAŠNJIH POJMOVANJ

Članek obravnava pojav projektivne identifikacije, in sicer kot razvojni in obrambni mehanizem. Uvodni opredelitvi pojma projektivne identifikacije sledi prikaz njegovega diahronega razvoja, ki ga je mogoče razčleniti v tri faze. V prvo se vpisuje izvorna kleinovska konceptualizacija: Kleinova s pojmom projektivne identifikacije ne zaobseže konjunkcije pomenov, ki ju in abstracto izražata termina "projekcija" in "identifikacija"; projektivna identifikacija tudi ni podvrsta identifikacije, temveč prej posebna oblika projekcije, katere predmet je ravno subjektov self. V drugi fazi se pojem projektivne identifikacije dotakne tudi sfere raznovrstnih medosebnih razmerij, zlasti transferno- kontratransfernega odnosa med pacientom in terapevtom. V zadnji, tretji, fazi pa obravnavani koncept pokrije tudi proces eksternalizacije, t.j. premeščanja delov selfa na zunanji objekt. V nadaljevanju je govor še o manifestacijah projektivne identifikacije pri psihotičnih, borderline in nevrotičnih pacientih.V tej zvezi se poskuša najti odgovor na vprašanje, kdo se pravzaprav poslužuje mehanizma projektivne identifikacije: jo srečamo v psihozah, nevrozah, ali nemara celo pri normalnih osebkih? Večinoma se javlja v psihotičnih procesih, vendar pa se ne sme izgubiti izpred oči dejstva, da je njena funkcija pri različno obolelih pacientih različna. V primeru psihoze projektivna identifikacija oslabi funkcijo preizkusa realnosti in samo moč jaza, v primeru borderline pa je učinek povsem drugačen, zakaj s pomočjo interpretativnega posega terapevt začasno okrepi moč pacientovega jaza in izostri njegovo sposobnost preizkusa realnosti.

UDK 165.51
BOGOMIR NOVAK
PROBLEM RESNICE KOT ADEKVATNOSTI

Človek v praksi še vedno razlikuje med resnico in ne-resnico, svobodo in ne-svobodo, ker naleti na takšne ali drugačne predikate enega ali drugega pojma oz. vrednote. Resnica in svoboda sta povezani ne le pri Platonu, ampak tudi pri Heglu in Marxu v smislu odnosa med osvobajajočim spoznavanjem - revolucionarnim delovanjem in spoznavanjem nujnosti oz. zakonitosti svobode. Pojma resnice in svobode nista zastarela, ker obe vrednoti pomenita avtentični način bivanja človeka. Vprašanje, na čigavi strani je resnica, odpira problem enakosti ljudi in partijnosti znanstvenega spoznanja. V praksi se srečujemo z različnimi strukturnimi modeli bipolarnosti nasprotij. Usklajujemo tako, da podrejamo akcidence bistvu oz. manj pomembno bolj pomembnemu ali upoštevamo enakovredno zastopanost obeh členov - podsistemov v interakciji.

UDK 165.181.1
BORUT PIHLER
"TÉCHNE - POÍESIS - PRÂXIS - DÝNAMIS - PHAINÓMENON"

V študiji smo poskušali razviti kategorialno formo fenomena znotraj našega koncepta hermenevtične fenomenologije (HF), kot (raz)umevanja in razlage tistega, kar se daje za zavest, pri čemer smo hkrati nakazali strukturne modele desetih fundamentalnih fenomenalnih struktur oz. form: strukturne modele form sveta življenja. " Lebensweltformen " (LF): telo, drugi, intersubjektiviteta, in strukturne modele "simbolnih form" (SF): jezik, mit religija, umetnost, znanost, pisava, sled. Kategorialno formo (KF) fenomena smo razvili iz niza zgodovinskih tematiziranj, pri čemer je bil končni cilj nakazati, v kakšnem smislu se vzpostavlja skozi **razlîko** in **moč**.

UDC 165.51
BOGOMIR NOVAK
THE QUESTION OF TRUTH AS SUFFICIENCY

In practice one still draws a distinction between truth and non- truth, freedom and non-freedom, because one encounters various predicates of either concept or assessment. Truth and freedom are linked not only in the works of Plato, but also in those of Hegel and Marx, in the context of relationships between the liberating experience, revolutionary activity, and the recognition of the inevitability of freedom. The concepts of truth and freedom do not become obsolete, because both express a genuine approach to existence. The question of whose side truth is on raises the issue of the equality of all human beings, and the partiality of scientific perception. In practice we encounter diverse structural models of the bipolarity of opposites. We harmonise, by subjecting the coincidental to the essential, the casual to the significant, or by respecting the equal participation of both factors, or subsystems, in the interaction.

UDC 165.181.1
BORUT PIHLER
"TÉCHNE - POIÉSIS - PRÂXIS - DÝNAMIS - PHAINÓMENON"

In unserer Studie haben wir versucht die kategoriale Form des Phanomens innerhalb unseres Konzepts der hermeneutischen Phanomenologie (HPh) als des Verstehens und der Auslegung jenes, das sich fur das Bewusstsein gibt. Wir haben zugleich die Strukturmodellen der zehn fundamentalen phanomenalen Strukturen bzw. Formen angezeigt: die Strukturmodellen der " Lebensweltformen" (LF): Leib, Andere, Intersubjektivitat, und die die Strukturmodellen der "symbolischen Formen" (SF): Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft, Schrift, Spur. Die kategoriale Form (KF) des Phanomens haben wir aus der Reihe der geschichtlichen Thematisierungen entwickelt mit dem Ziel zu zeigen, in welchem Sinne sich die kategoriale Form des Phanomens durch die **Differenz** und **Macht** konstituiert.

UDC 165.51
DARIA KOBAL
CLASSIFICATION OF PROJECTIVE IDENTIFICATION FROM BASIC KLEIN TO CONTEMPORARY UNDERSTANDING

The article deals with the phenomenon of projective identification as a developmental and defense mechanism. The introductory classification of the notion of projective identification is followed by an illustration of its diachronic development, which can be divided into three phases. In the first, Klein's original conceptualization is recorded: Klein's notion of projective identification does not embrace the conjunction of meanings, which they express "in abstracto" in the term "projection" and "identification"; nor is projective identification a sub-species of identification, but more a special form of projection, the subject of which is precisely the subject's self. In the second phase, the term project identification also touches the sphere of various mutual relations, especially the transfer-contratransfer relation between the patient and therapist. In the last, third phase, the concept dealt with also covers the process of externalization, which is the transfer of parts of the self to external objects. The manifestation of projective identification in psychotic, borderline and neurotic patients is then discussed. In this connection, an answer to the question of who actually uses the mechanism of projective identification, is attempted: do we meet with it in psyhosis or even in normal persons? It mainly appears in psychotic processes, but the fact that its function in differently affected patients is different must not be forgotten. In the case of psychosis, projective identification weakens the function of reality tests and the power of the self, in borderline cases, the effect is completely different - with the aid of an interpretative probe, the therapist temporarily strengthens the power of the patient's self and sharpens his capacity to evaluate reality.

UDK 130.1
MATJAŽ POTRČ
MODELI DUHA

Že stoletja je duša predstavljala uganko običajnemu človeku in filozofom. Razlikovali so rastilnsko in živalsko dušo. Iskali pa so tudi merila za človeško dušo. Jezikovna zmožnost je le eden izmed mnogih kandidatov. Na drugi strani pa je mogoče zaslediti trditve, da človeška duša ni nič izven njenih različnih delnih funkcij.

Ena od uporabnosti modelov je v njihovi razlagi dejstev. Razlogi za pomanjkanje modelov duha so bili zlasti v introspekcionistični metodologiji, kot sta jo pred stoletjem uporabljali fenomenologija in psihologija. V psihologiji pa smo v istem času prišli do meritev in zakonitosti na področju občutkov pri živalih. Računalniki so ponudili prve modele duha. Ena izvrstnost modelov je, da jih lahko premodeliramo z namenom, da bi bolje ustrezali svojim predmetom. Prav to se dogaja z novo generacijo računalnikov z nevronskimi mrežami, ki posnemajo arhitekturo človeških možgan.

UDK 165.191
BORUT OŠLAJ
O NEKATERIH PREDPOSTAVKAH NASTANKA FILOZOFIJE
I. DEL

V spisu opozarjam na nekatere doslej premalo obravnavane vidike nastanka filozofije: Ontološko-strukturne razlike med kretskim in mikenskim kraljestvom in prehod v mitološko-homerski univerzum zgodnje grške zgodovine. V tej relaciji se najbolj čisto izrazi razlika med religijo in mitologijo. Če se k temu doda še naraščajoča moč logosa pri Hesiodu, dobimo tri temeljne pojme, katerih razmerje je usodno vplivalo na nastanek filozofije: religija, mitologija, logika. Samo na sebi to razmerje sicer ne predstavlja nič novega, toda smisel teh pojmov ni v njih samih, temveč v njihovem prehajanju. Filozofija tako ne nastane naenkrat, na koncu tega niza, temveč je njena možnost implicitno vsebovana že v prehodu religije v mitologijo. S tem prehodom je vse odločeno.

UDK 130.2:572
VOJAN RUS
FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA IN VPRAŠLJIVOST ČLOVEKA
2. DEL

Pri vseh drugih bitjih so bistveni fragmenti čvrsto fiksirani v določenih plasteh. Pri človeku pa je mesto bistvenih fragmentov zelo nihajoče in se premika med zelo oddaljenimi plastmi človeške celote. Zato je človek večni iskalec samega sebe, je na večni poti k samemu sebi. V zelo fluidnem in večplastnem bogastvu svojega sveta človek zelo težko najde svoje bistvo, čeprav je le-to objektivno določljivo. V človeku so velike oddaljenosti, nasprotja in nihanja med centrom človeške biti, med človeškim bistvom in človeškim svetom, ki je identičen s človeško celoto. Med tem ko ima človek najbolj izostren in izgrajen center, pa je človeško bistvo tako disperzno in nihajoče, da je človek tudi s tem izjemno bitje kozmosa. Izredno bogata in izredno gibljiva ekscentričnost fragmentov človekove biti in bistva stremi vse do dimenzije kozmične brezkončnosti. To je (lahko) struktura in dinamika bistva vsakega človeškega posameznika in ne samo izbrancev. Človek (posameznik/skupina) ima velik presežek zelo različnih možnosti in tudi s tem je človek izjemno bitje v kozmosu. Zato je človek zelo pogojno, samo delno determinirano bitje in zato je v kozmosu najbolj odprto, najbolj nedoločeno in nedokončano bitje, je

---

večno vprašljivo bitje. Druga naravna bitja so v normalnih pogojih izpolnjena bitja, človek je po pravilu izrazito neizpolnjeno bitje. Brezmejni presežek bogastva človeških možnosti nad človeškimi uresničitvami ima koren v sposobnosti zamišljanja, da proizvede brezmejno mnoštvo najrazličnejših uresničljivih zamisli, od katerih človek kot končno časovno-prostorno bitje lahko uresniči le zelo majhen del.

UDC 130.2:572

VOJAN RUS

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AND THE QUESTIONABILITY OF MAN. PART 2

In all other beings, essential fragments are firmly in specific layers. In humans, the site of essential fragments oscillates greatly, moving between very distanced layers of the human totality. This is why a human is an eternal self-searcher, he is on an eternal path towards himself. The human, in the very fluid and multi-layered richness of his world, has great difficulty in finding his essence, even though this is objectively determinable. In man are great distances, opositions and oscillations between the center of the human being, between the human essence and human world, which is identical to the human totality. While the human has the most sharpened and constructed center, the human essence is so dispersing and oscillating, that the human is thus also an exceptional cosmic being. The exceptionally rich and exceptionally mobile excentricism of the fragments of man' s being and essence strives to the dimensions of cosmic infinity. This is (may be) the structure and dynamics of every human individual, and not only selected ones. The human (individual/group) has a great surplus of very different possibilities and so the human is also an exceptional being in the cosmos. That is why the human is a very conditional, only partly determined being, and is thus in the cosmos the most open, most undefined and unfinished being. The human is an eternally questionable being. Other natural beings are, under normal conditions, complete beings, the human is, as a rule, an unfulfilled being. The infinite surplus of the richness of human possibilities over human achievements has its roots in the capability of conception, to produce infinite masses of the most varied realizable ideas, of which the human, as a final, temporal-spatial being, can realize only a small part of.

UDK 130.3

MATJAŽ POTRČ

MODELS OF MIND

For centuries, the mind has been a puzzle for common man and philosopher alike. Vegetative and animal souls have been distinguished, and the criteria for a human soul have been sought. Language ability is but one of the numerous candidates. On the other hand, one claim is that there is nothing to human mind besides to its various partial functions.

One use of models is in explanation of phenomena. The reasons for a lack of models of mind reside in introspectionist methodology, such as used by phenomenology and psychology a century ago. In psychology, measurements and laws have been achieved for the sensory area. Behaviorist research has been succesfull in the study of animals. Computers have offered the first models of the mind. One of the advantages of models is that they can be remodelled in order to better fit their objects. Such is the case with the new generations of computers, neural networks which mimick the architecture of the human brain.

UDC 165.191

BORUT OŠLAJ

CONCERNING SOME PRESUMPTIONS ABOUT ORIGINS OF PHILOSOPHY. PART 1

In this essay I point out some insufficiently debated aspects of the origins of philosophy: ontological-structural differences between the Cretan and Mikaenian kingdoms, and the transition to the mythological Homeric universe of early Greek history. The difference between religion and mythology is most clearly expressed in this relation. If we add to this the increasing influence of Hesiod' s "logos", we are confronted with three fundamental concepts, which, in their correlation essentially influenced the origin of philosophy: religion, mythology, logics. This correlation is nothing new, but it is the transition of these concepts, and not the concepts themselves which is significant. Philosophy does not emerge at the end of this sequence, but the possibility of its emergence is implied in the transition of religion into mythology. Everything is determined by this transition.

UDK 17.022.1
JOŽE ŠTER
KAJ JE VREDNOTA

Vrednota je odnos med subjektom in objektom; problem pa se zaostri, ko se vprašamo, kakšen odnos. Če je to predvsem čustvenovoljni odnos (za razliko od spoznanja kot racionalnega), smo padli v iracionalizem in vrednotno anarhijo. Zdi se očitno, da vredno ne more biti bolečina, nesreča, škoda ipd., ampak je lahko le korist, sreča, užitek, zadovoljstvo itn. Tak kriterij vrednega pa pomeni, da so vsaka sreča, korist, užitek vredni in obratno. In kaj je komu sreča, užitek, zadovoljstvo? Spet smo očitno v anarhiji. Če so vrednote subjektivne, potem to logično nujno vodi v anarhijo in s tem v ukinitev samih vrednot, če pa pojmujemo vrednote kot absolutne, potem človek nima več svobode, brez svobode pa ni vrednot in morale.

Kako iz tega precepa? Vrednot ni brez človeka. Vrednota je lahko le tisto, kar zadovoljuje človekove potrebe; a ne katerekoli potrebe, ampak le objektivne. Druga meja vrednot so objektivne realne možnosti. Vredno je le tisto, kar je znotraj tega paralelograma. Točneje, to, kar je znotraj paralelograma objektivnih potreb in realnih možnosti, je dobrina. Vsaka dobrina pa še ne funkcionira kot vrednota. Vrednota je le spoznana in hotena dobrina, torej to, kar je objektivno in subjektivno vredno. Kot vrednota seveda lahko funkcionira tudi slabina in nemožno.

UDK 316.323.7:211
MARKO KERŠEVAN
AMBIVALENTNOST REVITALIZACIJE RELIGIJE V POSTSOCIALISTIČNI DRUŽBI

Ambivalentnost revitalizacije religije v kontekstu razkroja socialističnih sistemov izhaja že iz ambivalentnosti odnosa med modernizacijo in socializmom /kot idejo/idealom in "realnim socializmom"/. "Realno socialistični" sistemi so se skušali konstituirati in obnavljati brez vključevanja tradicionalnih cerkvenih religij. Kljub svoji tradicionalnosti so cerkve nasproti tem sistemom tako dobile moderno, avtonomno pozicijo, medtem ko so se sami sistemi oblikovali nemoderno, to je z dominacijo partijske države in njene ideologije nad drugimi podsistemi. Razkroj socialističnih sistemov prinaša dilemo med nadaljnjo modernizacijo in restavracijo tradicionalne cerkvene pozicije.

UDK 165.1
FRANE JERMAN
VPRAŠANJE ZAZNAVANJA IN ZAVESTI

Razprava se ukvarja z vprašanjem teoretičnega odnosa do zaznavanja v okviru sodobne filozofije. V pretres jemlje analitično filozofijo (kognitivno filozofijo) ter fenomenologijo. Zanima jo tudi, kako je z vprašanjem zavesti znotraj sodobne psihologije. Avtor pride do zaključka, da nekaterim idejam kognitivne filozofije manjka reflektirani uvid v lastno filozofsko delavnico in nekritično sprejemanje pojma "zdrave pameti". V razpravi je izraženo mnenje, da je poglavitna funkcija zavesti, ki je "znanost" ne more kontrolirati dajanje pomena.

UDK 37.015.2
FRANC PEDIČEK
IZ UVODA V PEDAGOŠKO ANTROPOLOGIJO

Pedagoška antropologija ima svojo razvojno "predstopnjo" v novoveški filozofiji subjekta (R.Descartes); zatem v psihologiji in sociologiji, pa v različnih družbenih ideologijah.

Odsev tega in takšnega razvoja je v pedagogiki snov o učencu kot subjektu in objektu vzgoje, izobraževanja, pouka ob teoretskih vzporednicah individualne in socialne pedagogike. Predmet obeh je otrok: enkrat kot individualno-psihično in drugič kot prilagojevalno-socialno bitje.

Antropološka pedagogika pa ni "dialektična sinteza" teh dveh postavk, temveč je povsem nova razvojna kakovost v obravnavanju temeljnih pedagoških vprašanj. Njeno izhodišče je človek kot mikrokozmos v otroku, mladostniku, odraslem.

Pedagoška antropologija je disciplina, ki vzgojo, izobraževanje in pouk otrok, mladostnikov, odraslih teoretsko podzidava in praktično uresničuje iz postavk antropološke pedagogike.

UDC 316.323.7:211

MARKO KERŠEVAN

AMBIVALENZ DER REVITALISIERUNG DER RELIGION IN DER POSTSOZIALISTISCHEN GESELLSCHAFT

Die Ambivalenz der Revitalisierung der Religion im Kontext des Zerfalls der sozialistischen Systemen wird schon vom ambivalenten Verhältniss zwischen der Modernisierung und Sozialismus verursacht. Reallsozialistische Systemen versuchten sich ohne der Kirchenreligionen zu konstituiren. So wurden die sonst traditionellen Kirchen in eine moderne, autonome Position ausserhalb des Systems gewungen, inzwischen die Systemen selber unmodern struktriert wurden, d.i. mit der Dominanz des Parteistaates und seiner Ideologie über den anderen Subsystemen. Der Zerfall der sozialistischen Systemen bringt das Dilemma zwischen weiterer Modernisierung und der Wiederherstellung der traditionellen Position der Kirchen hervor.

UDC 17.022.1

JOŽE ŠTER

WHAT IS OF VALUE

Value is a relationship between subject and object: the problem arises when we ask ourselves, what kind of relationship? If it is primarily an emotional-wilfull relationship (different from understanding or rationality), we succumb to irrationality and evaluation anarchy. It seems obvious that pain, misfortune or damage is not of value, but only gain, happiness, enjoyment, pleasure, etc.. However, when using this criterion of value, then all happiness, gain, enjoyment, pleasure are valuable, and vice versa. What do happiness, enjoyment, pleasure mean to an individual? Again we face anarchy. If values are subjective then this leads towards anarchy and the abolition of values themselves. On the other hand, if we consider values to be absolute, then man is no longer free and without freedom there are no values or morals. What is the way out of this dichotomy? There are no values without man. Only that which can fulfil man's needs is valuable; not all his needs but only objective ones. Other value limits are objective real possibilities. Only that is of value which is found within this parallelogram. More precisely, that which is within this parallelogram of objective needs and actual possibilities are assets. However, all assets are not of value in themselves. Of value is only the realized and wanted asset and therefore only that which is objectively and subjectively valuable. Of course, value may also connote something that is adverse or impossible.

UDC 37.015.2

FRANC PEDIČEK

FROM AN INTRODUCTION INTO PEDAGOGIC ANTHROPOLOGY

Pedagogic anthropology has its own developmental "pre-level" in new-era philosophy of the subject (R.Descartes); then in psychology and sociology, as well as in different social ideologies.

The reflection of this and such developments in the pedagogic topic of the pupil as a subject and object of education, upbringing, has lessons with theoretical parallels of individual and social pedagogics. The subject of both is the child: once as an individual-mental being and second as an adaptable-social one.

Anthropological pedagogics is not a "dialectical synthesis" of these two items, but a totally new developmental approach to the treatment of basic pedagogic questions. Its starting-point is mankind as a microcosm in the child, adolescent, adult.

Pedagogic anthropology is a discipline which constructs and realizes the items of anthropological pedagogics in upbringing, education and the lessons of children, adolescents and adults.

UDC 165.1

FRANE JERMAN

A QUESTION OF PERCEPTION AND AWARENESS

This discussion concerns a theoretical disposition towards perception, in terms of modern philosophy. It discusses analytic philosophy (cognitive philosophy) and phenomenology. It also examines the question of awareness within modern psychology. The author concludes that some concepts of cognitive philosophy lack a reflective insight into their own philosophical workshop, and an unprejudiced view of the concept of "common sense". The discussion points out that the principal function of awareness, which "science" cannot control, is giving things meaning.

UDK 316.736:929 Parsons T.

VESNA V. GODINA

SOCIALIZACIJSKA TEORIJA TALCOTTA PARSONSA: ORIS IN ANALIZA SOCIALIZACIJSKEGA MODELA

Tekst predstavlja socializacijski model Talcotta Parsonsa in to kot enega izmed dveh najpomembnejših delov Parsonsove socializacijske teorije.

Prvi del analizira bipolarnost kot bistveno značilnost Parsonsovega socializacijskega modela. Izpostavljena je njena navezava na proces reprodukcije družbe, podrobneje pa sta orisana tudi mikro in makro nivo analize socializacijskega procesa.

V drugem delu je podana vsebinska analiza mikro nivoja socializacije, pri čemer se analiza osredotoča na proces socialnega učenja, objektne odnose, dispozicije za potrebe in še nekatere druge ključne koncepte Parsonsovega konceptualiziranja individualne socializacije.

Tretji del teksta prikazuje Parsonsovo razumevanje odmikov od idealnega poteka socializacijskega procesa, v četrtem pa je prikazana konkretizacija sheme AGIL za socializacijski proces.

UDK 316.72 (73-81):82.01

IRENA ŠUMI

RENESANSA V AMERIŠKI STAROSELSKI LITERATURI. POSKUS SOCIOLOŠKEGA OVREDNOTENJA.

Šestdeseta leta, ko se je pojavila t.i. renesansa v staroselski književnosti, so čas oddmevnih socialnih gibanj med staroselci v ZDA. Ta gibanja so odločilno oblikovala novo etnično zavest, ki je poudarila vsestaroselsko, panindijansko družbeno, politično in duhovno dediščino. V kontekstu sočasnega gibanja za civilne pravice in drugih socialnih premikov v ZDA tega časa so staroselci z vrsto političnih akcij, ki so poudarjala nanovo artikulirano "tradicionalno" ideologijo, pritegnili znatno pozornost nacionalnih medijev. Literarna produkcija je to novo staroselsko nazorskost verno odslikala.

UDC 316.736:929 Parsons T.

VESNA V. GODINA

THE SOCIALIZATION THEORY OF TALCOTT PARSONS: OUTLINE AND ANALISYS OF A SOCIALIZATION MODEL

The socialization model of Talcott Parsons is presented in the text as one of the two most important parts of Parsons's socialization theory.

The first part of the text contains an analysis of bipolarity, which is an essential characteristic of Parsons's socialization model. Its relationship with social reproductive processes is pointed out, while the micro and macro levels of the socialization process analysis are also outlined in greater detail.

The socend part contains a content analysis at the micro level of socialization, where analysis concentrates on the process of social learning, object relations, needs - disposition and certain other basic concepts of Parsons's conceptualization of an indivdual's socialization.

The third part describes Parsons's understanding of discrepancies between actual and ideal socialization process, while a concrete AGIL scheme of the socialization process is presented in the fourth part of the text.

UDC 316.72 (73-81):82.01

IRENA ŠUMI

RENAISSANCE IN NATIVE AMERICAN LITERATURE. AN ATTEMPT OF SOCIOLOGICAL EVALUATION.

The so-called Renaissance in Native literature occurred in the late 1960' in a time of decisive movements within Native communities towards forming of a new ethnic consciousness characterized by a new stress on all-Native, pan-Indian social, political, and spiritual heritage. In the context of Civil Rights and other social movements in the US of the time, Natives have managed to gain considerable attention nationwide with a series of political actions based on a newly articulated Native "traditionalist" ideology. The literary production served as, and faithfully reflected the re-establishing of Native values and perspectives.

OBVESTILO

V prejšnji številki Anthroposa (4-5/1991) je prišlo v članku Igorja Ž. Žagarja, Argumentacija v jeziku proti argumentaciji z jezikom, do neprijetne in strokovno zelo nehvaležne napake. Na strani 173 bi se moral predzadnji stavek 1. opombe pravilno glasiti: "Namreč, koliko ur pa zadostuje za uspešno opravitev izpita, še zlasti če upoštevamo omejevalno vlogo prislova le"?, in ne: " Namreč, koliko ur pa zadostuje za uspešno opravitev izpita, še zlasti če upoštevamo omejevalno vlogo prislova pa"?