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

Filozofiada '86: Čemu še filozofija?

Zore, Dačić, Pavić

Intencionalnost

Novak, Pihler, Potrč, Kramberger, Miščević, Festini, Borstner, Švajncer, Kunst-Gnamuš, Gajšek

Filozofske razprave

Gombocz, Novak, Festini, Bojadžiev, Salecl, Jerman

Anthropos

UDK 3

Leto 1986, številka III-IV

Anthropos

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

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

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

Tajnica uredništva: mag. Irena Gantar-Godina

Lektor: Mihael Hvastja

Načrt platnic in opreme: ing. Edita Kobe

Časopis ima 4—6 številk letno. Rokopisov ne vračamo

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12
Telefon 332-611, int. 319

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

Letna naročnina za posameznike 1.400.— din, za delovne organizacije 1.800.— din

Cena enojne številke 300.— din, dvojne štvilke 600.— din.

Stavek in tisk: ČGP »DELO«, Ljubljana

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

Anthropos

Filozofijada 1986: Čemu še filozofija?
Simpozij o intencionalnosti
Mednarodni kolokvij o estetiki: Krakow 1985
Filozofske, psihološke in sociološke razprave

VSEBINA

(Anthropos, št. 3-4/86)

I. FILOZOFIJADA 1986: ČEMU ŠE FILOZOFIJA

II. SIMPOZIJ O INTENCIONALNOSTI

III. FILOZOFSKE RAZPRAVE

IV. ESTETIKA: MEDNARODNI KOLOKVIJ O ESTETIKI — KRAKOW 1985

V. PSIHOLOŠKE RAZPRAVE

VI. SOCIOLOŠKE RAZPRAVE

VII. OCENE IN POROČILA

VIII. PREVODI

IX. POVZETKI

Filozofiada '86

X. srečanje študentov filozofskih in filoloških fakultet Jugoslavije

ČEMU ŠE FILOZOFIJA

Naslov teme »Čemu še filozofija« (kot eden izmed treh naslovov, razpisanih za referate v skupini za filozofijo, sociologijo in marksizem, in kot tema, ki je v tej skupini vzbudila daleč največ zanimanja), je bil prevzet po istomenskem zborniku Čemu još filozofija, Zagreb 1982 (2., dopolnjena izdaja), izbor Josip Brkić, Velika edicija Znaci. Referatov, ki so se omejili na ponavljanje tistega, kar je napisano v tem zborniku (oz. kar so napisali Adorno, Bloch, Habermas, Heidegger, Gadamer, Russell, Carnap in drugi), ne nameravam podrobneje omenjati, prav tako ne nekaterih referentov in diskutantov, ki so se popolnoma oddaljili od teme. Za ostale je vprašanje »čemu še filozofija« pravzaprav predstavljalo vprašanje »kakšna naj bo filozofija danes« oziroma »kakšna filozofija je danes sploh mogoča«.

Nakazovanje možnosti rešitve iz krize filozofije (kajti le krizna situacija poraja vprašanja kot »čemu še?« ter težnje po radikalni spremembi) je bilo tudi kriterij za izbor tekstov, ki so tu objavljeni (avtorji tekstov so: Mišo Dačić in Franci Zore iz Ljubljane, Željko Pavić iz Sarajeva), in ki v prvi vrsti postavljajo pod vprašaj sam način zastavitve problema filozofije v naslovu teme, oziroma konotacijo, ki je prisotna v tako zastavljenem vprašanju — resignacijo. Avtorji (izhajajoč iz različnih filozofij) skušajo najti Arhimedovo točko filozofiranja *hic et nunc*, tako da imajo ti teksti tudi programski značaj, hkrati pa se niso mogli izogniti (zaradi omejenega prostora in v okviru začetnega vzpostavljanja pozicij) nekaterim nerazvitim, nedokazanim in nedomišljenim tezam. Minili so pač časi, ko so filozofi začeli pisati šele potem, ko so svojo filozofijo (bolj ali manj dokončno) izdelali.

V splošni privaciji filozofskega dialoga (= dialoga o filozofiji *na filozofskem nivoju)* pa želijo biti ti teksti tudi spodbuda za *odziv*, odziv kot vzpodbuditev dialoga in nadaljnjega dela avtorjev. Če (ker?) do tega ne bo prišlo, to vseeno ne bo pomenilo smrti samega filozofiranja, kajti to lahko živi tudi med štirimi stenami, kjer filozofije njeni grobarji ne morejo preprečiti. Grobarji, ki hočejo pokopati živo, medtem ko se ponašajo z mrtvim — strohnelim, razpadlim in zaudarjajočim, v vsakem primeru ostanejo praznih rok.

FRANCI ZORE

Filozofija kot officium perennis

FRANCI ZORE

I.

Vprašanje »čemu še filozofija?« suponira dvoje zahtev, ki se pojavljata zadnjih 150 let, v času, ko filozofija po odvrnitvi od Hegla išče svojo identiteto: prva je zahteva po koncu filozofije, druga pa po tem, da naj si filozofija določi problematiko primerno za današnji čas. Prva zahteva predpostavlja ali preseženost ali razkroj filozofije, druga pa ali rešenost tradicionalnih filozofskih vprašanj ali kalkuliranje s filozofijo v korist dnevnih političnih in ekonomskih nalog *(praxis vulgaris)*. Tezi o preseženosti filozofije in rešenosti klasičnih vprašanj odražata nekritični historični evolucionizem, zavest, ki od gozda ne vidi dreves, tezi o razkroju filozofije in njeni uporabi v izven-filozofske namene pa ozko, nemočno, v zgodovinsko situacijo omejeno zavest. Skupni imenovalec vsega pa sta **scientizem** in **politicizem,** ter iz njiju izvirajoča skepticizem in agnosticizem glede tradicionalne filozofske problematike, ter končno nezainteresiranost za vprašanja, ki ne dajejo neposredno praktično-uporabnih odgovorov.

Poseben primer predstavljajo akademska stališča, ki konformistično dokazujejo nujnost obstoja filozofije. »Ničesar boljšega niti ni pričakovati od nekoga, ki službeno poučuje (ali raz-iskuje ali dela, op. F. Z.) filozofijo, čigar meščanska (ali socialistična, op. F. Z.) eksistenca je odvisna od tega, da se z njo še naprej ukvarja, in kdor škoduje lastnim otipljivim interesom, čim se izreče proti temu.« (Theodor W. Adorno, Čemu še filozofija, v: zbornik Čemu još filozofija, Zagreb ²1982, str. 25.) Prav tu, kjer nastopi filozofija zgolj kot posel, smo sredi morišča filozofiranja, pripravljenega za ples jastrebov.

Filozofija kot **filozofiranje**, kot »filozofski način eksistence« (Husserl), si vprašanja ne more tako zastaviti. Postavi si lahko kritično vprašanje (Kant) o svoji poziciji, kot opredelitev vira, meja, možnosti, predmetnega področja in nalog filozofskega spoznavanja, upoštevajoč da je razumevanje določeno s pred-razumevanjem (Heidegger, Gadamer) in se torej te opredelitve izoblikujejo šele v samem filozofiranju ter lahko kvečjemu usmerjajo njegov tok. Edino to je filozofija v pravem, strogem pomenu besede, kajti edino tu je modrost ljubljena *(philouméně sophia)*.

V tem tekstu vseeno imenujem filozofija vse, kar se sámo tako imenuje in kar je običajno tako imenovano, kajti razmejitev med filozofijo in ne-večfilozofijo (ali med filozofskim v neki filozofiji in tistim, kar nima več zveze s filozofijo glede na obravnavani predmet, metodo, nivo ipd.) je pogojena s horizontom razmejevalca (pri čemer širina ne pomeni že tudi globine), konfrontiranim s horizonti teh filozofij. Rezultat te konfrontacije je ravno pozicija filozofirajočega.

II.

Če je pot *(méthodos)* do vzpostavljanja filozofske pozicije konfrontacija z že obstoječimi filozofijami, potem je pretres dosedanjega filozofskega dela, zgodovine filozofije kot **pre-danega** (k temu spada ponovno vrednotenje tradicije kot tudi vrednotenje še-ne-ovrednotenega in danes dogajajočega se), naloga vsakega mišljenja, ki hoče živeti v svobodnem gibanju pojma (Hegel), v odprtosti in svobodi čistine (*die Lichtung*, Heidegger), pri čemer odprtost za drugo ne pomeni pozabljenje svojega (Gadamer).

Zaprtost mišljenja vase se kljub temu, da omogoča veliko samozadovoljstva, izpostavlja nevarnosti, da bodo bolj kot *sophia* ljubljeni lastni dosežki, ki bodo (po možnosti zbanalizirano) ponavljali že narejeno ali celo preseženo, prevzetno »presegali« še ne doseženo in nedosegljivo, ne da bi ločevali tisto bistveno od tistega, kar pogojujejo idoli (Francis Bacon), ne da bi videli izza idolov, ostali brez uvida v lastno historično situacijo in s tem v možnost distance do nje, in tako naivno, neposredovano upoštevali (sprejemali ali zavračali) že narejeno. Zaprta filozofija že s tem, da se zapre, na eni strani vnaprej proglasi ostale za ne-relevantne, medtem ko na drugi dogmatsko, ne/os/mišljeno prisega nase ali na pripadnike določene filozofske smeri, kar je isto kot skrivanje za avtoritetami, in to je znak ne-avtonomnosti in ne-moči mišljenja. Ko Lukács trdi, da je za razumevanje marksizma treba biti marksist (Zgodovina in razredna zavest), spet vzpostavi vprašanje začetkov krščanske filozofije: kaj je prej in kaj je višje, *pístis* (vera) ali *gnôsis* (spoznanje). Kot je to vprašanje smiselno takrat, kadar gre za primat religije ali filozofije pri reševanju istih vprašanj, tako je smešno, ko ga postavi nekdo, ki je z religijo suvereno opravil. Še posebno ker odgovori, da je *pístis* v marksizem nujen pogoj njegove *gnôsis*! Če to velja za vsako filozofsko smer, potem ne moremo in ne bomo mogli nikoli razumeti drug drugega, če pa samo za eno, potem se ta postavi v pozicijo, da ona razume vse, nje pa nihče, ki ji ne pripada, in v tem, ko je ne razume, tudi že ni več filozofsko relevanten.

Toda za razumevanje filozofije je treba biti filozof, to je, treba je filozofirati, in ne-relevantnost je stvar, ki jo je treba šele ugotoviti, ne pa predpostaviti. To je možno le s filozofsko relevantne pozicije, katera se zaveda svojega polja delovanja, svoje problematike, ker jo vedno znova vzpostavlja preko stopanja v negativno drugega (Hegel), skozi delovanje, v stapljanju horizontov (Gadamer), v sintetiziranju storjenega in storjujočega se, tradicije in mišljenja, *in circulo perpetuo*, ki postavlja živo filozofiranje kot *prâksis toû theōrein*, kot *officium perennis*.

III.

Po Heglu, v času dekadence filozofije, ki je zahtevala, da se sistematsko izdela *philosophia perennis*, se je uveljavil »tip filozofije, katerega reprezentirajo uspešni učitelji (in pisatelji).« (Jürgen Habermas, Čemu še filozofija?, v: zbornik Čemu još filozofija, str. 61) To tudi pomeni, da se je filozofija razpršila v vrsto smeri, ki tečejo druga mimo druge. Ne le da različno odgovarjajo na temeljna vprašanja, kot je bilo to na primer v helenizmu s stoiki, skeptiki in epikurejci, ali na začetku novoveške filozofije z racionalizmom in empirizmom (kar je še omogočalo medsebojni **dia-log**), ampak si postavljajo povsem različne naloge in obravnavajo različna predmetna področja z različnimi metodami. »Namesto filozofije v tradicionalnem pomenu besede imamo danes filozofijo znanosti in filozofijo življenja, filozofijo zgodovine in filozofijo umetnosti, filozofijo industrijske tehnike in filozofijo lovljenja rib, filozofijo jezika in filozofijo engagment-a, filozofijo bede in bedo filozofije, nastajanje filozofije sveta, kot tudi nastajanje sveta filozofije, in filozofijo podeželskega trga /palanke/, — in vedno filozofijo, katere konec je morda že za nami.« (Mirko Zurovac, Predgovor k : Žan Bofre /Jean Beaufret/, Uvod u filozofije egzistencije, Beograd 1977, str. 9)

Vprašanja, ki so bila fundamentalna za 2500 let filozofiranja, kot **travma** opredeljujejo pozicije postheglovskih filozofov, zaradi nemoči filozofskega mišljenja, soočenega z univerzalnostjo in prodornostjo Heglovega sistema. Odzivajo se tako, da tudi če se zavedajo vprašanj, jih postavljajo »v oklepaj«, ali pa nanje ne le principielno ne odgovarjajo, temveč se celo sprašujejo ne več po njih. Za pozitivizem je tako že vprašanje po obstoju Boga non-sens (prim. Adorno — Horkheimer, Dialektika razsvetljenstva). Celota ni več predmet interesa — kar je samo po sebi absurdna pozicija za filozofijo! Izgubljena je vsaka vera v Um. Ostaja se na ravni raz-umarstva *(diánoia)* — vrhunec tega je postavitev binarnega sistema kot strukture človekovega mišljenja. In ker od *diánoia* do *paránoia* ni daleč, se to zgodovinsko vrne (protipol!) kot strah in tesnoba *(die Angst)* v svet vrženega človeka.

Pojavljale so se sicer ideje za enotno univerzalno filozofijo (Husserl: Kriza znanosti kot izraz radikalne življenjske krize evropskega človeka, Windelband, Heidegger), vendar noben program ni bil izpeljan. Ti filozofi sami ali tisti, ki so se na njih navezovali, so se oddaljili od univerzalnosti ter se specializirali le za aplikacijo na eno področje, hkrati pa so svoje učitelje vsak po svoje razlagali do te mere, da na koncu pripadniki iste filozofske smeri niso imeli skupnega nič drugega, kot imena avtoritet, na katere so se sklicevali (marksizem, fenomenologija). Poskusi združevanja različnih smeri so se končali pri eklekticizmu, v najboljšem primeru sinkretizmu, miselna sinteza pa ni bila nikoli opravljena.

Nemoč filozofije si je našla oporo v razcvetu naravoslovnih in kasneje tehničnih znanosti. Iz tega sledi:

1. Pozitivistični pristop do filozofskih tekstov — obsežne študije in enciklopedije, ki bolj kažejo na erudicijo raziskovalca (anahronizem polihistorstva) kot na njegov filozofski duh. Plehkost filozofskega duha se temu primerno odraža pri nekompetentnih razpravljanjih o izvorni misli avtorja

(»Kaj je . . . resnično mislil«). Vendar, — »filozofija se ne proučuje zaradi tega, da bi se vedelo, kaj ljudje mislijo, ampak kakšna je resnica stvari *(veritas rerum)*.« (Tomaž Akvinski, Ekspozicija knjig o nebu in svetu, I, 22, 8)

2. Povezava filozofije z določeno posebno znanostjo, kar začrta meje njene omejenosti in ozkosti pri metodološkem pristopu in/ali predmetu obravnave. Na ta način filozofija postane ali meta-znanost te posebne znanosti in s tem izgubi pregled nad celoto, ali pa postane ta posebna znanost zanjo *métron toû kósmou* (npr. utemeljevanje marksizma skozi politično ekonomijo, pozitivizma skozi naravoslovje, strukturalizma skozi lingvistiko, in drugih skozi psihologijo, psihiatrijo).

Če pogledamo vso to raznolikost, se zdi, da je postalo področje filozofije danes tako široko, da ga ni več mogoče zaobjeti. V tem kaosu obravnava filozofija na eni strani vprašanja, ki se človeške eksistence kot take ne tičejo (strukturalizem, pozitivizem), na drugi strani pa se sooča z njeno nemočjo (eksistencializem). **Moč dekadence in nihilizma, uboj Boga** (Nietzsche), **Resnice** (relativizem), **Uma** (pozitivizem), **Človeka** (strukturalizem) — **to je postavilo pod vprašaj ne le »pojem Evrope kot historične teleologije neskončnih umskih ciljev** (Husserl), **ampak tudi filozofijo kot tako.**

IV.

V situaciji, ko filozofija več ne obvladuje same sebe in filozofi ne filozofije, ko filozofija ni sposobna sprejeti življenja in ne življenje filozofije, takrat se pojavijo ali anahronistične težnje po renesansi starih filozofskih smeri (odmik od življenja še večji!), ali zahteve po nečem novem, kar bi preseglo razkol. Če rečemo, da je filozofije konec in da bomo vzpostavili nekaj drugega, ali ugotovimo, da vse do sedaj ni bilo filozofije in da jo moramo šele začeti, je to le stvar terminologije. Oboje, zahteve po ukinitvi filozofije (marksisti) in po začetku prave filozofije (heideggerjanci), kaže sicer na upravičeno nezadovoljstvo s stanjem filozofije, hkrati pa tudi na mišljenje, ki ni sposobno uvideti *tópos* svoje pozicije v toku zgodovine, ki se ni sposobno distancirati od konkretne ujetosti v čas in prostor, niti se ne skuša približati kontinuiteti tradicije.

Zakaj ravno zahteve po ukinitvi umetnosti in filozofije, ki sta že od vsega začetka predstavljali posodo, iz katere se je gibal človeški duh, zahteve po ukinitvi filozofije, ki je bila meternica vsem znanostim in s tem izvorno določila tok človeške misli? Od kod ravno marksistom težnja po ukinjanju tistega, kar je oblikovalo človeško mišljenje? Kje je tu Marxovo izhodišče, da je stvari treba zgrabiti pri korenu, koren človeka pa je človek sam? **Kje je meja med tistim, kar pomeni spodsekati temelje človeka in civilizacije, in tem, kar osvobaja človeka od predsodkov?** Vemo, kam pelje razsvetljenstvo v svojih konsekvencah (prim. Adorno — Horkheimer, Dialektika razsvetljenstva), in kako »predsodki proti predsodkom« (Gadamer) vodijo v relativizem in nihilizem, v razpad. »Privedene v zvezo z današnostjo naše prehodne dobe ne moremo naše v glavnem nasledene kategorije . . . odvreči s popolno ravnodušnostjo, da bi jih zamenjalo brbljanje o koncu umetnosti,

in — zakaj ne? — tudi filozofije. Taki posmrtni napisi bi pričali o sintetičnem ustvarjanju barbarstva, kot da ni dovolj njegovo naravno obstajanje.« (Ernst Bloch, Experimentum mundi, Beograd 1980, str. 38)

V.

Naloga filozofije je torej ta, da **ostane** filozofija in se v filozofiranju sooča z reševanjem tradicionalnih problemov, ki še niso izginili s tem, da jih je nekdo v zgodovini filozofije zase zadovoljivo rešil. Filozofije bo lahko konec takrat, ko človek ne bo več spraševal in odgovarjal, dvomil in zopet poskušal drugače odgovoriti glede ključnih vprašanj lastne pozicije v svetu. To pa bi predpostavljalo ukinitev človekove **pre-sežnosti**, katere ne morejo zadovoljiti odgovori pozitivnih znanosti, kot tudi ne kakorkoli vsiljene filozofske dogmatike.

V nemoči tistega **dokončno odgovoriti** ima filozofija te možnosti:

1. Lahko se odloči za *epoché*, za molk o določenih temah, ki sežejo nad pozitivno spoznavno, in ta odločitev pomeni **ukinitev filozofije v tišino skrivnosti**: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.« (Ludwig Wittgenstein, Logično filozofski traktat, Ljubljana 1976, str. 167)

2. Lahko se odloči za tisto **vprašati**: »Filozofija lahko pokaže, do kje seže spoznavna moč posameznih disciplin; preko tega njej sami ni dostopen nikakršen predmetni uvid. ... Tu je ena izmed mejnih točk, na katerih znanstvena misel lahko le še odredi nalogo, postavi vprašanje, popolnoma zavedajoča se tega, da ne bo nikoli v stanju najti rešitev.« (Wilhelm Windelband, Zgodovina in prirodna znanost, v: Ideje, Beograd 1972/1—2, str. 143)

3. Lahko pa kot bistveno dialektična (dia-log, raz-govor, *dialégomai*) izbere tisto **govoriti-o**, vzpostavljanje Resnice v procesu filozofiranja, ko je življenje sámo filozofija in filozofija postane življenje, ko je odgovor vedno *dóksa* (mnenje), Resnica pa se odkriva *(a-lēth-eúei)* v zadnji instanci kot *pará-doksos* in se tako zopet skriva, ko je le filozofija kot *officium perennis* lahko pot tako iz »zgodovinske krize evropskega človeštva« (Husserl), kot tudi iz eksistencialne krize posameznika, iz *krísis* kot **postavljenosti pred odločitev**.

Vloga etike v naši družbi

MIŠO DAČIĆ

Vprašanje zastavljeno v naslovu teme ima izrazito funkcionalističen značaj. Čemu še filozofija? Če se ustavimo pri tem vprašanju in o njem malo premislimo, bomo videli, da daje to vprašanje filozofiji neko nalogo, neko funkcijo. Toda zveni, kot da je ta naloga filozofije že opravljena in da filozofije več ne potrebujemo. Ali res?

Ko govorim o funkciji filozofije, govorim o njeni družbeni funkciji, ker filozofija ni od družbe izoliran pojav, temveč je njen sestavni del, del njene »nadgradnje«. Glede tega ali ima filozofija kakšno funkcijo ali ne, imamo tu prisotni verjetno različna mnenja. Osebno filozofiji pripisujem to funkcijo.

To funkcijo, to družbeno funkcijo bom poskušal pokazati na primeru ene izmed filozofskih disciplin, etike, ki mi je tudi najbližje in ki je veda o izraziti medčloveški, družbeni praksi, o morali. Poskušal bom torej pokazati samo eno izmed možnih nalog filozofije. Kot član naše družbe, za katero velja, da se trenutno nahaja na neki izrazito krizni stopnji svojega razvoja, bom poskusil prikazati etiko ne kot neko abstraktno, hermetično disciplino, temveč kot filozofsko disciplino temelječo na naši vsakdanji praksi, disciplino bivajočo tukaj in zdaj v vsej konfliktnosti obstoječe družbeno-ekonomsko-politične situacije. Kot nalogo te discipline pa pojmujem teoretsko preseganje te krizne situacije, preko določanja moralnih norm, temelječih na hierarhiji moralnih vrednot, ki je odvisna od obstoječe moralne situacije; te norme naj bi usmerjale naše delovanje, našo prakso ob nenehni komparaciji z najvišjo moralno vrednoto.

Toda, opredelimo najprej naše najosnovnejše pojme, o katerih bo v tem tekstu govora. Ko govorimo o etiki kot o znanosti o morali, se nam na prvi pogled zazdi, da je to sila preprosta stvar, saj je morala nenehno tu ob nas in okoli nas, ves čas prisotna, poznamo jo že od rojstva, če drugače ne, pa vsaj kot besedo. Mediji ves čas grmijo o morali, nemorali, socialistični morali, krizi morale ipd., starši so nam ves čas stali nad glavo z njo, toda ali nam je njen pomen tudi zares znan? Tako že ob prvih poskusih definicije morale naletimo na težave. Kako definirati to, kar se nam zdi izrazito jasno in znano?

Da se ne bi preveč mučili in tavali, bi se verjetno poslužili kakšne že

izdelane in razvite etike, pa ne kakršne koli, temveč jugoslovanske etike, etike nastale v našem prostoru, na osnovi naših razmer, saj je največja verjetnost, da bomo tako kaj več zvedeli o morali, primerni našemu družbenemu prostoru. Dobro. Poskušali bomo, torej, dobiti v roke kako izdelano jugoslovansko etiko ter si pobliže ogledati cilje našega delovanja ter norme, ki naj bi to naše moralno delovanje usmerjale. Toda kaj nas čaka na tem področju? Na področju jugoslovanske etike vsak razvija »svojo smer«, če se seveda sploh strinja s tem, da je etika sploh možna. Že tako je malo avtorjev, ki se ukvarjajo s socialistično moralo, pa še tu naletimo na neverjeten spekter različnih mnenj. Že spet smo pri skoraj nepremostljivih težavah. Pojavljajo se vprašanja ali je morala sploh možna ali ne, trditve »odločitev, da se spoštuje neko pravilo, je za moralnega agenta striktno subjektivna«[1], ki po našem mnenju vodijo v moralni subjektivizem, le-ta pa v moralno anarhijo. Da pa v neki družbi ni mogoče eksistirati in delovati na principih anarhije, o tem ni treba izgubljati besed. Velikokrat pa se ustavi že dosti prej. Avtorji niti ne pridejo do tega, da bi nam odgovorili na vprašanje kaj morala sploh je, temveč se ustavijo že pri razpravah o tem ali je etika sploh možna kot znanost, ob trditvah, da ni možna marksistična etika, da se »v normativni etiki ne ustvarja nič novega, temveč se samo tisto že obstoječe, po filozofski poti izvaja in diskurzivno sistematizira . . .«[2] itd., itd.

In kako bo pojmovana morala v tem tekstu?[3] Kot prvo: moralo pojmujem kot družbeno zakonitost, ki je v družbenih skupinah vedno obstajala in bo tako tudi v bodoče. »Ne da bi veliko ‚filozofirali', izkustveno je očitno, da so človekove situacije alternativne; vsakdo iz lastne izkušnje ve, da lahko postopa tako ali drugače . . .

Človek je družbeno bitje. Med posameznikom in družbo so številna nasprotja in razlike. Tudi narava človeka je vedno protislovna . . ., v njem se bijejo boji med kratkoročnimi in dolgoročnimi interesi in potrebami, med ustvarjalnostjo in rušenjem itn.

Če človek vsa ta protislovja rešuje zavestno, če so izbire med resničnimi možnostmi smotrne, potem je to delovanje vedno že znotrajmoralno; znotrajmoralno delovanje je nujnost. Morala je tedaj družbena zakonitost.«[4]

— Morala je zavestno ustvarjanje človečnega v medčloveških odnosih.

— Morala je praksa »usmerjena v graditev bistvenih medčloveških odnosov«[5].

— Osnovna enota moralne prakse je moralno dejanje s strukturo:
moralna situacija
moralna zamisel
moralna akcija
moralni učinek.[6]

---

[1] Mjodrag Lukić: Elementarni problemi etike, Naučna knjiga, Bg. 1980, str. 12.

[2] Ibid. str. 7.

[3] Osnovo svojega pojmovanja morale sem našel v etični misli dr. Vojana Rusa in dr. Jožeta Štera, dveh izmed redkih teoretikov, ki se pri nas ukvarjajo s to problematiko.

[4] Jože Šter: Marksizem in morala, TIP 1983/2—3, str. 331

[5] Vojan Rus: Etika in socializem, MK Lj. 1976, str. 87.

[6] Mnenja sem, kot bo razvidno ob koncu teksta, da manjka v tej strukturi poglavitni element: moralna zavest. Toda ta trditev ostaja zaenkrat še v obliki teze, saj je za njeno

— Samo ob uresničitvi vseh momentov moralnega dejanja je moralno dejanje možno, oziroma je resnično moralno.

— Najmanjše možno dejanje, ki še ohrani moralni značaj je atomarno moralno dejanje, ki se odvija med dvema moralnima agentoma.

— Moralna praksa ima za cilj najvišjo moralno vrednoto.

— V najvišji moralni vrednoti so združene vse posamezne moralne vrednote, ki moralni situaciji primerno prevzemajo nalogo najvišje posamezne moralne vrednote, odvisno pač od tega, katera posamezna moralna vrednota največ prispeva v določeni moralni situaciji k najvišji moralni vrednoti.

— Najvišja moralna vrednota je popoln-celovit človek.

Ustavimo se za trenutek pri najvišji moralni vrednoti. Moralo smo označili kot izrazito človeško prakso, kot zavestno ustvarjanje človečnega v medčloveških odnosih. Ker je morala izrazito in edino človeška praksa, teži s svojimi normami k uresničitvi tega človeka, čigar praksa je. Vendar prava moralna praksa ne sme težiti po uresničitvi posameznosti, ki so absolutizirane nad celoto človeka, temveč mora težiti k uresničitvi le-te celote. Zato je cilj te prakse najvišja moralna vrednota, popoln-celovit človek.

In kaj naj bi bil popoln-celovit človek? Kot popolnega-celovitega človeka bomo označili človeka v katerem je do najvišje možne mere uresničene celovito bistvo človeka.

»Človek je generično bitje . . .«[7] »Žival je neposredno eno s svojo življenjsko dejavnostjo. Ne razlikuje se od nje. Žival je ona (dejavnost). Človek naredi svojo življenjsko dejavnost sámo za predmet svojega hotenja in svoje zavesti. Ima zavestno življenjsko dejavnost . . .

. . . Praktično ustvarjanje predmetnega sveta, obdelovanje neorganske narave je spričevalo človeka kot zavestnega generičnega bitja, . . . človek proizvaja univerzalno; . . . brez fizične potrebe in resnično proizvaja šele v svobodi od potrebe; žival producira le samo sebe, medtem ko človek reproducira vso naravo; njen proizvod spada neposredno k njenemu fizičnemu telesu, medtem ko stopi človek k svojemu proizvodu svobodno, nasproti . . .«[8]

Tako bomo osrednje bistvo človeka pojmovali kot ustvarjalno-proizvodno subjektivnost, katerega jedro je ustvarjalnost — praksa. Vsakemu aktu celovite človeške prakse je lastna tipična strukturiranost. Vsak delovni akt je sestavljen iz istih občih momentov. »Kolikor bolj ti posamezni obči momenti — . . . — manjkajo v določeni človekovi aktivnosti, toliko bolj ta izgublja prirodo dela — prakse . . .

Obči momenti-činitelji-faze, ki nastopajo in se spajajajo v vsakem delovnem aktu, so: 1. zavestni motiv-potreba, zaradi katere se delo začne; 2. zamisel-ideja o cilju, o osnovnih momentih in poteku delovnega procesa; 3. predmeti in sredstva obdelave; 4. delovna sila; 5. delovni proces; 6. finalni predmet-izdelek in 7. zadostitev potrebi . . .«[9]

---

potrditev potrebno še obsežno raziskovanje, tako da sem tu pustil neokrnjeno strukturo moralnega dejanja, kot jo navaja dr. Vojan Rus, kar pa ne vpliva bistveno na samo predstavitev pojmovanja morale.

[7] Karl Marx: Ekonomsko-filozofski rokopisi, MEID I, str. 307.

[8] Ibid. str. 308—309.

[9] Vojan Rus: Dialektika človeka, misli in sveta, DZS Lj. 1967, str. 330.

Zato bo osrednje bistvo človeka tista ustvarjalnost, praksa v kateri bodo vsi ti obči momenti delovnega akta uresničeni v najvišji možni meri, tj. celovita praksa. Tako bomo v skladu s človekovim bistvom, imeli za najvišjo moralno vrednoto popolnega-celovitega človeka, tj. tistega človeka v katerem je najbolj, v največji možni meri uresničeno njegovo osrednje bistvo, tj. njegova ustvarjalno-proizvodna subjektivnost.

Najvišja moralna vrednota predstavlja občečloveški ideal, s pomočjo katerega lahko vrednotimo posamezna človekova dejanja in usmerjamo svojo aktivnost. »Meriti in usmerjati vsak posamezno-praktični akt z občegeneričnim idealom, ne pomeni torej nič drugega kot ta akt komparativno situirati in oblikovati v okviru občečloveškega izkustva in v okviru iz njega izvirajoče ustvarjalne projekcije bodočega človeka.«[10]

Da pa nam ne bi očitali abstraktnega humanizma, moramo takoj povedati, da posamezne vrednote niso določene samo po človeku — po najvišji moralni vrednoti — temveč jih določa tudi konkretna situacija. Tako lahko vlogo najvišje posamezne vrednote prevzema zdaj ena, zdaj druga moralna vrednota, odvisno pač od konkretne situacije. Če opredelimo vrednoto kot nekaj kar prispeva h graditvi človekove celovitosti, lahko določimo ločnico med vrednoto in protivrednoto, kot mejo med gradnjo optimalne celote in destrukcijo le-te. Tako je lahko v določeni situaciji, ko nam gre za golo preživetje, da bi jutri lahko kaj vrednega ustvarili, najvišja posamezna vrednota le kos kruha, jutri, ko nam gre za preživetje druge vrste, pa revolucija ali kaj drugega. Zato lahko zapišemo, da je v določenem trenutku, v določeni moralni situaciji najvišja posamezna moralna vrednota, tista vrednota, ki v tej situaciji v največji možni meri prispeva k celovitosti človeka.

Tako je moralno delovanje preraščanje tistih protislovij v človeku, v določeni moralni situaciji, ki v tistem trenutku zavirajo človekovo celovitost, ki razvoj te celovitosti onemogočajo.

In kaj je naloga etike in preko nje ena naloga filozofije? Kakšno funkcijo naj bi opravljala v današnji družbeni situaciji, pa tudi v bodočih?

Določati norme in sisteme norm temelječe na moralnih vrednotah določenih v odnosu na konkretno moralno situacijo v skladu z najvišjo moralno vrednoto. Torej, določati moralne norme, ki bodo usmerjale naše delovanje, preseganje protislovij in nasprotij v obstoječi moralni situaciji. Ali drugače, aktivno pomagati pri preseganju in razreševanju teh protislovij in nasprotij.

Mogoče se bo komu zazdelo, da to določanje ni potrebno, saj so norme jasno določene, enako tudi vrednote, toda vseeno le ni tako. To je dejstvo, ki nam ga najbolje kaže naša današnja družbeno-ekonomsko-politična situacija, ki je hkrati tudi izrazita moralno-krizna situacija, z vsemi svojimi nasprotji in protislovji.

V Jugoslaviji vlada izrazita moralna kriza. S tem se bomo verjetno vsi strinjali, saj imamo nenehno priložnost poslušati pozive k boljši moralni praksi, socialistični morali. Navedimo še nekaj dokazov za trditev o moralni krizi. Ta kriza se nam najprej pokaže že na samem področju moralne teorije — etike pri nas. Vse se ustavi že pri najvišjih posameznih vrednotah naše družbe. Te so v naši etiki: človek, delitev po delu, revolucionarnost, enakost,

[10] Ibid. str. 385.

pravičnost, humanizem, delo, solidarnost, samoupravljanje, osebna sreča, občа sreča, neoviran razvoj posameznika, vsestranska osebnost itd.[11] In če vemo, da je najvišja posamezna vrednota tista vrednota, ki v določeni situaciji prispeva v največji možni meri h gradnji človekove celovitosti, kaj lahko potem ob tem spektru najvišjih posameznih vrednot sploh še rečemo? In kaj naj bi bila danes najvišja posamezna moralna vrednota? Ali ni socializem »družba dela, družba, ki temelji na delu«[12]? Ali ni potem delo najvišja posamezna vrednota, ki lahko na današnji stopnji razvoja, v današnji krizni situaciji največ prispeva h gradnji človekove celovitosti?

Nič bolje ni z opredelitvijo najvišje posamezne vrednote tudi v zakonu o združenem delu.[13]

In do česa nas vse to pripelje? Kar ozrimo se okoli sebe in videli bomo. »Če si je mogoče brez dela, z nedelom, s slabim delom, z nesposobnostjo, s kriminalom, z nedisciplino, z nespoštovanjem norm itn. pridobiti gmotno korist, potem gre za *izkoriščanje dobrih, vestnih, sposobnih, disciplinirani delavcev*. To je torej razredno vprašanje! Boriti se proti izkoriščanju, boriti se za to, da bo delo merilo človeka je potemtakem revolucionarno. Toda kam je padla naša morala, če *revolucionar ni več junak, ampak bedak in celo grešnik!* Spodbujamo nemoralo, namesto da bi moralo.[14]

Zakaj tako? Oziroma, zakaj kljub vsemu govorjenju o potrebi nove, boljše morale še vedno ni sprememb? Zakaj nemorala še vedno kraljuje?

Ob vsem tem besedičenju, ki nam ga vsak dan v enormnih količinah posredujejo javna občila, bi človek pomislil, da vsaj tisti, ki o tem govore, ki zahtevajo spremembe na področju morale, da so vsaj oni spoznali napake in zmote. Pa žal ni tako. Zavedajo se, da je nekaj narobe in to krepko narobe, kakor tudi velika večina prebivalstva in delavstva, toda kaj naj bi bilo narobe, kaj je tisto kar nas najbolj zavira, tega tudi oni ne vedo. Probleme rešujejo priložnostno, stihijsko in verbalno. Le-ti pa ostajajo ter se še naprej množijo. Zakaj?

To skupino ljudi lahko z gotovostjo štejemo za oblikovalce javnega mnenja. In kaj kažejo statistični podatki ankete opravljene med oblikovalci javnega mnenja?[15] »S trditvijo: »Visok življenjski standard mora biti najvažnejši in končni cilj družbe« soglaša kar 65,24 % oseb ali 2/3 celotne populacije. Nesporazumov zaradi formulacije ne more biti, saj se govori o najvažnejšem in poleg tega o končnem cilju družbe. Potemtakem moramo sklepati, da gre pri večini oblikovalcev javnega mnenja za *izrazito ekonomistično pojmovanje družbenega razvoja..., ki nima nič skupnega s socialistično projekcijo družbe.«* Ta odstotek je pri intelektualcih znatno manjši, saj se jih je za ta odgovor odločila le ena tretjina. »Iz tega lahko sklepamo, da je naša elita skoraj v celoti usmerjena v enostransko ekonomsko dojemanje naših razvojnih problemov. ...

... najbrž ne bo odveč, če spomnimo na to, da so *vrednote oblikovalcev javnega mnenja pomembna osnova za predvidevanje institucionalnega razvoja«*[16] (podčrtal, M. D.)

---

[11] Navedeno po: Jože Šter, Kriza morale, TiP 1984/4 str. 363—364.

[12] Ibid. str. 364.

[13] 45. člen zakona o združenem delu kot glavno merilo in motiv dela postavlja dohodek. Navedeno po: Jože Šter, Kriza morale, str. 366.

[14] Ibid. str. 373.

[15] Raziskava je iz leta 1969 toda menim, da so rezultati še vedno aktualni, toliko bolj ker se danes že nahajamo v krizi. Dragan Pantić: Vrednosti, stavovi i mišljenja stvaralaca mnenja; tretji del študije z naslovom: Stvaraoci mnenja u Jugoslaviji. Navedeno po: Veljko Rus, Naše vrednote, Založba Obzorja Maribor 1971.

Takšna je torej situacija na področju zavesti naših vodilnih ljudi, družbene elite, katerih beseda bi morala biti vodilo, ljudi, ki bi morali vedeti kam nas vodijo. Po doslej navedenem ne moremo sklepati, da bi bilo kaj drugače pri »navadnih« ljudeh.

In kakšna je ta družbena, moralna situacija v kateri se vse to dogaja?

Majhno število ljudi je prepričano v to, da lahko samoupravljajo, da je delavski razred res na oblasti (razen deklarativno). Večina ima še vedno tisti stari občutek mezdnega odnosa in se v njem tudi kar dobro počuti, če kriza ravno premočno ne pritiska. Delo je večini kljub (deklariranemu) samoupravljanju še vedno odtujeno in se jim tudi vse bolj odtujuje. Delo je še vedno »delo iz pomanjkanja«, »delo iz potrebe«. In kaj pravijo o tem statistični podatki?

Raziskava slovenskega javnega mnenja za leto 1984 kaže, da 53,3 % anketiranih meni, da navaden občan v naši družbi nima dovolj možnosti za vplivanje na odločitve o pomembnih družbenih odločitvah ter 10,5 %, da občan te možnosti sploh nima. Torej kar 63,8 % anketirancev meni, da bolj ali manj nimajo možnosti odločati o pomembnejših družbenih odločitvah. Ista anketa kaže tudi podoben procent glede tega, ali politični voditelji upoštevajo mnenja občanov ob sprejemanju pomembnih družbenih odločitev (11,8 % jih meni, da sploh ne upoštevajo in 50,7 %, da večinoma ne upoštevajo mnenja občanov). Iz navedenega lahko sklepamo, da obstaja zelo negativno mnenje o lastnih možnostih odločanja oz. udeležbe pri odločanju. Anketa tudi kaže, da le 21,5 % anketirancev meni, da javno izražene kritike in stališča v njihovem TOZD-u *ne* povzročajo neprijetne posledice za tistega, ki jih je izrazil. Da prihaja do takih primerov pogosto ali včasih, se je odločilo 55,4 % anketirancev (10,5 % pogosto in 44,9 % le včasih). Naj kot zanimivost navedemo, da je neka druga mednarodna raziskava vpliva pokazala, »da se podjetja v kibucih in Jugoslaviji ne razlikujejo od ameriških na pričakovan način glede »dejanskega vpliva«, ki ga anketiranci pripisujejo delavcem, da pa se na pričakovan način razlikujejo glede »idealnega vpliva«, torej vpliva, ki bi ga morali imeti po mnenju anketirancev.«[17]

Ali potem iz vsega tega sledi njihova (ne)udeležba in (ne)pripravljenost za udeležbo v procesu samoupravljanja? Kar 40,1 % anketiranih ni član, pa tudi ni pripravljeno postati član organov samoupravljanja in delegacije v krajevni skupnosti, kjer je udeležba na prostovoljni bazi. 28,4 % niso člani le da so pripravljeni postati ter le 15,3 % anketiranih je član in aktivno dela v organih samoupravljanja. Ravno nasprotna slika se nam kaže v organih samoupravljanja v delovnih organizacijah, kjer je delo tudi na prostovoljni bazi. Iz tega bi lahko sklepali, da je vzrok članstvu v teh organih samoupravljanja v veliki meri oportunizem, povezan s takšnimi ali drugačnimi ugodnostmi ali pričakovanji le-teh. Glede odtujenosti dela oz. »dela iz pomanjkanja« kaže raziskava slovenskega javnega mnenja za leto 1983, da kar 46,7% anketiranih dela zato, da sploh lahko živijo in 24,2 % zato ker jim delo predstavlja zadovoljstvo in veselje. Vse skupaj, kar smo do sedaj zapisali pa je verjetno vzrok zelo pesimističnemu razpoloženju glede naše prihodnosti, oz. rešitve naše sedanje družbene in ekonomske krize.

Torej, ko govorimo o moralni krizi v Jugoslaviji, govorimo o popolnem razsulu vrednot, saj je očitno, da ni niti ene vrednote, ki bi imela enako vrednost za vse udeležence v »samoupravljanju«. Samoupravljalci so samo deklarativni samoupravljalci, razen redkih izjem, miselno pa so še vedno v mezdnem odnosu. Najvišje vrednote jim predstavljajo vrednote sodobne potrošniške družbe. To vse pa pomeni, da se, razen verbalno, še vedno

---

[16] Veljko Rus: Naše vrednote, str. 37.

[17] Tannenbaum — Kavčič: Hierarhija, navedeno po: Slovensko javno mnenje 1982, raziskovalni inštitut FSPN, Lj. 1982, poročilo IV, Stališča o samoupravljanju in zaposlovanju, str. 10.

nismo odmaknili od mezdno-kapitalistične miselnosti niti za ped. Glede odnosa kapitalizem : socializem prihaja celo do absurda, »da nedelo in nesposobnost bolj kaznujejo v kapitalizmu (čeprav v posameznem razredu zelo različno), kjer delo ni najvišja posamezna vrednota, kot pa v socializmu, kjer je delo najvišja posamezna vrednota«.[18]

Kaj lahko ob vsem tem še povemo? Ali podatki niso dovolj zgovorni? Dejstvo je, da se naša današnja družba nahaja v izraziti krizi, ki je hkrati tudi moralna kriza. *Nimamo jasno začrtanih ciljev, določenih vrednot in norm.* Vrtimo se v začaranem krogu.

Ob vsem tem lahko mirno rečemo, da bi nam razvita etika pomagala pri preseganju teh pomanjkljivosti, etika z razvitimi in jasno določenimi pojmi — cilji, vrednotami in normami.

Vse to zveni zelo enostavno, in vendar ni. Zopet se nekje zatakne. Kje?

Zakaj nimamo jasno začrtanih ciljev, določenih vrednot in norm? Za zgoraj navedeno pojmovanje funkcije etike mora biti uresničen temeljni pogoj, za katerega menim, da je ključnega pomena v moralni praksi: ker je morala *zavestno delovanje* usmerjeno v preraščanje in razreševanje protislovij ter nesorazmerij določene moralne situacije v smeri najvišje moralne vrednote, nam je potrebna *prava zavest* (kajti možna je tudi napačna, lažna zavest) o moralni situaciji ter o najvišji moralni vrednoti, da bi se sploh lahko porodila moralna zamisel. (Če nimamo prave zavesti o moralni situaciji, se nam ne more poroditi situaciji skladna in primerna moralna zamisel, porodi se nam lahko le napačna moralna zamisel, skladno s tem pa imamo tudi napačne moralne vrednote in »cilj« delovanja.)[19]

Pravo zavest si je treba šele pridobiti, jo razviti. Toda kako? Med drugim tudi z natančnim študijem preteklih in sedanje situacije ter zakonitosti, ki so vladale in ki vladajo tem situacijam. Toda to si lahko privoščijo le posamezniki; kaj pa množice udeležene v moralnem dejanju, saj vemo, da moralno dejanje zahteva zavestnost vseh udeležencev ali pa vsaj večine udeležencev v njem. Kako pa doseči rešitev tega problema? To vprašanje bom zaenkrat pustil še odprto, saj presega zadane okvire tega teksta.

Toda ali se nam ne pokaže jasneje vzrok za obstoječo situacijo, če upoštevamo nerazvitost prave zavesti. Z veliko mero gotovosti lahko govorimo o pomanjkanju, nerazvitosti prave zavesti pri nas, toda, da bi bili v to sigurni so potrebne analize, primerjave, še trdnejši dokazi. Vse to pa že, kot sem že dejal, presega zadane okvire tega teksta. Tako ostaja problem zavesti neobdelan, kar pa ne pomeni, da mora tako tudi ostati. S tem smo tudi prišli še do ene naloge filozofije, ki bi interdisciplinarno, v sodelovanju s psihologijo, socialno psihologijo, pedagogiko, sociologijo itd., morala priti do rešitev tega problema.

---

[18] Jože Šter: Kriza morale, str. 373.

[19] V problemu prave zavesti vidim ključno problematiko moralne prakse kot zavestno ustvarjalne prakse, ki pa je bila do danes žal vse premalo obdelovana. Problem, ki se ob tem pojavlja je predvsem možnost razvijanja prave zavesti množice, vseh udeležencev moralnega dejanja, ki pa zahteva spremembo »značaja« šolskega aparata. Toda ta zahteva je v nasprotju s funkcijo šole kot ideološkega aparata države. Toda več o tem v kakem drugem tekstu.

Čemu še filozofija?

ŽELJKO PAVIĆ

PRISTOP

»V času, ko je človek sam sebi **priznal**, da manj kot kdajkoli poseduje **strogo** vedenje o tem, kaj je on, in da se ne boji več nobene možnosti **odgovora** na to vprašanje, se zdi, da se mu je povrnil nov pogum resničnosti, da to **bistveno vprašanje** sproži na nov način...«[1]

Človekova starost se ne meri po tem, koliko bioloških let ima kot navzoč v svetu, ampak se meri od tistega trenutka, ko stopi v zgodovino, če pod zgodovino razumemo »udomljeno bit resniconosnega bivajočega«, za razliko od »historije« kot metafizičnega toka človekove zgodovine. Če stvari opazujemo v »tem horizontu«, potem se nam že na prvi pogled vsiljuje naslednji sklep: Človek nikoli do zdajni imel svoje zgodovine, to pomeni, ni bil človek v zgodovinskem smislu, ampak je vsa njegova tradicija — **historija metafizike**. Te teze za zdaj ni potrebno dokazovati, temveč je treba še kaj več povedati o samem problemu, ki je tukaj za-dan!

Vprašanje, v zvezi s katerim hočem tu nekaj povedati, je postavljeno kot plod duhovno-zgodovinske situacije časa in je že dozorelo, da se ga vsaj zadovoljivo postavi in izpostavi kot vprašanje. Vprašanje: Čemu še — filozofija? — že v sebi implicira nepotrebnost, odvečnost, in celo konec — filozofije! Toda, konec filozofije lahko hkrati pomeni samo konec »ene« filozofije (filozofske smeri, katero je treba ukiniti), tako da je treba to vprašanje šele pripeljati do pravega vprašanja o...?

Torej, kaj je impliciralo to vprašanje in v kolikšni meri je upravičeno? Še enkrat poudarjamo, da je to vprašanje nastalo kot plod duhovno-zgodovinske situacije časa, in se ga torej mora obravnavati iz tega vidika. Pri tem tukaj razumemo pod »duhovno-zgodovinsko« situacijo časa v prvi vrsti znanstveno-filozofski razvoj človeške »civilizacije«, prvenstveno na osnovi novega veka.

ODNOS FILOZOFIJE IN NOVOVEŠKIH ZNANOSTI

Zdi se, da se moramo tukaj vrniti na Baconov usodni vzklik: »Znanje je moč« — moto, ki na kratko, toda najbolj jasno prikazuje stanje stvari v novoveški filozofiji, še posebno, če postavimo akcent na besedo »moč«.

---

[1] Prim. Max Scheler: »Die Stellung des Menschen in Kosmos«, prevod: V. Filipović, Lógos — Sarajevo, 1960, str. 8/9.

Na drugi strani imamo Descartesa, drugega utemeljitelja novoveške znanosti in filozofije, kateri je s svojo filozofsko koncepcijo privedel v »dvom« vse obstoječe, da bi ponovno — kot to pravi Bloch — padel na raven **čiste substancialnosti,** s svojim *ego res cogitans.* **Samozadostnost substance** — ta izraz ima svoj končni teološki cilj — predstavlja eno izmed temeljnih potez zahodnjaške znanosti in filozofije, ker bo sodobnost, dojeta kot **dualiteta** *res extensa* in *res cogitans,* nosila breme te nepremostljive »substancialne« razlike v vseh sferah »družbene biti« (v Marxovem smislu). Vendar pa zaradi tega ne moremo kriviti Descartesa, ker: **še niti eden filozof se ni mogel izogniti svojemu času.**

Tretji, ki je uvidel **dualizem človeka in sveta,** je bil Hegel. Ravno na primeru njegovega dojemanja pojma uma in razuma bi se dalo pokazati tudi **razliko** filozofije in novoveških znanosti. Namreč, za Hegla je razum *(Verstand)* tista človekova spoznavna moč, katera opaža predmete v njihovi posameznosti in nikoli ne more uvideti neko stvar vobče, kar je »posel« uma *(Vernunft).* Na prvemu temeljijo novoveške znanosti (prirodoslovno-empirične), katere se nikoli ne pomaknejo naprej od dejstev — v Husserlovem smislu —, s čemer dosežejo samo naslednje: **»Iz dejstev vedno sledijo samo dejstva.«**[2] Zato lahko rečemo, da naravoslovne znanosti kot **opazovalne** nikoli ne pridejo do bistva stvari, ampak samo do vzročno-časovnih odnosov med stvarmi: v Heglovem smislu je vsaka zunanjost **drugobit** duha; torej je zunanjost njegova odtujitev — kar je ostro kritiziral Marx —, ker iz tega izhaja, da mi nikoli ne moremo biti v skladu z naravo in »svetom« okoli nas, ki prav tako je, in v kateremu tudi mi sami končno smo. Zato kaže, da se je Husserl upravičeno zoperstavil in Descartesu in Heglu, ko pravi: »Če postavim to (kartezijanski dvom, Ž. P.) kot svojo popolno svobodo, potem negiram ta »svet«, toda ne kot sofist, ker **ne dvomim v** njegovo obstajanje *(Dasein),* kot bi bil skeptik; toda jaz se ukvarjam s »fenomenološko« *epoché,* katera mi popolnoma **skriva** vsako sodbo o prostorsko-časovnem odnosu.«[3]

Torej, Husserl je podal tukaj istočasno radikalno kritiko in tradicionalne filozofije (logike in metafizike) in novoveške znanosti.

Horizont, katerega je on odprl filozofiji, je bil nedvomno jasen; filozofija mora končno dojeti, da »med zavestjo in realiteto zija pravo brezno smisla.«[4] Če filozofija ne dojame tega in če ne more najti sebi primernih metod za pristop k dejanskosti — ker je do danes poskušala dedovati znanstvene (posebno pri Kantu) —, potem je vprašanje: Čemu še filozofija? povsem upravičeno, če ne celo nepotrebno. Ponovno osmišljanje in vprisotnjenje *(Wergegenwärtigung)* filozofije ima za Husserla pomen »univerzalne filozofske« (fenomenološke) *epoché* (časnost smisla).

Ta bežen in dosti površen pogled pa vseeno že nakazuje tole:

— če se tak »svet« in tak tok »histórije« pokažeta kot edino mogoča,

---

[2] Prim. E. Husserl: »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie«, Max Niemeyer, Halle 1928, str. 18; podčrtal Ž. P.

[3] Ibid., str. 56; podčrtal Ž. P.

[4] Ibid., str. 56; podčrtal Ž. P.

potem sta **bodočnost** in obstanek človeškega rodu *(Dasein)* zelo vprašljiva — človeške eksistencialne možnosti so minimalne;

— v takem svetu metafizike (histórije ne-biti v Heideggrovem in Husserlovem smislu) se brez-domnost pojavlja kot edino človekovo prebivališče (v Marxovem, kot tudi Heideggrovem smislu), iz katerega se ne more odtrgati;

— »znanosti« so izgubile svoj prvobitni ideal *epistémē (alétheia), scientia* — namesto znanja in resnice kot »resnice« *(Wahrheit* v smislu *alétheia)* postaja resnica samo tisto »trenutno koristno« in se izrojeva v sciento-kratijo: »‚Znanost' je zanikovanje vsakega vedenja o resnici. Za mnoge je ‚znanost' danes v upadanju, kar je temeljna zabloda; ‚znanost' ni nikoli bolje napredovala kot danes in bo še bolj napredovala, kot je do danes. Toda, ne moremo zavidati niti enemu ‚znanstveniku' — najponižnejšemu sužnju današnje dobe. Vendar pa ponovno postavljanje ‚znanosti' pod vprašaj predstavlja propad novoveške znanosti.«[5]

— torej, »sodobni« tehnično-znanstveni »napredek« in metafizika, katero ta »ponovno potrjuje« (Heidegger), se pojavljata kot aparat za **sistematsko uničevanje narave in človekovih eksistencialnih možnosti samih.** Zato šele zdaj dobimo pravo upravičenost za vprašanje: Čemu še filozofija? — kolikor je neprestano dedovala metafiziko, potiskala vprašanje o resnici bivajočega (v Heideggrovem smislu *alétheia*), kolikor ni opravičila svoje bistvene naloge — da človeku razlikuje temeljne možnosti njegove resničnostne (zgodovinske) biti, tj. kolikor mu ni odgovorila na vprašanje: kaj je on kot človek zares? — in zakaj se je vedno vsiljevala kot prva, čeprav to ni niti mogla niti ne bi smela biti?

Z druge strani pa se vsiljuje vprašanje o možnosti obstoja filozofije na novih (čeprav pravzaprav »starih«) poteh, ki bi bile bistveno drugačne od omenjene; ker, če filozofija ne bo mogla najti takšnih izhodov, potem ne bo več mogla upravičiti razlog svojega obstajanja — ostala bo na ravni izven-življenskega nauka in nauka ljudske šole. Glavne prispevke k »rešitvi« filozofije so dali Nietzsche, Husserl, Marx in Heidegger, vsak hodeč po svoji poti, toda k istemu cilju: da se človek končno vrne v svoje domovanje in da on sam sprejme to domovanje kot edino mogoče za njega!

Zato bomo sedaj pogledali dve, zdi se izhodiščni, možnosti:

1. da sprejmemo konec filozofije kot ontologije in metafizike ter da se vrnemo k izvornemu pomenu — *philein pâsan sophían*;

2. da temu staremu imenu damo bodočnostni pomen!

KONEC METAFIZIKE IN ZAČETEK PHILO-SOPHI-JE

Pod pojmom filozofija smo tu v prvi vrsti razumeli metafiziko *(prótē philosophía* v aristotelijanskem pomenu besede), ker je bila filozofija skozi ves svoj razvoj v njeni »oblasti«. Metafizika se vsiljuje kot gospodujoče (edino in prvo, *prótē*) vedenje o bivajočem kot bivajočem *(òn è ón)*, bivajoče pa se pri Aristotelu pojavlja kot nekaj različnega od narave. Zato je potrebna nova znanost, ki bi bila v stanju to bivajoče *(tò ón)* spoznati na bistveno drugačen način, kot se spoznava narava *(phýsis)*. Torej, Aristo-

[5] M. Heidegger: »Grundfragen der Philosophie«, 1979, str. 3.

tel je hotel ustanoviti *lógos perì toû óntos*, neodvisen, izven, preko, nad *(metá)* naravo (torej *metà phýsis*); ta *lógos* bi okarakteriziral kot *lógos mè phýsis*. Že tu, v klici in na vrhuncu grškega dojemanja človeka in narave, sta bili zgodeni dve zablodi:

1. Že sam pojem filozofije kot *philein pâsan sophian* postane pri Aristotelu n e b i s t v e n ; celo več, na sceno stopi *lógos* (»znanost«) *perì toû óntos* (o bivajočem — **kot bivajočem**) izven konteksta *(metá)* narave *(phýsis)*, oziroma njegovega »življenskega sveta« *(Lebenswelt)*, »regionov« v Husserlovem smislu, s čimer je d o m o v a n j e bivajočega i z v r ž e n o iz interesne sfere »znanosti«,

2. Druga stvar, katero je pokazal že Heidegger, pa je »pozabljenje biti« bivajočega. Tako je bila filozofija na samem začetku u k i n j e n a v tem pomenu besede, zgubi se ji vsaka sled — ostane le še formalni naziv, namesto nje pa se pojavlja **enostranski** *lógos* (zdaj v širšem smislu kot **govor** — **monolog** znanosti o bivajočem ali celo bivajočega samega); — izgine s »scene« same **biti in narave**!

V tem kontekstu lahko govorimo tako o »pozabljenju filozofije« kot o vrnitvi k filozofiji, ker v tem pomenu besede filozofija p r a k t i č n o ni n i k o l i obstajala.

Torej lahko govorimo samo o znanosti o bivajočem kot bivajočem (ontologiji) in o znanosti o nad-naravnem (metafiziki in teologiji, katerih zgodovinski in teološki smisel sta enaka), medtem ko sploh nimamo univerzalnega *lógos*-a o biti in svetu. Zato prihajamo do para-doxalnega zaključka: **Filozofija ne more biti postavljena pod vprašaj, ker je u k i n j e n a že v svojem pra-začetku.** To pomeni, da lahko govorimo l e o u k i n j a n j u ontologije in metafizike, tako da bi si k o n č n o utrli pot do filozofije; lahko se torej vprašamo s a m o : Č e m u š e o n t o l o g i j a (v zgornjem pomenu)? — in Č e m u š e m e t a f i z i k a ?

Zdaj seveda stvari izgledajo popolnoma drugače — ti dve vprašanji lahko spojimo v eno: Č e m u š e t r a d i c i j a ? S tem smo prišli do najradikalnejšega zgodovinsko-odločilnega vprašanja človeštva vobče — samo človeštvo je postavljeno pred vprašanje: ali naj še naprej živimo »po tradiciji«, in če ne želimo več, kako jo naj zavržemo (se do nje obnašamo)?! Kako naj zavržemo ves »kategorialno-logični« sistem mišljenja (mnenja — *Meinungen*), ki se je ustvarjal v tisočletjih in katerega »posledice« so d a n e s še kako vidne; sistem, ki nam je skoraj generično vrezan v gene; kako se obrniti »k stvari sami« *(zur Sache selbst)*, *k samemu bistvu*, k č l o v e k u . . .?! A ravno na poti odgovora na ta vprašanja se utira pot filozofiji kot »resničnemu modroljubju vsega resničnega«. Zato: **Ko bomo imeli odgovore na ta vprašanja, bo obstajala tudi philo-sophia.**

PHILO-SOPHIA IN NJEN »NOVI« POMEN

»Zgodaj se želi k sebi. Toda mi ne vemo, kdo smo. Jasno izgleda samo to, da **nihče** ni tisto, kar bi **hotel** biti ali mogel biti.«[6]

---

[6] E. Bloch: »Princip nada«, prevod: Hrvoje Šarinić, Naprijed — Zagreb 1981, str. 1093 (III. del)

Zdaj moramo preučiti drugo izhodiščno možnost: da temu staremu imenu *philo-sophia* damo nov, bodočnostni pomen. Naloga niti najmanj ni lahka, ker smo se prisiljeni upirati tradiciji, v kateri s m o in katera nas neprestano vleče na rob brezna, ki se k o n č u j e nekje na dnu predsodkov in brez-smisla, kateremu pa se m o r d a da izogniti l e z naglim skokom p r e k o tega brezna, tj. brez-upnosti, kar je zelo težko, če vemo, da n a s zgodovinska pogojenost naše biti (kot »historične«) n e p r e s t a n o vleče k temu prepadu!

Največ, kar lahko trdimo, je to, da je nemogoče »streljati v tradicijo«, kar je hotel Nietzsche, tj. ubiti jo v preteklosti, tako da nam, izhajajoč iz tega, ostane le vprašanje o pravem odnosu do nje: **treba je najti novo pot, ki bo dela tradiciji stari (resničnostni) p o m e n.** Zdi se, da ta pot obstaja v sodobni filozofiji samo v dia-logos-u s taisto tradicijo (v smislu Aristotelove definicije človeka kot *zôon lógon échon*), ker, kot smo prej pokazali, ta tradicija predstavlja mono-logos znanosti o bivajočem kot bivajočem in metafizike, iz česar izhaja, da je to mono-logos brez-smiselen za filozofijo in človeka vobče: enemu se postavlja nasproti drugi, in tako v nedogled, pri tem pa vsak tendira, da bi bil a b s o l u t e n, nikoli pa e n o s t e n (z one strani vsakršne dialektike kot postavljenosti nasproti). Torej, filozofija kot *philo-sophia* mora ljubiti vse modro *philein pâsan sophian)* v vsesplošnem dia-logos-u bivajočega, pri čemer ni »nadigravanja« (v Gadamerjevem smislu), ampak se tu vsemu dopušča svojo bit in sebe **pripeljati do besede.** Pri tem pod izrazi »beseda« in »dia-logos« ne pomenijo golih jezikovnih določitev, temveč neskrito kazanje sebe na čistini resnice (v Heideggrovem smislu), čas in prostor resnice, katera se s tem dia-logos-om odpirata kot horizont prave človeške biti.

Torej lahko filozofija kot taka dobi svoj starodavni pomen s a m o v neskritem dia-logos-u človeka in sveta, tako da človek »stvari« ne gleda več kot »stvari za . . .«, ampak da človek in »svet« k o n č n o skupaj odrineta v istoizvorno bodočnost svoje biti (iz katere sta konec koncev tudi prišla): Samo na tej poti je filozofija z a r e s lahko tisto, kar je, in lahko realizira svojo **bodočnostno nalogo** — privesti človeka v »svet«, tako da on tega sveta ne bo več dojemal **instrumentalistično,**[7] ter privesti človeka k samemu sebi v b i s t v u. V tem smislu govore tudi te Blochove besede, s katerimi se hkrati tudi končuje naše razmišljanje: »B i t, k a t e r a p o g o j u j e z a v e s t, k o t t u d i z a v e s t, k a t e r a o b d e l u j e b i t, s e p o j m i t a k o n č n o s a m o i z t i s t e g a i n v t i s t e m u, o d k j e r i n n a p r a m č e m u **t e n d i r a t a. Bistvo ni tisto, kar je bilo, nasprotno, samo bistvo sveta počiva na fronti.**«[8]

Prevedel Franci Zore

---

[7] Tu je zelo bistveno povdariti, da sta in Marx in zgodnji Heidegger pojmovala naravo instrumentalistično, kar je v svojih delih kasneje Heidegger kritiziral. Prav to pa priča o teži podviga, katerega poskuša izvesti sodobna filozofija, tj. da iznajde nove »poti mišljenja«, katere ne bi imele do narave omenjenega instrumentalističnega načina odnosa — izkoriščevalskega načina odnosa.

[8] E. Bloch, Ibid., str. 19 (I. del); podčrtal Ž. P.

Simpozij o intencionalnosti

Pomen intencionalnosti za pojem resnice pri Husserlu

BOGOMIR NOVAK

Pojem intencionalnosti je Husserl prevzel od Brentana in razširil področje njegove veljavnosti. Intencionalna zavest je bila za sholastiko in Brentana vedno zavest o nečem. Za Brentana ima predmet kot korelat internacionalnega akta eksistenco ali pa tudi ne. Glede na kriterij (ne)eksistenčnosti razlikuje fizične in psihične predmete. Fizični predmeti so barva, vonj, toplota itd. podobno kot za Locka primarne čutne kvalitete, psihični pa nekaj veselega, žalostnega, ljubljenega — skratka to, kar so sholastiki imenovali »mentalna ineksistenca«, ki ustrezajo aktu veselja, žalosti, ljubezni itd.

Husserl je videl originalnost Brentanovega nauka v tem, da je iskal princip ločitve med fizičnim in psihičnim. To idejo deskriptivne psihologije, ki jo je Brentano še pojmoval naturalistično, je Husserl konsekventno izvedel v »Logičnih raziskavah« II. Ker je bistvo intencionalnosti deskriptivno ni intencionalna analiza nič drugega kot deskriptivna analiza, ki jo Brentano, ki je ostal pri klasifikaciji predmetov na predstave, sodbe, ljubezen, sovraštvo . . ., ni sprejel.

Z odkritjem dejavnosti zavesti je Brentano storil korak naprej od asociativne psihologije, ki ne loči akta od predmeta zavesti. V Logičnih raziskavah je Husserl polemiziral proti Brentanovemu nauku o intencionalnosti in obravnaval fenomenološko ugotovljene razlike med izrazom in pomenom, predstavo in vsebino predstave, percepcijo in smislom percepcije, sodbo in stanjem stvari (Sachverhalt), intencionalno strukturo kategorialnih aktov in konstitucijo kategorialnih objektov v nasprotju s čutnimi objekti. Obravnaval je tudi intencionalno strukturo simbolne zavesti v nasprotju z intuitivno zavestjo, proste intencije in njene izpolnitve, zavest evidence, adekvacije, konstitucijo resnične biti itd. V teh spoznavnoteoretskih pojmih se vidi razlika med intencionalnim aktom in njegovim korelatom. Če sprejmemo Brentanove ekvivokativne pojme za intencionalni korelat kot so: »stopiti v zavest«, »mentalni objekt« bi bila intencionalnost bodisi odnos med zavestjo in intencionalnim predmetom, bodisi odnos med dvema predmetoma zavesti. Za Husserla niso vsi doživljaji intencionalni. Intencionalnost je tok doživljajev kot realni del enotnosti zavesti. Doživljaj je definiran samo glede na način danosti. Doživljaj je v Logische Untersuchungen in v Idejah vse, kar je adekvatno zaznano. Intencionalni doživljaj je zavest o nečem.

Bistvena pridobitev koncepcije intencionalnosti je v tem, da je odkrila ekvivokacije, ki jih je vsebovala novoveška spoznavna teorija zlasti v pojmih »predstava« in »ideja«. Tugendhat meni, da je Husserl v smislu odklonitve ekvivokacij vpeljal termin »akt« in ga je uporabil za označitev intencionalnega doživljaja.[1] Znano je, da so aktualni intencionalni doživljaji vedno obdani s poljem neaktualnih. Da bi se Husserl izognil dvoumnosti termina akt (actus), piše v Idejah, da se jaz usmerja na nekaj (noesa). Intencionalni akti se razlikujejo med seboj po načinu, po katerem se nanašajo na predmet. Po tematizaciji načinov danosti predmetnega korelata se razlikuje Husserlova fenomenologija od Brentanovega in Meinongovega nauka.

Vendar ima Husserlova tematizacija glede na Brentanov nauk tudi določeno pomanjkljivost, ker ni obdržal njegovega razlikovanja eksistenčnih in neeksistenčnih predmetov. Za Husserla se v »psihološkem smislu nič ne spremeni, če predmet eksistira«.[2] Zato ni odgovoril na vprašanje, kako vemo, ali predmet eksistira ali ne, saj tega intencionalna analiza ne more odkriti. V aktu zrenja in analizi tega akta so dani eidosi in ne eksistenca. Psihologisti so neeksistenčne predmete (npr. kentaura) reducirali na psihične vsebine. Za Husserla pa tudi te vrste predmeti pomenijo idealno objektiviteto.

Brentanovo pomanjkljivost iz dela Psychologie von empirischen Standpunkt je videl Husserl prav v tem, da se ni vprašal, kakšen je odnos med intencionalnim aktom in intencionalnim korelatom. Zato Brentano ni mogel razumeti, da različnim intencionalnim aktom (te subjektivne mnogoterosti je Husserl kasneje označil kot heraklitski tok zavesti) lahko pripada isti intencionalni korelat (objektivna idealna enotnost). Intencionalen predmet vodi v subjektivne izvore zavesti. Pojmovanje intencionalnega akta kot indeksa za zavest je omogočilo zgraditev metode »vodilne niti«, ki jo Diemer opiše takole: »Iz intencionalnega stvarjenja objektov se Husserl vpraša nazaj na konstitutivno dejavnost zavesti. Odtod se da razumeti postavitev problema v Logičnih raziskavah. I. del in dozdevna diskrepanca med prvim in drugim zvezkom.«[3] Šele povratek iz možnega predmeta na možne logične, aksiološke in praktične storitve omogoča zavesti transcendentalni nauk o zavesti.

Za nastanek fenomenološkega pojma resnice sta odločilnega pomena Brentanova intencionalnost in Bolzanove resnice na sebi. Bolzanova Wissenschaftslehre je bila do Husserlovih Idej pozabljena. Bolzano izhaja iz resnic na sebi, stavkov na sebi in predstavah na sebi. To je bilo za Husserla neprecenljive vrednosti, čeprav se je na Bolzana le malo skliceval. Husserl je prevedel izraz »resnice na sebi« z izrazom »idealna možnost«, ki je podoben Leibnizovim »cogitationes possibilles«. Bolzano je sledil Leibniza v njegovi opredelitvi resnice na kar kažeta dve Leibnizovi tezi:

1. resnice razuma so potencialne, kajti možne misli še ne spadajo k vrsti misli, še niso misli. (Tudi Bolzano je večkrat poudarjal[4], da resnice na sebi nimajo eksistence),

---

[1] Tugendhat, E.: Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1967 str. 27.

[2] Husserl, E.: Logische Untersuchungen 2/I, Tübingen 1968 str. 373.

[3] Diemer: E. Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie, Meisenheim 1956, str. 60.

[4] Bolzano: Wissenschaftslehre I., Leibzig 1914, str. 120 in 145.

2. resnica ni v sodbi.

Bolzano se ni strinjal z avtorji kot so: Kant, Kieseweter, Fries, ki so zagovarjali formalno resnico t. j. ujemanje ene sodbe z drugo oz. neprotislovnost. Bolzano je zaključil, da se obseg formalne resnice sklada z obsegom materialne t. j. obsegom resnice izven sodbe.

Husserl v Logičnih raziskavah 2/2 zelo detajlno raziskuje odnos med resnico in sodbo. Loči kar 4 pojme resnice. Prvi je določen s skladnostjo menjenega in danega. To je predmetna resnica, ki ji odgovarja akt eksistence. Drugi pojem resnice je aktu pripadajoča ideja kot dojeto bistvo. Tretji pojem resnice se nanaša na odnos med intencijo in izpolnitvijo. Četrti pojem resnice je v pravilnosti intence (specialno pravilnost sodb), kar v logičnem smislu pomeni, da se stavek ravna po stvari sami in izreče to, kar dejansko je.[5] Resnica se v vseh pomenih kaže kot skladen odnos med subjektom in objektom. V tem, da vsak resničen stavek ugotavlja stvari takšne kot so, je Husserl videl ontološki obrat logike. Že pri Aristotelu ni nekaj belo zato, ker mi tako ugotavljamo, ampak obratno. Husserl v Logičnih raziskavah 2 ne uporablja več izraza »na sebi« ki spominja na bitnost izven zavesti in neodvisno od nje. V Kartezijanskih meditacijah pa trdi, da »na sebi« spada k bistvu resnice, kar vnaša dvoumnost v pojem resnice in kaže na nerazčiščen odnos med Bolzanovo in Husserlovo koncepcijo resnice. Tugendhat vidi obrat v ideal noetičnega v prvem in tretjem pojmu resnice, po katerem resnica ni le korelativna, ampak celo identična z idejo (idealno možnostjo) spoznanja resnice.

Resnice na sebi so za Bolzana lastnosti, ki pripadajo stavkom na sebi. Ti so izrečeni ali neizrečeni, mišljeni ali nemišljeni, resnični ali **neresnični**. Iz teh opredelitev je razvidno, da Bolzano jemlje logične pojme v širšem pomenu kot tradicionalna logika. Ne gre mu za psihološko ampak za logično vsebino stavka. Resnica na sebi je vsak poljubni stavek, ki izreče nekaj tako kot je. Kaj Bolzano razume pod pojmom resnice na sebi najbolje kaže primer cvetočega drevesa. Določeno število cvetov na drevesu je resnica na sebi ne glede na to, ali jih kdo šteje ali ne. Focht opozarja, da število cvetov ne bi bila resnica na sebi, če ne bi bila možna intencija (usmerjenost zavesti) nanje. Tudi pri Husserlu se resnica sestoji v tem, da intencija odgovarja stvari sami. Absolutne resnice tudi bog ne postavlja. Podobno kot Bolzano je sodil Husserl: »Kar je resnično je absolutno resnično na sebi, resnica je identično eno ne glede na to, ali je v sodbah ali ne, ali jo razumejo ljudje, angeli, bogovi, neljudje.«[6] Iz Bolzanovih in Husserlovih opredelitev resnice na sebi veje objektivni idealizem in tradicionalna struktura logičnega spoznanja, ki identificira pojme nujnosti, bistva, identitete in evidence. Resnica, ki je opredeljena po intencionalnih aktih — noetična, ne more biti tudi neodvisna od subjekta mišljenja oz. doživljanja. Resnica je le znotraj subjekt-objekt relacije, ne pa izven nje — an sich, ker sicer ni dostopna fenomenološki analizi. Ločitev med ontološkim statusom resnice na sebi in

---

[5] Husserl, E.: Logische Untersuchungen 2/ str. 122—123. Te vrste resnice komentira Tugendhat, E. v delu »Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger«, Berlin 1967 str. 93—103.

[6] Husserl, E.: Logische Untersuchungen I, str. 124.

spontanim statusom resnice za nas ni vsklajena s principom korelacije med subjektom in objektom.

Kritika naravnega spoznanja je pogoj za dosego sfere samodanosti. Iz zora t. j. samodanosti eidosov je Husserl izpeljeval pojem resnice v sodbi. Če je nekaj absolutno samodano, ni ničesar več, kar bi bilo spoznano z absolutno nujnostjo. Husserl se je približal Leibnizovemu razlikovanju dveh vrst resnic. Razlikuje med realno in idealno sfero. Ne zamenjuje subjektivne nujnosti z objektivno kot psihologisti Siegvart, Mill, Erdman itd. Osnovni razliki med zakonom in dejstvom ustreza subjektivna razlika na način doživljanja nujnosti. Če nikoli ne bi imel zavest racionalnosti, ki apodiktično doživlja in njeno značilno različnost od zavesti o dejstvih, ne bi imeli zavest racionalnosti, ki apodiktično doživlja in njeno značilno različnost od zavesti o dejstvih, ne bi imeli pojma zakona in ne bi bili zmožni razlikovati zakona od dejstev, idealno zakonito splošnost od slučajne splošnosti. Leibnizove resnice razuma niso nič drugega kot zakoni in sicer v čistem smislu idealne resnice, ki temeljijo na pojmih. Resnice dejstev so pa individualne resnice o dejstvih.«[7]

Iz tega citata je razvidno, da je Husserlova kritika psihologizma slonela na: 1. pojmu apodiktične evidence, ki ga je razvil v kasnejših delih in 2. na pojmu nujnosti bistev (identitete, nujnosti, evidence — op. N. B.), s katerim se je zoperstavil pojmom empirične in psihološke nujnosti.

Že v Logičnih raziskavah se pokaže zveza med intencionalnostjo in evidenco. Pojem evidence so v novoveški filozofiji od Descartesa naprej mešali s pojmom notranje zaznave. O eksistenci duševnih predmetov (Seelendingen) ni bilo mogoče dvomiti pač pa samo o eksistenci telesnih predmetov, ker zunanja zaznava ni bila evidentna. V to spoznavnoteoretsko situacijo je sodil tudi Brentano.[8] Evidenca kot prafenomen intencionalnega življenja je bila za Husserla izkustvo v najširšem smislu te besede. V Logičnih raziskavah 2/I. je Husserl identificiral pojme evidenca, intencionalnost in adekvatna zaznava. Če je predmet dan v zaznavi tak kot je, potem je jasno, da razliki intencionalnih doživljajev ustreza predmetna razlika.

Vprašanje, ali je odnos med mislijo in stvarjo delno ali popolnoma ustrezen, je Husserl rešil pritrdilno. Spoznanje je zanj vedno spoznanje resnice, kar pomeni, da je pristal na klasičen pojem resnice kot adaequatio rei et intellectus. Ni se vprašal, kakšen je odnos med bitjo in bivajočim (samodanim) in kaj jamči za to, da nam je v zoru dana stvar sama v kolikor je resnica kot gotovost sploh možna.

Husserl zasnuje pojem absolutne resnice na kritiki relativizma. Sigwartova teza, po kateri »je resnično z vsako vrsto presojajočih bitij to, kar po njihovi konstituciji in mišljenjskih zakonih velja za resnično«, je z dvojnega vidika absurdna: I. ker obstoji več vrst bitij, je za vsako resnično nekaj drugega. Do tega zaključka sta prišla že Sigwart in Erdmann.[9] Husserl ga je le še dopolnil. To, kar je resnično za človeško vrsto, je za drugo neresnično. Ta teza je napačna po zakonu neprotislovnosti, ki pravi, da ista

---

[7] ibidem str. 135, 136, 134, 231.
[8] Husserl: ibidem 2/2 str. 231.
[9] Šešić, B.: Logika, Beograd 1962, str. 485.

stvar ne more hkrati biti in nebiti. V tem primeru analitične navedbe zakona neprotislovnosti ne more biti to, kar je za nekoga resnično, za drugega neresnično. Istočasno, a v različnem odnosu pa je lahko. Kar ima Husserl za zavrnitev, je odprto vprašanje resnice in zmote.

2. Če ne bi bilo človeške vrste kot izvora resnice, tudi resnice ne bi bilo. Do te hipotetične sodbe je možno priti po Husserlu samo na osnovi konstitucije, ki omogoča zanikanje eksistence človeka in sveta. Človek je konstituiran tako, da lahko zanika svojo lastno konstitucijo (individualni samomor ali genocid). Ta konstitucija obstaja, kolikor je njeno eksistenco in eksistenco sveta možno spoznati in ne obstaja, kolikor se spoznava kot neobstoječa. Negacija resnice pomeni za Husserla negacijo konstitucije kot izvora resnice. To pa pomeni, da z dvomom v eksistenco sveta postavljamo le-to v kavzalno odvisnost od nas. Če zanikamo eksistenco sveta moramo zanikati tudi svojo lastno eksistenco, kar pomeni, da ničesar ni, o ničemer pa ni mogoče izreči nobene sodbe. S tem je Husserl ovrgel Descartesovo tezo, da lahko dvomimo o eksistenci sveta, ne moremo pa dvomiti v eksistenco lastnega jaza. Pri Descartesu je nemožnost dvoma v dvom nemožnost dvoma v eksistenco tistega, ki dvomi v eksistenco sveta. Husserl polemizira z Descartesom v imenu principa korelativnosti, ki pa ne legitimira »resnice na sebi«. Resnico za vse možne vrste bitij negira tudi Husserl sam, ko meni, da tudi splošna enakost mišljenja ne bi ohranile splošne veljavnosti resnice. Različnost intencionalnih aktov odpira odnos med resnico in zmoto. Husserl je kartezijanski dvom razširil in negiral; hkratni dvom vase in v svet je paradoksalen. Svet jemlje v apriorni danosti. V korelativni nedvomnosti jaza in sveta je možno najti »resnico na sebi«. Je idealna možnost, ki predpostavlja možnost intencionalnega akta. Husserl je obširno argumentiral tezo, da resnica ne more biti v človeški konstituciji. V človeški konstituciji je, da zanika resnico in s tem tudi samo konstitucijo. Če resnice ni, potem je tudi sodba, da resnice ni neresnična. Če resnica je, potem ne more ne biti. Človeška konstitucija je časovno omejeno dejstvo, resnica pa je za Husserla brezčasna. Zato je kavzalna sama pot do resnice, ne pa resnica sama. Kavzalen je akt sojenja, ne pa tudi idealna vsebina sodbe. Husserl je tako moral postaviti resnico v idealno sfero, ki je ločena od realne. Samo tako je lahko zagotovil objektivnost resnice in objektivno veljavnost evidentnih sodb. Skratka: objektivnost resnice je v njeni idealnosti. Husserl je skušal odpraviti še tiste predsodke, ki so se zdeli neodpravljivi — predsodki o individualni in splošni človekovi naravi. To pomeni, da je delo A. Trstenjaka »Človek, bitje prihodnosti« pisano s stališča naravne naravnanosti, ker izhaja iz teze o ambivalentnem odnosu človeka do sveta z vključeno tretjo možnostjo. Prav zato, ker se človekova konstitucija, v katero je vgrajena spoznavnost same sebe, s spoznavanjem spreminja, o njej ne moremo vsega vedeti. Za nas ostaja odprto vprašanje, ali je predsodek v tem, da ostajamo kot realisti znotraj nje s principom neodločenosti, ali pa v tem, da iščemo izven nje idealno bistvo. S stališča realizma naravne naravnanosti, ki ga prizna tudi Husserl, je poslednja rešitev ekstremna. Husserlova zasluga je v tem, da je pokazal pomanjkljivost in omejenost človekove usmerjenosti na realni svet. Možnosti za univerzalno zavest pa je iskal v zavesti sami, na-

mesto v občečloveški praksi. Njegovo zahtevo po izvornem spoznanju razumemo kot zahtevo po ustvarjalnosti, ki oblikuje novo realno danost in ne samo samodanost v zavesti. Husserl je zavračal psihologizem za previsoko ceno zavrnitve specifičnosti človekove zgodovinsko dane konstitucije oz. narave. Poskus divinizacije logike v smislu njene emancipacije od naravnih (naravoslovnih) zakonov je poskus zapiranja logike v področje čistih, popolnih form. Če logične zakonitosti niso specifično človeške, so lahko samo božanske, kar je le prehod k odpiranju v izvorno izkušenje drugačnega človekovega sveta.

Husserl s fenomenologijo na določen način izpolnjuje intenco novoveške filozofije. Descartes je s pomočjo garancije boga emancipiral ego cogito od obstoječega čutnega sveta. S Kantom je postalo jasno, da je izkustvo sestavina spoznanja, kar pomeni, da je novo spoznanje možno na osnovi novega (izvornejšega) izkustva. V tem je zasnovana naloga, ki jo je Husserl drugače rešil kot Hegel: kako napraviti na osnovi negacije obstoječega čutnega sveta, ki je bil za Descartesa preveč kvalitativno, za fenomenologe pa preveč kvantitativno obarvan s pomočjo idealne (božanske) resnice nov prodor v bazo neposrednega izkustva. Heglov odgovor na to vprašanje je v posredovani neposredni reorganizaciji celote v smislu razvoja absolutnega duha. Marx je našel odgovor za nov prodor v neposredno izkustvo v socialistični revoluciji z osvoboditvijo dela. Husserl pa je našel motiv za zapiranje (oklepaj) do starega sveta in odpiranje subjekta do novega sveta na ravni zavesti same v njenim drugačnem načinu intencionalnega osmišljanja. Argument za fenomenološko naravnanost (intencionalnost) je v kritiki naravne naravnanosti. Tudi Husserla kot vsakega drugega filozofema je možno razumeti šele v celoti. Ideje in Logične raziskave še ne dajo tega, kar kasnejša Husserlova dela. Vprašanje je, ali človek verificira svoje razumske resnice v starem izkustvu in jih v primeru nemožnosti verifikacije deklarira za navidezni problem ali v izvornejšem izkustvu, ki ga v kontekstu Marxove misli lahko razumemo kot sestavino občečloveške prakse. Jasno je, da drugačen način dela predpostavlja drugačen način zavesti, saj je zavest vedno zavest o nečem. Drugačen način zavesti je pogojen s strukturo intencionalnosti. Husserl razlikuje hiletski, čutno-materialni sloj, noetski sloj, ki je v intenciji pomenov in noematski sloj kot predmetna intencija.

Ker je Husserlova fenomenologija filozofija smisla, naj navedemo osnovne dejavnike smiselnosti: smisel intencionalnosti je izražen v jezikovnem izrazu, smisel v interpretatorjevem razumevanju takšnega izraza, smiselna vsebina teh aktov in izrazov in sama predmetnost kot objektivna osnova smiselnosti izrazov.[10] Husserl izrecno opozarja, da predmet in pomen ne sovpadata. Dve imeni lahko različno pomenita, čeprav isto imenujeta, prav tako dva stavka. To spominja na Fregejevo razlikovanje smisla in pomena. Tugendhat potrdi, da je Husserl prevzel Fregejevo terminologijo, ne pa tudi njenega razumevanja. Kar je za Fregeja pomen, je za Husserla predmet in kar je za Fregeja smisel je za Husserla pomen.[11] Nobenega pomena ni brez smisla, pomen, ki ga daje akt izrazu, je lastni smisel. Ni pa vsak smisel

---

[10] Šešić, B.: Čovjek, smisao i besmisao, Beograd 1977, str. 80.
[11] Tugendhat, E.: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1967, str. 35.

že pomen. Izvorni intencionalni smisel resnice je v subjektu. Tugendhat opozarja, da Husserl ni popolnoma pojasnil odnosa med predmetom in smislom, kar ima posledice tudi za pojmovanje resnice.[12] Smisel lahko opredelimo kot predmet v načinu nastajanja, konstituiranja, danosti na način raznovrstnih sintez. Opisujemo to, kar se na tak način oblikuje. Posameznemu aktu ustreza posamezen predmet, splošnemu pa splošen, kar pomeni, da je vrsta predmeta odvisna od načina spoznavanja. Splošno spoznanje le eksplicira prve principe, ki v posameznem predmetu niso evidentni.

Če je jasno, da relativnemu spoznanju ustreza realna bit, absolutnemu spoznanju pa resnica na sebi in določeni vrsti evidence ustreza določena vrsta logike, potem nastane vprašanje, ali fenomenologija pomeni slovo od realnega sveta, ali pa samo njegovo transformacijo. Dejstvo je, da Husserl prvotno ni iskal stika z realnim svetom, ker logični zakoni črpajo veljavnost sami iz sebe in ne iz empirije. Resnica na sebi je nujni korelat biti na sebi in je identična za katerikoli intencionalni akt, ker je skupna zveza različnih vsebin. Intencionalnost razumemo, če jo povežemo z noemo (predmetom), vendar je ne moremo razvijati genetično, ker omogoča samo danost oz. evidentnost predmeta.

En in isti predmet lahko dojemamo na dva načina: vsakdanje in avtentično. To vodi do razumevanja sveta življenja (Lebenswelt), ki pomeni kot nepremični temelj vsega izkustva negacijo kopernikanskega obrata. Posledice: 1. zgodovinsko relativiranje resnice glede na (inter)subjektiviteto, 2. svet življenja je brez teoretičnega idealiziranja in ne pomeni objektivne resnice, ampak je podlaga zanjo, 3. izkustvo o njem je predznanstveno, 4. znanost deformira danosti sveta življenja, 5. evidenca sveta življenja je edina izvorno dana evidenca, kar pomeni, da so znanstvene »resnice na sebi« izvedena iz predznanstvenega izkustva, 6. naravoslovna znanost je interpersonalna kultura, fenomenološko odkritje njene resnice je v odkritju njene zgodovinske tradicije, 7. znanstvena resnica je idealizacija in objektivizacija izvornega izkustva in je irelevantna glede na subjektivne pogoje in relevantna glede na zgodovinske. To pomeni, da je v različnih odnosih absolutna in relativna, 8. problem zgodovinske pojasnitve sovpada pri znanostih s problemom spoznavnoteoretske pojasnitve.

Svet življenja ni individualni, ampak skupni, kulturni svet. Svet življenja je horizont vsega možnega izkustva.

LITERATURA

Bolzano: Wissenschaftslehre, Leipzig 1914.

Diemer: E. Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie, Meisenheim 1956.

Husserl, E.: Logische Untersuchungen I., Halle 1913.

Husserl, E.: Logische Untersuchungen II/1, 2, Tübingen 1968.

Husserl, E.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I., Halle 1913.

Husserl, E.: Die Idee Phänomenologie-Husserliana II., Haag 1958.

Landgrebe, L.: Der Weg der Phänomenologie, Günthersloh 1963.

Šešić, B.: Logika, Naučna knjiga Beograd 1971.

Tugendhat, E.: Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Tübingen 1967.

[12] Tugendhat: ibidem str. 37.

Intencionalna analiza pri Husserlu - pet modelov

BORUT PIHLER

Kako sistematizirati naravo intencionalne analize, oziroma bolje, kako opredeliti metodološke variante tega postopka? Gerd Brand meni, da lahko najdemo pri Husserlu več pojmovanj intencionalne analize, pri čemer to nikakor nujno ne pomeni, da so si ti koncepti v medsebojnem nasprotju, lahko pomeni zgolj to, da so pri različnih modelih intencionalne analize postavljeni v ospredje različni aspekti ali elementi tega procesa. Husserl teh modelov intencionalne analize ni sistematiziral, Brand pa celo meni, da se Husserl teh svojih različnih pojmovanj ni zavedal, oziroma da bi naj bilo očitno vsaj to, da jih ni jasno ločil med seboj. V svoji obsežni študiji »Die Lebenswelt« /‚Eine Philosophie des konkreten Apriori'/ (Berlin 1971) sistematizira Gerd Brand pet osnovnih modelov intencionalne analize pri Husserlu:

1. intencionalna analiza kot analiza »u-menjenega« (»Vermeinten«), in sicer delno premaknjena v smer analize kot analize »ménjenja« (»Meinung«);

2. drugo dojetje intencionalne analize se oblikuje, če »u-menjeno« ni koncipirano kot predmet, kot tu-bivajoče v svoji »u-potenosti«, pač pa kot korelat zavesti (»Bewusstsein-Korrelat«);

drugi model intencionalne analize pojasnjuje Brand z naslednjimi Husserlovimi izvajanji zi »Kartezijanskih meditacij« /CM, Husserliana, str. 84/: vtem ko raziskuje fenomenolog vse predmetno in vse znotraj tega predmetnega najdljivo izključno kot korelat zavesti, tega korelata ne opazuje in ne opisuje zgolj v odnosu od ustreznega jaz-a, v odnosu do ega cogita, katerega cogitatum ta korelat je, pač pa prodira razkrivajoč s svojim reflektirajočim pogledom v anonimno cogitirajoče življenje, razkriva določene sintetične procese mnogoličnih načinov zavesti in moduse obnašanj jaz-a, ki ležijo še dlje; tisto, kar je za jaz skoz in skoz ‚u-menjeno', da bi iz nazorno in ne-nazorno predmetnega napravil razumljivo; da bi napravil razumljivo, kako deluje nujno zavest znotraj same sebe in s pomočjo svojih vsakokratnih intencionalnih struktur; da postane jaz-u prezenten bivajoči in tako-bivajoči objekt; da lahko nast-opi smisel kot tak.

»U-menjeno« se razrešuje v »u-menjanju«, kot pravi Brand, kot čisti dosežek zavesti. Intencionalni dosežki pa so sinteza, in sicer sinteza med zavestjo in zavestjo. Primat zadržuje tu sinteza zavesti;

3. tretje pojmovanje intencionalne analize je implicite prisotno že v drugem; če je drugo pojmovanje usmerjeno na korelat zavesti, in če je korelat zavesti nujno vezan na sintezo zavesti, pa predstavljata z aspekta intencionalne analize a) korelat zavesti in b) sinteza zavesti dejansko dvoje nivojev. Intencionalna analiza kot analiza »sinteze zavest-i« lahko predstavlja tako tretji model intencionalne analize;

4. četrto pojmovanje ima po Brandu naslednji karakter /ta model intencionalne analize postavlja v ospredje predvsem Tugendhat: »Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger«/: da je opazovati dano (»das Gegebene«) ne kot ‚u-menjeno' v njegovi ‚u-menjeni' biti in tudi ne kot sintezo zavesti, pač pa v njegovi subjektivni danosti (»Gegebensein«).

Intencionalna analiza postane tako analiza subjektivnega »kako« danosti. Tekst iz »Krize . . .« razvija po Brandu to pojmovanje: tu je rečeno, da nismo v stanju raziskovati biti in tako-biti sveta, pač pa tisto, kar vsakokrat velja za bivajoče ali takó-bivajoče in v tej veljavi vztraja, in sicer kako velja subjektivno. Primer: pred menoj so vsakokratne posamezne stvari izkustva; eno od teh stvari zajamem s pogledom. Zaznavati to stvar, tudi če je zaznana kot nespremenljiva, je mnogoličen proces, pri čemer mi vsaka od mojih zaznavnih možnosti daje drugačne podatke: tisto, kar je videno v procesu v procesu gledanja, je nekaj drugega od tistega, kar je otipano v procesu tipanja. Kljub temu rečem: ista stvar, različni so zgolj načini njene čutne predstavitve. — (»Krisis . . .«, str. 160, »Die Lebenswelt«, str. 99)

To pomeni za Branda naslednje: horizont ni več horizont smiselnostnih implikacij, pač pa horizont součinkujočih subjektivnih načinov pojavljanja. Fenomenologija da je s tem subjektivizirana in to na nedopusten način subjektivizirana;

5. peto pojmovanje intencionalne analize pri Husserlu je tisto, ki tematizira intencionalno analizo kot ‚genetično-historično analizo'. To pojmovanje je po Brandu najobsežnejše in najprodornejše. Konkretneje opredeljeno: gre za sistematično raziskovanje implikacij smisla, in sicer takó, kakor so zgodovinsko motivirane. Implikacije smisla niso enostavno analizirane, pač pa dojete v luči svojega izvora iz historične motivacije. Pri zgodovinskih dejstvih (»Tatsachen«) tako ne stopa v ospredje vprašanje po njihovi dejanskosti (»Tatsächlichkeit«), pač pa vprašanje po njihovem smislu. K celotnemu smislu (»Gesamtsinn«) analiz spada vzajemno prepletanje med historičnim raziskovanjem in sistematičnim raziskovanjem, ki ga motivira prvo. (»Krisis . . .«, str. 36, str. 365 in dalje; »Die Lebenswelt«, str. 100)

Intencionalna analiza kot »genetično-historična« analiza dobi pri Brandu osrednji pomen, in ni težko ugotoviti zakaj: ker mu gre skoz in skoz za tematiziranje konkretnega oz. materialnega apriorija, za ‚Lebenswelt'; ta apriori pa je zgodovinsko dan; (tudi kot apriori zgodovinsko dan, ker je kot apriori sam izkušan).

Iz že opredeljene narave intencionalne analize kot »genetično-historične analize« se da že nakazati razliko med njo in »historično-materialistično analizo«. Če stopa pri prvi v ospredje vprašanje po smislu »zgodovinskih dejstev«, stopa pri drugi v ospredje vprašanje po njihovi »proizvedenosti«. Skupno pa je vprašanje po ‚konstituensu' zgodovinskega sveta. Ali se tu

delno ponavlja tisto, s čimer je Christopher Zöckler (»Dilthey und die Hermeneutik«, Stuttgart 1975) označil odnos med Marxom in Diltheyem: da sta imela iste probleme, na katere sta dajala različne odgovore? Skozi ‚Lebenswelt' razumljena fenomenologija dejansko prihaja v dimenzijo, ki je relevantna tudi za »historično-materialistično analizo«, če le-te ne razumemo kot postvarelega modela interpretacije, ampak skozi zgodovino sámo utemeljujočega se postopka, katerega kategorije morajo same živeti zgodovinsko življenje, če naj ga dejansko tematizirajo in spoznavajo, katerega kategorije morajo biti same zgodovinsko posredovane.

Če poskušamo odgovoriti na vprašanje, kaj je intencionalna analiza kot ‚genetično-historična analiza', oziroma, kako jo Brand vpne v svoj poskus dostopa do resnice ‚Lebenswelta'. To z drugimi besedami pomeni, da naj intencionalna analiza kot ‚genetično-historična analiza' omogoči spoznanje in dojetje konkretnega sveta, v katerem živimo, pa ne samó dojetje, ampak tudi objektivizacijo in objektiviranje tega sveta. Nenadoma se znajdemo pred vprašanji, za katera se zdi, da so preobsežna in presplošna za karakter husserlijanske intencionalne analize, ki hkrati pomeni radikalno distanciranje od »naravnega stališča«. Gre torej za ‚fenomenološko stališče' pri obravnavi ‚Lebenswelta'.

Brand vpelje problematiko takole: vedno že živimo v svetu s tradiranimi dosežki, materialnimi in duhovnimi, v svetu s tradiranimi smotrnostnimi sklopi. Od sveta ali o svetu dobivamo neko »resnico«, najdljivo »resnico« kot izhodišče, dobivamo podobo »resnice«, za katero pa hkrati ugotavljamo, da je vnaprejšnje posedovanje v večkratnem smislu. To vnaprejšnje konkretno posedovanje pa ni adekvatno posedovanje. Le-to je potrebno pobliže opredeliti: je zgolj vnaprejšnji znak za nadaljnje usvajanje resnice.

V tistem, pravi Brand, v čemer lahko vidimo pridobitev neke resnice, leži začetek »o-resničevanja« (»Bewahrheitung«), konec koncev začetek »o-resničevanja« sveta. Prvi dosežek resnice je tako dejansko »pra-utemeljitev« (»Urstiftung«) resnice kot »o-resničevanja«. Utemeljitev kot vzpostavitev pa ni gotov, zaključen, pač pa naprej učinkujoč dosežek, ki tendira k nadaljnjemu razkrivanju in utemeljitvi oz. izpolnitvi. V tem smislu je »pra-utemeljitev«, izvorna utemeljitev, kot prvo doseganje resnice, manj »konstitucija« kot »institucija«. Ta začetni vnaprejšnji naris zahteva skoz in skoz novo izpolnitev, ne kot pomiritev (»Befriedigung«) vnaprej dane, pač pa kot razširitev vnaprej dane intencionalnosti. Vse to pa ni zgolj procesualno napredovanje od dosežkov do dosežkov, pač pa hkrati nepretrgana sinteza, »znotraj katere vsi ti dosežki veljajo naprej, pri čemer tvorijo vsi totaliteto, in sicer na tak način, da je v vsakem trenutku totalni dosežek takorekoč totalna premisa za dosežke novih stopenj.« (Husserl: »Vom Ursprung der Geometrie«, priloga III h »Krisis . . .«, str. 367, UG; »Die Lebenswelt«, str. 101).

Na tem mestu velja stopiti nekaj korakov nazaj. Če predstavlja proces »o-resničevanja (»Bewahrheitung«) model resnice za peto inačico intencionalne analize kot »historično-genetične analize«, je očitno, da predpostavljajo tudi prve štiri že omenjane možnosti intencionalne analize svoj model strukture resnice. Kako tematizirati te modele? V svojem delu »Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger«, Berlin 1967, je Ernst Tugendhat to storil

na naslednji način (resnica je po Tugendhatu razmerje med dvema elementoma, pri čemer lahko to razmerje opazujemo s treh aspektov: s pozicije celote, ali s stališča enega od njenih delov). Brand povzame na naslednji način po Tugendhatu pet strukturnih modelov resnice pri Husserlu: (»Die Lebenswelt«, str. 66)

1. prvi pojem resnice je razmerje, identiteta med ‚menjenim' (‚Gemeintem') in ‚danim' (‚Gegebenen'), je dvomestni predikat;

2. drugi pojem resnice je tisti, ki je po Tugendhatu za Husserla osrednjega pomena. Obstajal bi naj v tem, da je prvi spravljen na nivo ideje. Ali z drugimi besedami: je ideja razmerja nasploh, »als Idee gefasste Wesen des empirisch zufälligen Aktes der Evidenz«, LU/2, str. 123;

3. tretji pojem resnice zadeva korelat izpolnjenega akta; kar je v tem smislu enostavno stvar sáma; tisto resnično bivajoče;

4. četrti pojem resnice zadeva karakter intence. Resnico kot ‚intenčno' resnico, namreč resnico kot lastnost mnenja-menjenja, označuje Husserl kot ‚pravilnost' (‚Richtigkeit');

5. peti pojem resnice, ki ga omenja Tugendhat, obstaja v tem, da resnica ni izpolnjujoča potrditev postavitve (‚Setzung'), pač pa pojasnitev in razširitev danega (‚des Gegebenen'). Ta pojem resnice se aktualizira, ko postavimo vprašanje, kaj neka stvar v resnici je; pri čemer intenca vprašanja nikakor ni usmerjena na potrditev postavitve, pač pa na pojasnitev in razširitev stvari.

Ta razširitev in pojasnitev pa je tisto, kar imenuje Brand proces uresničevanja, resnice kot »o-resničevanja«, resnice, ki jo zahteva intencionalna analiza kot »genetično-historična analiza«.

Ta proces »o-resničevanja« pa ni proces »u-resničevanja«; »o-resničiti« neko stvar pomeni, spraviti jo v resnico njenega bivanja kot odprtega procesa, medtem ko pomeni »u-resničevanje« neke stvari, »u-dejanjanje« neke resnice na način »dejanskost-i«. Tako je proces »o-resničevanja«, kot pravi Brand, dopolnjevanje dosežkov z novimi dosežki, hkrati tudi sedimentiranje: ko zaznava izvorno doseže spoznanje, postane ta dosežek njena trajna last, dosežek, ki je v vsakem trenutku na razpolago. (. . .)

V izkustvu sveta (»Welterfahrung«) najdevamo konstantno tradirane smotrnostne tvorbe (»Zweckgebilde«), ki posedujejo, ali naj bi posedovale, v sebi sedimentiranja izvornega »o-resničenja«, da nosijo v sebi smisel resnice, ki da se ga da aktualizirati v vsakem trenutku (UG, str. 377, »Die Lebenswelt«, str. 101) — Te smotrnostne tvorbe pripadajo različnim področjem dejanskosti; fenomenolog ne verjame njihovi »resnici«, zanj predstavljajo zgolj izz-iv za začetek »genetično-historične« intencionalne analize. Kaj to konkretneje pomeni?

V sklopu Husserlovega teoretskega delovanja naslednje: celotna zgodovina filozofije je ponovno izpostavljena analizi, tako da postane intencionalna analitika »o-resničevanja« (»Bewahrheitung«) analitika ponovne izpeljave; to pa je po Brandu centralna metoda Husserlove metodologije: ponovna izpeljava kot ponovno prebujenje »pra-utemeljitve« (»Urstiftung«), »izvorne utemeljitve«, kot ponovnega najdenja institucionalizirane resnice. Pri tem intencionalno-analitičnem »o-resničevanju« (»Bewahrheitung«) pa

ostajamo vedno hkrati v pasivnem »o-resničevanju«, tako da stopa ponovna prebuditev izvorne utemeljitve sáma v sintezo z novo izvorno utemeljitvijo.

To pomeni za Branda naslednje: vse vnaprej najdljive resnice, vse tradirane smotrnostne tvorbe, lahko imamo za ‚vnaprejšnja mnenja' — ‚vnaprejšnja mnenja' (»Vor-Meinungen«), za postavljajočo ali prazno intenco. V ponovni prebuditvi izvorne evidence leži dejanska izpolnitev neke vnaprejšnje intence (»Vor-Intention«), čeprav se dogaja zgolj kot ponovna izpeljava. Ker pa se sinteza z novo izvorno utemeljitvijo dogaja konstantno, ostaja tudi intenca v tem oziru hkrati izpolnjujoča in razkrivajoča intenca: »o-resničevanje«. Še drugače formulirano: intencionalna analiza kot ‚genetično-historična analiza' išče izvorni smisel smotrnostnih tvorb, pri čemer je ta izvorni smisel smotrnostnih tvorb (»Zweckgebilde«), smotrnih tvorb kot proizvedenih tradicijskih sklopov, vezan na novo izvorno utemeljitev.

Za pravilno dojetje karakterja intencionalne analitike je po Brandu v nadaljnjem pomembno predvsem tole: vsaka enota spoznanja, vsako izkustveno dejstvo, vsak dosežek »o-resničenja« (»Bewahrheitung«) poseduje svojo zgodovino, zgodovina pa od vsega začetka ni nič drugega kot živo gibanje vzajemnega prepletanja izvornega oblikovanja smisla in sedimentiranja smisla. (UdG, str. 380, »Die Lebenswelt«, str. 102) Proces »o-resničevanja« kot intencionalno-historične eksplikacije zahteva prehod od pojasnjevanje k evidenci. Kot pravi dobesedno Husserl: vsaka eksplikacija in vsako prehajanje od pojasnjevanja k evidenci nista nič drugega kot historično razkritje (»historische Enthüllung«); v samem svojem bistvu je (»o-resničevanje«) historično in nosi tako bistveno nujno v sebi horizont svoje zgodovine (‚Historie') /UdG, str. 379, »Die Lebenswelt«, str. 102/.

Kar zadeva fenomenologijo in Husserla, je potrebno po Brandu dodati še nekaj bistvenega: dimenzija ‚sveta življenja', znotraj katere se dogaja ‚svet izkušajoče življenje' in vse oblike »o-resničevanja«, je *jezik*. Svet življenja je človeški svet, svet ljudi (»Menschenwelt«), fundamentalni horizont človeštva pa predstavlja *jezik* (človek kot »animal lingualicum«): človeštvo je ozavedeno vnaprej kot neposredna in posredna jezikovna skupnost (»Sprachgemeinschaft«) — /UdG, str. 369, »Die Lebenswelt«, str. 102/.

Če je človeštvo najpoprej ozavedeno kot ‚jezikovna skupnost', kot pravi Husserl, ima to še nadaljnje konsekvence: jezik je tisti medij, ki me posreduje s transcedenco sveta. Samo skozi jezik in v jeziku smo v odnosu do sveta. Če pokušam dojeti konkretni svet, v katerem živim, pravi Brand, potem si ga »pomenjam« (»bedeute ich sie mir«), potem ga izražam v govorici o svetu, pri čemer je tudi izvorna utemeljitev resnice vezana na jezik. V govorici dojemam pretekli tekst sveta, ki postaja šele skozi ‚govorico' (‚die Rede') test, tekst, ki je sedaj utelešen dosežek (»verleiblichter Erwerb«). Smisel kot razpoložljiv obstaja zgolj, kolikor ga pomenjam (mu dajem pomen) in ga izražam.

Takole pravi Husserl: ko govorimo, oblikujemo neprestano notranje, z besedami zlito mnenje, ki hkrati te besede oduhovlja. Uspeh tega »oduhovljenja« (»Beseelung«) je, da utelešajo v sebi besede in sklopi govorjenja »ménjenje« (»Meinung«) in ga utelešenega nosijo v sebi kot smisel. /FTL, str. 20, »Die Lebenswelt«, str. 103./ Na ta način postaja »o-resničenje« —

»o-resničevanje« razpoložljiv dosežek; vtem ko dobiva znotraj jezika svoje jezikovno telo, postaja intersubjektivno dostopno. Intencionalna analiza kot »genetično-historična analiza« stopa skozi intersubjektivnost in doseženo intersubjektiviteto v svojo pristno dimenzijo. Po drugi strani pa se dosežki »genetično-historične« intencionalne analize stekajo nazaj v svet in tako postajajo, kot pravi Husserl, tudi »duhovne oblike« v svetu življenja nekaj objektivno bivajočega. /UdG, str. 368, »Die Lebenswelt«, str. 103./

Jeziku gre tako oblikovano mesto: skozi funkcijo jezika postanejo duhovni proizvodi intersubjektivno dostopni in skozi to dejstvo se tudi sam način bivanja človeške skupnosti dvigne na nov nivo. Kot pravi Brand: Tako vidimo, da se vsaka forma ‚o-resničevanja' dogaja kot ‚zgodovinsko-jezikoven-skupnosten' proces /»geschichtlich-sprachlich-gemeinschaftlich«/. Radikalna pojasnitev imanentnega odnosa resnice poseduje ravno na tem mestu svoj najglobljі problemski temelj. Husserl nam je po Brandu odprl pogled na ta temelj, ne da bi sam globlje prodrl vanj. /B. Pihler: »Hermenevtična fenomenologija ‚sveta življenja'«, Ljubljana 1985, str. III/19, Razisk. inst. FF, Razisk. odd. za filoz. — In na mestu, ki se zdi, da odpira neomejene možnost-i za intencionalno analizo kot »genetično-historično analizo«, se pojavi z aspekta problematike »Lebenswelta« pri Husserlu protislovje, ki ga Brand imenuje **transcendentalni paradoks**: kako mojstriti naprotje med uvidom v danost apriorija /»konkretnega materialnega apriorija«/ in samoujetostjo v konstituirajočo transcendentalno subjektiviteto? Pet različnih osnovnih modelov intencionalne analize se dejansko giblje znotraj tega potencialnega in aktualnega paradoksa. Pot, ki bi razpirala potencialne možnosti razreševanja tega paradoksa, predstavlja samostojen problemski sklop.

Naperjenost in predstava

MATJAŽ POTRČ

Namesto besede naperjenost, »usmerjenost na nekaj«, bom v najbolj splošnem smislu uporabil izraz *intencionalnost*. Namesto besede predstava pa bom uporabil izraz *reprezentacija*. Tako bom kar je le mogoče izpraznil smisel teh besed, in podal podlago za uvedbo filozofskih terminov intencionalnost in reprezentacionalizem.

Nadalje bom dejal, da je za določitev razmerja teh dveh smotrno izhajati od naslednje razdelitve:

Reprezentacionalizem	Antiintencionalizem
Antireprezentacionalizem	Intencionalizem

Navedena štiri stališča so v prvem približku paroma združljiva po vodoravnih črtah.

Poglejmo najprej položaj za reprezentacionalizem.

Kaj razumemo pod reprezentacionalizmom je odvisno od tega, kako definiramo reprezentacije. Minimalna interpretacija reprezentacij bi bila, da obstajajo reprezentacije, ki omogočajo odnos duha (v angleščini bi dejali »mind«) ter jezika. To je tudi običajna interpretacija, ki jo tod navajam v splošni, grobi obliki. Ta teza je poleg tega tudi zadostna za reprezentacionalistično teorijo duha.

Da bi govorec G obvladal uporabo besede jabolko, ni mogoč neposreden dostop od jezika do predmeta (morda lahko kaj takega trdi zvrst »behaviorista«, ki sklepa iz obnašanjskih parametrov glede predmeta, ter iz situacije, v kateri je G uporabil besedo, na pomen), ampak je bolj prikladno vpeljati posredno bitnost, reprezentacijo, ki je odgovorna za, nosi težo besednega pomena. Pri funkcionalističnem pristopu predpostavimo minimalno vlogo duha, saj je tod v ospredju relacija med jezikom in svetom. Ni toliko pomembno, da je govorec G uporabil to-in-to besedo, ampak zgolj da obstaja nek filter, oziroma posrednik, medij M, ki služi za filtracijo jezika na predmet, stanje stvari ali kaj podobnega, na kar se jezikovni odsek nanaša. Če vpeljemo reprezentacijo, na ta način okrepimo posredno vlogo duha ter skušamo pokazati, da je pri nanašanju besede na predmet, oziroma pri referiranju, kot temu še rečemo, nujna. Vse to je stara aristoteljanska zgodba, po kateri

rabi pomen besede posredstvo duha: beseda se ne nanaša neposredno na predmet, ampak najprej na predstavo, od tod pa na predmet.

Zgodba o nujnosti posredovanja reprezentacije, predstave, pri nanašanju besed in tvorjenju njihovega pomena, je v nasprotju s karikiranim položajem, ko razmerje med jezikom in svetom ne potrebuje reprezentacije in s tem prisotnosti duha. V naslednjih vrsticah se bom trudil predočiti, da je karikatura zares karikatura. To bom storil tako, da bom skiciral, kako lahko prav iz tega položaja, ki se zdi temeljen pri zavrnitvi reprezentacionalizma, lahko izvedemo *argument v prid reprezentacionalizmu.*

Kot sem dejal, za trivialnost gre. Relacija, pri kateri imamo razmerje med jezikom in svetom, na pogled že kar sama nudi dokaz o nepotrebnosti predpostavke duha.* Poskusil bom to relacijo zabeležiti ob primeru

Beseda »jabolko« (jezik) se nanaša na predmet jabolko (svet).

Dejal bom, da na takšno formulacijo ne moremo pristati, in sicer zato ne, ker ne upošteva vseh elementov, kateri pri relaciji nastopajo. Poleg jezika in sveta moramo predpostaviti še medij, skozi katerega je njuna relacija sploh možna.

Zakaj je medij potreben? Dejstvo je, da nastopi težava pri elementarnem jeziku, kateri je sestavljen zgolj iz imen, ter imamo pri njem neposredno relacijo med imeni ter predmeti, na katere se ta imena nanašajo. Tudi najbolj skrajne interpretacije v tej smeri, na primer zagovornik teze, da govorica govori (pozni Heidegger?) rabi posrednika.

Neposrednež, to je zagovornik teze, da obstaja neposredna relacija med jezikom in svetom, skuša zmanjšati pomen predpostavke duha.

Na eni strani bo predpostavil

(a) da je posrednik strogo funkcionalen

in na drugi strani

(b) da ima ta stroga funkcionalna narava posrednika izbirno funkcijo.

Kot naj se že zdi nenavadno, menim, da lahko iz teh dveh premis izvedemo sklep

(c) da je funkcionalnost kvalitativno opredeljena (torej, da iz nje sledi predpostavka duha, naj bo to dualistična predpostavka ali kaj podobnega).

Nadalje menim, da je od tod mogoče sklepati še

(d) kako je iz antireprezentacionalizma (= stroga relacija jezik-svet) mogoče izvesti argument za reprezentacionalizem.

In nadalje.

(e) reprezentacionalizem je združljiv z intencionalizmom.

Kar pomeni, da je našo zgornjo razdelitev, iz katere smo izhajali, mogoče povezati po diagonalah.

Doslej sem navedel poglavitne korake pri sklepanju, kako lahko iz antireprezentacionalizma izvedemo argument za reprezentacionalizem. Seveda sledi še korelat (e), to je

---

* Strategija, ki se je bom tukaj oklepal, skuša dokazati, da je duh nujen posrednik med jezikom in svetom. Temu je mogoče ugovarjati na tak način, da dokazujemo, kako ne prida predpostavka duha nobene nove kvalitete, da z njo pri razlagi ne pridobimo ničesar.

(e') antireprezentacionalizem je združljiv z antiintencionalizmom.

Kaj skušam doseči s skico oziroma konstrukcijo argumenta za reprezentacionalizem? Odgovor je v izhodišču. Naj orišem svojo globalno strategijo. Oblika reprezentacionalizma, katero zagovarjam, je ekstremni ali maksimalni reprezentacionalizem. Dejal bom, da je glavna pomanjkljivost obstoječih reprezentacionalističnih naukov v zagovarjanju boječega reprezentacionalizma. Strategija zagovora skrajnega reprezentacionalizma bi se morala usmeriti na njegove šibke točke, ki so blizu idealizmu, tako predpostavka idej.

Naj spomnim, da sam izhajam od relacije jezik-svet. Če to realcijo dojamemo v skrajni interpretaciji, odpravimo potrebo posrednika, kakršen je duh. Dejal bom, da se lahko prav v tem skriva substancializacija duha, ki je, kot bom skušal pokazati, neupravičena.

Menim, da je vsako substancializiranje duha zgrešeno ter da izhaja od *neuspeha, da bi duhu pripisali njegovo pravo vlogo, ki je v reprezentacijah* (to je, v pravi oceni njihove vloge). Prav to točko bo še potrebno osvetliti. Vendar pa mislim, da ni težko vsaj v grobem nakazati te prave vloge: reprezentacije niso zgolj sintaktične, ampak imajo vgrajeno sematiko. Hiter intuitivni razlog bi bil v dejstvu, da se je reprezentacije sicer obravnavalo kot propozicionalne naravnanosti in predvsem kot slednje, vendar je bil postopek sramežljiv, tako da ni docela priznaval razvidnega dejstva, kako imamo pri tem opravka z intencionalnim. (Na tej točki je potrebna razrešitev kvadrature kroga, kako je teza metodološkega solipsizma združljiva z intencionalnostjo.) Najprej je potrebno podrčrtati, da so propozicionalne naravnanosti intencionalne zadeve.

Konec koncev to pomeni:

Poleg relacije jezik-svet je potrebno vpeljati še relacijo duh-svet, oziroma kar trikotnik jezik-duh-svet. Potrebno je pokazati, kako so edini primerni kandidat za vpeljavo tega trikotnika reprezentacije. Najprej razložimo sintakso, nato pa še intencionalnost.

Na začetku je bila trivialnost

Franc je odkril, da je »Sneg je bel« resnično čee je sneg bel.

Kaj je Franc odkril? Dejal bom, da je odkril izbirno funkcijo. To njegovo odkritje je seveda imelo določene posledice za (njegovega) duha. — Čemu je Franc kaj odkril? Ker je živel v pokrajini jezik-svet. Franc je nekaj odkril, ne da bi vedel, da je to odkril: da je v tej pokrajini potrebna izbirna funkcija (ki jo lahko uteleša na ta ali oni način njegov duh ali pa kaj drugega, pač glede na njegov okus). Franc se je še nedolgo tega navduševal nad indeksikali, ker je mislil, da bo na ta način še najlaže pridobil relacijo jezik-svet. Ni pa opazil, da mu je pri tem duh ušel iz steklenice. Indeksikali so kazali na situacije, si je mislil. Ni pa opazil, da so situacije zgolj izbirale njegovo misel. Torej, da je obstajala obojestranska relacija tudi med duhom in svetom ter ne le med jezikom in svetom. Franc se premika po čudnih pokrajinah. Iz premice (po njej je ves čas živčno hodil gor in dol, ko je razmišljal o indeksikalih in podobnem) se je preselil v trikotnik (duh-jezik-svet).

What's the problem? The problem is in the language. In the mind, you say? No, I say, I don't mind.

Franc pravzaprav ni bil naiven, bil je sistematik. Pričenjal je z besedami in ne s stavki. Bral je bil namreč, da so stavki sestavljeni iz manjših delov, iz besed. »Sneg je bel«. »Jabolko je rdeče«. Dobro, vzel bo jabolko. Kajti če bo vzel sneg, se mu bo v rokah kmalu raztopil. Če pa vzame jabolko, ga lahko drži v rokah vsaj toliko časa, da si izmisli teorijo.

Seveda pa imamo tod še en trik: Franc ni brez opore. Njegovo oporo sem poimenoval: relacija jezik-svet.

Franc je tudi poslušal, ne le prebiral. Slišal je bil, da se dogajajo prečudne stvari. Med temi mu je bil a priori všeč NLP. Zakaj? Slišal je bil, da je dobro pričeti z logičnim pozitivizmom. On pa je imel rad vse nove stvari. Zato je odločil, da mu je všeč Novi Logični Pozitivizem.

Franc je hotel biti materialist. A ker je bil začetnik, se je zmotil. To se pač dogaja zaletavim mladim ljudem. Danes ti bo tak tiček strasten revolucionar, jutri bo mrko pridigal svojo nedolžnost s stolčka v prvi Instituciji za vogalom. Franc je nadalje slišal, da obstaja hiša, v kateri te sprejme nekdo, ki pravi »Kar naprej!«. Obiskovalcev, oziroma privržencev hiše je bilo kar dosti, pa so ga zavoljo njegove vloge poimenovali kratkomalo Karnap (tako so funkcionalno okrajšali njegovo ime, in bilo mu je všeč!).

Franc je vstopil v hišo, kjer je pričakoval odkritje NLP. No, to seveda ni bila navadna hiša, ampak tempelj, tempelj NLP. In komaj je prestopil prag, mu izžebra Karnap dve molitvici.

(A) Vse je Eno.

Karnap je pravzaprav rekel nekaj takega kot »Znanost je enotna«, saj je vedel, kakšna so Francova pričakovanja, ter da ubogega naivnega mladeniča ne sme kar precej šokirati, sicer mu še pobegne iz templja. Ampak, preprečiti pa ni mogel, da njegovega stavka Franc ne bi razumel kot Vse je Eno.

(B) Obstaja le jezik in svet. Ni duhà.

Ta dva stavka je slišal Franc obenem, saj ga je Karnap posadil na stol in mu pripel na glavo stereo slušalke. Iz ene slušalke je zvenel en stavek, iz druge drugi. To je bil pravzaprav prvi odločni poskus, da se Franca privadi na religiozne trike. (Pri vsem tem ni bilo Bog ve kako pomembno ali je bil prvi stavek sporočen po levi slušalki ali pa po desni, kajti na vsak način je šlo to v možganih na drugo stran.)

Franc je bil z vsem tem postopkom zadovoljen, revež pa ni vedel, da ima pravzaprav opravka z dogmami. Vsekakor se mu je vse skupaj *zdelo* zelo znanstveno (k temu je gotovo pripomogla kvaliteta slušalk).

Ošilil je svinčnik in pričel dokazovati Aksioma. Karnap ga je pohvalil in mu v vzpodbudo dejal, kako zelo znanstveno in učeno dokazuje. (Karnap je seveda vedel, da ne sme reči nič takega, na podlagi česar bi lahko izgubil novega, pravzaprav še malo dvomečega vernika.) Čim dalj je Franc pisal dokaze, tem bolj učeno je vse skupaj zgledalo, in sedaj je Karnap vedel, da je novega vernika dokončno pridobil. In Franc je bil v tem trenutku že prepričan, tako rekoč veroval je, da je postal Pravi Znanstvenik. Zdelo se

mu je, kako sedaj ve, kaj je pravzaprav NLP. In prav tako je bil prepričan, veroval je, da je to edina prava pot.

Vendar se je zmotil! Zmota je tičala prav v točki, za katero je bil Franc prepričan, da je Karnapova najmočnejša točka, v aksiomu (B). Ni duhà. Obstaja le jezik in svet.

Franc je pogledal, kaj je bil pravzaprav napisal, kako bi bilo to kar je dokazal mogoče enostavno predstaviti.

Potrebujem zgolj jezik in svet, si je recitiral v mislih. Nikakor ne smem uvesti duhà!, mu je odzvanjalo.

Najprej ni dobro videl, v čem je pravzaprav trik. Trik je bil v tem, kar je predpostavil: Da obstaja jezik na eni strani, in da obstaja svet na drugi strani, in da ne obstaja ničesar drugega.

To je vendar zelo lepo! V čem je sploh lahko težava?

Težava je v tem, da jezika in sveta sploh ni bilo, čeprav je to veroval. Kako vendar ne? Enostavno, na podlagi ravnokar navedenih kriterijev sploh ni bilo načina, da bi razložili jezik in svet, da bi ju določili. (Bilo je nekako kot neporazlikovano stanje v Bibliji, a to veva samo jaz, in seveda ti, bralec.)

Še več, predpostavimo, da bi jezik in svet vendarle bila. Tudi v tem primeru pa ne bi imeli nikakršnega razloga za sklep, da lahko sta. Skeptik bi slavil in s tem Franc ne more biti zadovoljen (skeptikovo slavje lahko zgolj skuša obrniti sebi v prid), saj Franc vendar veruje v Pravo Znanost.

In tudi če bi bila, Franc in nihče drug ne bi mogel razumeti besede jabolko. Četudi bi bilo pred njim jabolko. Pravzaprav jabolka pred Francem oziroma komerkoli drugim ne bi moglo biti, ker v tej sliki ni nikakršnega razloga, da na njej naletimo na Franca ali pa na kogarkoli drugega. Na njej sta zgolj jezik in svet. In ker ni nikogar in ničesar drugega, pravzaprav tudi ni jezika in sveta.

No, pa četudi bi bila, kot sem rekel, ne bi bilo besede »jabolko«. Ne bi bilo nikakršne besede (ali imena), ker bi bila jezik in svet *že* korelirana, ne bi bila razločena. Bila bi nerazločljiva. (Zopet smo pri Heideggerju!)

(Noben Peri-ferni trik z indeksikalom tod ne pomaga, saj indeksikala ni, če ni kakšne osebe, na primer Perija.)

Franc veruje v Znanost. Sprejel je dve dogmi-Aksioma. Prepričan je, da obstajata samo jezik in svet ter da ni ničesar takega kot je na primer duh. Vendar ima težavo. Na noben način ne more reči »jabolko«. (Pravzaprav lahko reče, če predpostavi, da je v sliki »Zgolj jezik-svet« prisoten tudi on sam. Tega pa strogo gledano ne more predpostaviti, saj potem ne gre več *zgolj* za jezik in svet. Za *koga* je pravzaprav zgolj-jezik-svet?)

Dobro. Franc vidi, da mora nekaj storiti, če hoče priti do jabolka. Do besede »jabolko« namreč, saj jabolko že drži v roki, kot vemo — in razmišlja.

Dogma NLP mu pravi, da duha nikakor ne sme predpostaviti ali uvesti. No, kaj bo uvedel? Nekaj *mora*, da bo prišel do jabolka. (Pravzaprav, če dobro preudari, jabolka brez tega tudi ugrizniti ne bo mogel.)

Nič drugega ne preostane. *Nekaj* bo moral uvesti. Nekaj, kar mu bo iz nerazpoznavne gmote *izločilo* jabolko. No, duh to ne bo. Franc bo hotel

ostati pri minimumu. Pri najmanjši možni predpostavki, ki mu bo omogočila priti do jabolka, pa pri njej ne bo treba predpostaviti duha.

Franc bo tuhtal in se spomnil: Potrebna mu je neka *funkcija*, ki bo izločila jabolko. Karkoli, nič ni rečeno kako naj bo to kakšen duh, lahko je čisto enostaven materialni ali minimalno materialni posrednik, *za* katerega bo uvedeno jabolko, in *s pomočjo* katerega bo tudi na objektivni način uvedeno jabolko.

Franc je prepričan, da ni uvedel ničesar nevarnega, a na njegov NLP se je priplazil Alien. Nesramno rečeno: Homunkulus.

To pa je treba še dokazati. Franc ve zgolj to, da je njegov posrednik strogo funkcionalen, in je prepričan, da nima nikakršne povezave z Duhom. Tako smo dejali (a).

Rečimo sedaj še (b)!

Francu se zdi, da lahko reče vsaj eno smiselno besedo, »jabolko«. A žal je še daleč od tega. (Stvari so zapletene.) Zato bo moral reči še (b), če je že rekel (a).

Rekel bo nekaj takega:

»Jabolko« se nanaša na jabolko. (»Jabolko« referira na jabolko.)

Če bo hotel končno reči nekaj, kar je nečemu podobno (podobno misli — a tega sklepa se Franc boji), bo moral reči nekaj takega kot »Jabolko je rdeče«. In če naj to kaj *pomeni*, bo moral reči

«Jabolko je rdeče« je resnično čee je jabolko rdeče.

Kaj pa je Franc s tem storil? Storil je natančno to, da je izustil prvi stavek, ki kaj pomeni. (Posredoval je prvo misel, bi lahko zlobno pripomnili.)

Kaj je s svojim funkcionalnim posrednikom Franc uvedel? Uvedel je nič drugega kot funkcijo, ki med seboj korelira jezik in svet.

Kvadratura kroga je v tem, da brez takšne funkcije ne more biti nikakršnega pomena (in zatorej nikakršnega jezika in sveta). Če pa takšno funkcijo že uvedemo (in tod je težava za Franca, ki kot da bi padel z neba, to je NLP-veruje, da lahko obstajata zgolj jezik in svet), bomo morali uvesti še kaj drugega. Če smo rekli (a) in (b), bomo morali reči še (c). (Zlomka, saj bo naš Franc — zakaj ne bi predpostavili, da je Marsovec, če že prihaja k nam z NLP? — spregovoril, in to po naše!)

(c) pomeni, da je Alien začel žreti posadko NLP-ja. Astronavt po imenu Svet je že v njegovem želodcu, in astronavt Jezik že med njegovimi zobmi. Joj, suspenz!

Funkcionalnost ni zgolj funkcionalnost, ampak je opredeljena kvalitativno. Homunkulus se razvija.

Dobro, kaj smo dobili doslej? Najprej smo imeli zgolj jezik in duh. Da bi ju spravili v medsebojno razmerje, smo uvedli izbirno funkcijo. Pri njej smo predpostavili minimum, ki ga moramo predpostaviti, da še ostanemo v svetu in nam ni treba uvesti duha (duh je zgolj del sveta, če je uveden funkcionalno, mar ne?). No, spregovorili smo prvo besedo in nato prvi stavek. (»Jabolko.« »Jabolko je rdeče.«)

Vendar pa se nam zdi, da en sam stavek ne bo zadoščal, da pomen ni tako zelo lokaliziran, omejen, da moramo uvesti še *druge stavke*. Ta nujna uvedba še drugih stavkov, jezikovnega sistema, pa je v podporo dualizmu. (Francu ni le neprijetno, ampak že skoraj slabo. In ravno njemu se je moralo to pripetiti, njemu, ki je prepričan v dogmo zgolj-jezik-svet!) Če bo hotel pridobiti razumevanje jezika v celoti, kaj šele tako zapletene strukture z zmožnostjo generiranja kot je naravni jezik, bo moral uvesti krepkega posrednika, tako rekoč novo *kvaliteto* posrednika. In kaj naj bi konec koncev bila ta kvaliteta drugega kot predpostavka duhà, ki se je je Franc doslej tako bal?

Obrni tako ali drugače, izcimil se bo duh.

Izbirna funkcija + kompleksna struktura = Duh.

Vsaj takšen bo na prvi pogled izgledal Francov sklep.

Ker sem ubogega Franca skoraj čisto zatolkel (prvzaprav se je ujel v lastno past), mu bom moral malce tudi priskočiti na pomoč.

Tam sedi, skrušen, v kotu ringa Franc. Prvo rundo je izgubil. Pridem k njemu in mu rečem (d). Ker prevladuje v ringu precejšnja pojmovna zmeda, bo potrebna čimbolj jasna pomoč. (Če je kognitivna struktura, torej sintaksa in zgolj ta, urejena ali ne — ima lahko to docela konkretne učinke v realnem svetu. Če bo Franc jasno formuliral svoje vezi pri spoznavanju in sklepanju, bo imel slednike, sicer ne.)

»Pusti (a) in (b)«, mu pravim v naglici, »Hvala bogu imaš možgane, uporabi jih!« — »Ne sramuj se teh svojih možgan, saj nisi z Marsa!«

Franc malce pomisli in že reče: »O hudiča, saj je mogoče (a) in (b) uporabiti za (d), ne pa le za (c). Pravzaprav moram samo kvaliteto (c) interpretirati dosledno funkcionalno, seveda pa tudi globalno. Torej za cel jezik in za cel svet, ki sta lahko lokalno v relacijah. Teh relacij je seveda več, med seboj se lahko kombinirajo. Pravzaprav sem pridobil neskončno svobodo, le da sem uporabil možgane.«

Francov trik je sedaj enostavno v tem, da najprej predpostavi *sintakso tudi v duhu*. In ne le na abstrakten način v jeziku, kot je počel doslej (videli smo, da je pravzaprav sploh ni mogel predpostaviti, kajti jezik bi brez sintakse v duhu *sploh ne obstajal*, saj mora obstajati nekaj kar ima izbirno funkcijo, *sicer jezika /in sveta/ sploh ni!!!)*. To pa je bil ravnokar argument v korist reprezentacionalizma.

Kajti popolnoma racionalna je predpostavka obstoja *medija, posrednika*, reprezentacijskega jezika, da bi sploh lahko govorili o jeziku in svetu ter o njunem razmerju!

Ne vidim nobene druge možnosti kako nam je postopati, če želimo dobiti stavke s pomenom, jezik in svet.

Naslednja težava s Francom je, da je sramežljiv. »Preveč dobrega na en mah«, si misli. »Naj bo, priznam prednost *jezika misli*. A kaj mi bo svet? Kdo ga rabi? Pravzaprav se mi zdi najbolj pametno, če se grem kar Metodološki solipsizem.« »Kaj mi bodo vsi drugi, pomembno je, da imam zagotovoljen stik z jezikom jaz sam, da imam mehanizem, ki mi omogoča razpoznavati jezik. To je toliko bolj pripravno, ker še zdaleč nisem neumen in dobro vem,

da bom moral o jabolku govoriti tudi, ko ga ne bom držal v roki. In če tega ne bom hotel storiti, adieu moja svoboda v jeziku, pa naj mi ta že pomeni kolikor hoče.«

»E,« se sedaj vmešam jaz, »pravzaprav (e)! Tvoja konstrukcija škripa! Le kaj ti bo samota? In čemu izključevati svet? (To si pravzaprav storil, če se tega zavedaš ali pa tudi ne.) Pametno je, da si predpostavil reprezentacije. Vendar, če si predpostavil reprezentacije, moraš upoštevati poleg njihovega razmerja do jezika še njihovo razmerje do sveta. Sicer tudi ne boš dobil nikakršne funkcije izbire. In resničnost svojih stavkov podkrepi s svojo usmerjenostjo na to, na kar slednji merijo. Edini pametni izhod, katerega vidim je, da tvorijo reprezentacije povezavo med jezikom in svetom. Lahko, da tvorijo to povezavo s pomočjo funkcije izbire, ki ti bo pomagala govoriti, identificirati ter med seboj vzporejati ‚jabolko' in jabolko, in tako naprej, vse do potencialne neskončnosti jezika.«

»Če se ozreva na razdelitev na začetku sestavka«, pravi sedaj Franc, »to pomeni ne le zgolj da je možna, ampak da je nujna diagonalna povezava med reprezentacionalizmom ter intencionalizmom.«

»Seveda, to pomeni, da je nesmiselno predpostaviti sintakso misli brez semantike. Saj ne mislimo v vakuumu, naše misli na nekaj merijo, in prav tako se naši stavki na nekaj nanašajo.«

»Prepričal si me: sama relacija jezik-svet ne gre, to je ena sama dimenzija, brez človeka, potrebujemo pa vsaj enodimenzionalnega človeka. Pravzaprav rabimo še druge ljudi, skupnost, in porazlikovana jezik ter svet. Vsega tega ne bi imeli brez *reprezentacionalnega jezika misli*, ki sploh šele omogoča vlogo oposebljanja. Sedaj se mi zdi, da vem, kaj je mislil ta . . .« Tras! (Zdi se, da se je naš govorec spotaknil).

»Si hotel reči Tarski? Vendar, ne pusti se tako zlahka prepričati, sedaj ko veš, da imaš mehanizem, s katerim lahko med seboj porazlikuješ pojme. Misli naprej! Boš videl, kakšna presenečenja te še čakajo!«

»Tale ekstremni reprezentacionalizem bo pa še zanimiv. Še zlasti, ko ga bo treba braniti, češ da ni nezdružljiv z reprezentacijsko teorijo duha, kot ji pravijo. Imaš reprezentacijo jabolka v jeziku misli, pa ne samo, da misliš na jabolko, imaš propozicionalno naravnanost do jabolka.«

»Nič bolj enostavnega kot braniti tole kar si rekel. Mislim, da te je morala nositi Luna, se pravi, da si moral verovati v NLP ali kaj podobnega, da si sploh začenjal z jabolkom. Skrajni reprezentacionalizem zahteva, da nimaš jabolka izven propozicionalnih naravnanosti, tvoj jezik, tvoja misel o jabolku je že vselej intencionalno usmerjena. Ravno to in nič drugega pomeni, da obstaja trikotnik jezik-misel-svet in nikakor zgolj premica jezik-svet.«

»Le kako so mogli ljudje kaj takega spregledati? Pravi NLP-jevci, pravi Marsovci!«

»No, pojdiva sedaj še k (e'). Ali je ta pozicija sploh kaj posebnega, kaj zanimivega? To pomeni najprej, da verjameš, kako ni reprezentacij. Voham NLP, že slišim, kako pristaja na tej pisti. Poglejmo najprej vodoravno, horizontalno. Že vidim za kaj gre. *To* je NLP! Če ni reprezentacij, imamo

intencionalnost. Če imam neposredno kar jezik, potem je ta jezik usmerjen na svet. A kako zmotno je vendar to stališče, saj sva videla, da ne dopušča ne jezika in ne sveta! Vodoravne smeri torej niso zanimive. Pa poglejmo diagonalno! Ni reprezentacij in ni intence. To je resnica NLP-pozicije. To je blokada (tod je vse nerazločeno).«

»Sedaj pravzaprav šele vidim, zakaj so ljudje povezovali reprezentacionalizem z antiintencionalizmom. Temu so rekli metodološki solipsizem. Mislili so, da čim smo uvedli ‚duha', torej reprezentacije, da smo uvedli tudi že jezik, ki ima povezavo zgolj z nereprezentacionalističnim jezikom, ta pa ima povezavo s svetom, je na nekaj usmerjen. To je sramežljivi reprezentacionalizem. Torej, glede na to sliko imam reprezentacijo jabolke v duhu. Ta reprezentacija je povezana, korelirana z besedo ‚jabolko', in ta se šele usmerja na predmet jabolko. A kakšna zmota! Tako smo na spodnji ravni uvedli NLP, homunkulusa. Dejansko pa nam reprezentacija jabolka vselej že omogoča tudi povezavo z jabolkom. Seveda ni treba, da je jabolko pred nami, lahko si ga želimo. Nasploh pa je bolj neprisiljena in običajna interpretacija, če rečem, da jabolko želim, kot pa če rečem, da mislim na jabolko ‚kar tako' nevtralno. To je prava NLP-pozicija! Tako enostavno ne gre. Čim mislim na jabolko, je tod intenca in ni nikakršnega NLP.«

»Torej je edina pametna pozicija reprezentacionalizem-intencionalizem. Saj res, če imaš kaj v duhu, je to na nekaj usmerjeno. Človek ni quinovski učenec, pravzaprav nikoli ne misli na različne dele gavagaia, ampak vselej na zajca, pri čemer lahko zajec vstopi čez vsebino propozicije, in tod je nato mogoče priključiti intencionalnost. Ni mi do dolgočasnih prevodov. Rad pa imam zanesljivot. Naj bo gavagai ali zajec, zanima me zgolj, kako sem nanj usmerjen.«

»Veš kaj, zdi se mi, da imaš s svojo predpostavko, kako je reprezentacionalizem povezan z jezikom ter intencionalnostjo prav še z enega stališča, in sicer s stališča razvoja človeške vrste, ki jo odraža tudi filozofija. Moja ilustracija se ti bo verjetno zdela zanimiva. Bil sem v galeriji ter gledal kopice slik, ki jim pravimo klasične slike. Naj bodo še tako realistične, nikakor se ne more zgoditi, da ne bi bile stereotipne. Vselej je izbrana kakšna posebna scena, ki mora seveda ustrezati našemu perceptivnemu aparatu. Tod ni nikakršnega realizma, tega v naravi ni. Vendar nam ravno ta poteza omogoči, da se klasična slika usmerja na različna stanja stvari, da ji je lastna, kot bom dejal, zmožnost intencionalne usmerjenosti. In dejstvo je, da je slika vselej intencionalno usmerjena, sicer ne bi nastopila v svoji vrednosti za nas. Podoben stereotip se na vsak način pojavi tudi pri fotografijah: vsaj večinoma je tako, da se slikamo v nekako izumetničenih pozah, če smo amaterji. Če pa smo fotografi-umetniki, smo še bolj izumetničeni zavoljo selektivnosti. Realizma kot takega enostavno ni! Bistvena pa je reprezentacija. Zdi se mi, da imamo v glavi, v duhu vgrajen takšen reprezentacijski mehanizem, ki ustreza naši možnosti preživetja. Učimo se tako, da si jabolka *želimo*, nikakor pa ne tako, da brez-dušno opazujemo jabolko. Naše pojmovne razdelitve slede tej temeljni intencionalni naravnanosti, kakršna je (genetsko) vgrajena v reprezentacijah duhà, v jeziku misli. Aristotel je upošteval povezavo jezika

in sveta. Mislim, da je kljub temu združljiv s hipotezo skrajnega reprezentacionalizma ter da je njen zaveznik. To tudi mora biti, saj je takšna narava stvari. Kje je potem pri njem skrita intencionalnost misli, *miselna aktivnost?* Mislim, da je odgovor zelo preprost. V njegovi praksi. V pojmovnem členjenju, definiciji. Nekateri to enostavno spregledajo, in potem lahko mislijo, da je pri njem edino bistvena relacija jezik-svet. Duša pa pri *tem* razmerju po njihovem ni neposredno udeležena. Kratkomalo zmota! Tembolj zato, ker mislim, da moramo dojeti zares reklo, da je Aristotel Filozof z veliko začetnico. Kajti naj se z njim strinjamo ali ne, artikuliral je bistvene poteze človeške misli, jezika in sveta.«

»In to naj ne bo v nasprotju z ekstremnim reprezentacionalizmom. Če je tako, mu ne bi več dejal skrajni, ampak naravni. No, naj povzamem tisto pri njem najbolj pomembno: da ne loči sintakse in semantike, jezika misli in intencionalnosti.«

»Morda lahko tako rečeš. Priporočil bi ti, da svoje teze bolj enostavno in urejeno zapišeš, ter pogledaš, če veljajo vse premise in sklep. Morda boš videl, da sta pri pravem reprezentacionalizmu sintaksa in intencionalnost ločena, zgolj mehanični seštevek.«

»No, danes sva se pogovarjala. Prihodnjič bova poskusila s tezo. Tudi takle širok pogled kot sva si ga privoščila nekaj velja — kje bi bila sicer literatura? Vendar, o vsem tem kar je bilo danes povedanega bi bilo treba napisati knjigo ali pa več knjig. Tedaj bi marsikaj postalo bolj jasno, pa bi na koncu dobila člančič dveh strani, ki bi bil nečemu podoben.«

»Seveda, kot sem dejal: sintaksa v glavi ima še kako velik učinek na odnos do sveta. Vendar pa ne neposrednega. Hvala bogu!«

Poseg*

IGOR KRAMBERGER

Med poslušanjem razprave o razmerju med subjektom in predmetom intence sem se spomnil primera iz prevajanja. V nemški knjigi pridem do stavka: Die Notstandsgesetze haben die Lage der Intellektuellen ganz verändert. Ker gre za zgodovinsko knjigo o Nemčiji, ki je izšla leta 1975, vem, da so mišljeni prav določeni dogodki v novejši zgodovini Zvezne republike Nemčije. Če prevedem stavek tako, da rečem: zakoni o zaščiti države so povsem spremenili položaj intelektualcev, vem, da bodo slovenski bralci pomislili ob tej stavčni zvezi na staro, kraljevsko Jugoslavijo in zgodovino naprednih sil v tistem času. Motilo pa jih bo seveda to, ker bodo na ta stavek naleteli v knjigi, ki govori o nečem drugem — tako krajevno kot časovno.

Na ravni posamezne besede je razlika v razumevanju precej manjša: Notstandsgesetze — zakoni o zaščiti države, ko jo izrečem v nemškem ali slovenskem jeziku. Omenjeno razumevanje je sploh mogoče šele od določene zgodovinske situacije naprej. Toda, od takrat naprej je sestavni (v tem primeru celo z močnim nabojem) del pomena tudi ta odtenek.

Na ravni stavka, ko torej to besedo uvrstim v zvezo besed, pa je zadeva dosti bolj silovita. V primeru, ko prevajam zgodovinsko knjigo, se pojavi vprašanje, ali naj v prevajalski opombi zadevo pojasnim ali pa naj opozorim na mesto proti koncu knjige, kjer je situacija predstavljena, ali naj preprosto zaupam bralcu, da bo prepoznal piščevo miselno ost. V tem primeru je zadeva dodatno zapletena s tem, da ima stavek kot celota obsežno konotacijo. Rekel bi, za konec, da se zastavi vprašanje, če ne prevzamejo te konotacije že funkcijo denotata. Ali drugače: v katerem okolju, v kateri javnosti govorjene in pisane besede ima ta stavek konotativno stran spremenjeno v denotativno, to prepoznavanje je odločilno, zato bi morda moralo prevajalčevo pojasnilo razložiti predvsem položaj subjekta izjavljanja. V tem primeru bi različno navezovanje nemškega in slovenskega bralca izgubilo svojo usodnost, ker bi bilo vzpostavljeno prepoznavanje skupnega v različnih zgodovinskih ozadjih.

---

* Poseg v razpravo na simpoziju INTENCIONALNOST, ki ga je Slovensko filozofsko društvo organiziralo 18. marca 1986 na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

Uredniški posegi in avtorjev produkcijski način

SNEŽANA ŠTABI
IGOR KRAMBERGER

Med izdelavo uredniškega koncepta za izdajo »zapisnih knjižic«[1] Janeza TRDINE v knjižni obliki sva morala razčistiti med drugim naslednja temeljna vprašanja: kaj je napeljalo Trdino, da je te »knjižice« sploh začel pisati in jih je nato pisal sorazmerno redno nekako deset let? kakšna je bila njihova vloga za njegovo pisateljsko dejavnost, torej: kakšno je razmerje med njimi in drugimi spisi, še zlasti s tistimi, ki so objavljeni v knjigah 6—11 njegovih ZBRANIH DEL[2]? kaj naj uredniški posegi posredujejo bralcu — odgovor na ta vprašanja sva lahko dobila samo tako, da sva premislila najino razumevanje razmerja med avtorjevim in najinim produkcijskim načinom. Gre torej za križanje dveh intenc. Zato sva se tudi odločila, da najino razmišljanje predstaviva na tem simpoziju.

Prvo »zapisno knjižico« je začel Trdina oblikovati leta 1870, do leta 1879 (verjetno je zadnjo končal šele na začetku 1880) jih je popisal 27. Poimenovanja na nalepki so različna; do 11. zvezka izstopajo izrazi: posnetki, opazke, prigodki; potem se vloga zvezkov očitno začne spreminjati, prevladovati začne izraz: zapiski, s 16. zvezkom se ustali naslov: zapisna knjižica. Naslovi so zmeraj zapisani s tinto, od vključno 20. zvezka pa tudi zaporedna številka (ker so številke v zvezkih 1.—19. zapisane s svinčnikom, gre verjetno za poznejše oštevilčenje, kar tudi pojasni snopiča 5/1 in 5/2 kot zaštetje). Postopoma se je spreminjala tako oblika kot vsebina vpisov, kar je lepo vidno, ker so vsi zvezki enakega formata: 10 cm široki in 16 cm visoki. To pa so tudi približne mere zrcala v knjigi — bralec bo torej lahko sam potegnil marsikakšen sklep o obliki in obsežnosti vpisov.

Najprej nekaj o spreminjanju oblike: Prvi zvezki so zelo drobno izpisani, na eno stran je spravil Trdina pogosto neverjetno količino besedila.[3] Skle-

---

[1] Kaseta s tremi knjigami in skupnim naslovom *Podobe prednikov. Zapiski Janeza Trdine iz obdobja 1870—1879*, bo izšla letos v knjižni zbirki KRT (knjige s številkami 30, 31, 32). Nekaj časa je bil delovni naslov *Zapiski za etnognozijo Slovencev*.

[2] *Zbrana dela* Janeza Trdine (v 12 knjigah) so izhajala v zbirki Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev pri Državni založbi Slovenije v Ljubljani od 1946 do 1959. Uredil jih je Janez *Logar*.

[3] Fran *Levec*, takrat urednik *Ljubljanskega zvona*, je 11. julija 1882 pisal Trdini: »Hvaležen Vam potrjujem, da sem prejel obe Vaši bajki. Vender, oprostite, da nobene ne morem cele v list zmašiti. *Vaš rokopis je jako izdaten*. (poudarek najin) ‚Divjega moža' bode najmanj

pava, da teh zvezkov ni popisoval sproti na terenu. Kajti najdemo tudi strani, ko postane pisava velika, okornejša, zapisano besedilo pa je po Trdinovem komentarju sodeč pisano v gostilni kar sproti. Obenem pa se že tu pojavi nenavadno protislovje: zapisov je na posamezno stran največ prav v teh prvih zvezkih. (Zapis je za naju enota, ki jo sestavljajo **iztočnica**, prepoznamo jo po podčrtanosti besed, iz katerih je sestavljena, in **fenomenologija**, tj. aspekti iztočnice, ki jih je videl ali slišal.) V prvih zvezkih so zapisi tematsko zelo različni, med njimi ni videti nobene zveze. Nekako na polovici pa postanejo dosti bolj urejeni, daljši, vsebinsko med seboj povezani. Obenem pa se zoži opazovani izsek dolenjskega žitja in bitja — odslej ga zanimajo predvsem opravljanja človeških lastnosti, medsebojnih odnosov ob različnih priložnostih, še posebej v zvezi z veseljačenjem, pitjem, erotiko in razmerji med različnimi sloji.

Domnevava, da je ta sprememba povezana z nastajanjem tistih spisov, ki so v ZBRANEM DELU združeni pod naslovom **Črtice in pripovedi iz narodnega življenja**. Po trditvah urednika Janeza LOGARJA v opombah se je Trdina pri pisanju teh **Črtic** ... opiral na »zapisne knjižice«, tako najdemo v teh opombah daljše navedbe iz njih — te navedbe uporablja urednik za pojasnjevanje, ne pa za poskus rekonstrukcije geneze. Za genezo je gotovo pomemben podatek, da so »zapisne knjižnice« in **Črtice** ... nastajale deloma vzporedno. Ker je Trdina zapisal, da bi rad **Črtice** ... še predelal in jih oblikoval v zaokroženo besedilo, lahko sklepamo, da so zgolj **vmesna** faza — med zapisovanjem »surovih« misli, dogodkov, podatkov **in** izpisom »literarno« zaokroženega besedila. Še en podatek se nama zdi zanimiv in uporaben za razumevanje »zapisnih knjižic«. Trdina govori o **fotografijah** značaja slovenskega naroda na Dolenjskem. Fotografija je zmeraj nekaj izrezanega, v času zaustavljenega, tega ne spremeni niti kolekcija slik. Če nadaljujemo primero s sliko, lahko dodamo še to: če nam kdo izroči kup fotografij brez drugih podatkov, ga bomo povezali, »mu priredili določeno razumevanje, ‚zgodbo'«, preskoke med slikami, njihovo različnost bomo aktualizirali v niz, v nekaj sklenjenega. Takšno razumevanje Trdinovih zapisov se nama zdi primerno branje. »Šoki«, ki nastajajo pri prehajanju od zapisa k zapisu, so temeljna sestavina bralnega »užitka«, te »zareze« vzpostavljajo občutek presenečenosti, so izhodišče spraševanju, za naju s tem temelj »realističnosti«. Spremljanje spreminjanja izrezov, »fotografij« iz zvezka v zvezek je podlaga za razumevanje razmerja med subjektom zapisovanja in okoljem. Že na tej »najnižji« ravni pisateljske produkcije so torej vidne precejšnje spremembe. Bogata in zanimiva naloga bi bila rekonstrukcija zvez med temi »zapisnimi knjižicami« in **Črticami** ... Izkušnja najinega branja in iz uporabe »knjižic« v opombah Janeza LOGARJA je, da je šlo pogosto za kopičenje in literariziranje, ki je včasih odeto še v moraliziranje, kar povzroča dolgočasenje. Opazno je, da Trdini tudi sicer ni uspelo oblikovati daljših spisov, ki bi bili »literarno zaokroženi«, čeprav so bila njegova hotenja kar naprej usmerjena k pisanju obsežnejših del. Naj zadostuje omemba načrta knjige o Rusiji.

---

10 str. in ravno toliko tudi danes poslane 11. bajke; obeh tedaj za štiri številke Zvonove.« Po: *Zbrano delo*, 6. knjiga, str. 371.

Ohranjenih je 50 knjižic zapiskov o Rusiji, tudi v obravnavanih »zapisnih knjižicah« še najdemo daljše dele z izpiski »russice«.[4] Iz te ogromne količine gradiva pa ni nastalo nobeno zaokroženo besedilo. Lahko bi zaključila ta del o obliki z ugotovitvijo, da je bila Trdinova pozornost preveč živa, burna, nemirna; hitro je znala dojemati, prepoznati zanimive plati; vendar tako nabranih vtisov (zapiskov, izpiskov) ni znal urediti, povezati. Svoj delež je pri tem gotovo imela tedanja poetika, predstava, kakšno naj bo »zaokroženo«, literarno izpiljeno delo. Trdina je bil tako vso svojo novomeško dobo razpet med pisanjem drobcev in načrti oz. poskusi zaokroževanja, sintetiziranja.

Avtorjev produkcijski način mora urednik, ki se ukvarja z zapuščino, prepoznavati predvsem v obliki, v kateri so pred njim ohranjena besedila. Zato sva najprej spregovorila o njej. O vsebini bova povedala samo naslednje:

Trdina je z oštevilčenjem »zapisnih knjižic« pustil podatek, da šteje teh 27 zvezkov za določen »opus« v okviru vseh svojih zvezkov z zapiski. Na to kaže tudi to, da prihaja do mešanja »russice« in zapisov o Dolenjcih samo v prvi polovici »zapisnih knjižic«. Na drugi strani pa je že v 7. zvezku na notranji strani platnic zapisal pojasnilo, zakaj si dela te zapiske — načrt za knjigo o načinu življenja Dolenjcev je torej imel do neke mere izdelan že pred formalno sistematizacijo »zapisnih knjižic«.

Vsebinsko bogastvo nam razkrije branje, ki se radikalno razlikuje od prej opisanega »fotografsko-literarnega«. Gre za branje, ki sta ga denimo opravila Janez BOGATAJ in Milan DOLENC in njegove rezultate objavila v knjižici **Janez Trdina — etnolog**.[5] Pri tem branju iščemo zapise na določeno temo in jih nato zberemo na kup. Seveda ne z namenom, da bi nato izdelali leposlovno pripoved, temveč ugotovili, na kaj nas o določenem izseku načina življenja opozarja Trdina. Janez BOGATAJ je izpisoval o spolnem življenju, Milan Dolenc o etnoveterinarstvu. Izvedela sva, da so menda narejeni tudi izpisi nekaterih šeg. Vendar s temi primeri možnosti nikakor niso izčrpane. Možnost za to branje pa mora urednik ravno tako upoštevati, ko snuje zasnovo izdaje, kot prej opisano »literarno« branje.

V prvotni inačici je uredniška zasnova predvidevala rekonstrukcijo besedila, ki bi bralcu z razporeditvijo gradiva-besedila na posamezni strani knjige omogočala razbrati relativno kronologijo nastajanja zapiskov. Predvidevala sva namreč, da je Trdina knjižice vzel večkrat v roko, da je dopisoval in pripisoval dopolnilno ali novo gradivo. Razlikovati sva hotela dve časovni ravnini: prvi zapis na posamezni strani — in vsi poznejši, ki bi bili stavljeni pod črto v širini zrcala.

Inačico sva opustila po študiranju 2. zvezka, v katerem sva razbrala največ značilnosti Trdinovega zapisovanja. V tem zvezku se namreč prepletajo zapisi s svinčnikom in tinto; sicer pa v ostalih prevladuje svinčnik.

---

[4] Prim. opis zapuščine v opombah Janeza Logarja v 6. knjigi zbranih del, str. 337 do 344.

[5] Prim. njuna prispevka: Janez *Bogataj*, Trdinovi terenski zapiski — viri za etnološko preučevanje spolnega življenja Dolenjcev in Belokranjcev v 2. polovici 19. stoletja; Milan *Dolenc*, Etnoveterinarstvo v delih pisatelja Janeza Trdine. Oboje v: *Janez Trdina — etnolog*. Zbornik posvetovanja ob 150-letnici rojstva. Novo mesto 29. 5. 1980. Ljubljana: Glasnik SED, 1980. (Knjižnica Glasnika SED, 3) Str. 37 do 48 in 49 do 55.

Tako sva lahko lepo videla, kako je Trdina prostor, ki je ostal pri posameznem zapisu, pozneje zapolnil. Vsak zapis se začne namreč v novi vrsti. Kjer je zadnja vrstica zapisa ostala bolj ali manj prazna, je Trdina nadaljeval kdaj pozneje z dodatnimi aspekti fenomenologije. Kjer je celoten zapis s svinčnikom, to skoraj ni opazno, tako mu je uspelo držati vrsto. Ta ugotovitev je za naju pomenila nujo, da opustiva prvo inačico zasnove, saj sva videla, da lahko samo izjemoma rekonstruirava čas zapisa. Za poznejše zvezke (denimo 15, 16. in 17.) celo domnevava, da jih je deloma pisal vzporedno, saj se po vsebini nenavadno razlikujejo in dopolnjujejo; čeprav datumi na ovitku, kdaj je začel posamezen zvezek uporabljati, napeljujejo k sklepu, da jih je pisal postopoma, enega za drugim. Vendar gre v tem primeru za drugačno vrsto datiranja; najina domneva pa je preveč spekulativna, da bi omogočala (ali celo dopuščala) prerazporeditev gradiva v omenjenih treh zvezkih.

Nova inačica zasnove izhaja zato iz **podobe** posamezne strani. Z grafičnimi sredstvi ponazarja v gladko stavljenem besedilu na posebnosti in značilnosti Trdinovega zapisovanja. Oblikovala sva naslednjo tabelo:

značilnost zapisa	pokončen tisk	poševen (kurzivni) tisk
pisalo	svinčnik	tinta
iztočnica (podčrtano)	polkrepko	polkrepko
prečrtavanje	oženje 30 %	oženje 30 %
povečana berljivost (besedilo prevlečeno s:)	razpiranje	razpiranje

Besedilo, ki ni zapisano v ritmu vrstic (med vrsticami, na robu), je postavljeno med *zvezdici*. Kjer je potrebno, je posebnost mesta opisana v oglatem (uredniškem) oklepaju.

Razmerje med zunanjo zaključenostjo, ki jo predstavlja posamezen zvezek, in povezanostjo 27 zvezkov v »opus« bo realizirano z naslednjimi uredniškimi rešitvami:

vsak zvezek bo imel svojo naslovnico, ki bo uredniško predstavila naslovnico Trdinovih zvezkov; posamezen zvezek bo zaključen s tematskim kazalom. Trdinovo besedilo bo tako na ravni zvezka obdano z uredniškimi zarezami, oporami za branje. Znotraj zvezka bo zaznamovana paginacija, ki si jo je napravil Trdina. S tem bo omogočeno primerjanje količine besedila, ki ga je v različnih zvezkih spravil Trdina na eno stran. Kritičnemu pregledu besedila sva znotraj zvezka dodala samo štetje zapisov. Zlasti tam, kjer je njihovo število veliko, bo to po sedanjih izkušnjah povečalo preglednost. Razen tega to omogoča izdelavo tematskih kazal, saj je s sklicevanjem na zaporedno številko omogočena najhitrejša orientacija.

Zaradi obsežnosti bo besedilo izšlo v treh knjigah. Povezanost bo nakazana s paginacijo, ki bo skupna za vse tri knjige. Na ravni kompleta, torej

celote, bo znova Trdinovo besedilo »vloženo« med uredniški zarezi: med »stanje stvari«, ki bo postavljeno na začetku prve knjige, in »spremno besedo« na koncu tretje knjige.

V »zapisnih knjižicah« sva našla znamenje, ki je podobno senenim vilam. Očitno si je Trdina z njim zaznamoval izpise, ki jih je »uporabil«. Doslej sicer nisva uspela ugotoviti, kje in kako jih je uporabil. Bralec pa bo za ta znamenja izvedel v tematskem kazalu — zaporedne številke teh zapisov bodo v njih postavljene polkrepko. Ta rešitev je povezana z odločitvijo, da pripraviva »tematska« in ne »stvarna« kazala. V teh namreč ne bova popisala vseh »stvari«, tem, torej vseh aspektov fenomenologije; temveč **samo** iztočnice. Sklepava, da je tudi Trdina pri uporabi izhajal iz iztočnic. Na to kažejo poznejša podčrtavanja s tinto v besedilu, ki je napisano s svinčnikom, in nekateri primeri uporabe: ko sva zapise »prepoznala« v **Črticah** . . ., ker so prevzeti praktično dobesedno.

Predstavljava si bralca, ki se bo branja »zapisnih knjižic« lotil v naslednji obliki: med listanjem po eni izmed treh knjig bo zagledal »tematska kazala«; v enem si bo poiskal iztočnico, ki ga bo tisti hip zanimala. Ko bo prebral tako najden vpis, **ne bo** nadaljeval z iskanjem številke naslednjega vpisa z enako temo, **temveč bo** prebral celotno stran in še nekaj naslednjih — šele potem bo poiskal naslednji tematski zapis. Bralec v najini predstavi bo torej združeval obe opisani obliki branja. Zato se nama zdi pomembno, da sva pri snovanju uredniške zasnove razmišljala predvsem o realizaciji »ravni zapisovanja«, medtem ko je »raven zapisa« za naju »vložena« v »raven zapisovanja«. Realizacija napetosti med obema ravnema prinaša — takšno je najino izkustvo — velik bralni užitek.

Nenehno ukvarjanje s »klasiki«, tudi s tem, kako so postali »klasiki« v določeni literaturi, pomeni dvosmerno ukvarjanje: nove uredniške rešitve pomenijo vnašanje sprememb v mišljenju in družbi, hkrati pa potrjevanje »klasikove« aktualnosti, živosti za to in takšno mišljenje in družbo. Upava, da sva se z najino uredniško zasnovo približala tako razumljenemu ukvarjanju s »klasiki«.[6]

---

[6] Prim. Norbert *Miller*, Deutsche Literatur in Werkausgaben. Anmerkungen zum Klassiker-Programm der Verlage Artemis & Winkler, C. H. Beck und Carl Hanser. V: *Die deutschen Klassiker* — bei Artemis, Beck, Hanser, Winkler, Kritisch edierte und kommentierte Werkausgaben der klassischen deutschen Literatur. b. k., b. l., str. [8—10].

Napisano za simpozij Slovenskega filozofskega društva z naslovom INTENCIONALNOST, ki je bil v torek, 18. marca 1986 na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

O razumevanju ravnanj

(Pristop k intencionalnosti delovanja)

NENAD MIŠČEVIĆ

Odnos jezika in dejavnosti je tema razprav in raziskovanja znotraj različnih tradicij sodobne filozofije.

V tradiciji, ki izvira iz fenomenologije in najdeva svojo novejšo obliko v hermenevtiki, se vse pogosteje postavlja zahteva po razširitvi hermenevtike na področje praktične filozofije (mnogi menijo, da to ne bi bila razširitev na povsem novo področje, temveč prej ponovna osvojitev starih domen: hermenevtika se je stoletja razvijala povečini v okviru prava in sorodnih disciplin).

Filozofi erlangenške šole, ki se navdihujejo tako s formalnimi disciplinami kot s hermenevtičnimi predpostavkami, podobno vztrajajo na tem, da naj »filozofija prakse« preide k delovanju iz jezikovno strukturiranih vpogledov.

Novejše smeri frankfurtske šole, posebno Habermas in učenci, izgrajujejo teorijo »komunikativnega delovanja«, ki bi morala, kot neka vrsta protosociologije, v stiku komunikacije in dejanja utemeljiti družbene znanosti.

Strukturalizem in poststrukturalizem sta že znana po zvajanju praktičnih aktivnosti na strukture, ki jih navdihujejo strukture, kakršne je lingvistični strukturalizem odkrival v jeziku.

V analitični tradiciji se je spočetka pozornost usmerila na govor o ravnanju: prva je bila tukaj morda metaetika, pa filozofija prava in nekatere tendence v teoriji delovanja.

Zbliževanje jezika in dejavnosti je bilo v nekem smislu vzajemno. V filozofiji jezika se je posvečalo in se posveča precej pozornosti jeziku kot dejavnosti: govorna dejanja, jezikovna pragmatika, pogovorne značnice (implikature) — vse to so teme, značilne za smer od jezika k dejavnosti. Nas bo tukaj zanimala nasprotna smer: od dejavnosti k jeziku — vprašali se bomo o načinih govora o delovanju.

Pri tem se bomo ravnali po pojmovanju, po katerem je za razumevanje dejanj središčnega pomena, da se eno in isto dejanje opisuje in prikazuje na različne načine. To pojmovanje ima dolgo tradicijo. Locke v »Razpravi« govori o tem, da bomo lahko isto dejanje strela iz pištole opisali kot uboj, kot patriotsko dejanje, kot umor in še na mnoge druge načine. O pomemb-

nosti opisa so v novejši teoriji delovanja pisali E. Anscombe, D. Davidson in mnogi drugi.

Vloge opisa se lahko prikaže takole:

a) ko običajno agens opravlja neko dejanje, ima v mislih nek opis, pod katerim namerava opraviti in »vidi« dejanje. Napačno je reči, da agens opravlja dejanje pod nekim opisom, če se s tem hoče reči, da je isto dejanje opravil pod enim opisom, ne pa pod drugim — dejanje je ali opravljeno ali pa ni opravljeno. Toda če se hoče s tem le reči, da si je agens z namero in opravljanjem dejanja na relevanten način prizadeval k dejanju pod nekim opisom, potem ne bomo storili napake (opisi nam signalizirajo intencionalnost ravnanja);

b) o dejanjih se učimo tako, da izhajamo iz nekega opisa. Telesnih gibov, ki zahtevajo spretnost, se lahko učimo na različne načine, pri katerih pogosto nimamo opravka z opisi (primer: dresura itn.). Toda nad to ravnijo izve potencialni agens marsikaj o dejanjih pod opisi. Otroci se pogosto hkrati učijo, kako se opravlja neko dejanje in da se to dejanje tako in tako imenuje; ponavljanje dejanja in imena-opisa lahko gre pogosto zelo daleč. Tukaj je spet pomembno poudariti nekaj, kar se je pogosto omenjalo v fenomenologiji obnašanja: ko agens obvlada neko zahtevno veščino, bo dejanje, ki je s tem povezano, opravljal tako, da bo imel v mislih dejanje v celoti, pod opisom, ki ga tako tudi zajema, medtem ko bo posamezne operacije-sestavine opravljal napol zavestno ali nezavedno. Pianist igra finale stavka in si prizadeva k »igranju finala« v celoti — posameznih udarcev na tipke skoraj ne bo zavestno razlikoval;

c) s stališča opazovalca je opis pomemben za razumevanje dejanj. Veliko število dejanj razumevamo, če jih ponovno opišemo na način, ki nam odkriva neko znano, razumljivo motivacijo, nek prepoznaven cilj. Zakaj oni mornar maha z rokami? Signalizira. Opis in razlaga se mešata. Ta vloga opisa v razumevanju in razlaganju je tako prisotna, da je koristneje, če kažemo na izjeme in morebitne probleme, kot pa če kopičimo nadaljnje primere. (V luči marksistične tradicije, ki govori predvsem o dejavnostih, zlasti proizvodnih dejavnostih, je posebno zanimiv en problem. Včasih je dejanje razumljivo, tako da ga opišemo kot sestavino neke dejavnosti. Problem je takle: mar takšen način, da delamo dejanje razumljivo, še vedno spada v kategorijo ponovnih opisov ali gre za pojasnitev preko vključevanja dejanja v nekaj, kar ni več dejanje?);

d) opis in ocena dejanja sta povezana. Razlikujemo dve skupini primerov. V prvi gre za to, da dejanja ocenjujemo in vrednotimo izhajajoč iz nekega opisa. Potem je ta opis po predpostavki vrednostno manj določen ali sorazmerno nevtralen glede na predikat, ki izraža vrednotenje. (To se zdi banalno, vendar je včasih koristno, če ta pogoj upoštevamo. Spominjam se neke diskusije v ŠKUC-u v Beogradu, v kateri je eden od naših uglednih filozofov trdil, da ni vrednostno nevtralnih opisov niti konstatacij; kot primer je navedel faktografske izjave o koncentracijskih taboriščih, ki se nam zdijo grozljiva ravno kot faktografija. Trditev, da v takih primerih ni razlike med opisi, kar se tiče njihove vrednostne obarvanosti, na žalost vodi do

neprijetnih posledic, na primer, do tega, da bi omenjeni filozof, če bi hotel biti dosleden, moral trditi, da je stavek »Izgradnja Auschwitza je zločin proti človeštvu« tavtologija, in da so bili nacisti v Nürnbergu obsojeni na temelju samih logično trivialnih izjav. Namreč, če opis »izgradnja Auschwitza« nosi s sabo isto vrednostno oceno kot tudi opis »zločin proti človeštvu«, potem nam omenjeni stavek ne govori nič več kot »Auschwitz je zgrajen«, če sploh tudi to.)

V drugi skupini primerov gre za opise, ki so sami že vrednostno obarvani. Morda niti ni treba omenjati, da je jezik poln takih opisov — kot dobro znan primer lahko navedemo slovar političnega etiketiranja, kot z letošnjim letom udejanjeno utopijo pa Orwellov novorek iz »1984«. Orwell med drugim poroča o takem jeziku, v katerem je faktografski vidik neločljiv od vrednostnega — ni načina, da se omeni partijski vodja, ne da bi se uporabilo ime »Veliki Brat« s sestavinama »velikosti« in »bratstva« in tako naprej;

e) v zvezi s prejšnjim je tudi tale funkcija opisa: z opisom pogosto normiramo nek vidik dejanja ali dejanje v celoti, na opis navezujemo institucionalno predpisana merila. Zaradi tega morajo opisi igrati pomembno vlogo v analizi institucionalnih in ideoloških diskurzov.

Ker je avtor teh vrstic že pisal o splošnofilozofskih vidikih odnosa med opisom in dejanjem, bo tukaj govor o nekem pomembnem preliminarnem vprašanju, ki se ga v literaturi, kot nam je znano, še nikoli niso dotaknili: kdaj se bo za dva opisa dejanja reklo, da sta istovetna?

Ogledali si bomo dve skupini kriterijev. Prva skupina se opira na čisto jezikovne kriterije in jo bomo imenovali sintaktična. Druga skupina se opira na pomen opisa in jo imenujemo semantična. Zagovarjali bomo stališče, da je najboljši kriterij istovetnosti semantični kriterij (ki se ga po potrebi lahko dopolni z nekim sintaktičnim dopolnilom).

A. SINTAKTIČNI KRITERIJI

Kriterij istovetnosti primerkov

V vsakdanjem govoru in v običajnih situacijah se domala nikoli ne gre tako daleč, da se istovetnost opisa nekega dejanja omeji na istovetnosti izgovorjenega ali napisanega primerka (replike, »token«) opisa. Če priča dvakrat pove »isto zgodbo« o nekem dejanju, se bo reklo, da je dala enak opis dejanja. Ko se, recimo, govori o Dostojevskega opisu uboja stare oderuške v »Zločinu in kazni«, se ravno tako ne misli na avtograf romana, temveč se razume, da so posamezni tipografski primerki poglavij, v katerih se opisuje uboj, dovolj podobni, da vsebujejo enak opis-tip.

Zakaj bi kdo sploh pomislil, da išče tipografsko ali zvočno enakost opisa, da bi govoril o istovetnem opisu dejanja? Predpostavimo, da nekdo zastopa tako teorijo, po kateri razlikovanje obstaja. Prvo, formulacija kriterijev. Po tej skrajni in nekoliko nenavadni teoriji se kriterij glasi:

K1: A in B sta istovetna, če sta dejansko isti primerek (izgovorjen ali natisnjen) opisa.

Po tem kriteriju so torej opisi uboja starke v vsakem primerku »Zločina in kazni« različni opisi.

Kako pojasniti tako strog kriterij?

Zagovornik kriterija enakosti primerkov bo povečini vztrajal na predpostavki, da je treba v določanju pomena, pomembnosti ali »teže« nekega izgovorjenega ali napisanega opisa upoštevati odprto in domala neizčrpno množico določil, ki potem lahko variirajo od primerka do primerka. Tako bo prejšnji splošni argument iz subjektivnosti podobnosti dopolnjen z argumenti iz bogastva razlik.

Nekaj argumentov:

(I) Dva primerka opisa, ki sta istovetna po tipu, sta lahko izgovorjena v toliko različnih situacijah, da bodo pragmatične razlike med njima po pomembnosti prekašale njuno podobnost po pripadnosti k tipu. Razlike lahko izvirajo iz več vidikov situacije, tako

(Ia) iz razlik v odnosih moči in statusa govorcev (npr. opis »drobna usluga« v ustih prosilca in naprošenega ali opis »nesramno ravnanje« v ustih tistega, ki prosi za opravičilo, in onega, ki ga daje ali pa ne daje);

(Ib) iz razlik v pogledih, pojmovanjih in vrednotenjih (opis »dejanje ljubezni« v ustih duhovnika in v ustih urednika »Playboya« za isto dejanje);

(Ic) iz razlik, nastalih s spremembo situacije (npr. opis »protidržavna dejavnost« za množico dejanj pred in po uradni sodni oceni o njih).

(II) Dva primerka opisa se lahko razlikujeta po odtenkih v intenziteti izgovarjave, v poudarku in intonaciji v tej meri, da imajo te razlike določeno pojasnjevalno vrednost.

Primere za to nudi P. Suppes v svojih spisih o pomenski kongruenci. Navaja, da so psihološke preiskave (beleženje latence) pokazale, kako se reakcije preiskovancev na določeni govorjeni ali napisani tekst spreminjajo glede na spremembo intonacije, jakosti zvoka, višine (spol govorca) in drugih dejavnikov, ki jih teorija pomena pogosto zanemarja.

So ti argumenti dovolj močni, da upravičijo uporabo radikalnega in nenavadnega kriterija istovetnosti opisa?

Niso. Argumenti zahtevajo diferenciran pristop (divide et impera). Kritik utegne priznati sprejemljivost nekaterih primerov in relevantnost nekaterih načelnih stališč, ne da bi bil prisiljen priznati poraz.

Tako bo ob trditvi (Ia) o pragmatičnih razlikah, ki izvirajo iz razlik v statusu, lahko sprejel trditev, da razlike obstajajo, vendar tudi poudaril, da so pomembne ravno na podlagi dejstva, da gre vselej za isti opis. Ugotovil bo celo, da pragmatik ne bi imel kaj početi z razliko v statusu in v odnosih moči, ko te razlike ne bi kazale na različna stališča, povezana z uporabo enakih izrazov.

Kritik lahko ob trditvi (Ib) in ob pridruženem primeru z duhovnikom in urednikom »Playboya« pripomni, da ima izraz »dejanje ljubezni« drugačen pomen v (strokovnem) idiolektu dveh udeležencev v razpravi in ga pravzaprav ne dobiva iz konteksta. Kritik lahko prizna, da gre tukaj za različna

opisa, toda tedaj obravnava to različnost kot primer razlike v idiolektu ali, če priznava, da oba govorca govorita približno isti jezik, kot homonimijo.

Toda glavni protirazlog, ki vodi do zavračanja postavke enakosti primerkov, je, da le-ta onemogoča vsakršno izgradnjo teorije. Če želimo začeti pojasnjevanje, je treba izbrati neko raven identifikacije posameznih primerkov, in glavno vprašanje je, katera naj bo ta raven, ne pa, ali je ta identifikacija sploh potrebna. V nasprotnem primeru se ostaja na prazni trditvi, da je vsako izjavljanje neizvedljiv in neponovljiv dogodek, in se zgublja možnost posploševanja.

Zagovornik kriterija, utemeljenega na istovetnosti primerkov — opisov lahko sedaj spremeni taktiko. »Vi ste me napačno razumeli«, bo rekel. »Jaz trdim, da niso potrebna nikakršna posploševanja, temveč si le prizadevam za prilagodljivost. Priznajmo, da je opisov toliko, kolikor je primerkov izgovorjenih ali napisanih opisov. Ta kriterij identifikacije je preprosto ontični minimum; omogoča nam, da štejemo opise. Vse drugo je stvar potrebe. Če vas, recimo, zanima vloga opisa dejanja v pojasnitvi, lahko obravnavate kot dovolj podobne tiste opise (primerke), ki igrajo isto vlogo v pojasnitvi, če vas zanima estetska vrednost opisa, razvrstite skupaj tiste opise, ki so stilsko podobni in tako naprej. Nisem proti posploševanju, temveč sem, nasprotno, za večdimenzionalno, fleksibilno posploševanje. Razvrščajte opise po svojih potrebah, namesto da dogmatsko privilegirate eno raven!«

Ta subtilna taktika ima zelo močne strani in jo je verjetno težko do tal potolči. Del spora, ki bi ga lahko bili s »subtilnim taktikom« (da damo ime zagovorniku te, po duhu suppesovske inačice kriterija identitete), bo verbalni spor okrog tega, ali naj etiketo »isti opis« rezerviramo le za enake primerke opisa (tukaj se je treba potem navezati na vsakdanji govor in dnevne situacije — kavarno, kino in trg).

Toda del spora, ki ni čisto verbalen niti leksikografski, se tiče tega, ali je potreben e n o t e n s t a n d a r d za razvrščanje opisov. Subtilni taktik kombinira strogi ontični nominalizem z izrazito liberalnostjo na ravni spoznanja in metode in to je njegova najmočnejša obramba. Toda njegov liberalizem preti, da se bo izrodil v anarhijo: dobri so vsi standardi razvrščanja, le če si uspemo izmisliti primerno potrebo. V nasprotju s takim anarhizmom je treba torej vztrajati na tem, da vsakdanja intuicija, ki predpostavlja razvrščanje vsaj po tipu, če že ne tudi po nekem pomenskem merilu, hkrati napotuje k enotnemu standardu. Narobe, ko bi različne uporabe opisa v pojasnjevanju dejanja, v nagovarjanju na delovanje in sploh v usmerjanju, v odločanju za dejanje in naposled v taksonomiji povsem ločili drugo od druge in opise relativizirali do »potreb«, ki vodijo, spodbujajo in oblikujejo te uporabe, bi izgubili vsakršno nit teoretiziranja.

B. SEMANTIČNI KRITERIJI

Sintaktični kriterij onemogoča naravno željo po onstranjezikovnem razumevanju ravnanja.

Če opazovalec-interpret vidi Swana, kako tava po ulicah, mar mu bo pomagalo, ob neznanju francoščine, če se tavanje prikaže z opisom »Il est en train de chercher son bein-aimée«? Tudi če prepozna t i p stavka (»sliši« fonem ski sklop v masi foničnega gradiva in ga sprevidi kot uprimerjenje tipa), lahko le-tega le stežka uporabi za gradivo ali osnovo za razumevanje Swanovega obnašanja.

Opazovalec-interpret bo verjetno raje hotel zvedeti p o m e n stavka, in ko bo zvedel, da le-ta pomeni, nanašajoč se na Swana: »Ravnokar išče svojo ljubljeno«, bo rade volje prešel preko razlike v tipu.

V nasprotju, torej, s čisto sintaktičnim kriterijem lahko ponudimo čisto semantični kriterij:

K2: *dva opisa sta istovetna, če imata isti pomen.*

Preden se, v naslednjih točkah, precizirajo alternativna pojmovanja »pomena« za opis, je treba navesti nekaj prednosti semantičnega, kakorkoli že široko in nejasno očrtanega, kriterija.

Semantični kriterij dopušča, da v pojasnitvi dejanja lahko figurirajo pomeni, ki niso izrecno (za agensa) formulirani v naravnem jeziku. Filozofi in psihologi na veliko uporabljajo take pojasnitve. Psihologi tako govorijo o predbesednem smislu, ki ga ima nek predmet za agensa; pod tem razumejo, npr. predstavo o možnih vlogah, ki jih lahko igra predmet. Filozofi gredo včasih dlje in trdijo, da ima tako označen smisel primat pred verbalno razodetimi smisli. Semantični kriterij dovoljuje, da imamo opraviti s takimi pomeni, če jih je mogoče, naknadno in v rekonstrukciji, prikazati kot pomene nekega i n t e r p r e t o v e g a opisa.

Nadalje, semantični kriterij se bolj približuje temeljni zamisli, po kateri se je treba v pojasnitvi sklicevati na vsebine agensovih namer, prepričanj in želja.

Z drugimi besedami, sprejemanje semantičnega kriterija zagotavlja večjo preprostost in enoličnost pojasnitve.

EKSTENZIONALNI KRITERIJ

Preprost in v mnogočem uspešen pomenski kriterij je kriterij dosega ali ekstenzije opisa. Če, zaradi preprostosti, predpostavimo, brez velikega razpravljanja, da opisi denotirajo dogodke-dejanja, potem bi bil povsem naiven predlog v smeri obsegovnega ali ekstenzionalnega kriterija naslednja: dva opisa sta istovetna, če denotirata isti dogodek-dejanje in imata tako isti doseg (ekstenzijo).

Ta naivni predlog ni uporaben za teorijo delovanja. Praktično odpravlja vse dobre strani opisov, se izogiba vsemu tistemu, zaradi česar so opisi sploh potrebni.

Vendar si je lahko izmisliti bolj rafinirano inačico ekstenzionalnega predloga:

Eden od glavnih razlogov, zaradi katerih se sploh sklicujemo na različne opise istega dejanja, je ta, da se govorec lahko nanaša na eno in isto dejanje

z omenjanjem njegovih različnih posledic (učinek harmonike). Govorec lahko opiše, na primer, Cezarjev umor, ki ga bomo označili z U, kot izzivanje drugih dogodkov, posledic U-ja (zaradi preprostosti predpostavimo, da so vse posledice dogodkov tudi same dogodki):

— začasno blokiranje protirepubliških tendenc

— dosego tega, da Kalpurnija ovdovi.

Z drugimi besedami, govorec lahko referira na U tako, da omeni nek dogodek, ki ga je izzval U, in tako preopiše U kot izzivanje tega drugega dogodka.

Tu je sedaj predlog: vsak tak opis U-ja bomo označili le z navajanjem U-ja in dogodka, ki se ga navaja v opisu, kot da ga je izzval U. (Imena U-ja in izzvanega dogodka figurirajo povsem ekstenzionalno.) Imenujmo U in izzvani dogodek, ki se omenja v opisu, »značilen slog« opisa. Tedaj se lahko reče:

K3: dva opisa sta istovetna, če se skladata njuna značilna sloga.

Nekaj primerov:

Opis »umor Franza Ferdinanda« in opis »dogodek, ki je izzval I. svetovno ogrskega prestolonaslednika v Sarajevu« so istovetni opisi. Ne le, da referirajo na istoveten dogodek, označimo ga s SS, temveč razen tega dogodka ne omenjajo nikakršnega drugega dogodka, tako da imajo vsi isti značilen slog, namreč SA.

Opis »umor Franza Ferdinanda in opis »dogodek, ki je izzval I. svetovno vojno« nista istovetna, ker se v prvem omenja le SA, drugi pa, čeravno referira na SA, vsebuje še tudi na relevantne način omenjanje I. svetovne vojne, tako da je njegov značilen slog SA »I. svetovna vojna«.

Zdi se, da ima tak kriterij pomembne prednosti. Je čisto ekstenzionalen, tako da lahko figurira tudi v izbiri primernih pogojev resničnosti za stavke, v katerih nastopajo opisi dejanj. V velikem številu primerov dovoljuje sistematsko, na opazovanju utemeljeno preverjanje resničnosti takih stavkov.

Vendar ima tudi resne pomanjkljivosti.

To pomanjkljivost se opaža, če imamo v mislih dvojni pritisk na analizo govora o dejanjih, ki je sploh tudi usmeril pozornost raziskovalcev na opise. Po eni strani je tukaj ochkamovski pritisk ontološke skoposti: ne uvajaj nepotrebnih posameznih dogodkov. Po drugi strani je tu pritisk, da se opravi zadostno število razlikovanj in zagotovi pojmovno bogastvo, nujno in zadostno za pojasnitev dejanj. Dodatni moment, ki lahko odigra določeno vlogo, je tudi želja, da se izognemo predpostavkam o domnevno nevzročnem izzivanju dogodkov.

Ekstenzionalni kriterij zahteva, da se poistovetita naslednja opisa: »povzročanje I. svetovne vojne« in »povzročitev, da se začne največje klanje v svetovni zgodovini pred letom 1945«. Toda ta opisa se razlikujeta s svojo spoznavno vsebino, informativnostjo in tako torej tudi po pahljači pojasnjevalnih možnosti. Drugi od dveh omenjenih pritiskov bo tukaj deloval z zahtevo, da se ta dva opisa ločita in obravnavata kot neistovetna.

Po drugi strani nas ekstenzionalni kriterij sili, da v temle primeru težko izberemo: »umor Cezarja« in »dosego tega, da Kalpurnija ovdovi«. Bomo

umor Cezaraja in Kalpurnijino ovdovitev šteli za dva ločena dogodka ali ne? Če ju štejemo za ločena, smo uvedli nek dogodek, ki je čisto institucionalne narave, namreč Kalpurnijino ovdovitev. Le-tega ni vzročno izzval Cezarjev umor, tako da imamo zdaj dva dogodka, od katerih eden ni fizičen, zveza med njima pa je taka, da prvi izziva drugega, vendar ga ne povzroča. Ta alternativa bolj zasluži ochkamovsko naklonjenost. Če umor Cezarja in Kalpurnijino ovdovitev štejemo za isti dogodek, bomo morali, po ekstenzionalnem kriteriju, priznati, da sta »umor Cezarja« in »dosega tega, da Kalpurnija ovdovi« hkrati tudi istovetna opisa. Toda to je nesmiselno. Potem bo najbolj pametno, da se poleg dosega v dejanskem svetu upoštevajo tudi nekateri drugi pomenski momenti za pridobitev dovolj niansiranih razlikovanj.

INTENZIJA

Kaj izbrati?

Če sam doseg ni zadosten, je treba poseči po neki vrsti »smisla«. Raziskovalec, ki se orientira glede na fregejevsko tradicijo, lahko izbira med dvema načelnima možnostima:

Raziskovalec si lahko poišče oporo v teorijah, ki se navdihujejo s Fregejevo zamislijo o enotnosti lingvističnega pomena, miselne vsebine in resničnostno-referencialne sestavine. Take teorije gradijo enoten konstrukt, »sodbo« ali »propozicijo«, ki bi morali biti nosilki pomena, miselne vsebine oziroma mišljenja in nosilki resničnostne vrednosti.

Ali pa raziskovalec lahko poseže za teorijami, ki, v nasprotju s Fregejem, ostro ločujejo tri omenjene odnose: odnos do lingvističnega pomena, do mišljenja in do resnice-reference.

Če raziskovalec izbere prvo alternativo, bo določil identiteto opisa na način, ki je analogen tistemu, ki narekuje istovetnost sodbe (propozicije). Če izbere drugo alternativo, potem se mora odločiti, ali se bo pri določanju identitete opisa ravnal predvsem po lingvističnem pomenu, po vlogi v propozicionalnih naravnanostih ali po odnosu do denotiranega ali označenega dogodka. Razen teh treh podalternativ so mu na voljo še dualistične ali pluralistične predpostavke: namreč, da obstajata dva nezvedljivo različna kriterija istovetnosti (recimo kriterij istovetnosti za potrebe psihološke pojasnitve in kriterij istovetnosti za formalno teorijo pomena v tarskijevsko-davidsonovskem stilu) ali pa celo več takih vzajemno nezvedljivih kriterijev.

Vsaj na začetku raziskovanja je primerno izbrati prvo alternativo kot pogumnejšo, celovitejšo in preprostejšo.

Zaradi tega se bomo v nadaljnjem tekstu gibali v okviru prve alternative.

Običajni modelskoteorijski način prikazovanja »smisla« je način s pomočjo možnih situacij oziroma možnih »svetov«. Dve propoziciji imata isto intenzijo, če sta resnični v istih možnih svetovih, oziroma če sta njuni ekstenziji nujno istovetni.

Zdi se, da ima tak prikaz v aplikaciji na opise dejanj dobra upanja, da nudi vse, kar je potrebno. V primeru s Cezarjem in Kalpurnijo bo intenziona-

list, recimo, takole razložil svoje gledišče: predpostavimo, da sta Cezarjeva smrt in Kalpurnijina ovdovitev isti dogodek, da bi zadovoljili ontološkega skopuha. Potem je dejanje, ki je Cezarjev umor, dejanje U, hkrati tudi dejanje, da se doseže, da Kalpurnija ovdovi. Toda opis, ki omenja Cezarja, in opis, ki omenja Kalpurnijo, nista istovetna. Lahko si namreč zamislimo položaj, v katerem je Cezar neporočen, Kalpurnija pa je, recimo, Brutova vdova. V svetu, v katerem bi bilo tako, Cezarjev umor, U, ni isti dogodek kot tudi dogodek, ki stori, da Kalpurnija ovdovi (namreč v tem svetu stori to Brutov samomor). Tako U in doseganje tega, da Kalpurnija ovdovi, nista isti dogodek v vseh možnih svetovih. Toda tedaj opisi, v katerih se omenjata eden ali drugi, niso istovetni opisi.

KRITERIJ NUJNE ENAKOSTI

Ta kriterij je skrajna točka, do katere lahko privedejo čisto modalni oziri. Po njem velja naslednje:

K4: *dva opisa sta istovetna, če imata nujno identični ekstenziji.*

Slikovit način, da se prikaže ta pogoj, je, da rečemo, da ti opisi v vseh možnih svetovih označujejo ista dejanja.

Predlagalec zagotovo predlaga potrpežljivost v težavah, ki se tičejo tega, katero dejanje v enem svetu je istovetno z nekim drugim dejanjem v nekem drugem svetu. Računa na intuicije o sinonimnosti.

Na primer: Senka je počil Fedko po gobcu. (Harms)
Senka je močno udaril Fedko po obrazu.
Senka je Fedki zadal močan udarec v obraz.

*To zagotovo v vseh možnih svetovih označuje isto dejanje.**

Toda temu popisu se lahko pridružijo tudi naslednji stavki-medeži:

Senka je počil Fedko po gobcu in poklical ali pa ni poklical prve pomoči.
Senka je počil Fedko po gobcu ali razbil kroglasto kockasti lestenec.

Opis »je pwoklical ali pa ni poklical prve pomoči« je namreč resničen v vseh svetovih, v katerih obstaja Senka. Opis »je razbil kroglasto kockasti lestenec« je ravno tako lažen v vseh svetovih (kajti predmeti, ki so hkrati kroglasti in kockasti, niso možni in jih ni v nobenem možnem svetu).

En način, da se medežem prepove dostop, je preprosto ta, da se ne računa na disjunktivne opise.

Pri tem ima teoretik delovanja širša pooblastila kot »čisti« semantik. Medtem ko zadnji nima dobrega razloga, da medeže meče iz teorije pomena, ima teoretik delovanja na prvi pogled povsem dobro upravičenje: tavtološka in protislovna »dejanja« sploh niso dejanja.

Vendar le na prvi pogled. Točno je, da »poklicati prvo pomoč ali pa je ne poklicati« ni ravno neko določeno dejanje. Vendar se celotna problematika

---

* Pri tem se mora domnevati, da so pomeni besed fiksirani v »našem« začetnem svetu. Vsekakor lahko obstajajo spodobni svetovi, v katerih se obraz nikoli ne imenuje »gobec«, udariti pa »počiti«. Vendar lahko ravno tako obstajajo svetovi, v katerih je tukajšnji žargon tamkajšnji standard.

ne tiče neposredno dejanj, temveč opisov. Ni pa razlogov, da se reče, da disjunkcija opisa ni opis. Čeravno želimo množico opisov skleniti glede na (končno) disjunkcijo in negacijo, se tukaj pojavijo medeži.

INTENZIJSKI IZOMORFIZEM

V čem je pravzaprav problem? Stavki medeža so le simptom, da nekaj ni v redu.

Seveda ni v redu naslednje: že iz prejšnje razprave je jasno, da je treba računati ne le na resničnost, temveč tudi na strukturiranost opisov. V primeru ekstenzionalnega kriterija se je struktura nanašala na to, da razni opisi istega dejanja D povezujejo D z različnimi posledicami (in je tedaj prikaz strukture vključil značilen slog: dejanje D na prvo mesto, pridružene posledice za njo). Tukaj smo strukturo izpustili. V primeru intenzionalnega kriterija je treba vsiliti močnejše strukturne zahteve, ki bi, povsem mimogrede, odstranili tudi stavke-medeže. Kriterij intenzijskega izomorfizma (Carnap) se bo glasil:

K5: opis A in opis B sta istovetna, če je intenzija opisa A grajena na isti način kot tudi intenzija opisa B, in to izhajajoč iz istih sestavnih delov — intenzij.

Tu potrebujemo načelo sestavljenosti (kompozicionalnosti). Intenzija celote je funkcija intenzije delov in tako je intenzija sestavljenega opisa funkcija intenzije njegovih delov. Če uporabljamo to načelo, lahko postavimo dokaj zahtevne pogoje. Naj bo opis A zgrajen iz nekih sestavnih delov. Potem je intenzija A-ja funkcija intenzij delov A-ja. Kot istovetnega z A-jem bomo priznali le tisti opis B, ki je »točna kopija A-ja, natančneje, katerega intenzija je izomorfna slika intenzije A-ja.« To bo strukturna zahteva. Zdaj ga lahko okrepimo s vsebinsko zahtevo: ne le, da morajo biti strukture intenzij izomorfne, temveč morajo biti iz istih intenzij-delov.

Pojem intenzionalnega izomorfizma je blizu vsakdanjega pomena »sinonimnosti«. Tako bi se lahko kriterij intenzijskega izomorfizma morebiti prevedel na vsakdanja imena z uporabo pridevnika »sinonimen«: dva opisa sta istovetna, če sta sinonima.

Omenjeni kriterij rešuje probleme s Senko, Fedko in kroglastim kockastim lestencem.

»Senka je počil Fedko po gobcu« in »Senka je Fedki zadal močan udarec v obraz« bosta (ob nekaterih drobnih razlikah) intenzionalno izomorfna. Toda del o lestencu ima intenzijo, ki je grajena iz povsem drugih prvin, kot je grajena intenzija »počiti« ali »gobec«.

Kriterij, utemeljen na intenzionalnem izomorfizmu, ni brez problemov in svojih težav. Vendar je to še vedno najboljši splošni kriterij, ki ga imamo, in dodatne zapletenosti se bodo tikale posameznosti in izjem.

V čem so dobre strani kriterija?

Rešuje večino težav, pred katerimi so se našle prej obravnavane nasprotne semantične domneve. Čeravno je intenzionalni pristop vselej zapletenejši od

preprostega ekstenzionalnega, je to zapletenost pričakovati, ko gre za delovanje. Pričakovati je, da bodo opisi dejanj tolikanj izdiferencirani, kolikanj sploh dovoljuje splošen semantični aparat, ki ga govorcu daje na voljo naravni jezik.

Omejitve sinonimnosti opisa (kriterija intenzijskega izomorfizma) se lahko razdelijo v tri skupine:

Najprej je treba precizirati pogoje za sinonimnost. Ko gre za sestavljenost, je treba precizirati, kaj so deli opisa, in kakšne narave je funkcijska odvisnost. Kolikšno vlogo igrajo posamezna preoblikovanja, kot je pasiv? Na primer, ali se stavka »Senka je počil Fedko« in »Fedka je bil počen s strani Senke« štejeta kot sinonimna (intenzijsko izomorfna)? Te probleme verjetno lahko rešimo z aparatom sodobne lingvistike in logike.

Drugo skupino tvorijo problemi, ki so bili napovedani, ko je bil govor o sintaktičnih kriterijih istovetnosti. Pokazalo se je, da sintaktični kriteriji niso zadostni; toda ali so morda vsaj začasno nujni?

Tretjo skupino sestavljajo vprašanja indeksikalne reference. Dosedanja razprava se je gibala na ravni splošnih opisov in ni bilo zastavljeno vprašanje singularno referirajočih terminov. Nekateri taki termini (imena) se bodo sicer pojavili že v drugi skupini. Toda tretja skupina se nanaša na problem nezvedljive posamezne reference. Že Aristotel je v skici praktičnega silogizma zahteval, da minor silogizma vsebuje navajanje na ravnokar prisotno zaznavo in njen predmet. Kako obravnavati opise, ki vsebujejo tako navajanje in to s pomočjo indeksikalov: »jedenje te jabolke«, »pisanje na tem pisalnem stroju« ali — podobne — »apokalipsa zdaj«, »predaja na mestu samem«?

Optimistično bomo domnevali, da prva skupina vprašanj zahteva le tehniko in marljivost.

Osredinili se bomo na drugo skupino.

Dopolnitve v smeri sintakse

Sintaktični kriterij enakosti opisa se je pokazal za preozkega. Alternativa je semantični kriterij, po katerem so opisi istovetni, če so sinonimni — kriterij, ki je preciziran in operacionaliziran s pojmom intencionalne izomorfnosti. Toda mar je ta semantična alternativa samozadostna? Nekateri izmed argumentov za upoštevanje sintaktičnega kriterija, celo nekateri izmed argumentov za ozkosrčni kriterij istovetnosti primerkov so prepričljivi. Mogoče bi bilo treba semantični kriterij dopolniti z izposojami iz sintakse. Ni ga treba povsem zamenjati s sintaktičnim, kajti to bi pomenilo vračanje na začetek, temveč ga je treba ublažiti, dovoliti izjeme ali celo sistem izjem, v katerih igrajo določeno vlogo tudi sintaktični momenti. V novejši analitični filozofski literaturi se je mnogo pisalo o identiteti vsebin propozicionalnih naravnanosti; v tem kontekstu so razpravljali o vprašanju, ali se v stavkih o prepričanju lahko svobodno zamenjujejo sinonimni izrazi ob ohranitvi resničnosti. Mnogo manj besed je bilo o takih zamenjavah v kontekstu namere; verjetno zaradi zamolčanega prepričanja, da je situacija z namero

povsem analogna tisti s prepričanjem. Toda to prepričanje je problematično. Napak je brez kakršnekoli razprave preprosto domnevati, da se bodo v praktičnih kontekstih vsebine naravnosti obnašale popolnoma enako kot v »teoretskih«.

Razprava se je gibala okrog dveh skupin primerov, Matesove uganke in paradoksa analize.

Matesova uganka se tiče sinonimnih besed v kontekstu prepričanja. Če je Peter, npr. prepričan, da niso vsi advokati odvetniki, iz česa lahko sestoji tako prepričanje? Paradoks analize se tiče zamenjave definiensa in definienduma v kontekstu prepričanja. Npr. Ivan je prepričan, da so vse krožnice elegantne, vendar ni prepričan, da so vse množice točk v ravnini, enako oddaljene od neke določene točke, elegantne. Toda krožnica je množica točk v ravnini, enako oddaljenih od neke določene točke. O čem je potem Ivan prepričan, o čem pa ni?

Tukaj se bomo omejili na inačice Matesove uganke.

Predpostavimo naslednje: Alfred je prepričan, da je kvartal pol leta; potem Alfred iskreno reče: Bertrand bo odsoten le kvartal, in naposled, Alfred je prepričan, da bo Bertrand odsoten točno pol leta.

Zastavlja se vprašanje: a) kaj je Alfred rekel?

b) o čem je Alfred prepričan?

Med najbolj zanimivimi novejšimi analizami problema je vsekakor analiza T. Burgea iz članka *»Prepričanje in sinonimnost«* (namesto »kvartala« ima Burge »fortnight«, Alfred pa je napačno prepričan, da je »fortnight« deset dni).

Vsi se bodo strinjali, da je Alfred rekel, da bo Bertrand odsoten cel kvartal. Večina ljudi se bo strinjala tudi v tem, da je ugotovil, da bo Bertrand odsoten le kvartal. Imejmo v mislih to enodušnost v oceni g o v o r n i h d e j a n j.

Toda o čem je prepričan Alfred?

Lahko se strinjamo z Burgeovo domnevo, da bodo mnenja o njegovi oceni in pojasnitvi razdeljenosti deljena. Namreč, nekateri bodo poudarjali črko Alfredove izjave, nekateri pa duh. Prvi, imenujmo jih dobesedneži, bodo trdili, da je Alfred prepričan o tem, kar je dobesedno rekel, namreč, da je prepričan, da bo Bertrand odsoten le kvartal. To gledišče se opira na domnevo, »da neverbalno obnašanje ni edino obnašanje in da je prepričanje o nečem, česar sam prepričanec ne razume, povsem dokaj običajno« (Burge). Nasproti dobesednežem bodo drugi trdili, da je vloga verbalnega obnašanja tukaj sekundarna, in jih lahko imenujemo protidobesedneži. Ti bodo, po Burgeovem prepričanju, vztrajali na *zvezi prepričanja in obnašanja.**

Burge namreč dopušča, da bo protidobesednež trdil, da je Alfred »mislil, kako je njegova trditev resnična, vendar da njegova notranja naravnanost ali ocena — ker je Alfred napačno razumel vsebino trditve — nista bili usmerjeni k tistemu, kar je rekel, temveč drugam« (str. 133). Nadalje, Burge trdi, da je nesprejemljivo in pojasnjevalno neuspešno pripisati Alfredu pre-

---

* Toda n e m o r e m o se strinjati z Burgeom, da bodo protidobesedneži nujno prepovedali zamenjavo sinonimov v kontekstih prepričanja.

pričanje, da Bertrand ne bo odsoten cel kvartal. Alfred je namreč prepričan, da je kvartal pol leta in da bo Bertrand odsoten le kvartal. Če mu sedaj še pripišemo prepričanje, da Bertrand n e b o odsoten cel kvartal, mu pripisujemo »napako v presojanju, praktično enako težko kot tudi o d p r t o protislovje«.

Toda Burgeova zgoraj omenjena trditev, da protidobesednež lahko svobodno trdi, da je bila Alfredova naravnanost usmerjena drugam, ne pa na izjavo, nudi gradivo proti Burgeovem sklepu. Če namreč protidobesednež trdi, da je Alfred napačno razumel izjavo in da je Alfredova naravnanost usmerjena drugam, potem lahko ravno tako trdi, da je Alfred prepričan, da Bertrand n e b o odsoten cel kvartal, pri čemer je izraz »kvartal« v u s t i h i n t e r p r e t a in pomeni tisto, kar s t a n d a r d n o p o m e n i, ne pa ono, kar bi pomenil v A l f r e d o v i h u s t i h.

Protidobesednež torej trdi naslednje:

1) Alfred je prepričan, da bo Bertrand odsoten pol leta.
2) Alfred je prepričan, da je kvartal pol leta.
3) Alfred je prepričan, da bo Bertrand odsoten le kvartal, v našem smislu besede.

Če razumemo »kvartal«, kot da je v interpretovih ustih, lahko v tem primeru mirno dopustimo zamenjavo sinonimov.

Sedaj pa prestavimo naše sinonime iz konteksta prepričanja v kontekst namere.

Predpostavimo, kot prej, da Alfred napačno misli, da je kvartal pol leta in da pravi:

»Odsoten bom le kvartal«,

in da namerava biti odsoten pol leta.

Poglejmo najprej podobnosti. Dokler je govor o Alfredovem *govornem dejanju*, je položaj enak kot v prejšnjem primeru. Če je Alfred s svojo izjavo, recimo, o b l j u b i l, da bo odsoten le kvartal, ni ga pa pol leta, je dokaj jasno p r e k r š i l o b l j u b o. Podobno bi bilo z ukazom, da je, recimo, Alfred ukazal Bertrandu, da odide le za kvartal.

Toda glavne razlike nastopijo, ko se pojavi vprašanje o nameri.

Namerava Bertrand biti odsoten le kvartal?

Seveda, da n e.

Popolnoma naravno je, da stopa v ospredje zveza z neverbalnim obnašanjem. Tukaj se združujeta tako usmiljenost kot lokavost: usmiljenje nalaga, da se izjava interpretira tako, da se maksimalno utemelji c e l o t n o obnašanje, lokavost pa zahteva, da se namere sodijo po delih, ne pa po »besedah«.

Medtem ko interpret v primeru prepričanju lahko omahuje med dobesedno in protidobesedno interpretacijo, pa v primeru naravnanosti, neposredno usmerjene na delovanje, prevladuje zveza z delovanjem, zveze z jezikom pa se umikajo v ozadje. Skušnjava, da se Alfredovo izjavo obravnava kot preprosto utemeljeno na nepoznavanju jezika (»metalingvistična poteza«), je mnogo večja kot v primeru spoznavnih naravnanosti, kot je prepričanje.

Upanja za kriterij sinonimnosti so tako dovolj obetajoča, v nasprotju s prvim vtisom, ki smo ga lahko dobili iz Burgeove analize.

SKLEP

Na začetku članka smo zastavili dva cilja, ožjega in širšega. Ožji cilj je bil odkriti merilo za razvrščanje opisov dejanj, oziroma merilo za njihovo poistovetenje. Širši cilj je bil reči nekaj informativnega o odnosu jezika in dejavnosti.

Ožjega cilja nismo dosegli, vendar smo se mu morda približali. Pokazalo se je, da gre poizvedovanje za identiteto opisov po podobnih poteh kot iskanje identitete sodbe (propozicije), in da se klasični problemi teorije pomena pojavljajo tudi v omejitvi na pomen opisov. Toda v primeru opisa imamo nekatere prednosti: točno vemo, zakaj nam je potreben kriterij identitete in kakšne želje bi moral zadovoljiti. Nadalje, poizvedovanje ima tudi določeno praktično poanto, ki je ni v večini razprav o sodbah.

Zdi se, da smo dosegli širši cilj. Preigravanje inačic, če uporabimo šahovsko sliko, je namreč pokazalo — če nič drugega — bogastvo problematike. Ko filozof pravi, da je človeška dejavnost, recimo, »neločljivo povezana z jezikom«, potem je to tako splošno, da je verjetno res. V kakršnikoli izmed omenjenih inačic kriterija se lahko namreč govori o tesni povezanosti jezika in delovanja. Sintaktični kriteriji bi to gotovo potrdili, ko bi bili sprejemljivi za tako tesno povezavo. Ravno tako tudi semantično-sintaktični. Toda za veliko število filozofov, ki pomen seveda povezujejo predvsem z jezikom, bi tudi sprejemanje semantičnega kriterija pomenilo sprejemanje metafore o »neločljivi povezanosti« jezika in delovanja. Z drugimi besedami, problem ni v tem, da rečemo, da je delovanje nekako povezano z jezikom, temveč v tem, da se začrtajo alternative in precizirajo možni načini povezanosti.

Prepričani smo, da smo to uspeli storiti.

Prevedel Božidar Kante

Ali Bogu lahko pripišemo intencionalnost?

BOJAN BORSTNER

»... Bog je neko absolutno, popolno bitje«, ki poseduje »največjo vednost in vsemogočnost« in ravna »na najpopolnejši način in to ne le v metafizičnem, temveč tudi v moraličnem smislu« (Leibniz str. 21).

»Naša duša izraža Boga in vesolje in vse esence, prav tako kot tudi vse eksistence ..., saj naturno ne vstopa nič v duha od zunaj ... Bog je za nas edini neposredni objekt« (Leibniz, str. 49, 50, 51).[1]

Bog je pri Leibnizu definiran kot Duh — torej kot tisto, kar je različno od fizičnega. Če to drži, potem lahko za analizo Božjih dejanj uporabimo Brentanovo ugotovitev, da imajo vsi psihični pojavi za razliko od fizičnih določeno skupno značilnost:

»Vsak psihični pojav je označen s tem, kar so sholastiki srednjega veka imenovali intencionalna ... Ineksistenca nekega predmeta in kar bi mi, čeprav z ne ravno nedvoznačnim izrazom, imenovali odnos do neke vsebine, naperjenost na objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), ali imanentno predmetnost. Vsak vsebuje nekaj kot predmet v sebi, čeprav ne vsak na enak način. V predstavi je nekaj predstavljeno, v sodbi je nekaj sprejeto ali zavrženo, v ljubezni ljubljeno, v sovraštvu sovraženo, v želji željeno itd. Ta intencionalna ineksistenca je izključno lastna psihičnim pojavom ... In tako lahko definiramo psihične pojave, pri čemer pravimo, da so to takšni pojavi, ki vsebujejo intencionalno nek predmet« (Brentano I., Buch II, poglavje I, čl. 5). V skladu z Brentanovo ugotovitvijo lahko zaključimo, da intencionalni predmet ne more eksistirati brez intencionalnega akta.[2]

---

[1] V pričujočem tekstu sprejemamo Leibnizovo določitev Boga. Pri tem same določitve ne analiziramo, čeprav bi se morda lahko vprašali vsaj to: Ali smo zainteresirani za problem argumentacije Božje eksistence, če smo verniki? Na to vprašanje bi bilo možnih več odgovorov, vendar bomo omenili samo mnenje A. Plantinge, da so določena verovanja bazična in da ne potrebujejo nikakršne upravičbe (Plantinga 1981). Težava pri takem razmisleku se pojavi, ker običajno predpostavljamo, da je naše verovanje utemeljeno z »argumentom« in, če ta argument ovržemo, potem bi morali zavreči tudi naše verovanje. Vendar lahko ugotovimo, da, če je določen argument relevanten za naše verovanje o Bogu, potem ta utemeljenost ni nič drugega kot utemeljenost, s katero se srečujemo pri znanju (Gettier-jev primer: utemeljeno resnično verovanje ni znanje). V naši vsakdanji predstavi smo še vedno na Descartesovi poti iskanja nedvoumne osnove in čim prej jo bomo zapustili, tem laže bomo doumeli Plantingovo tezo.

[2] Pozneje je Brentano zavrgel tezo o irealnosti intencionalnih objektov in pravi, da se

Brentanov kriterij intencionalnosti omogoča uvajanje dualizma na nivoju ontologije, kar pa se izkaže kot zelo dvomljivo. Hkrati je intencionalnost kot kriterij ločevanja psihičnega in fizičnega preveč diskriminatorna. Težave se nam pojavijo pri analizi samih psihičnih pojavov. Nekaterih ne moremo označiti kot intencionalne, kar bi pomenilo, da niso psihični pojavi.

Klasični primeri za to so melanholija, bolečina, zloba... Tem psihičnim pojavom ne moremo pripisati intencionalnega objekta. Zato bi bilo bolje, če bi bila intencionalnost le kriterij znotraj območja psihičnih pojavov.

Da bi se izognili težavam, bomo uporabili Searlov kriterij (opredelitev) intencionalnosti, ki temelji na predpostavki, da vsa metalna stanja niso intencionalna — da lahko s testom ločimo eno stanje od drugega. »Mentalno stanje je intencionalno stanje, če in samo če specifikacija vsebine mentalnega stanja zahteva specifikacijo določenega objekta ali stanja stvari, ki ni identično s tem mentalnim stanjem« (Searle, str. 182). Razlika med intencionalnim in drugimi mentalnimi stanji, ki je posledica specifične relacije intencionalno stanje — intencionalni objekt, je lahko opisana s pomočjo primerjave z jezikovnimi dejanji: »intencionalno stanje vsebuje intencionalni objekt v enakem smislu kot vsebuje govorni akt reprezentacijo objektov in stanj stvari« (Searle, str. 184). Pri ideji intencionalnosti se ohranja predstava notranja relacija, ki jo je razvil Wittgenstein.« Kriterij identitete mojega verovanja, da dežuje, je, da mora imeti kot svoj intencionalni objekt stanje stvari, da dežuje« (Searle, str. 184).

Searlova analiza je usmerjena predvsem v odnos med intencionalnostjo in intenzionalnostjo, kar se izkaže kot uspešna strategija za ugotavljanje intencionalnih objektov. Odločitev za trditev »intencionalni objekti so aktualni objekti« je možno sprejeti le na osnovi razlikovanja med reprezentativno vsebino mentalnega stanja in intencionalnim objektom tega stanja, kar je podobno Fregejevemu razlikovanju med »Sinn« in »Bedeutung«. Dočim se prvi nanaša na samo reprezentacijo, se drugi nanaša na objekt te reprezentacije. »Propozicija, ki jo lahko nekdo izreče, ni predmet verovanja, ampak je vsebina verovanja« (Searle, str. 185). Objekt intencionalnega stanja torej ni reprezentacija, ampak so intencionalna stanja naperjena na svoj objekt s pomočjo vsebine reprezentacije. »Razlog, da mnogi avtorji ne uspejo videti, da

---

»drugo razen realnega sploh ne more misliti« (Warheit und Evidenz, str. 78) — pri tem je realno za Brentana: »Vse kar je, je neko realno — ali kar je isto — bistvo, ousia. To je najsplošnejši pojem« (isto str. 82). Ali Brentano s tem zanika intencionalnost? Ne, ker še vedno dopušča predstavo objekta, ki ne obstaja realno, ampak zgolj v duhu. »Mišljenja stvar kot mišljenja je lahko ravno tako predmet kot nekaj realnega... Ko se stvar priznava kot mišljenja, se ne stori ničesar drugega kot, da se priznava nekaj, kar jo misli. Tako bi bilo pravilno pojmovanje, da se takrat, ko nekdo sliši besedo ‚mišljeno', le-ta (oseba — BB) vzpodbudi, da si in recto predstavi misleče, pri čemer se tedaj, ker je misleče kot tako nekaj relativnega, in oblique predstavi še neka druga stvar kot termin relacije« (*Psyhologie* II. str. 229). Če vzamemo na primer »kvadratura kroga« — »Ne verjamem, da obstaja kvadratura kroga«. V skladu z Brentanom bi morali reči, da kvadratura kroga (ki je za Brentana zgolj fikcija) ne more biti predmet mišljenja, ampak je samo sredstvo, da se prikladnejše izrazijo sodbe o realnih stvareh. »Tako na primer tisti, za katerega pravimo, da misli mišljeno stvar, pravzaprav misli nekoga, ki misli stvar« (isto, str. 247). Obstoj entia rationis Brentano zanika (ne moremo se jih zamišljati). Takrat, ko pravimo, da mislimo nek entia rationis, mi vedno mislimo nek ens reale. Entia rationis so za Brentana synsematične besede, ki same ne pomenijo ničesar.

je intencionalni objekt identičen z aktualnim objektom je, da je specifikacija intencionalnega objekta izvedena s pomočjo pogleda, po katerem je reprezentiran z vsebino reprezentacije in zaradi tega razloga je intenzionalen« (Searle, 186).

Če hočemo opisati intencionalno stanje v skladu s Searlovimi zahtevami, potem lahko storimo to le na intenzionalen način,[3] vendar pri tem »naše označitve, opisi, pojasnitve intencionalnosti sami ne bodo reduktivni, predpostavljali bodo neko razumevanje intencionalnosti« (Searle, str. 189). Searle nam ne ponuja določene definicije intencionalnosti (znajdemo se v »intencionalnem krogu«) razen da trdi, da je intencionalnost »how the mind grasps other things« (Searle, str. 189), vendar ima izdelan test za ugotavljanje intencionalnega stanja, ki ga lahko uporabimo pri analizi Božjega verovanja.

1. (A) »Bog verjame, da je $c^2 = a^2 + b^2$«

Uporabimo Searlov test: metalno stanje je intencionalno, če in samo če specifikacija vsebine tega stanja zahteva specifikacijo nekega objekta ali stanja stvari, ki ni identično s tem metalnim stanjem. Predmet verovanja v (A) je »$c^2 = a^2 + b^2$«, kar običajno imenujemo Pitagorov izrek. Zastavlja se vprašanje:

Ali je Pitagorov izrek nekaj, kar bi bilo izven mentalnega stanja Boga? Če je odgovor da, potem je Pitagorov izrek nekaj, kar je izven območja Božjega vedenja. Pri tem predpostavljamo, da je vedenje — znanje (kar drži vsaj za človeka) vedno podgrajeno z verovanjem. Tako lahko vprašanje intencionalnosti vedenja — znanja razrešujemo preko intencionalnosti verovanja.

(A) sedaj modificiramo:

(A') »Bog ve, da je $c^2 = a^2 + b^2$«

V skladu z vsevednostjo Boga (po predpostavki in tudi na osnovi Leibnizove analize) lahko v (A') predpono »Bog ve, da . . .« izpustimo:

(B) »$c^2 = a^2 + b^2$«

(A') in (B) imata enak smisel.

Uporabimo Wittgensteinovo analizo iz FR XI, str. 253:

(B) bi bil določen matematični stavek

(A') pa lahko interpretiramo:

(C) »Bog je prišel do matematičnega stavka«

(B) in (A') se ne razlikujeta po gotovosti, ker Bog kot predmet svojega vedenja ne more imeti nekaj, kar bi bilo kontingetno resnično. Predmet njegovega vedenja je lahko le nujna resnica (v tem primeru ni uporaben prigovor, ki ga je razvil A. Plantinga v Does Bad Have A Nature? Milwaukee 1980. str. 92—126, kjer zanika možnost nujne resnice, kar vodi v izničenje razlike med psihološko predpono »B. Križaj verjame, da . . .« in nepsihološko predpono kot je »Možno je, da . . .«. Univerzalni posibilizem ne zadeva našega problema. Mi ne zahtevamo aktualne eksistence Boga, ampak smo ek-

[3] Ko govorimo o intencionalnih stanjih, ne smemo spregledati, da intencionalna stanja niso nujno intenzionalna. Intenzionalni so le stavki o intencionalnih stanjih, ker bi bili drugače prisiljeni sprejeti tezo, da, če so intencionalna stanja po sebi intenzionalna, potem niso naperjena na objekt, ampak na njihove lastne reprezentacije. To lahko ilustriramo s primerom »opisa«. ». . . opis opisa objekta je lahko intenzionalen, vendar iz tega ne sledi, niti je na splošno tako, da so opisi objektov intenzionalni« (Searle, str. 187).

sistenco in vse druge atribute sprejeli na osnovi Leibnizove analize, ki je konceptualno koherentna, s čimer pa seveda ostaja odprto vprašanje o dejanski eksistenci Boga).

Analizo intencionalnosti nadaljujemo s pomočjo Searla: »intentional state is a representation of the conditions of its satisfaction« (Searle str. 193).

To zahtevamo lahko formulirano v naslednji obliki:

(D) Vsako bitje, ki ima intencionalno stanje, mora biti sposobno razlikovati zadovoljitev ali frustracijo tega stanja.

Če (D) uporabimo za Boga, potem bi lahko trdili, da obstaja možnost (recimo možni svet), da Bog ne ve — zna (verjame) (B), kar je v nasprotju z osnovno predpostavko. Druga možnost bi bila, da pri Bogu (D) ne moremo uporabiti, ker ne obstaja možnost, da njegova želja (volja, verovanje, znanja) ne bi bila uresničena (znanje ne bi bilo resnično). V tem primeru smo prisiljeni priznati, da mentalno stanje Boga (A) ali (A') ni intencionalno stanje, čeprav ima na prvi pogled enako obliko kot intencionalno stanje pri človeku.

2. Če v (A) vstavimo namesto $c^2 = a^2 + b^2$ na primer stavek Bojan Križaj je Gorenjec:

(A'') »Bog verjame, da je Bojan Križaj Gorenjec«.

Razlika med (A) in (A'') je v tem, da v (A) sledi predponi stavek, ki je logično nujen, dočim pa je v (A'') logično kontingenten. V drugem primeru obstaja možnost, da Bojan Križaj živi izven Gorenjske (Bog mu podeli zaradi njegovih zaslug za razvoj smučanja »po smrti« posebno mesto v nebesih, tam je sedaj »referent za smučanje svetnikov« — je torej Nebeščan in ne Gorenjec).

Za (A'') uporabimo Chisholmov kriterij za določanje intencionalnosti (epistemic quantification criterion):[4]

(CK) Nobena od ne-psiholoških predpon ne izpolnjuje tega vzorca, da od štirih vrst stavkov:

(1) »S verjame, da, za vsak x, x je F«

(2) »Za vsak x, S verjame, da x je F«

(3) »S verjame, da obstaja nek x tako, da je x je F«

(4) »Obstaja nek x tako, da S verjame, da x je F«

niti (1) niti (3) ne implicirata katerikoli drugi stavek; (2) implicira (3) in (4), vendar ne implicira (1); (4) implicira (3), vendar ne implicira ostalih dveh.

Če v (CK) nadomestimo S z Bog in x z Bojan Križaj (BK) ter F s Gorenjec, dobimo:

(1') »Bog verjame, da, za vsakega BK, BK je Gorenjec«

(2') »Za vsakega BK, Bog verjame, da BK je Gorenjec«

(3') »Bog verjame, da obstaja nek BK tako, da BK je Gorenjec«

(4') »Obstaja nek BK tako, da Bog verjame, da BK je Gorenjec«

V primeru Boga lahko ugotovimo:

a) ker je Bog vseveden, potem vsak stavek oblike (1') implicira stavek, ki

[4] R. Chisholm »Believing and Intentionality« str. 264—65.

ima obliko (2') — če Bog verjame da je za vsak x x F, potem ne bo prenehal verjeti glede na karkoli, da bi bilo F. Drži tudi obratna implikacija

b) vsak stavek oblike (3') bo impliciral stavek oblike (4')[5]

Naše ugotovitve so v nasprotju s (CK). Iz tega lahko sklepamo:

— da kriterij ni uporaben za Boga

— da Bogu ne moremo pripisati intencionalnosti

Rezultat, ki sledi iz takšnega sklepanja, je:

— ker trdimo, da je verovanje intencionalno, potem bi morali kriteriji, ki veljajo za intencionalnost smrtnikov, veljati tudi za Boga. To ne drži. Torej moramo izdelati nove kriterije za intencionalnost verovanja.

Obstaja pa še druga možnost:

— ker je dosedanja analiza pokazala, da Bogu ne moremo pripisati intencionalnosti verovanja, spremenimo strategijo in predpostavimo:

(E) Bogu lahko pripišemo vsaj eno od oblik intencionalnosti, vendar ne verovanja

(E) lahko preizkusimo na primeru:

(F) »Bog preudarja (to entertain) propozicijo«[6]

Sedaj lahko znova uporabimo kriterij (D) in ugotovimo:

Ko Bog preudarja propozicijo, ve, (vsevednost je predpostavljena), da je resnična v svetu (AS) — v našem aktualnem svetu, dočim v svetu (N) — nebesih ni. Pojavi se težava, ker Bog v tem primeru hkrati poseduje trditev in njeno negacijo (»Bog ve, da je Bojan Križaj Gorenjec« in »Bog ve, da Bojan Križaj ni Gorenjec«) — Bog ne razlikuje med ontološkim in ideološkim, ampak je Zanj možni svet že aktualni svet.[7] V skladu z Leibnizom lahko rečemo, da vsebuje individualna substanca enkrat za vselej vse, kar se ji more kdaj pripetiti: ker bo Bojan Križaj postal »referent za smučanje« Nebeščanov in ker bo Nebeščane naučil smučati,« je to dejanje že zajeto v njegov pojem, kajti po naši predpostavki »sodi k naturi takega dovršenega pojma o kakem subjektu zaobjeti vse, da bi bil tako predikat v njem vsebovan ut possit in — esse subjecto«. (Leibniz str. 33). Vedenje kot posedovanje dovršenega pojma je lastno le Bogu in vse bodoče kontingence nimajo sedaj nobene druge realnosti kot le v Božjem razumu, kajti le iz Boga vse neprestano emanira in le Bog lahko vidi svet, vendar ne kot bitja, ki jih je eminiral, ampak še čisto drugače od njih vseh (Leibniz str. 36). Težava, ki nastopa, če analiziramo (F), je za Boga zgolj navidezna, ker On že ima dovršen pojem »Bojan Križaj«, kjer se posamezni predikati ne izključujejo med sabo kot velja to za našo (človeško) analizo, ki je časovno aficirana.

V naši analizi o možnosti pripisovanja intencionalnosti Bogu smo ugotovili, da ne glede na izbrane kriterije (strategijo) vedno pridemo do enake ugotovitve:

---

[5] Analizo teh možnosti je izvedel E. R. Kraemer »Divine Omniscience and Criteria of Intentionality«. Philosophy and Phenomenological Researh vol. XLV., No. 1. September 1984.

[6] X = »Bojan Križaj je Gorenjec«.

[7] Razlikovanje ontološko — ideološko smo prevzeli od J. Hintikke »Semantic for Propositional Attitudes« str. 154: »Razlikovati moramo med tem, za kar se obvežemo v smislu, da verjamemo, da eksistira v dejanskem svetu ali v katerem drugem možnem svetu, in tem, za kar se obvežemo kot delu našega načina obravnavanja sveta konceptualno ... Prvi konstituira našo ontologijo drugi našo ‚ideologijo'«. Božja zavezanost je vedno ontološka.

Bogu ne moremo pripisati intencionalnosti, ker je po definiciji »izredna predpravica božje nature, da ji ni treba drugega kot njena možnost ali esenca za njeno aktualno eksistenco« (Leibniz str. 47) in, ker je Bog vseveden poseduje vedno le dovršene (popolne) pojme, ker drugih ne more imeti — ti pojmi (lahko tudi definicije, . . .) so vedno realni, ker Bog ne more misliti protislovnega pojma (definicije, . . .), ker bi drugače lahko trdili, da je Njegova misel (pojem definicija, . . .) neresnična, ker ni analiziral pojma do prvih možnosti (prvih vzrokov ali poslednjih osnov vseh stvari) in obstaja tako odprt prostor za dvom o možnosti stvari, ki Jih pojmi (misli, definira, . . .). *»Intencionalni objekt« je za Boga realni objekt.*

(G) Bogu ne moremo pripisati intencionalnosti, ker je objekt njegovega vedenja (verovanja, preudarjanja, hotenja, . . .) — »Intencionalni objekt« — realni objekt.

Na osnovi (G) lahko razmišljanje zaključimo:

1. Naše določitve intencionalnosti niso ustrezne
2. Naša definicija Boga ni ustrezna

Za katero od možnosti se bomo odločili, je odvisno od tega, kaj smo.[8]

LITERATURA:

1. Baillie J. Our Knowledge of God. New York 1959.
2. Brentano F. Warheit und Evidenz, Leipzig 1930.
3. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Band I, Leipzig 1924.
4. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Band II, Leipzig 1925.
5. Chisholm R. Believing and Intentionality Philosophy and Phenomenological Research, vol. 25 (1964—65) str. 264—69.
6. Hintikka J. Semantic for Propositional Attitudes, v Linsky L (ed) Reference and Modality, Oxford University Press 1971, str. 145—167.
7. Kraemer E. R. Divine Omniscience and Criteria of Intentionality Philosophy and Phenomenological Research Vol. XLV, No. 1, September 1984.
8. Leibniz G. W. Meditacije o spoznanju, resnici in idejah (1684) v Leibniz (1979).
9. Metafizični diskurz (1686), Leibniz (1979).
10. Izbrani filozofski spisi, (prevedel Mirko Hribar), Slovenska matica, Ljubljana, 1979.
11. Plantinga A. Does Bad Have A Nature? Marquette University Press, Milwaukee 1980.
12. Is Belief in God Properly Basic, Nous, Vol. 15 (1981) str. 41—52.
13. Searle J. R. Intentionality and the Use of Language, v Meaning and Use, edited by Avishai Margalit, D. Reidel Publishing Company and The Magnes Press, The Hebrew University Jerusalem 1979.

---

[8] V zagovor lahko navedemo razmišljanje teologa J. Bailliea iz dela Our Knowledge of God, New York 1959, str. 132: »Zavračamo logične argumente kakršnekoli vrste kot prvo poglavje naše teologije ali kot reprezentacijo procesa, s katerim postane Bog znan. Trdimo, da naše vedenje o Bogu temelji na razodetju Njegove osebne Prisotnosti . . . Za tako prisotnost mora biti resnica, da za tiste, ki niso bili nikoli konfrontirani z njo, je argument neuporaben, dočim pa je za tiste, ki jo imajo, odvečen«.

Bachelard - filozof znanosti in pesniške imaginacije

MARIJA ŠVAJNCER

Gaston Bacherlard (1884—1962) velja poleg Canguilhema in Cavaillesa za veliko ime francoske epistemologije. Dominique Lecourt namesto tretjega navedenega teoretika uvrsti v trojico Foucaulta. Kar zadeva razločevanje znanstvenega od neznanstvenega, je Bachelard vplival na Althusserja; celo termin naddoločenost je mogoče prebrati že pri Bachelardu. Njegov filozofski interes se je razprostiral od vprašanj znanstvenega duha do tistih, ki se nanašajo na pesniško domišljijo. Ali je zato treba govoriti o prelomu znotraj ustvarjalnega opusa? Sta morebiti znanstvena misel in poetična sanjarija povsem nezdružljivi? Mar pomeni novo polje interesa prekinitev nepretrganosti in torej diskontinuiteto v teoretikovih prizadevanjih? Gre morebiti za miselno spravo nekoga, ki se poslavlja od življenja? S poezijo se je začel Bachelard celovito in poglobljeno ukvarjati šele v zrelih letih.

Delovna hipoteza, ki ne priznava preloma, se posredno navezuje na stališča dveh francoskih teoretikov — Georgesa Canguilhema in Dominiqua Lecourta. Prvi pravi v uvodu k Bachelardovim Študijam (Études), da se je teoretikovo filozofsko življenje uresničilo v enotnem prizadevanju, vendar v dveh različnih temporalnostih, in sicer: v pospešenem času epistemološke neučakanosti (impatience), ko se je Bachelardu zahotelo dialektične obnove védenja, in v lenem času sanjarije, ki je niso mučile cenzure; v filozofiji je zato treba uveljaviti dualizem brez vzajemnega izključevanja realnega in imaginarnega — prav Bachelard je avtor te invencije z drzno aplikacijo novega principa komplementarnosti.[1] Dominique Lecourt pa v delu Za kritiko epistemologije (Pour une critique de l'épistémologie) sodi, da so bile med francoskimi epistemologi velike razlike, zato ni mogoče govoriti o epistemološki šoli. Tako Bachelard kot tudi Canguilhem in Foucault so se ukvarjali z znanostjo o znanosti in z znanstveno kritiko filozofije, vendar filozofija ni bila odsotna v njihovih delih. Očita jim celo idealistično obravnavanje znanosti in ideološka pojmovanja. Glede Bachelarda posebej poudarja, da ni bil marksist in materialist — njegova epistemologija je očitno hotela biti idealistična. Točka sprave tega dela je protislovna: epistemologija in poetika — to

[1] Gaston Bachelard: Études. Présentation de Georges Canguilhem. Paris, Vrin. 1970. Str. 10.

je dinamistična koncepcija misli, pojmovanje, ki je v sami osnovi močno psihologično.[2] Glede na to, da je bil Lecourt althusserjanec, se ni treba čuditi temu, kako se je lotil branja Bachelardovih del; sam navaja, da mu je šlo za materialistično lekturo idealistične filozofije. Novi filozofski kategoriji »ne« pripiše deskriptivno in normativno funkcijo. Spraševanje o dvojnosti se prevesi v pojmovanje koeksistence dveh sistemov heterogenih konceptov. Prepričan je, da gre za imaginarno rešitev realne kontradikcije s področja teorije imaginarnega.[3] Govori celo o znanstveni rabi podob in metafor. V Bachelardovi epistemologiji pod imenom bilingvizem odkriva poskus teorije znanstvene govorice (langage); tako so podobe in metafore za to epistemologijo diskontinuitete nenehna nevarnost obnoviti kontinuizem (continuisme).

Zanima nas problem intencionalnosti, kolikor se pri Bachelardu implicite in spontano pojavlja v zadnji fazi njegovega ustvarjalnega opusa. Svoboda te intencionalnosti je prignana do skrajnih meja. Zaradi kontrasta in miselne naravnanosti je dopustna aluzija na Edmunda Husserla, ki v Kartezijanskih meditacijah (Cartesianische Meditationen) zapiše: »Zavestno doživljaje imenujemo i n t e n c i o n a l n e, pri čemer pa beseda intencionalnost ne pomeni nič drugega kot splošno temeljno lastnost zavesti o nečem, da kot cogito nosi v sebi svoj cogitatum.«[4]

V delu Racionalni materializem (Le matérialisme rationnel) — knjiga je prvič izšla leta 1953, torej ne sodi v mladostne spise — Bachelard med drugim spregovori o klasični fenomenologiji, ki se je z zadovoljstvom izražala v terminih viziranega, zavest pa se je pridružila povsem usmerjeni intencionalnosti. Postala je središče, h kateremu se zdi Bachelardu tudi zdaj smiselno vrniti. Viziranemu ustrezajo znaki, etikete in imena objektov, vse je organizirano v formalno znanost, sistem pomena, logos. Če vizirano zavračamo z izkustvom o materiji, potem to izzove disharmonije v intencionalnosti.[5]

V uvodu dela Poetika prostora (La poétique de l'espace) Bachelard pravi, da mora aktivni racionalist pri problemih, ki jih načenja pesniška imaginacija, prekiniti z vsem tistim, kar je doslej spoznal in preučil, kajti na tem področju kulturna preteklost kratko malo nima pomena. Treba je biti zgolj prisoten. Filozofija poezije se poraja v ekstazi, ki jo izzove izvirnost podobe. Pesniška podoba je za Bachelarda nenadni relief psihe, osnovna filozofija poezije pa ne more biti nekaj, kar je koordinirano ali splošno. Priznati si mora, da pesniško dejanje nima preteklosti in ne kavzalnih razmerij. Avtor pravi, da s svežino in aktivnostjo poetična podoba dosega samolastno bitje in posebno dinamiko — to sodi k direktni ontologiji. Piščev poglavitni namen dela Poetika prostora je prav ukvarjanje z omenjeno ontologijo. »Samo fenomenologija — to je preučevanje začetka podobe v individualni zavesti — nam lahko pomaga, da podobi vrnemo njeno subjektivnost in da izmerimo njen obseg, moč in smisel njene trans-subjektivnosti.«[6] Seveda vseh teh

---

[2] Dominique Lecourt: Pour une critique de l'épistémologie. (Bachelard, Canguilhem, Foucault). Paris, Maspero. 1978. Str. 19.
[3] Prav tam, str. 39.
[4] Edmund Husserl: Kartezijanske meditacije. Ljubljana, Mladinska knjiga. 1975. Str. 79.
[5] Gaston Bachelard: Racionalni materijalizam. Beograd, Nolit. 1966. Str. 55.
[6] Gaston Bachelard: Poetika prostora. Beograd, Kultura. 1969. Str. 4.

subjektivnosti in transsubjektivnosti ni mogoče določiti enkrat za vselej in zato je pesniška podoba v bistvu dejansko variacijska, nikakor pa ni konstitucionalna. V stališču, da nekdo, ki bere poezijo, podobe ne sme razumevati kot stvari, objekta ali substituta predmeta, ampak mora dojeti njeno specifično realnost in akt stvariteljske zavesti sistematično povezovati s poetično podobo, je vsebovan pojem intencionalnosti. Bachelard poudarja, da se na ravni te podobe dvojnost subjekta in objekta preliva ter prepleta; inverzije so več kot očitne. Ta fenomenologija je zato striktno elementarna in celo mikroskopska, podoba pa v svoji preprostosti ne zahteva nikakršnega védenja, saj pripada naivni zavesti. Poezija je torej fenomenologija duše (ne duha) ali angažiranje anime, je dialektika inspiracije in nadarjenosti, sanjarija pa je sama na sebi psihična instanca.

Bachelard pravi, da mora fenomenološko preučevanje duše preseči sentimentalne rezonance. Pesniška podoba nas vrača k samemu začetku bivajočega; to je bivajoče, ki govori. V nas se nekako naivno poraja poetična moč. Ne moremo meditirati na področju, ki bi obstajalo pred jezikom: pesniška podoba-pojav logosa je za nas novatorska, nimamo pa je za objekt. Ko jo sprejemamo, občutimo njeno vrednost kot intersubjektivnost. Bistvena novost poetične podobe je v tem, da uveljavlja problem kreativnosti govorečega bitja. »Fenomenologija pesniške imaginacije bo imela nalogo, da bo v študiji o imaginaciji izločila to izvirno vrednost raznih poetičnih podob.«[7] Pravi fenomenolog bere samo to, kar mu je všeč in nima nič skupnega z literarnim kritikom, ki velja za strogega bralca. Sodobna poezija je vsadila svobodo v samo telo jezika, zato se nam poezija prikazuje kot fenomen svobode. Pesniška podoba je pravzaprav pesniški pojav z najmanjšo odgovornostjo in je vsa v znamenju novega bitja — srečnega človeka. Poezija tako vsebuje srečo, ki ji je lastna, ne glede na dramo, ki jo morebiti ilustrira.

Mislec se loti preučevanja podobe srečnega prostora in ustvarjalni postopek poimenuje topofilija. Doktrine, ki se s tem ukvarjajo, med njimi je tudi fenomenologija, bi se lahko imenovale topoanaliza. Zdi se, da podoba hiše, ki avtorja posebej zanima, postaja topografija našega intimnega bitja. Hiša je namreč lahko orodje za analizo človeške duše; podobe hiše so v nas toliko, kolikor smo mi v njih. O notranji urejenosti hiše lahko premišljuje fenomenologija skrivnega. V zvezi s tem se zastavi vprašanje dialektike majhnega in velikega, toda tega Bachelard ne razume v objektivnem smislu, temveč mu gre samo za dva pola neke projekcije podobe. Občutek neizmernosti je nujno povezan s predmetom. Dialektika notranjega in zunanjega se podaljšuje v dialektiko odprtega in zaprtega.

Fenomenolog mora preseči subjektivno in objektivno deskripcijo ter iz raznoličnosti ločiti središčno neposredno srečo. Hiša nam omogoča, da mirno sanjarimo in torej neposredno uživamo v svojem bitju, kar simbolizira notranjo varnost. Vseeno naj bi šlo bitje iz sebe, v avanture življenja, k čemur spudbuja tudi psihoanaliza. »Hiša je skupek podob, ki človeku dajejo osnove ali iluzije stabilnosti.«[8] Na našo zavest apelira s svojo vertikalnostjo in sre-

---

[7] Gaston Bachelard: Poetika prostora. Beograd, Kultura. 1969. Str. 11.
[8] Gaston Bachelard: Poetika prostora. Beograd, Kultura. 1969. Str. 45.

diščnostjo; streha simbolizira racionalnost, klet pa iracionalnost. Fenomenologija in psihoanaliza morata pri obravnavi navedenega sodelovati, poudarja Bachelard. Hiša je pravzaprav diagram psihologije, ki pomaga pesnikom in piscem analizirati intimnost, podoba sama pa je »čisto delo absolutne imaginacije, je fenomen bitja, eden od specifičnih fenomenov bitja, ki govori.«[9] Avtor meni, da ima realističen duh večino tega za nesmisel.

Pisec povezuje strah in radovednost: človek bi rad videl, hkrati se tega boji. Fenomenologu imaginacije se problemi nenehno zapletajo — venomer se namreč srečuje z nenavadnostmi sveta; imaginacija iz običajnosti ustvarja čudesa. Če gledamo svet skoz tisoč oken imaginarnega, je le-ta spremenljiv. Bachelard zpiše: »Filozof-intelektualist, ki želi ohraniti besede v njihovem točnem pomenu in uporablja besede kot tisoče majhnih orodij za lucidno misel, se lahko samo začudi nad predrznostmi pesnikov.«[10] Kritičen duh je tukaj kratko malo nemočen, kajti pesnik se v besedah svobodno vzpenja in spušča. Ali bodo sobrati samo filozofa obsodili, da bo moral vedno živeti v pritličju? Znanstveni delavec ima določeno disciplino objektivnosti, ki zaustavlja vse sanjarije imaginacije. Pesnik se lahko znajde na meji in prispe do kozmosa skrajnosti — tukaj je vse indicija (sum zbujajoče znamenje), preden postane fenomen. Izraz fenomenologija uporablja zelo svobodno in raznolično — ne gre mu za znanost, ampak za nizanje pojavov ali kvečjemu za neobvezno in nezavezujoče pisanje o pojavih. Na račun filozofov je večkrat piker, vendar se ima tudi sam za enega izmed njih in zapiše: »Ah, koliko bi se filozofi lahko naučili, če bi bili pripravljeni brati pesnike!«[11] V filozofiji pa je treba sleherno lahkotnost plačati. Pesniško podobo sprejema kot eksperimentalno novost, kot virtualno zrno hašiša, brez katerega ni moč vstopiti v kraljestvo imaginacije.

Pesniška podoba je imaginacija, ki je prispela do skrajnosti; filozofija naj bi ji sledila in ne bi zmanjševala ekstremnosti, saj so slednje pravzaprav fenomeni pesniškega elana. Torej ne gre za rez ali prelom (coupure, rupture), marveč za načrtno pot na skrajne meje racionalnega, potemtakem v iracionalnost, vendar ne pejorativno, temveč kot ekstremno človekovo možnost in celo bogastvo.

Filozofska kultura v splošnem pomenu besede ne more biti propedevtika za fenomenologijo, kajti filozofija uveljavlja močno koordinirane ideje, ki onemogočajo to, kar zahteva fenomenolog — nenehno izhodiščno situacijo. Avtor se za hip zavzema celo za to, da bi se morali »defilozofirati«, zakaj filozofija povzroča prezgodnje dozorevanje, medtem ko se v sanjariji osvobajamo zrelosti. V Poetiki sanjarije (La poétique de la rêverie) omeni transfer; le-ta prehaja prek detajlov vsakodnevnih odnosov in družbenih situacij, in to zato, da bi povezoval kozmične situacije. Ne gre samo za človekovo pojavnost v svetu, ampak je treba priznavati človekove idealizacijske elemente, ki svet obdelujejo.[12] Sanjarija je idealizacija bivajočega iz življenja; funkcija ireal-

---

[9] Prav tam, str. 110.
[10] Prav tam, str. 191.
[11] Gaston Bachelard: Poetika prostora. Beograd, Kultura. 1969. Str. 260.
[12] Gaston Bachelard: Poetika sanjarije. Sarajevo, Veselin Masleša. 1982. Str. 103—104.

nega se uveljavlja tako pred človekom kot pred kozmosom. Za trenutek se je mogoče prepustiti iluziji enotnosti, potem pa se deliti in se spet spojiti. Integracijska principa sta anima in animus (Bachelard prevzema Jungovo razumevanje) — v zvezi z njima ni treba govoriti o kraljestvu vzročnosti.

Mislec govori o odpiranju v svet, o usmerjanju vanj in klicu sveta. Preinterpretirana husserlanska intencionalnost znenada zadene na heideggerjanski nič. Bachelard pravi, da nas absolutne sanje vržejo v nič, v globinah se dotikamo niča, našega niča.[13] Težko je potegniti mejo med dnevno in nočno psiho, toda ta meja po avtorjevem mnenju obstaja — gre celo za cogito sanjarije nočnega sna. Model bi bil naslednji: »Jaz sanjam, torej sem sanjajoča substanca.«[14] V pesnikovi sanjariji je svet direktno zamišljen, ena sama podoba obsega ves univerzum in razširja srečo, ker živimo v svetu te podobe. Kdor sanjari, ne občuti razklanosti svojega bitja, zato podobe nikoli niso protislovne druga drugi. »Pesnikov podvig na vrhuncu kozmične sanjarije je konstituiranje kozmosa besed.«[15] Govorjena sanjarija transformira sanjačevo samoto v družbo, odprto za vsa bitja sveta; kdor sanjari, govori svetu, svet pa mu začne odgovarjati.

Gaston Bachelard je bil filozof intelekta in ustvarjalne fantazije, filozof znanosti in pesniške imaginacije. Veliko mu je bilo do tega, da bi spajal racionalno in imagitivno, včasih pa celo racionalistično filozofijo z eksistencialistično oziroma z mišljenjem biti. Naslanjal se je na psihologijo in psihoanalizo; paradoksalnost je uveljavljal načrtno in uvajal contradictio in adjecto. Že uveljavljene termine je uporabljal kot opisovanje pojavnosti, ne pa v strogem pomenu besede. Med obema razvojnima fazama ni absolutnega preloma; na začetku je sicer pisal, da je teoretično mišljenje formulirano v racionalni sistem in sta očitna eliminiranje iracionalnosti iz substanc ter ukinjanje relativne naključnosti različnih substanc, sočasno pa je tedaj sodil, da je naloga znanstvene filozofije zelo jasna: psihoanalizirati interes, uničiti sleherni utilitarizem, od realnega duh obrniti k umetnemu, od naravnega proti humanemu, od reprezentacije proti abstrakciji. Ljubezen do znanosti mora biti avtogeni duševni dinamizem; na področju realiziranc čistosti je znanost s pomočjo psihoanalize objektivnega spoznanja pravzaprav estetika razuma.[16] V delu Formiranje znanstvenega duha (La formation de l'esprit scientifique), iz katerega je povzeta navedena misel, že uveljavlja podobe in metafore, vendar se tedaj še skuša boriti proti njim in zahteva preciznost izražanja. Zamisli se nad pomenom ovire v znanosti in meni, da zmota ni zgolj zlo.

Gaston Bachelard je preučeval znanstveni duh in prišel do spoznanj o duši; znašel se je na skrajni meji racionalnega in realnega, kognitivnega in ontološkega — vse to je obogatil s pesniško imaginacijo. Glede na to, da je bil ves čas odprt in nagnjen k relativiziranju, je taka intencija sprejemljiva. Omeniti pa velja, da konceptualnega jezika in pesniške slike ni mogoče sintetizirati — takšno nemožnost Bachelard sam imenuje polariteta izključevanja. Poezija je namreč ena izmed usodnih poti govora, ki hoče doseči prihod-

---

[13] Gaston Bachelard: Poetika sanjarije. Sarajevo, Veselin Masleša. 1982. Str. 172.
[14] Prav tam, str. 175.
[15] Prav tam, str. 214.
[16] Gaston Bachelard: La formation de l'esprit scientifique. Paris, Vrin. 1980. Str. 9—10.

nost jezika. Treba bi bilo sestaviti celo dva slovarja, izmed katerih bi bil eden za preučevanje znanosti, drugi pa za doumevanje poezije; potem bi morali sestaviti besednjak za prevajanje enega jezika v drugega (pesniškega jezika se je treba naučiti direktno kot govora duš).[17]

Med podobo in pojmom torej ni možna sinteza, kajti to sta dve samosvoji potezi človekovega življenja. Koncept funkcionira na pojmovnem polju, kjer se uveljavljajo tako imenovani inter-koncepti (to so pojmi, ki pomen in strogost dobivajo samo v svojih racionalnih relacijah). V znanstvenem mišljenju pojem funkcionira toliko bolje, kolikor je ločen od ozadja, v katerem je podoba. Namesto ideološkega kot neznanstvenega elementa znotraj teorije se Nenad Miščević odloči za izraz imaginarno — glede na znanost je to material znanstvene predelave, odsev doživljaja; neposredni doživljaj je samo potencialno resničen, vedno je bolj zrcalo subjekta kakor pa spoznanje njegovega predmeta.[18]

Po Bachelardovem mnenju si je nesmiselno prizadevati, da bi imaginacijo preučevali objektivno, kajti podobo dejansko sprejemamo tedaj, kadar jo občudujemo. Če sta torej imaginacija in razum dva nasprotna pola psihične aktivnosti in imaginacija ustvarja podobe, razum pa koncepte, potem sodi imaginacija k ženskemu spolu — animi (lahko je tudi v moškem, saj gre za principa in ne naravna spola), razum pa k moškemu spolu — animusu. Poetika sanjarije je poetika anime oziroma svobodna ekspanzija anime.

Intencionalnost je svobodna, naključna ali načrtna naperjenost in usmerjenost zavesti k predmetom z več pomeni; je možnost trenutnega središča človekove voljne akcije ter zapolnjevanje cogitatuma tako z racionalnim kot tudi z iracionalnim.

VIRI

Bachelard Gaston: Le nouvel esprit scientifique. Paris, P. U. F. 1963.
Bachelard Gaston: Racionalni materijalizam. Beograd, Nolit. 1966.
Bachelard Gaston: Poetika prostora. Beograd, Kultura. 1969.
Bachelard Gaston: Études. Paris, Vrin. 1970.
Bachelard Gaston: La philosophie du non. Paris, P. U. F. 1973.
Bachelard Gaston: La formation de l'esprit scientifique. Paris, Vrin. 1980.
Bachelard Gaston: Poetika sanjarije. Sarajevo, Veselin Masleša. 1982.
Erjavec Aleš: Estetika in epistemologija. Ljubljana, DZS. 1984.
Lecourt Dominique: Pour une critique de l'épistémologie. Paris, Maspero. 197.
Likar Vojo: Epistemološka analiza procesa znanstvenega spoznanja pri G. Bachelardu. Problemi 4—6, 1982, str. 1—12.
Miščević Nenad: Marksizam i poststrukturalistička kretanja. Rijeka, Biblioteka »Prometej«. 1975.
Riha Rado: Filozofija v znanosti. Ljubljana, DDU Univerzum. 1982.

---

[17] Gaston Bachelard: Poetika prostora. Beograd, Kultura. 1969. Str. 40.
[18] Nenad Miščević: Marksizam i poststrukturalistička kretanja. Rijeka, Biblioteka »Prometej«. 1975. Str. 67.

Intencionalnost - vez med pomenom in smislom

(Intencionalnost besedila, intencionalnost v besedilu)

OLGA KUNST GNAMUŠ

Vprašanja intencionalnosti se bom dotaknila posredno, prek raziskovanja besedila, njegovega pomena in smisla. Videti je, da intencionalnost ni sestavina pomena, ampak je temeljna razsežnost smisla. Raste iz želje in teži k dotiku z željo drugega. Kakor se ta razmerja razkrivajo v površinski sestavi besedila?

Družbeni smisel pomenskih raziskav

Smislu se bomo skušali približati tako, da bomo odgovorili na vprašanje, kakšen je družbeni smisel pomenskih raziskav. Ravnali bomo pragmatično, kot se s stališča postavljenega vprašanja spodobi. Postavili se bomo v položaj lektorja. Denimo, da moramo popraviti poved[1]

Izbira delavcev za individualne poslovodne organe mora potekati skladno z družbenim dogovorom.

Sporni sta frazi *izbira delavcev* in *mora potekati.* Prva zveza je dvoumna, ker ne vemo, kdo izbira in kdo je izbirani, druga je izraz prisile in v samoupravno besedilo ne sodi. Lektor je v neprijetnem položaju. Pomaga si lahko le z znanjem prvotnih in temeljnih postavk pomenskih raziskav. Da bi se dokopal do pomena in presegel dvoumje, mora postulirati globinsko sestavo stavka.[2] Ker beseda teče o družbenih razmerjih, tako postuliranje zahteva »idejno izjasnitev« za samoupravljanje ali proti njemu. Globinska sestava deklariranih samoupravnih družbenih razmerij bi se najbrž morala glasiti *Delavci izbirajo delavce za individualne poslovodne organe* . . . Toda ne, to ni mogoče! Delavci samoupravljalci so iz naše sporne povedi preprosto izginili, v površinski izrazni sestavi jih ni. Kaj se je zgodilo z njimi? Napaka je nedvomno huda. Lektor se ne more izogniti najbolj kočljivemu vprašanju, ali je prišlo do napake pri upovedovanju ali pa s samoupravnimi razmerji

---

[1] Razčlemba povedi je podana v prispevku O. Kunst Gnamuš, Anthropos, 1985, V—VI, s. 60. To razčlembo na tem mestu dograjujem.

[2] Pojem globinske sestave se je spreminjal. Nedvomno je to taka oblikovna predstavitev vsebine, ki omogoča neposredno pomensko razlago. Jedro naše propozicije je glagol izbirati in ta zahteva vršilca dejanja (delavce, ki izbirajo) in prizadeti predmet (delavca, ki ga izbirajo za individualni poslovodni organ).

ni vse, kot bi moralo biti. Če je resnicoljuben, mora preveriti dejansko stanje (postulirana globinska sestava najbrž ni sporna) in ugotoviti, ali je to skladno z deklariranim, izraženim z globinsko sestavo. Ugotoviti mora, ali gre za birokratizacijo jezika ali za birokratizacijo samoupravljanja. Pomenska razčlemba ga je iz območja dvoumja pripeljala na razpotje resnice in neresnice. Prisilila ga je, da se s postuliranjem globinske sestave izreče o samoupravljanju in nato še preveri, ali je postulirano in deklarirano skladno z dejanskim. Navsezadnje se naš lektor lahko še povpraša, kako je do napake, tega izpusta, pozabe samoupravljalcev v površinski sestavi sploh prišlo. Ali je simptomatično mesto izraz naravne prisile, nevzdržnega protislovja med deklariranim in dejanskim, ki mora izbruhniti na dan, prebiti sicer voljno tkivo besed? Pomenske raziskave so se spočele iz dvoumnih stavkov — zatočišča in zavetja, ki omogoča beg pred odločitvijo, skrivališča, ki omogoča zakriti razklanost dveh ravnin, besedne in dejanske, simptoma površine, ki samohotno razkrije protislovje globine (razlag je mnogo, kakor hočete in želite, tu se lahko umestite s svojo željo in namero, znanost je na voljo, kakor hitro se od dejstev premaknemo na raven njihove razlage) — in nas pripeljale do razpotja med resnico ali neresnico, do razpotja odločitve. Ali je to potemtakem nezavedna ali zavedna želja in namera pomenskih raziskav jezika, recimo kar Chomskega. On je namreč pomenoslovno zgodbo započel na mestu dvoumnih stavkov in jo razvil na prikazani način. Ni mi težko verjeti, da je v globini prikazana intencionalnost, zavedna ali nezavedna. Opraviti imamo z družbeno izjemno angažirano osebnostjo.

Od pragmatičnega učinka pomenskih raziskav jezika smo prišli do želje in namere, iz katerih bi se naj te izvile. Ali nismo v prikazani smisel naselili tudi del lastnega smisla? Nič hudega, če se je to zgodilo, in zagotovo se je. Uporaba pomenoslovnih metod bi ob drugačnih zgledih in v drugačnih okoliščinah pripeljala do drugačnih družbenih smislov, morebiti manj neprijetnih. Kajti iskanje smisla je temeljna hermenevtična zahteva, »to je prav zahteva, ki išče — ki išče vselej novi in nikdar izčrpani pomen, pomen, kateremu grozi, da ga bo tisti, ki ga najde, spodrezal že v samem poganjku« (Lacan, 1984). V naši zgodbi išče smisel najpoprej avtorica besedila, potem njen lektor in nazadnje Chomsky (dejansko je zgodba obrnjena). Čeprav je pomensko oporišče prikazanih smislov trdno, rekli bi lahko objektivno (kljub spreminjanju pojma globinske sestave), je iskanje smislov, želja in namenov odprto mesto, v katerega se vselej naseli razlagalec in družbene okoliščine, v katerih se zgodba odvija. Nobena znanstvena razlaga se ne more izmakniti tej usodi, tej možnosti.

Nesporno je med človekovo delitvijo na spol in preživetjem človeka kot vrste vzročna zveza; življenje se ohranja prek spolnega razmnoževanja. Toda koliko smislov se je vgnezdilo v to usodno luknjo želje: smrt je davek za spolnost, kazen za izvirni greh (v ozadju je kaznovalno razmerje do užitka, obdavčevanje grehov, plačevanje odpustkov, tisti zadnji smoter spretno zasnovane ideologije). In potem mitologija ljubezni; tisto, kar išče osebek, ni spolno dopolnilo, ni užitek, ampak za vselej izgubljeni del samega sebe. Teorija osebkovega manka, necelega, identifikacija mesta, kjer se osebek vzpostavi prek drugega . . . Intencionalne razlage dejstvenih zvez so mesto,

kamor se vgnezdi želja znanstvenika, kakor se pač oblikuje v konkretnih družbenih okoliščinah. Toda znanost se, zavedajoč se kvarnih vplivov, ki jih je s svojo »objektivnostjo« povzročila, vse bolj spopada z lastno željo, vse manj jo zakriva. Ali si tako žaga vejo, na kateri stoji? S stališča moči morebiti, s stališča vednosti nikakor.

Opravljena raziskava omogoča domnevo, da je smisel — za razliko od pomena[3] — zasidran v polju želje, potrebe, interesa, usmerjen k njihovi zadostitvi, ujet v družbeni prostor in čas, ki mu določa smer. Pri tem se nujno dotakne želje, potrebe, interesa drugega. Prav ta dotik je njegov prikriti ali odkriti cilj. Kako se pri izražanju smisla pokaže »antonimična funkcija med željo in zakonom« (Lacan)?

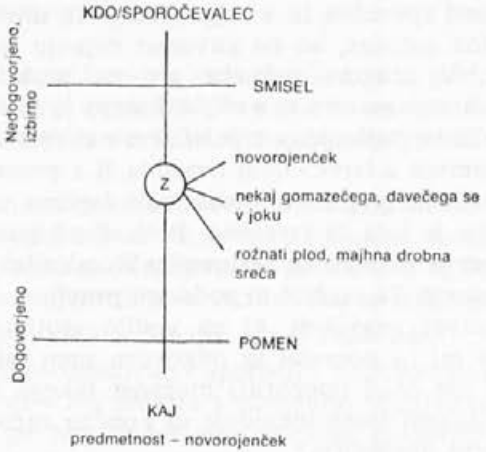
Obzorje smisla

Obzorje smisla je spremenljivo; odvisno je od razgledne točke, pa od vremena, jasnosti pogleda in misli. Če je megla gosta, človek vidi komaj meter pred seboj. Kljub temu skušajmo določiti njegova oporišča.

Polje smisla bom poskušala začrtati po raznih poteh. Najpoprej ob pomenu in rabi jezikovnega znamenja. Peirceova definicija znamenja je videti v te namene še vedno uporabna: Znak je tisto, kar stoji na mestu n e č e s a za n e k o g a. V sporočilo, ki ga nosi znamenje, se poleg sporočene vsebine (kaj) umesti tudi sporočevalec (nekdo). Kako? Opraviti imamo z dvojnim razmerjem, pomenskopredstavitvenim (znamenje na mestu nečesa; znamenje, ki začrta prostor pomena, v katerega se lahko umesti dejanski ali mogoči podatek o svetu). Razmerje znamenje — pomen je dogovorjeno, konvencionalno. V tem okviru oziroma prostoru ni mesta za sporočevalca, zato v tem prostoru ni mogoče iskati sporočenega pomena, smisla. Ta se umesti v razmerje sporočevalec — znamenje in se izrazi z izbiro znamenja. V okoliščinah (kontekstu) rojevanja je isti referenčni predmet, poimenujmo ga nezaznamovano novorojenček, za neprizadetega opazovalca »nekaj gomazečega, davečega se v joku«, za mater »rožnati plod, mala drobna sreča«, za babico pa kar »novorojenček« (S. Grum). Smisel, vrednostni presežek, smo izrazili z i z b i r o poimenovalnih znamenj. Ta ni, ne more biti dogovorjen, če naj izraža sporočevalčev presežek pomena, tisto, kar sporočamo mimo dogovorjenega in konvencionalnega. Ob opori na Pierceovo definicijo znaka sta se izdvojili dve razmerji; pomenotvorno razmerje (znamenje — zaznamujoče) in razmerje smisla (sporočevalec — zaznamujoče). Slednje se izrazi z izbiro poimenovanja.

---

[3] V tej razpravi ni mogoče začrtati pojma pomen. Implicitno smo ga umestili v razmerje globinska sestava — referenčna dejanskost. V okviru tega razmerja se nanj naveže resničnostna vrednost. Seveda le, če ima poved predstavitveno vlogo. Zadeva se hudo zaplete, če govorimo o preteklih ali prihodnjih »dejanskih stanjih«. Tudi meja med pomenom in smislom ni absolutna. Ker gre za razsežnosti, ki imajo različna oporišča (globinska sestava — referenca — resničnostna vrednost; želja — namera — želja drugega — učinek), je razmerje med pomenom in smislom protislovno, razmerje enotnosti in nasprotja. V tej razpravi nas bodo zanimala predvsem razmerja nasprotja, saj le iz njih slutimo zvedeti kaj novega. Prav zato je znanost včasih družbeno tako neznosna. Razmerja enotnosti s stališča odkrivanja novega v znanosti niso toliko zanimiva. Omogočajo kopičenje dejstev in opisov v okviru že znanih teoretičnih izhodišč.



Kaj je tisto, kar spne dve plasti v enovito sporočilo? Okoliščine, kontekst izrekanja. V našem primeru je to položaj rojevanja v bolnici, opisan v besedilu. Ve se, na kateri referenčni predmet merijo izbrana poimenovanja, ki nadgrajujejo pomen. Kontekst oz. sobesedilo je mreža, ki spenja izbrana poimenovanja z referenčno predmetnostjo in jim dodeljuje smisel, tako da jih razbremeni pomena.

Da pomen ni nujno smisel sporočila, najlaže pokažemo z zgledi, pri katerih se pomen s stališča smisla onesmisli. Če bi pri kosilu nasproti sedečega povprašali *Ali mi lahko podaš kos kruha* (očitno je, da to lahko stori, saj je posoda s kruhom na dosegu njegove roke) in bi se ta odzval z *Da, lahko,* a bi ničesar ne ukrenil, bi ostali z dolgim nosom. Ugotovimo lahko, da čeprav je našo poved razumel in čeprav odgovor pomensko ustreza postavljenemu vprašanju, je iskren in resničen, je za nas nesmiseln. Izrazili smo neskladje med pričakovanjem, da za sporazumevanje zadošča pomensko razumevanje in izrekanje iskrenih in resničnih podatkov, in izkušnjo, da nas to pričakovanje praktično ni zadovoljilo; smisel mora imeti oporišče drugje in ne v razmerju izraz — pomen — referenca — resnica. Dejansko smo pričakovali, da bo ogovorjeni segel po kruhu in nam ga podal, da bo z odgovorom zadostil naši potrebi. Razlog izrekanja povedi je bila potreba, njena namera pa dotakniti se želje drugega in prek nje izzvati zaželeno dejanje.

Dotaknimo se vprašanja še iz zornega kota naslovnika, opravimo to ob Wuderlichovem zgledu (1977, s. 16—17). Izjavi

Ta človek je sadist.

Lahko sledita dve vprašanji:

Kako to veš?

Čemu si mi to povedal?

Mogoča odgovora sta:

Vsak, ki ugrizne psa, je sadist; in ta človek je ugriznil psa. Vsak, ki ima psa, se mora paziti sadistov; in vi ste dobili psa, zato sem vas želel opozoriti na tega človeka.

Pogovor prve vrste imenuje teoretična utemeljitev. Vprašujemo po

resničnostni vrednosti sporočila in v odgovoru je ta utemeljena. Podprta je resničnost predmetne vsebine, ne pa govorno dejanje samo. Pripada polju pomenske razlage. V drugem primeru gre za praktično (pragmatično) utemeljitev. Vprašali smo po n a m e r i, s katero je bilo besedilo izrečeno, in v odgovoru je bila ta pojasnjena z *želel sem vas opozoriti*. Ponovno smo prišli do želje in namere z izrekanjem besedila B s pomenom P vplivati na naslovnika. Wunderlichu je uspelo razlikovati logično utemeljitev vsebine od namere, s katero je bila ta izrečena. Prehod od pomena k njegovemu izrekanju z namenom učinkovati na naslovnika Wunderlich imenuje teleološko ali intencionalno dejanje. Ta prehod ni podrejen pravilom deduktivnega logičnega sklepanja, temveč pravilom, ki ga vodijo motivi, želje in potrebe. Vprašanju *Čemu si mi to povedal* in odgovoru nanj lahko sledi ponovno vprašanje *Čemu si me želel opozoriti;* možnost takega vpraševanja je neskončna. Ali potemtakem intencionalnost ni končna razsežnost in se bistvo želje izmika dokončni ubeseditvi?

Morebiti bi nam polje smisla pomagala začrtati primerjava govorne dejavnosti z negovorno. Denimo, da A potrebuje denar. Vzame pištolo, jo usmeri v blagajničarko in zahteva, da mu izroči denar. Zgodba se začne pri potrebi. A izbere sredstvo (pištolo), sledi dotik s potrebo drugega (grožnja blagajničarki). V opisanih okoliščinah dobijo udeleženci dogajanja nove smisle. A, mož srednjih let, se spremeni v roparja, blagajničarka postane žrtev in orožje morebiti le sredstvo zastraševanja. Analogno sestavo opazujemo pri govorni dejavnosti, le da so sredstva za doseganje ciljev besedila. Podjetje (sporočevalec) želi prodati čim več izdelkov (želja in njena vsebina). Zato se odloči za reklamiranje po televiziji (reklama je besedilo, sestavljeno iz jezikovnih in slikovnih sredstev). Tako bo vplivalo na naslovnike, televizijske gledalce, potencialne kupce. Kako se dotakniti njihovih želja? Z izbiro in oblikovanjem reklamnega besedila. Razčlemba nam omogoča zaznamovati oporišča (kontekst) smisla. Po Miščeviću (z majhno modifikacijo) je okvir smisla mogoče opisati tako: sporočevalec (S) želi, zato izreka besedilo (B) z namero (Na), da bi pri naslovniku (N) dosegel učinek (U), (Miščević, 1983):

Tvorjenje besedila pomeni preselitev smisla v pomen besedila; razumevanje sprevrnitev pomena v smisel. Že tu imamo opraviti kar z dvema smisloma, sporočevalčevim in naslovnikovim. Težave nastanejo, ker se smisel v pomen besedila ne preseljuje v celoti, eksplicitno in dobesedno pa tudi ne samo zavedno; ker razmerje smisel-izraz tudi v svoji delni izrazljivosti ni dogovorjeno, ampak izbirno; smisel sporočevalca iščemo skozi prizmo lastnih želja, potreb in namenov.

Poglejmo si, kako se izrekajo posamezne konstitutivne sestavine smisla.

Izrekanje želje in namere

Želja in namera se ne izrekata radi eksplicitno in performativno; zato pa se porazdelita po drugih označevalcih v okviru modalne nadgradnje propozicijske vsebine. In potem se želja »previdno kot podlasica« (Lacan) plazi po polju pomena.

Med upovedovanjem se smisel preseljuje v pomenske okvire izraza tako, da najpogosteje zabriše očitne sledi želje in njene usmerjenosti k učinku. Zamolk je v vlogi učinka. Skušajmo to pokazati z zgledi. Z neposrednim, performativnim izrekanjem želje bi naslovnika le težko prizadeli, npr. tako:

Želim te prizadeti, zato ti pravim, da si velik osel.

Zakaj bi bilo tako oblikovano sporočilo neučinkovito? V tej povedi se želja in namera iz oči v oči srečata z zatrjenim podatkom *Ti si osel* in malo verjetno je, da bi po tem sumljivem srečanju naslovnik še verjel njegovi resničnosti. Sleherni izmed nas intuitivno ve, da je želja in namera gospodar sporočila in kadar želimo prizadeti, pač ne mislimo na resničnost izrečenega. Izrekanje želje bi v našem zgledu zbudilo dvom v resničnost zatrjene vsebine, ki meri na naslovnika. Strup podatka deluje, če se želja in namera zakrijeta. Toda če sporočevalec pozna moč želje v razmerju do resnice, kako da ga lahko prizadenemo s povedjo *Ti si velik osel*, saj navsezadnje vemo, da želi prizadeti, četudi tega ne izreče. Ta poved se prehitro dotakne želje drugega, ga piči kot kača in ohromi razum. Prikriti strup želje deluje prek izrečene vsebine, če se želja zakrije.

Toda zmotno bi bilo sklepati, da se želja vselej umakne z izrazne površine, da bi dosegla nameravani učinek. Prav nasprotno. Ni težko najti zgledov, v katerih se brez zadržkov razkazuje. In v kakšni družbi se najraje kaže? Uganili ste, v družbi, ki jo družba ceni, z resnico, dobroto in pravico. In v tako izbrani družbi je celo prepričljiva. Kaj bi nas odvračalo od verjetja naslednjemu sporočilu:

Želim, da zveš resnico iz mojih ust. Res je, kar pravijo. Rad vidim svojo tajnico.

Želja v službi resnice je prepričljiva, čeprav je ta resnica še tako neprijetna.

Videli smo, da se želja in namera včasih brez sramu razkazujeta na izrazni površini, drugič se spet sramežljivo zakrivata. Kje je izvir tega njunega vedenja? Na delu je pomirljivo ali nepomirljivo razmerje med sporočevalčevo željo in željo drugega, med željo in drugimi družbenimi vrednotami, zahtevami in prepovedmi. Resnica npr. si je z željo pogosto v laseh in moč želje jo neredko premaga. Prisili jo k molku, k umiku po poti tlačitve: *Vem, da je res, a nočem verjeti.* Nepomirljivo razmerje med željo in podatkom pripelje do razcepljene osebnosti; ta si pomaga tako, da neprijeten podatek potisne v podzavest in ga nadomesti z znosnejšim (S. Žižek, 1984). Prav zato, ker je želja pripravljena resnico utajiti, se na izrazni ravnini tako rada razkazuje v njeni družbi. Da bi ne podvomili, da je z njuno, tako zaželeno zvezo, kdaj kaj narobe. Toda ali ji potem, ko smo jo spoznali, lahko še verjamemo? Ali lahko verjamemo, da je želja znanosti zares resnica, ali pa le zatočišče želje pod videzom resnice, nadomestek želje? »Trdim, da

se je človekova želja, ki so jo skozi vso dolgo zgodovino preizkušali, omamljali in upokojevali moralisti, pokorjevali vzgojitelji in izdajali akademiki, da se je ta želja čisto preprosto umaknila in se zatekla v zavetje najbolj subtilne in hkrati — kot nam kaže Ojdipova zgodba — najbolj slepe sle, sle po védenju, zato pa vse tako kaže, da še ni izrekla svoje zadnje besede« (Lacan, 1986).

Toda če se želja in namera počutita negotovo v podobi besede in se radi zakrijeta, sta nemočni do govorice telesa in pogleda. Tu se pokažeta tudi zoper govorčevo željo. Prav na tem mestu se kaže prednost nejezikovnega sporazumevanja pred jezikovnim. Smisel se preseljuje v govorico telesa in pogleda neposredneje.

Srečanje sporočevalčeve želje in namere z naslovnikovo

Naporno ni samo srečevanje želje in namere z družbenimi vrednotami; naporno je tudi srečevanje dveh želja, sporočevalčeve in naslovnikove. Matrica teh spodletelih srečanj se v govoru razrešuje po naslednjem vzorcu: sporočevalec željo in njeno usmerjenost k želji drugega praviloma zamolči, toda naslovnik prav to, kar je ta zamolčal, izreče kot glavno sestavino smisla, vsebino izrečenega pa odrine na podrejeno mesto. Poročani govor je vidna, manifestativna oblika tega interpretativnega vzorca.

A: Ta ženska je prava Ksantipa.

B: (misli ali poroča): *A me je opozoril, da je ta ženska nevarna. Rekel je, da je prava Ksantipa.*

B je torej interpretiral zamolk konstitutivnih sestavin smisla, namero sporočila, toda v smisel je naselil lastne želje in potrebe.

Dvogovorna podstava smisla

Temeljna lastnost globinske podstave smisla je njegova dvogovornost. Določa jo sporočevalec in njegova težnja k zadostitvi želje prek naslovnika, drugega. Naslovnik ni nujno navzoč telesno, nastopa lahko v obliki notranjega govora, kot misel, s katero razpravljamo. S stališča jezikovne površine pa je zanimivo, da se podatek o dvogovornem razmerju z dvema mestoma (S in N) izrazi v eni sami površinski sestavini. Osebek je junak (Jakobson) površine in v njem se izrazi prava drama odločitev. Najprej odločitev v razmerju do globinskega vršilca (katerega mesto je določeno s sestavo propozicije) in potem še v razmerju do naslovnika. Poglejmo si, kako se v površinskem osebku izrazi »drama« naših družbenih razmerij. Toda še poprej kaže opozoriti na razcep v okviru sestave intencionalnega stanja samega. Za intenacionalno stanje je značilno, da ga sestavlja želja ali prepričanje (to naj bi bila temeljna intencionalna stanja) in njuna vsebina. Obe sestavini sta neločljivo povezani in njuno sestavo Searle predstavi s S(r), (S je stanje, state, r je predstavitev, representation). Zadostitev intencionalnemu stanju se neločljivo povezuje z vsebinskim udejanjanjem. Toda pri nas

je prišlo do razcepa intencionalnih stanj. Opraviti imamo s »fronto« sestankovalcev, ki želijo, hočejo, nameravajo, vsebinsko udejanjanje pa prepuščajo drugim. Toda v površinskem osebku se ta razcep ponovno zašije v paradigmatskem mora-mo. Cepitev je v obliki besed presežena s »podružbljenim« osebkom, vsebinski manjko nadomeščen v obliki skupne prisile. Toda tudi če bi hoteli, ne moremo. Zanemarili smo bistveni člen intencionalnosti, njeno vsebinsko, strokovno razsežnost; ta pa je na današnji razvojni stopnji zelo zelo zapletena. Lektor nam tudi tu ne more pomagati; spremeniti je treba globinsko podstavo nastalih razmerij.

Po eni strani se sporočevalec podružbi z naslovnikom; opraviti imamo s t. i. podružbljenim osebkom. Po drugi strani lahko v jeziku opazujemo nasproten pojav, sporočevalec se iz sporočila izseli. Ta izselitev je lahko motivirana položajsko. Govorec je navzoč, napisan kot avtor besedila. Vendar se z izselitvijo potrga popkovina smisla in besedilo začne živeti samosvoje življenje. Težko je na tem mestu izreči vse posledice teh dejanj.

Ta odmik izrazne sestave od globinskega dejanskega stanja razkrijemo ob tipični otroški napaki, na katero je opozoril Piaget. Otrok reče *Imam tri brate, Petra, Janeza in sebe.* Sebe prešteje kar dvakrat, ni še zmožen nadzorovati oblike izraza, dejstva, da se je vpisal v osebno glagolsko obliko (ima-m) in se nato preštel še enkrat (sebe). Kot da se otrok opazuje od znotraj in od zunaj. Kasneje se napaka odpravi. Oseba začne opazovati »objektivno«, izstopi iz sveta in ga opazuje, kot z razgledne točke. Toda spregleda, da je objektivnost navidezna, kajti gledišče, točka opazovanja in videnja, določa obzorje, in s spreminjanjem gledišča se spreminja tudi obzorje. Potemtakem smo se iz otroške napake naučili premalo. Mesto podvojitve — napako — smo nadomestili z manjkom, luknjo, prevaro, ki postane sámo pomenotvorno središče smisla. Smisel se nalaga ob manjku sporočevalca. Ali je to razumeti dobesedno ali celo preneseno, metaforično? Otroški osebek smo izrinili in ga nadomestili z mestom drugega, ki ve. Odpravili smo napako jezika — za ceno temeljne prevare, verjetja v možnost objektivnega videnja.

Toda čeprav se sporočevalec iz besedila izseli, ga srečamo nepričakovano in tako rekoč na vseh točkah ubeseditve. Ni se sicer nujno naselil v obliko osebka, tega nespornega junaka jezikovne površine, toda vednost o tem, da zbira prejo in ureja tkivo besedila, je zadosti, da ga najdemo. Seveda ob predpostavki, da bomo ob tem neizpodbitno srečali lastno najstvo.

Izbiranje in določanje tkiva besedila

Za ceno svobodne izbire se sporočevalec vpiše v besedilo. Medtem ko predstavitev pomena poteka po pravilih, je razmerje smisel — izraz nedogovorjeno. Isto željo in namero je mogoče izreči na i z b i r n e načine. Izbiro določa odgovor na vprašanje: Kako izraziti željo in namero, da bi se dotaknila želje drugega, neposredno ali posredno, odkrito ali prikrito, zavedno ali nezavedno?

Toda temeljna težava ni izbira izraza, ampak težava praktičnega skle-

panja. To sklepanje namreč ne poteka po logičnih pravilih, ampak je ujeto v napeta, nepomirljiva razmerja med sporočevalčevo in naslovnikovo željo, med željo in vrednotami, željo in družbenimi zahtevami, pričakovanji in prepovedmi. Šele ko se opravi odločitev med temi pragmatičnimi sestavinami, izberemo izrazno podobo sporočila.

Zakaj intencionalnega razmerja želja — namera — učinek — vsebina želje ni mogoče ujeti v dogovore, konvencije in se tako izogniti naporu odločitev in naporu izražanja? Ta izmik dogovoru omogoča skrivanje, prikrivanje, nesporazume. Lastno željo je mogoče prikazati kot željo drugega, zahtevo je mogoče sprevrniti v nasvet ali spodbudo, družbeni razcep zašiti v obliki besed. Ta izmik dogovoru omogoča učinek besed, tudi tedaj, ko to ni v interesu naslovnika. V okviru izrekanja smisla obstajajo tudi dogovorjeni vzorci za izrekanje čestitk, sožalja, voščil, poklonov, pozdravov. Ti vzorci pogosto omogočajo, da izrečemo, kar dejansko ne doživljamo: smo nevoščljivi, a iskreno čestitamo k uspehu, izrekamo iskrena voščila iz navade, ne delimo žalosti, a izrekamo sožalja. Če želimo izreči iskreno sodoživljanje z naslovnikom, smo prisiljeni zavreči dogovorjeni vzorec in poiskati izvirnega. Že ti zgledi nam kažejo, da z normativnim dogovorom o izrekanju smisla ne bi dosegli, da bi se laž, manipuliranje in prikrito delovanje iz jezikovne dejavnosti izselilo. Trčili bi namreč ob zavezo govorne dejavnosti želji in nameri. Ali so ljudje kdaj ravnali skladno z idejo in normo, če sta bili ti skregani z zakoni človeškega in živega? Razcepljenost jezika je izraz družbene razcepljenosti.

LITERATURA:

Kunst Gnamuš, O. (1986): Razumevanje in tvorjenje besedila. Poskus pragmatične razčlembe. Pedagoški inštitut.

Lacan, J. (1980): Seminar. Cankarjeva založba, Ljubljana.

Lacan, J. (1985): Etika psihoanalize. Problemi, 9—11, 1. XXIII, Ljubljana.

Lacan, J. (1986): Katarza. Nova revija, Ljubljana, 1. v. š. 45.

Miščević, N. (1983): Hierarhija namer in razlogov. Anthropos, III—IV, 281—294.

Potrč, M. (1983): Lacan v Beogradu. Anthropos, II—V, 268—280.

Searle, J. R. (1983): Intentionality. An essay in the philosophy of mind. Cambridge University Press.

Žižek, S. (1984): Filozofija skozi psihoanalizo. DDU Univerzum, Ljubljana.

Wunderlich, D. (1977): Basic Problems of Speech Act Theory. V: Butts, R. E., Hintikka, J., eds.: Basic Problems in Methodology and Linguistics. D. Reidel Publisching Company, Doidrecht.

O intencionalnosti

VLADIMIR GAJŠEK

Ob vprašanju čiste, neobremenjene zavesti, ki se sicer lahko pokaže kot logični, spoznavnoteoretski ali celo psihološki pojav, je mogoče reči, da je antropološki problem sebevednosti takšen, da zahteva vendarle določno napetost, skrb samoovedenosti, kakor je že prav to dvoje hkrati pozornost do drugega. V intencionalni pozorni naravnanosti se postavlja zahteva: Naravnost povej, kar misliš! Tako gre za strinjanje, da je pojmovna zapopadenost v resnici dojeta nepristransko, po pravšnjem. Pojavlja pa se še ena zahteva: Misli naravnost, da boš mislil upravičeno! Kajti ravni in pravi ljudje so neupogljivi — primerno misliti se tedaj pravi, da je misliti sočasno varno, dobro in ugodno. Šele tako je intencionalna zavest dosledna, je zavest z dobro vestjo. Kako bi sicer vodil drugače življenje, če že gre v obdobju tehnizacije sveta in jaznosti za krmiljenje oziroma za kibernetiko?

Intencionalna zavest pa je lahko oblikovana tudi po drugačnosti drugega, gradi si postransko mišljenje, pa še zveženo povrhu, ki je boljkone prikrito dvoumno, če ne ugankarsko. Prav tukaj pa je indirektna govorica zavidljiva, s svetom se gleda bolj navzkriž, ker ne ve, noče vedeti, da zre svetovno škilavo. Pri tem se pokažejo odkloni od čiste zavesti in samozavesti, kajti kdor misli le v podobah, prispodobah, ga lastne prikrite misli stisnejo v kot, s čimer bi se gotovo rad sam prikril. Mnogokrat jo mahne v logični direktnosti logik dopovedno po strani, misel zaobrne v drugačno smer premišljevanja; čemu neki, če ne ravno zategadelj, da ga postavlja, sicer ravno pravilno razsodno razmišljanje, v zaobrat pojmovne igre, v spremenljivost, kolikor že podobno obračanju plašča po vetru, toliko obenem tudi miselnemu nomadstvu v filozofskem šotoru — in mar ni takle circulus vitiosus? Povrhu tega pa prikrito mišljenje, na primer v ugankah, sploh v sami problematizaciji, kaže na prečno pot, na stikljive sence raz-uma, ki padajo poševno — kakor iskani odgovori na vsa vprašanja. Zakaj na stran počesane misli so dvosmiselne.

Pozornost in skrb, ki jo posvečamo intencionalnosti zavesti, je v soodnosu do mišljenja in podzavesti: bistvenost je zavestno funkcionalna posebej kot strukturno antropološka intenca, kot uperjenost lastnega razmerja k ne-čemu: ta nekaj je svet. Jaznost zavesti kot sebevednost je prav zato vprašljiva, ker doživetje ali podoživetje nikoli ne ustreza docela misli

ali pomisli, sama doživljajskost je potemtakem tvorno samouresničljiva kot soodnosnica med zavestjo in podzavestjo. Podzavest in zavest sta v primeru intence nujno tisti antropološki prvini, ki ju ni mogoče navesti le na pojem psihologizma, temveč v pojmovanje okrožja med postavko zavesti in nezavednega, med bistvom in transcendenco. Med njima pomeni intencionalna zavest določno aktivnost, transcendentno udejanitev pojavov, saj je sestavina sleherne intencionalnosti v sestavu sveta bistveno človeška, eksistenčna, kolikor transcendentna. Funkcionalno strukturiranje intencionalnosti v času tehnizacije je zadelj novih antropoloških in še zavoljo novih filozofskih, zlasti fenomenoloških zorov smiselno kot tvorna udejanitev razmerja med zavedno-nezavednim, to se pravi, kot razmerje med pojmoma *intentio recta* ter *intentio obliqua*. Kritična pozicija glede na intencionalnost ni nujno kantovska.

Intencionalnost zavesti, kot jo obravnava Franz Brentano, pripada manj realno-ontološki bistvenosti pojavov, zato pa obsega predvsem pomenskost zavesti kot izvorno vprašljive. Torej ne gre več le za ideje kot takšne, marveč vseprej za bistveno smiselne vsebine intencionalnosti. Zavestna naperjenost k svetu mora biti neobremenjena, pozorno čista, če je predmet členitve mišljenjsko subjektiven, če ima torej hkrati razsežnost vrednote in vrednotenja; brez smotrne intencionalnosti vrednote ne bi bile možne. V tem smislu je mogoče dojeti Husserlovo fenomenologijo duhá, ki sega od prvotnih pojavov do vrednot, od mišljenja k ravnanju. Pred-stavljeni pojav je v svojih možnih oblikah izvoren po svojem bistvu, ne pa narobe. Neposredna intencionalnost ustreza tako invariantnemu obsegu pojavov iz bistev, — je reduktibilna pojavnost —, kolikor tudi različicam pojavnih oblik, ki niso dane neposredno, indirektno. Postavke in doživetja nagovarjajo svoje bistvo formalno objektivno ali v temeljnih, podstatnih sestavinah. Šele tako naj bi bila objektivna logika pravzaprav čista logika z vnaprej brezpogojnimi zakonitostmi pojavov. Med psihologizem subjektivnosti in objektivno logiko pa se vrine ponovno vprašanje o bistvu, o možnosti transcendence, o svetu kot namenoma takšnem. Bistvena strukturiranost pojavnega sveta bi naj bila po eni plati čisto logična, matematična ali matematizirana, po drugi pa psihologizirana in dovzetna za pozorno spoznanje. Kako je v času sodobne tehnizacije prav to eno od ključnih, če ne kar usodnih vprašanj samega sodobnega sveta, sveta scientifikacije in specifikacije in atomizacije, ko velja nujna veljavnost logično vnaprej, gotovo ni potrebno dokazovati posebej.

Pojem tradicionalne subjektivnosti velja kot neempirična izkušnja, kot svetovna resničnost, s čimer je vzpostavitev na metodološki osnovi fenomenalna oziroma reduktibilna v filozofskem smislu. Vendar je ta redukcija transcendentna, sega od jaza v pojavnem svetu do lastnih zgledov eksistence, celo več, očrtuje pojem časovne *epohé* in danost pomenskih soodnosnic *v svetu* — v svetu in ne organsko z njim. Tubitna svetovnost je idealno možna po pra-jazu, po izvornem vpraševanju, ki je bodisi sebevidno, to je intuitivno, ali neposredno evidentno po oblikah biti, po možnosti sestave svetá znotraj intencionalnosti. Med empirično in transcendentno subjektivnostjo je fenomenološko dušeslovno problematiziranje sveta neposredno in

analitično hkrati, vrača se namreč k pra-jazu in intersubjektivnosti. Medsebojnost jazov ne bi bila možna, če jih ne bi bilo mogoče izvesti v pra-jaz, toda le tako, da je obnebje sveta odgovorno sami danosti sveta, kar pomeni zatem — na primer pri Sartru — vrženost v svet. Neposredni svet življenja je vselej postavljen nasproti predmetnemu svetu medsebojnosti. Zveza med življenjskim in naravnim svetom je po svoje medsebojna kot intersubjektivna, je dana subjektu kot interiorizirana vloga, vendarle vloga kot s simboli.

Nameravano namero in nenameravano namero je mogoče opredeliti potemtakem stopnjevano. Med započetim naravodejnim svetom, ki da je objektiven, in ponotranjenim, duhovno duševnim življenjem je ali obstaja možnost človeškosti, počlovečitve, vendar z redukcijo od simbola v znak. Evidenca je torej imanentna. To pa sevé velja za različna področja subjektivne dejavnosti. V literaturi je transcendenca simbolov k zgolj znaku vidna v leposlovnem ustvarjanju, na primer Franza Kafke; če je v začetnem romanu *Amerika* literarna oseba imenovana, simbolizirana kot sirotni in z begom motivirani »Pogrešani« (Der Verschollene), to je Karl Rossman, če nastopa v *Procesu* v sebi protislovni, udomačeno vase zaprti Josef K. (in vendar v času, ko se je Franz Kafka zaročil s Felice Bauer, kar je verjetno in več kot morda pobuda za nastanek tega romana), če je naposled v romanu *Grad* oseba imenovana le še kot zemljemerec K., tedaj je redukcija imena, torej označenosti osebe, zvedena očitno le na znak, na monem K.; K. je le še simbol teoretične doksije, ni nič para-doksen, je fenomenološko evidentiran kot poslednji korektiv nenameravane namere. V omenjeni fenomenološki pisateljski redukciji ne gre za psihološko dojeto eidetsko redukcijo, ne gre več le za čustveno obarvano občutje duše (das Gemüt), apriorna volja literarnih oseb po pojavni redukciji ni več praktično umna, saj uresničuje z znakom označenega K. sebilasten simbol; ali z drugimi besedami: utemeljitev Kafkove literarno-pojavne redukcije — sosledno Karl Rossmann — Josef K. — K. — izraža vsekaj drugega kot (samo)voljni apriorizem, zato pa udejanja ustvarjalno, po estetskem deju, primarno sfero človekove otujene prakse proti teoriji, teorije proti praksi obenem. Čutna osvetlitev ustvarjalnega življenja je poskusno fragmentarna, s tem pa nujno reduktibilna, kar je sicer značilno za Kafkovo pisanje sploh. Tubitnost sveta je po osebi še zmerom aktivna, toda s prepoznavnim reduciranjem osebe v pojav, imena-simbola v zgolj znak, v monem. Transcendentalna subjektivnost je po tej redukciji rekurzivna, dejanski jaz je lahko le še opredmeteno svetovno bistvo, ko človek ne nastopa več kot zgolj človek, marveč v samo sebi lastnih čutnih podobah.

Metafizično transcendiranje aktivne — ustvarjalne — zavesti, ki naj obvladuje svet, srečamo tudi pri slovenskem pisatelju Ivanu Cankarju, v *Gospodu stotniku* — tudi pri našem Kafkovem sodobniku gre za uresničitev novoveške podobe človeka, le da z redukcijo stvarnosti in osebe na simbol, ki velja le za sámo stvarnost in osebnost; pojav Gospoda stotnika na naborni komisiji oziroma v vojaškem pogledu se ne pokaže kot bistveno sebilasten, temveč kot napotna, opozorilna oseba, je sprva slutnja smrti in naposled sama poosebljena *smrt*, je torej dani videz; pri Cankarju se Gospod stotnik, ki se končno v svoji navideznosti izkaže kot veljavna Smrt za slehernika,

ne pojavi zase, ampak z naborniki, z drugimi in le zanje, ne kaže se samemu sebi, ampak zgolj drugim, torej ustreza bolj hermenevtični razlagi, da je namreč Gospod stotnik viden zaradi samega sebe kot se pokaže reduktibilno iz samega sebe — sama posebljena *smrt* je po Gospodu stotniku nevtralna, je logos, ki je zreduciran iz skritega v prikrito in naposled v nezakrito; logos personificirane Smrti (to je Gospoda stotnika) je pojaven, pokaže se za sebizadostno razkritje smrti, videza-smrti, kakor osvetljeno samopokazateljstvo; Cankarjev Gospod stotnik je po svoji postavi zgolj še okostnjak, je ogrodje temeljne zajetosti subjekta v svetu, je lastno-nelasten človeku sočasno, ker je eksistencialno omogočena, izza ozadja pogojev posplošena, a reducirana fundamentalna ontologija, v tej ontologiji pa je sama intencionalnost zreducirana na pojave eksistence: na tesnobo in strah, na skrb in smrt... Cankar je v tem smislu zreduciral pojav na sámo eksistenco, je zapisovalec biti proti bivajočemu, je pa opisal poenotenost medsebojne zveze med vojaki naborniki in gospodom stotnikom: smrt je lahko edinole metafizična, je veljavna, čeprav posredno-neposredna, vse-poistovetujoča zveza med različnimi eksistencami in samo metafiziko. Oboje, eksistenčnost in metafizika sta v Cankarjevem Gospodu stotniku razčlenjeni fenomenološko, kolikor bit ne more biti brez bivajočega: Cankarjeva literarna ustvarjalnost je nagovarjanje biti, toda biti po smrti, je pričevanje o domovanju v jeziku, katerega neskritost je resnica oziroma dopustnost biti; in ker je Cankarjev **logos** v *Gospodu stotniku* in njegovem leposlovnem opusu sploh temeljno obče-pesniški, je metafizična podoba bistva vsakič pomnožena, predrugačena, je stvarnost ustvarjanja za stvar; dopustnost biti za stvar je pri Cankarju temeljno eksistenčna, celo več, je sleherna prihodnja zarja pojavov kot ideal človeštva. Nenameravana namera Cankarjevega pisateljevanja je bistveno eksistentna, saj kliče z jezikom svet iz zavrženosti, pozabljenosti, izgubljenosti, četudi metafizično in smrtno, v našem primeru pa zavestno z *Gospodom stotnikom*. **Smrt** kot svetovna stvar je pri Cankarju miselno in čutno kolikor že poslednja, pa vendarle primarna, je prvinsko prvotna v medsebojnosti, v sobivanju. Klic tubitnosti k sebi je omogočen v samozavesti, ali drugače, — iz klica vesti je svet drugoten, je nekaj drugega in pozitivnega, če je negativna naravnanost v mnogih različicah, na primer v literaturi in glede na *Gospoda stotnika* neposredno takšna, da kliče iz skrbi proti niču. Samosebnost je bivajoče le navidezna, je zgolj možna, ker je (za)vrženost v nič občutno negativna ali ničeva. S tem pa smo pri vprašanju Cankarjevega pojmovanja tujstva in o tujstvu, ki mu pomeni še zmerom sobivajočo drugačnost, bolečo razliko, spornost z drugim in drugimi. Toda bistvenost je pri Cankarju vseskozi samonastajajoča po človeški podobi, je eksistencialnost kot takšna, je ustvarjalni klic ali pisateljska poklicanost, da pričuje o lastni, dasi nemožni sobivalni vlogi in poziciji. Bistvo za Cankarja ni nekaj posebnega, temveč je predvsem samozavedanje, je izza pogojev pojavno omogočanje človeka, je skratka eksistencialno doživetje samega sebe in naposled naravnano ravnanje. Prav tukaj se Cankarjeva »filozofija« in literatura razlikujeta od sartrovskega ali camujevskega eksistencializma, v svoji bistvenosti in času poudarjata predontološko samorazumevanje pojavov, to je smiselnost, biti človek, in prepoznavne meta-

fizike. Cankarjev *Gospod stotnik* — do smrti reducirana evidenca — se ozira po absolutnem subjektu s tem, ko dejanski jaz transcendira v tubitno in novoveško dojetje človeka, njegove stvarnosti in resnice. Tubitnost naj opredeljuje svoj lastni svet, svojo novodobno človeško podobo, ne pa človek kot človek oziroma kot katerakoli nenehljiva — literarna pa ideološka ter ideologizacijska — osmislitev človeka. Cankarju je pojavna smiselnost človeka v svetu vselej in samo dopustna, najsi je dopustna bistveno z metafizičnim predrazumevanjem jaza, kot nič drugega kot ravno samoosmislitev in zavedanje človeka zanj in proti njemu. Fenomenologija bistvenosti je pri Cankarju zategadelj opisna ustvarjalno literarno, navidezno pa s tem, kar se kaže na subjektu kot na njem samem. V tej vlogi je bil in ostane pisatelj Ivan Cankar z *Gospodom stotnikom* neodvisen, samostojen, neposreden.

Ob Kafkovem in Cankarjevem primeru nismo pojasnjevali sveta platonskih idej in platoničnih idealov, tudi ne izhodiščno teoretsko-predmetnostne teorije ali teorije odsevnosti Alexiusa Meinonga, ali še nazorov slovenskega filozofa Franceta Vebra, ki je v Spremni besedi *Estetike* slednjega zapisal Frane Jerman med drugim tole: »... Veber je bil pri nas PRVI LAIČNI POKLICNI FILOZOF — zato je upravičena misel, da so ga razumeli le redki sodobniki ... Vebrova Estetika je dostojen dosežek samostojnega fenomenološkega filozofiranja, ki je skušala prodreti tudi v estetski fenomen človeškega obstoja.«

Transcendentalna redukcija naj opiše naravnost in primeroma vseprej epoho, ki se je pojavila v obdobju filozofske fenomenologije. Od aletiologije je mogoče namreč šele tako pojmovno preiti k semiotiki, od Heglove *Fenomenologije duhá* (1806. leta) do *Husserlove* deskriptivne fenomenologije. Predstava, mišljenje, občutje in ravnanje, kot smo videli, govoreč o intencionalnosti in čistih aktih ustvarjalne zavesti, ne pripadajo nemara samo psihološki, objektivno-objektivni, ocenjevalni ali zaželeni razlagi, ko bi se naj spremenila filozofija v subjektivni korelat predmeta, imenovanega literatura. Transcendentalna subjektivnost je lahko sicer subjektivno idealistična, a samo tedaj, ko se odreče lastnemu jazu, lastni ravni naravnanosti neposredno v svet ali ko ne reducira tudi svojih nenaravnanih naravnosti v eksistenco in epoho. Konstitutivno je slednjič sleherna oblika biti predstavljena in dana evidentno; od nekdanjih monad, okenc v svet, je na obzoru mišljenja in čutnosti preostala samo pojavnost pojavov. V analizi teh pojavov so psihologija, ekologija življenjskega okolja, sodobne objektivistične scientifikacijske teorije, ki hočejo poznanstveniti ves svet v imenu lastne objektnosti in posplošenega človeštva, boljkone pomožne vede, pritike filozofskega mišljenja, so skratka več ali manj »življenjske« filozofije. Jaz pa ni konstituiran v svetu zgolj intencionalno in ne samo sestavno bistveno — duhovno kulturni personal naše epohe lahko osvetli predvsem tiste vrste naravnanosti, ki naj predstavijo način srečanja s svetom in vzročno zvezo medsebojnosti. Dotik z drugim je omogočen fenomenološko, kolikor poraz-likovano. Morda smo se tako dotaknili fenomenološke osmislitvene utemeljitve podobno, kakor smo jo srečali pri Maxu Schelerju in v njegovem dojetju ter zajetju duševnih dejev: med simpatijo in mržnjo, med srčnostjo

in bedo... Metafizično predrazumevanje je vendarle vseskozi nujno pri pojavljanju izkazanih absolutnih subjektivnosti. Če tega ne bi bilo, bi stvarnost ne mogla biti neresnična in dojeta kot neresnična, človek pa bi bil pojmovan le kot nezmotljivo in nepomotno bitje. Fenomenologija sveta nam kaže prav s tem pogoj transcendence in pogojno transcendenco v človekovi naravnanosti k svetu. Sicer bi bil človek sposoben filozofirati le trivialno.

Tako smo se vrnili k vprašanju čiste zavesti in o čisti zavesti. V aktih te zavesti so možne pomenske in jezikovno označne redukcije. Izpričanost eksistenčne tudanosti je lahko filozofska ali umetniška, saj označuje vseskozi sklepno medsebojnost, vsebinsko opredelitev samozavesti. Pri tem ne gre naklepno za vprašanje, kako je bila literatura — tudi idealistično in po nenaravnani naravnanosti — pred naravnano naravnanostjo filozofije, kako se je leposlovno skratka pokazala v filozofiji, gre za dejansko pojmovanje, zapopadenje eksistencialno zajete, transcendirane možnosti, da se kaže **semiotično znak** kot redukcija osebe, namreč literarne, na monem (pri Franzu Kafki) in da se pokaže **smrt** (kot pri Cankarjevem Gospodu stotniku) kot do nemožnosti reducirana možnost. Intencionalnost ni le situacijska, zgodovinska in epohalna, saj ne spreminja situacijska, najsi še tako čista logika svoje in slednje epohe, ampak svetovno resnično po eksistencialnosti. Intencionalnost je tako tudi siloma naravnano ali nenaravnano uperjena k smislu stvari in njihovi razkritosti. Sleherna situacija je smiselna, če je zavestna v srečanju s svetovno resničnostjo. Ne gre potemtakem več le govoriti o nadčutno transcendirajočem se življenju, ki da se udejanja v slehernem subjektu, marveč je mogoče previdéti tisto absolutno, zavezujočo označenost imanence, ki vzpostavlja na temelju problematizacije svetá fenomenološka razmerja in postavlja fenomenološka vprašanja zakritemu logosu pojavov. Fenomenologija ustreza dandanes kot filozofsko mišljenje nedvoumno tudi semiotiki, psihologiji, etnologiji, v evropeizirani posthusserlovski šoli pa odgovarja razmislekom o subjektivnosti in metafiziki.

Fenomenološko raziskovanje intencionalnosti in čiste zavesti je povezano z obsegom in dosežki moderne misli, ki je po svojem bistvu vendarle protimetafizična, ko omogoča prosto subjektivnost. Sleherna, naravnana ali nenaravnana naravnanost v svet kot nova, večidel praznoverno zamišljena zaverovanost ali religioznost, prav tako kot oživljajoči, prenovljeni pozitivizem, zasnovan na starih zmotah, peljeta sicer res k radikalnemu vpraševanju ali odgovarjanju, vendar sproti spregledata, ne evidentirata usodnosti tega sveta, ne občutita in ne vidita dogodljivosti zahodne civilizacije in zgodovine na prelomu k novemu tisočletju. Ker pa je intencionalnost možna po aktih zavesti, kolikor po zgodovinskosti vsake svoje, sebilastne epohe in njenih označiteljev, je mogoče sodobne zasnutke fenomenologije ter intencionalnosti povezati gotovo tudi z marksističnimi in kibernetskimi... Sobivanje v svetovnem procesu predstavlja naravnano človeško nastajanje, duhovno prežetost z usodo svetá in človeško usodno prigodnostjo. Tukaj smo sicer pri tvarnem vprašanju etike, podobno kakor ga je postavil Nicolai Hartmann, pred njim pa tudi nemška klasična filozofija s Fichtejem, Schel-

lingom in Heglom. Med znanstvenimi teorijami in vsako možno bodočo metafiziko je fenomenologija naravnana eksistenčno k prikrito-pojavnemu razvoju zavesti. Kako je bila in kakor je takšna intencionalnost razvidna in evidentirana v sodobni slovenski ali jugoslovanski filozofiji, bi bilo potrebno premisliti posebej.

Intencionalnost v vzgoji in izobraževanju

FRANC PEDIČEK

Uvod

Znano je, da je vprašanje intencionalnosti ali usmerjenosti, naravnanosti, namenskosti predvsem filozofsko (F. Brentano in E. Husserl!). Natančneje: fenomenološko gnoseološko, porojeno iz kritike empirističnega mehanicizma in kavzalizma ter tehnologizma na področju spoznavanja (asociacizem!). Kot takšno prva kritična pomisel, naravnana proti filozofsko znanostni paradigmi vsemogočnega empirizma zadnjih nekaj stoletij v evropski filozofiji in znanosti.

V tej in takšni vlogi, pa ima revitaliziranje problematike intencionalnosti v današnji filozofiji in znanosti svojo relevantno vlogo ter perspektiven razvojni pomen. Ne le za podkrepljevanje demehanicističnega trenda filozofije in njegovega vse večjega ter tesnejšega približevanja novi in celovitejši antropologizaciji današnje filozofije in znanosti, temveč v tej povezanosti tudi za novo in celovitejšo humanizacijo obeh v službi razodtujevanja, osvobajanja ter vrednostnega zavezovanja v luči celovitega esenčnega spoznavanja in varovanja objektivne stvarnosti sveta in subjektivne resničnosti človeka. Predpostavlja torej problematika intencionalnosti danes vse bolj pomembno filozofsko-znanostno področje oblikovanja in ustvarjanja nove ter razvitejše dialektike sveta in človeka, njegovega bivanja in bistvovanja, razumosledne akcije in duhosledne refleksije.

V takšni okoliščini in razvojni konstelaciji pa je vprašanje intencionalnosti relevantno tudi za današnjo vzgojo in izobraževanje ter njuno pedagoško misel, ki se mora enako kot današnja filozofija in znanost odlepiti od preveličanega empirizma in njunih zakonskih »otrok« kot so mehanicizem, kavzalizem, parcializem, pragmatizem, tehnologizem itd. ter se zaobrniti v zajemu svojih filozofskih temeljev k novi, to je antropološki, spoznavalno vrednostni in spoznavalno odgovornostni ter dialektično-holistični paradigmi.

Ako pa današnja naša vzgoja in izobraževanje ter njuna pedagoška misel to hoče oziroma da to lahko/more storiti, se mora odvrniti od dosedanje in sedanje sožene svoje tematizacije vprašanj vzgoje in izobraževanja le na osnovah družbeno zideologiziranih racional o zgodovinskosti, razrednosti, ideološkosti vzgoje in izobraževanja, a poleg — vendar — ustreznega znan-

stveno utemeljenega sprejemanja le-teh. Se ponovno odpreti izrinjeni in zavrženi filozofski propedevtiki, ki je nekoč sestavljala integralno sestavino pedagoške znanosti, a sta jo zmagovito pojavljajoči se znanostni in zgodovinsko družbeni empirizem in ideologizem pregnala iz nje.

Naris problema

Sledeč današnji razvijajoči se filozofski in znanostni antropološki paradigmi (ob dopolnjujoči se doslejšnji naravofilozofski in naravovarstveni!) pomeni revitaliziranje vprašanja intencionalnosti korekturo in dograjevanje zoženega objektivističnega kavzalizma v zajemu vseobvladujočega empirizma. To v pomenu vključevanja človeka v tematiziranje temeljnih filozofskih in znanostnih vprašanj, kar hkrati pomeni nadgrajevanje in preseganje doslejšnje empiristične mehanicistične metafizike z dialektiziranjem narave in človeka, stvarnosti in resničnosti.

V okviru vprašanja intencionalnosti se namreč mehanicizem kavzalizma objektivne stvarnosti dograjuje z dialektiko intencionalnosti subjektivne resničnosti. Kavzalizem narave se dialektično spaja z intencionalnostjo človeka. Torej se narava povezuje s človekom in človek se povezuje z naravo, saj dobiva narava svojo določeno pojavnost in vlogo šele s človekom in ima človek svoj ustrezen položaj in vlogo šele v najtesnejši povezanosti z naravo.

Če je vsemu temu tako, potem pedagogika, ki se je do danes vzorovala pri kavzalno-mehanicističnem družboslovju (v kar so samozvani »marksisti« popačili Marxov nauk o proizvodnih procesih in odnosih kot edinih »mehanskih« gibalih družbenega razvoja!), po svoji kateksohenski pojavnosti ne more stati zunaj problematike intencionalnosti. Tem bolj, če pedagogiko iztrgamo iz mehanike dodanašnjega družboslovnega pojmovanja proizvajalnih procesov in odnosov ter njim sledečim ideologizmom in jo povrnemo na dograjene znanostne podstave filozofske propedevtike, antropološko in avtentično (dialektično!) marksovsko (ne: marksistično!) zasnovane.

To nujo najbolj razvidno in uverljivo razkriva narava in funkcija intencionalnosti same!

Spoznavalna pot

Izhodišči vsake spoznavalne poti sta dve: stvar(nost) in jezik(ovnost), to je znakovnost v okviru ubesedovanja stvarnosti, izoblikovana preko razumsko-čustvenostno-hotenjske, pomeni umovalnostne refleksije stvarnosti, njenih stvari, pojavov, procesov, funkcij, odnosov in razmerij.

Stvar(nost) je izhodišče spoznavalne poti stvari, pojavov, procesov, funkcij, odnosov in razmerij predvsem fizične, objektivne narave. Jezik(ovnost), znakovnost, oziroma sestavine ubesedovanja pa so nepogrešljiva izhodišča spoznavalne poti predvsem pojavov, procesov, funkcij, odnosov in razmerij razumsko-čustveno-hotenjske ali subjektivne oziroma umovalnostne resničnosti.

In kje je iskati položaj intencionalnosti? — Vsekakor v okviru umovalne resničnosti. To pa zahteva uporabo znakovnostne oziroma jezikov-

nostne analitično-sintetične spoznavalne poti. In le-to nudi semantika s semiologijo oziroma semaziologijo.

Semantika

Podstava znaka »intencionalnost« je v lat. glagolu »tendo, 3 tetendi, tentum« v pomenu napenjati, napeti, nategniti; v zvezah pa tudi: raztegniti, nastaviti, zasledovati, razpeti, meriti na kraj, obračati, hiteti, držati kam, stremeti, nagibati se k nečemu, truditi se, prizadevati si itd. Tu ima svojo znakovno korenino predponski glagol »in-tendo 3« oziroma »intento 1« v pomenu napeti, obrniti, usmeriti, nameriti. Samostalnik »intentio, -onis« pomeni zategadelj napetost, namen, namera, prizadevanje.

»Intencionalnost« je potemtakem samostalniški znak (ne znak lastnosti;) za določeno razumsko-čustveno-hotenjsko, to je umovalnostno stanje, podstavljeno od človeka stvarem, pojavom, procesom, funkcijam, odnosom in razmerjem v stvarnosti. Je znak za določen umovalnostni, to je filozofski abstraktiv, ki je pomemben za dograjevanje spoznavalnosti in spreminjevalnosti stvarnosti. Zaradi te in takšne narave ter vloge pa ta znak ni zamenljiv z znakom »intencionaliteta«, ker je le-ta samostalnik izveden od pridevnika »intencionalen« in pomeni namernost, usmerjenost k nečemu.

Znaka »intencionalnost« v »pozitivnem« filozofskem diskurzu tudi ne more zamenjati znak »intencionalizem«, saj le-ta pomeni pragmatistično različico intencionalnosti, to je presojanje človekove akcijskosti in refleksije o njej le po njeni namenskosti, namernosti (namen posvečuje sredstvo!).

Bitnost intencionalnosti

Sledeč oziroma poslužujoč se navedene spoznavalne poti »stvar-jezik« in razkrite znakovnosti moremo za izvor analize, ki bi vodila k ugledanju bitnosti intencionalnosti, uporabiti takšno izjavo, povsem »pokrito« s stvarnostno položajnostjo respondenta: »Kaj da delam v tej naši prelepi Krmi, me sprašuješ? — Veš, že lani *sem se odločil*, da pojdem v dopustu pa enkrat po tej poti na Triglav. No, in danes *sem se namenil* to tudi uresničiti . . .«

Ta izjava, v kateri se v celost določene realnosti tesno spletata jezikovnost oziroma znakovnost, ki po določeni zakonitosti nepomotno reflektira določeno zatečeno stvarnost, lepo razkriva v identifikaciji bitnosti intencionalnosti naslednje prvine:

a) Neposredna psiho-antropološka podstava intencionalnosti je hotenjskost, ki je predhodno reflektirana z odločitvijo ali sklepom. Ta ustvari ali sproži v človeku, ki je v takšnem odločilnostnem položaju določeno napetost, naravnanost, smernost ali usmerjenost, da svoj sklep, odločitev pripelje do realizacije, do akcije.

Vse to pa pomeni, da se intencionalnost vselej pojavlja, rojeva, nastaja kot določena medijalnost med hotenjskostjo in akcijskostjo, pojavljajoča se kot duhovna napetost, naravnanost, usmerjenost k udejanitvi.

b) Posredna psiho-antropološka »priusna« podstava intencionalnosti pa je celotna spoznavno-čustvena sfera človekovega doživljanja. Pomeni, da je intencionalnost, ki jo zarojeva le človekova spoznavno-čustveno nepodzidana

hotenjskost, torej le takšen ali drugačen lasten ali tuj voluntarizem (ki je povzročevan vselej le od nekih zunanjih impulzov in presij!) procesno odkrušena ali torzična, zaradi tega pa rezultatno zelo socialno nevarna, saj začne v takšnem primeru »posvečevati sredstva« za akcijo. Pač zato, ker tudi sama postane zgolj sredstvo torzičnosti, zunanjosti in izgubljenosti same sebe.

c) Posebna sestavina narave intencionalnosti je potemtakem, da je vselej posledična ali rezultatna pojavnost človekove spoznavalno-čustveno-hotenjske celosti, torej njegove totalne duhovnosti, ne le katerekoli njene nazorske posameznosti, to je njegovega intelektualizma, emocionalizma ali voluntarizma. Intencionalnost ali namenskost, porojevana iz teh nazorskih posameznosti, vselej zelo obremeni človekovo udejanjevanje ali akcijskost s hudimi pomotami ali celo delikti ter težkimi odgovornostmi zanje, saj namenskost v tem primeru vselej pohabi in jo spodmakne z ravni človekove duhovne usmerjenosti ali namerjenosti na raven gole in manipulativne instrumentalnosti ali sredstvenosti. Kako sporna je takšna zgolj zunanja ali instrumentalna intencionalnost je mogoče videti iz tega, da tudi tako veliki pobujevalci človekove intencionalnosti, kakor sta revolucionarnost in razrednost, ne moreta uiti pohabitvi, če sta zgolj zunanje ali instrumentalistično intencionalizirana, ne pa notranje, doživljajsko celostno, to je duhovno-akcijsko.

d) Kakor je intencionalnost procesna sestavina, ki se funkcionalno namešča in medijalno pojavlja med človekovo celostno-doživljajsko in realizacijsko-akcijsko sfero, tako jo je mogoče odkrivati po njeni strukturni položajnosti pa tudi v zajemu filozofske obeleženosti, ki jo imenujemo teleološkost. Vse namreč kaže in potrjuje, da je intencionalnost ali namenskost prva sestavna stopnja sklopa teleoloških pojavnosti in procesnosti. Te torej so:

a) intencionalnost ali namenskost,
b) teleološkost ali smotrnost (v ožjem pomenu!),
c) ciljnost ali finalnost,
d) ciljnostna operativnost ali udejanjevalnost (naloga; udejanjevalni ali operativni cilj!).

Ta ugotovitev, ki intencionalnost vgrajuje v integrativnost teleološkosti je pomembna zaradi tega, ker intencionalnost razosamuje in deparcializira. Kadar se namreč dogaja nasprotno, jo to vselej peha v namensko-posvečevalni intencionalizem in akcijski instrumentalizem (ki je povrhu vsega še največkrat poinstitucionaliziran, da je mera polna njegove negativnosti in manipulativnosti!).

Iz vsega razkritega je mogoče izčrtati naslednje bitnostne sestavine intencionalnosti ali namenskosti:

— posredna psiho-antropološka pogojenost v človekovi doživljajski celosti;
— neposredna psiho-antropološka pogojenost v hotenjskosti;
— medijalna položajnost med hotenjskostjo in akcijskostjo;
— pojavnost in procesnost človekove duhovnosti in bivanjske totalnosti;
— negacija instrumentalističnega intencionalizma;
— inicijalna sestavina teleološkosti.

Dve kvaliteti

Intencionalnost kot psiho-antropološka in duhovnostna pojavnost ter postavka človekove usmerjenosti v akcijsko spreminjanje in oblikovanje stvarnosti, človeka in družbe pa sama zase in po sebi ni gola pozitivnost, kakor jo bolj ali manj razkriva analiza njene bitnosti.

Ima namreč tudi dve pojavnostno in funkcionalno zelo negativni ali sporni kakovosti, ki se strnjujeta v znanem *instrumentalističnem* intencionalizmu, ter predvsem na vzgojo in izobraževanje nanašajočem se *institucionalističnem* intencionalizmu.

Da pomeni intencionalizem eshatologijo namena, je znano. Ta eshatologija pa je posledica zgolj instrumentalističnega pojmovanja in uresničevanja namenskosti. Pomeni, da namenskost v tem primeru ni naravna in ni zakonita mediacija med psiho-antropološkostjo (duhovnostjo) človeka in njegovo akcijskostjo, temveč je največkrat zgolj vsiljeno, indoktrinirano ali voluntaristično prožilo določene človekove akcije, njeno udejanjevanje mimo reflektiranega človekovega lastnega odločilnostnega, vrednostnega in odgovornostnega pristanka vanjo. Tu je intencionalnost ali namenskost funkcionalno prerazvrščena le v sredstvo ali instrument za akcijo. Namesto da bi bila svobodno in odgovorno gibalo zanjo, pri čemer pa gre za črtanje človekovega notranjega (duhovnega, samokritičnega!) pristanka v določeno akcijo, saj je le-ta v tem primeru le rezultat zunanje in odtujene, manipulativne intencionalnosti nekoga ali nečesa zunaj človeka ali nad njim.

Nič boljše kvalitete (predvsem etične!) ni institucionalistični intencionalizem. Ta pa je predvsem poznan v vzgoji in izobraževanju, čeprav se seveda pojavlja tudi drugje.

Najbolj ga lahko identificiramo v sintagmi »intencionalna vzgoja in izobraževanje«, ki se vselej in povsod pojavlja v namenskosti tiste vzgoje in tistega izobraževanja, ki se odvijata, uresničujeta, razvijata v šolskih vzgojno-izobraževalnih institucijah ali ustanovah (danes tudi: organizacijah!). Njuna bitnost je zatorej per definitionem: da se odvijata v šoli, da sta plansko vódeni in usmerjevano ter zavestno in načrtno organizirani, odvijajoči se v okviru določenega družbenega sistema in naravnani k določenemu, iz takšnega sistema postavljenemu cilju.

Na drugi strani tako pojmovane intencionalne vzgoje in intencionalnega izobraževnja pa stoji funkcionalna vzgoja in izobraževanje, ki sta torej zunaj vsakršne institucionalnosti, ne pa tudi zunaj vsakršne intencionalnosti, saj je v njunem funkcionalnem okviru oblikovalec in nosilec intencionalnosti človek, to je učenec sam, neformalna skupina, v kateri je in deluje. Pobujevalca in prožilca funkcionalne vzgoje in funkcionalnega izobraževanja nista institucija in njena vsakršna ideologija, temveč neodtujljiva lastnost, bolje funkcija človekovega duha, ki vselej meri v stvarnost in resničnost, na neko njuno oblikovanje, spreminjanje, razvijanje in kreativiranje.

Nosilna ali delujoča podstava vsega tega pa je človekova namenskost ali intencionalnost, ki je nekaj nenehno stvarnjujočega se v akciji. Pomeni, intencionalnost je temeljna mediacija, ki omogoča funkcionalni stik med človekovim duhom in obkrožujočo ga stvarnostjo. Pri ukinitvi te mediacije

oziroma pri njenem nadomeščanju z vrivkom kakršnekoli institucionalnosti (indoktrinacijske, ideološke, instrumentalistične, pragmatistične itd.) se torej de facto prekine stik, organska zveza med človekovo notranjostjo in zunanjostjo, med človekovo duhovnostjo in stvarnostjo, med njegovim interieurom in eksterieurom. Človek se po takšni poti od spreminjanja in oblikovanja stvarnosti prek lastnega odločanja in lastne namenskosti odtrguje, da je z njim laže manipulirati, ga zasužnjevati, ga odtujevati od samega sebe in od vsega, ob čemer se lahko plodno in identifikacijsko samouresničuje.

Čeprav torej gre za nujno uvajanje intencionalnosti v strukturo človekovega bivanjskega in bitnostnega samouresničevanja, osvobajanja, razodtujevanja in demanipuliranja, pa se intencionalnost prav na področju vzgoje in izobraževanja (o, kakšno protislovje!), ujema kot žrtev družbenega mehanicizma v prav takšno nasprotje samouresničevanja, osvobajanja, razodtujevanja in demanipuliranja človeka, kakršna negacija vsega tega bi naj vzgoja in izobraževanje bila po svoji naravi in vlogi!

Položaj ter vloga v vzgoji in izobraževanju

V postavljenem in izčlenjenem okviru vprašanja intencionalnosti je še treba — iz namena tega prispevka — doreči besedo o naravi in vlogi intencionalnosti v vzgoji in izobraževanju ter v njuni refleksiji, to je v pedagoški misli.

1. Kakor je intencionalnost v širšem konceptualnem kontekstu kritika in zanikovanje empirističnega pozitivizma, kot nasledka tozadevnega mehanicizma, tako ima intencionalnost podobno naravo in vlogo tudi v procesu vzgoje in izobraževanja.

To zaradi tega, ker je intencionalnost po svoji psihoantropološki pojavnosti in zakonitosti mediacija, ki ji je funkcionalni položaj med človekovo odločitvenostjo in akcijskostjo.

Vključevanje intencionalnosti ali namenskosti v proces vzgoje in izobraževanja torej zahteva, da se vzgajanje in izobraževanje ne ustavljata v faktografskem in reprodukcijskem pozitivizmu, temveč da se »podaljšujeta« do odločevanja in preko prebujanja intencionalnosti ali namenskosti v odgovornostno akcijskost. Tako se torej prek intencionalnosti ustvarja najbolj avtentičen stik vzgoje in izobraževanja s človekovo akcijskostjo, z delom, tudi s produkcijo.

Dokler je namreč v vzgoji in izobraževanju navzoč empiristični pozitivizem, stika med vzgojo in izobraževanjem na eni ter akcijo, delom, produkcijo na drugi strani ne more biti. Nepogrešljiv dejavnik tega stika, te zveze in povezanosti ali (re)integracije pa je vgrajevanje in oblikovanje intencionalnosti v njun potek. Tako je namreč edino mogoče depozitivizirati vzgojo in izobraževanje in ju postaviti v službo človekove odgovornostne akcije.

2. Druga, zelo relevantna učinkovalnost intencionalnosti v vzgoji in izobraževanju je v tem, da prebujanje in oblikovanje intencionalnosti v njima rojeva v otroku, mladostniku, odraslecu ob njunem procesnem ures-

ničevanju zadevno napetost, usmerjenost, naravnanost, ki teži k dosegi, uresničitvi določenega smotra, cilja in naloge.

»Ukaz« in pobuda za vse to pa se ne pojavlja, ne vznika iz nekoga ali nečesa zunanjega, temveč notranjega, neodtujljivo lastnega tistemu, ki je v procesu vzgoje in izobraževanja. Pomeni, da je intencionalnost potemtakem temeljni dejavnik internalizacije vzgoje in izobraževanja. Tudi to pa je nadgrajevanje pozitivističnega, faktografskega in zgolj reproducirajočega se izobraževanja (in takšne vzgoje!).

V luči tega pa se kaže vsa manipulativnost in odtujevalnost postavljanja delnih ali operativnih ciljev tistim, ki se izobražujejo ter vzgajajo, »od zunaj« ali »od zgoraj«, to je samo iz intencionalnosti takšne ali drugačne institucionalnosti. Intencionalnost institucije brez ali mimo intencionalnosti tistega, ki hodi skozi potek izobraževanja in vzgajanje, je namreč usoden faktor njegovega izkoriščanja, manipuliranja in odtujevanja.

3. Relevantna bitnost, položajnost in funkcionalnost intencionalnosti v vzgoji in izobraževanju je nadalje v tem, da prebujanje in oblikovanje intencionalnosti vselej zbira, integrira, totalizira vso človekovo doživljajskost v celovito duhovnost (ki ni samo intelektualno, temveč tudi čustveno, vrednostno in hotenjsko snovana!) in ki je vselej lahko — in mora biti — edini prožilec človekove odgovornostne akcije v okviru spreminjanja in razvijanja, to je revolucioniranja narave, sebe in družbe.

Intencionalnost je torej oblikovalec in rezultat človekove duhovnosti, to je totalnosti spoznavanja, čustvenega doživljanja, hotenja in akcije. Kot takšna pa je nadvse pomembna sestavina in funkcija vzgoje in izobraževanja, saj sta brez intencionalnosti samo dve nasilni in odtujevalni ter manipulativni dejavnosti za tiste, ki hodijo skozi njune procese in njuno instituconalno teleološkost.

Temeljno oblikujočo funkcionalnost intencionalnosti zategadelj ni mogoče iskati v intencionalnosti družbene zavesti, temveč v intencionalnosti vsakega individualnega človeka, to je vsakega vzgajajočega se in izobražujočega se otroka, mladostnika, odrasleca. Seveda gre pri tem za plodno podružbljeno individualno intencionalnost, ki mora biti temelj celotnega intencionalnega sindroma v vzgoji in izobraževanju, ne pa bolj ali manj odtujena institucionalna intencionalnost družbene zavesti, največkrat v službi takšnega ali drugačnega (produkcijskega, ideološkega!) institucionalizma.

4. Ker intencionalnost suponira človekovo odločevanje, ki je izbiranje med različnimi spoznanji, doživljanji, vrednostmi in hotenji, to pomeni, da morata vzgoja in izobraževanje nujno vsebovati pluralnost njima pripadnega informatizma. Če namreč v vzgoji in izobraževanju ni informacijske pluralnosti, potem tudi ni mogoče razvijati in oblikovati odločanja. S tem pa je brez vsake podstave in vloge tudi pripadna intencionalnost, saj je vsa človekova akcijskost podvržena institucionalni intencionalnosti »od zgoraj« in »od zunaj«.

Informacijska pluralnost v vzgoji in izobraževanju torej ni kvarilec, temveč edino možni in resnični odločitveni in odgovornostni oblikovalec otrok, mladostnikov in odraslecev.

Temu nasprotna pa sta zgolj enosmerno spoznavalna, doživljanska ter hotenjska vzgoja in izobraževanje uničevalca osebne intencionalnosti in s tem uničevalca osebnega odločanja za akcijo in osebne odgovornosti zanjo. Sta potemtakem najgloblji protislovji samemu sebi, saj uničujeta najvišjo subjektiviteto človeka in razvijata le trdno vladajočo institucionalnost nad njim ter njegovo nemo ji podrejanje, manipuliranje z njim in pehanje v odtujevanje samemu sebi, skupnostim in istim institucijam (družbi, politiki, ideologiji itn.), ki vse to počenjajo, da bi ga pridobile z vso njegovo duhovnostjo in akcijskostjo le zase, za svoj »zgodovinski«, »ideološki«, »politični«, »razredni« in edino »progresivni« intencionalizem. Kot takšna pa je institucionalna intencionalnost tudi najgloblje nasprotje in zanikovanje samoupravne snovalnosti in uresničevalnosti vzgoje in izobraževanja!

5. V pristopnih poglavjih podana razčlenitev narave in vloge intencionalnosti je razkrila, da se s postavko intencionalnosti dograjuje tudi pedagoški teleološki sklop, ki ga potemtakem sestavljajo:

a) Intencionalnost (intencija!) vzgoje in izobraževanja, ki v, po resnično progresivni zasnovanosti ne more biti ničesar drugega kakor namenskost demanipuliranja, razodtujevanja, osvobajanja in samoidentificiranja človeka, to je otrok, mladostnikov in odraslecev v in s pomočjo procesov vzgajanja in izobraževanja.

b) Smotrnost (smoter, telos, splošni ali generalni cilj!) vzgoje in izobraževanja je v okviru takšne konceptualnosti razvijanje in oblikovanje celovitega ali totalnega človeka na temelju razvijanja njegovih rodovnih, socialnih, individualnih in zgodovinsko-družbenih svojskosti ter značilnosti.

c) Cilj (posebni cilj!) vzgoje in izobraževanja na temelju razkrite intencionalnosti in smotrnosti pa je večstransko (ne vsestransko!) ali pluralno oblikovana in informirana človekova osebnostna integracija spoznavalnosti, doživljanjskosti, hotenjskosti in akcijskosti.

d) Izvršilna naloga (operativni, delovni cilj!) vzgoje in izobraževanja pa je vselej tista vzgojno-izobraževalna pedagogova akcija, ki sledi ali je v službi uresničevanja postavljene vzgojno-izobraževalne ciljnosti, smotrnosti in pomenskosti.

L

Sklep

Tematiziranje intencionalnosti se torej ni pokazalo v naši razčlenitvi kot koristno samo za njeno teoretsko, to je psihoantropološko analizo in razumevanje, temveč tudi za njeno nadvse pozitivno aplikativno razvijanje vzgoje in izobraževanja.

Ugotavljanje in postavljanje intencionalnosti v global ter total vzgoje in izobraževanja namreč omogoča preraščanje pozitivizma v njima in razvijanje odločitvenostno-odgovornostne akcijskosti s prebujanjem napetosti ali določenega nemira v človeku ter z oblikovanjem njegove totalne duhovnosti, kot internalizacijskega pogoja spreminjanja, razvijanja in revolucioniranja narave, človeka in družbe. Vse to pa nujno zahteva informacijsko pluralnost v vzgoji in izobraževanju, nasledek česar vsega pa je tudi

boljša razčlenitev in identifikacija posameznih teleoloških ravni vzgoje in izobraževanja, ki so: intencija, smoter, cilj in naloga. Te ravni so namreč doslej bile zožene le na smoter ali cilj razvijanja vsestranske (socialistične) osebnosti.

Filozofske razprave

Maksimalnosti

NA PRIMERU ZNANJA IN MOČI

W. L. GOMBOCZ

UVOD

V zvezi z *imanentnimi, empiričnimi, »zemeljskimi« lastnostmi* oziroma, natančneje, eksemplificiranji lastnosti lahko opazujemo, da imamo take, ki (1) dopuščajo s t o p n j e e k s e m p l i f i c i r a n o s t i, pri tem pa so stopnjevanja očitno med seboj kategorialno različna, imamo torej tipe gradacij: lahko smo bolj močni ali pa manj, nemočni in (Bog naj bi bil) vsemogočni; lahko vemo nekaj ali marsikaj ali pa sploh ničesar; lahko verjamemo, da nekaj vemo, ali pa dejansko vemo. Določene vrste sesalcev so bolj dlakave kot pa druge, določeni človeški individui (skoraj) niso dlakavi. Razdaljo 100 metrov lahko pretečemo v 9,8 sekundah in s tem podremo svetovni rekord, ali pa v prav tem imanentnem maksimu 9,9 sekund, se z njim »izenačimo«, kot se reče. Nekatere od teh lastnosti so v svojih gradacijah urejene »v celih številih«, druge lahko pretanjeno urejamo tudi brez takšnih diskretnih parametrov, tretje samo grobo, nekaterih, tako se zdi, pa sploh ne moremo ali le zelo težko; nekatere lastnosti imajo minimum, ki ga lahko presežemo samo tako, da tisti, ki hoče priti pod dani minimum, tega minimuma ne eksemplificira. Kdor je nemočen, je brez moči, kdor ničesar ne ve, je brez znanja, kdor je brez dlak, nima dlak. Vsi ti ne eksemplificirajo ustrezne lastnosti v nobeni stopnji, tj. je ravno ne eksemplificirajo.

[Pri tem sledim usus loquendi, da imam »ničelno stopnjo eksemplifikacije« neke lastnosti za njeno neeksemplifikacijo.]

Za vse druge lastnosti se zdi, da imamo za vsak poljuben subjekt nasploh oz. za vsakega, ki ga je treba eksemplificirati, dispozicijsko spodnjo stopnjo eksemplifikacije, tako rekoč minimum kot *species infima:* Imamo (vsakokrat empirično) najmanjše prostorsko raztezanje človeka, torej nekega »najmanjšega« človeka v primerjavi z vsemi človeškimi individui, pa tudi znotraj življenja vsakega posameznega individua; imamo neko vsakokrat »najmanjšo hitrost« (= najdaljše trajanje) v premagovanju razdalje 100 metrov, ki ga opravi poljubno živo bitje, ali minimum dlakavosti ali zobatosti, tj., najmanjše število dlak ali zob na človeškem telesu, i. e. *eno* dlako ali en zob. (Imanentni) maksimumi pa na drugi strani, tako se zdi, dovoljujejo v takšnih diskretnih primerih vsakokrat še višjo stopnjo, kontinuum eksemplifikacij se

prikaže torej v tej smeri kot odprt. Empirično dani, »zemeljski« maksimumi lastnosti so takšni, da »lahko mislimo o še večjem, kakor so sami«. »Knjiga rekordov« je trivialna priča za to, kot je razmerje sosledja med dvema številoma v zaporedju naravnih števil dober akademski primer. Jasno pa je tudi, da imamo take lastnosti, ki (2) ne dopuščajo n o b e n e s t o p n j e e k s e m p l i f i k a c i j e, ker omogočajo — grobo povedano — zgolj da/neopcijo: Poljuben objekt univerzuma je ali živ ali mrtev, ali ženski ali moški [ali nič od obojega], pri tem pa je v splošnem nesmiselno govoriti o večji ali manjši živosti, ženskosti ali moškosti. Poljubne izjave so resnične ali napačne ali nič od obojega, ne da bi tu imeli/bile kakršnekoli stopnje. Smo prisotni oz. v korak s časom/navzoči ali pa ne, smo volilno upravičeni ali pa ne, ali pa ostane nerazloženo, kaj od obojega smo. Imamo torej parametrične lastnosti, ki so nasprotne takšnim, ki jih ni mogoče parametrizirati.

JEDRO

Vprašanje je zdaj, v kolikšni meri *gre za* isto lastnost pri različnih eksemplifikacijah, kadar je ista lastnost dana v različnih stopnjah! Gre za to, da zagotovimo notranjo možnost (koherenco) enotnega pojma lastnosti različnim stopnjam danosti njegove eksemplifikacije »navkljub«, zlasti pri maksimumu oz. približanju k maksimumu. Problem, ki ga mora um razrešiti pri imanentno-maksimalni eksemplifikaciji M_E *iste* lastnosti E, je, da z danimi standardnimi primeri E_1, E_2 . . . za neko lastnost »v svetu«, tj., izhajajoč iz običajnega govora, preko odnosa/razmerja podobnosti znotraj E_1 . . . E_n (= svet) pa tudi med svetom in M, dosežemo imanentno-neprekosljivo eksemplifikacijo lastnosti, torej v najvišji stopnji, dosežemo končno točko parametra. Koherenca/Koherentnost *pojma znanja* je torej odvisna, če vključimo takšno maksimalno znanje, prav to pa želimo tu najprej obravnavati, od

(1) danih eksemplifikacij znanja »v svetu«, tj., standardnih primerov oz. običajnega pogovornega jezika;

(2) podobnosti individuov tega danega med seboj in tistega »sveta« z M;

(3) M-jevega dejanskega karakterja, da je končna točka.

Znanje: Opazujemo znanje oz. neznanje poljubnega bitja D, ki je oseba. Znanje v epistemično relevantnem, »zemeljskem« (i) kontekstu je znanje o resnici. (Imanentno) upravičevanje mora biti *bona validitate*, ker *bona fide*, kot je pokazal Gettier, ne zadostuje. Zdaj sledi najprej najbolj, skoraj nasploh sprejeta definicija znanja (kot posrednega znanja), pri čemer je (d) dejansko postavljena zahteva po znanju samo posredno vključena v (c) in s tem prav tako malo v definicijo:

$Znanje_i =_{def}$ (a) bona validitate upravičena, (b) resnična (c) vera.

W_1: Posredno minimalno $znanje_i$

Oseba D ima $znanje_i$ v minimalni stopnji, *čee* $upravičeno_{def}$ *verjame* natanko za eno resnico, da je resnica.

W_0: Posredno $neznanje_i$

Oseba D je $nevedna_{(i)}$, *čee* $upravičeno_{def}$ *verjame* za manj kot eno resnico, da je resnica, tj., *čee* ne ve ničesar, kar bi lahko.

$W>_1$: Minimalno znanje$_i$ po logiki kvantifikatorjev

Oseba D ve$_i$ (ima znanje$_i$), ki je za logiko kvantifikatorjev na stopnji minimuma, *čee upravičeno*$_{def}$ *verjame* za vsaj eno resnico, da je resnica.

$W>_2$: Posredno t$_0$ minimalno znanje$_i$ (navzoče minimalno znanje — ta hip razpoložljivo minimalno znanje)

Oseba D ima znanje$_i$ na stopnji minimuma po logiki kvantifikatorjev v času t$_0$, *čee* v t$_0$ *upravičeno*$_{def}$ *verjame* najmanj eni poljubni resnici, da je resnica.

$W>_3$: Posredno propozicijsko minimalno znanje$_i$

Oseba D ima znanje$_i$ na stopnji minimuma po logiki kvantifikatorjev v času t$_0$, *čee* v t$_0$ *upravičeno*$_{def}$ *verjame* vsaj eni poljubni resnični propoziciji, da je resnična.

Za teorijo stopenjske/gradacijske analogije, ki je tu v ozadju, bi ne bilo nezanimivo, da bi vsaj poskusno definirala denimo »majhno znanje«, »upoštevanja vredno znanje« in »veliko znanje«; naj bo takšno pretanjeno delo prihranjeno poznejši študiji o logiki manjšin in večin. Opozorimo pa naj na konstrukcijsko sredstvo za veliko oz. največje znanje, ki ga lahko tu uporabimo: vzamemo — grobo povedano — *finitno* celoto danih elementov (tu: resničnih propozicij), recimo finitnih »ordinalnih propozicij« 1—10, pri tem je »1—10« tu simbol oz. računski primer za »1—10$^{\&}$« s pogojem podobnosti, da ima tudi celota bistvene lastnosti svojih elementov. Kaj nas pouči ta primer: *u* je množica vseh naravnih urejenih propozicij (1, 2, 3, . . .), njeni elementi so finitne ordinalne propozicije. Tip (množica vseh dobro urejenih množic, ki so si podobne glede urejenosti) je sam ordinalna propozicija. *u* torej določa novo propozicijo *v*. Trije prej navedeni pogoji: (1) »dano« — *u* kot vse finitne ordinalne propozicije; (2) »pogoj podobnosti« — *v* je ordinalna propozicija; in (3) *v* je dejanska končna točka, [maksimum 10-ga (oz. 10$^{\&}$-ga) univerzuma]-maksimum v 10-em (oz. 10$^{\&}$-em) univerzumu.

W_4: Posredno propozicijsko maksimalno znanje$_i$ (»imanentna vsevednost v končni točki«)

Oseba D je vsevedna [ima znanje$_i$ na stopnji maksimuma po logiki kvantifikatorjev] v času t$_0$, *čee* v t$_0$ *upravičeno*$_{def}$ *verjame* za vse poljubne resnične propozicije, da so resnične.

$W<_4$: Trivialno propozicijsko maksimalno znanje$_i$ (»imanentni maksimum naključnega znanja«)

Oseba D ve$_i$ največ [na stopnji naključnega maksimuma gradacije/stopnjevanja] v častu t$_0$, *čee* v t$_0$ *upravičeno*$_{def}$ *verjame* za vsaj vse tiste propozicije, ki so predmet znanja$_i$ drugih oseb, da so resnične.

Vsemoč poljubnega bitja D, ki je oseba.
Definicije.

M_0: Vsemoč po Dudnu (slovarska)
Oseba D je vsemočna, *čee lahko* izvede vsako poljubno ravnanje.

M_1: Vsemoč po tipu ravnanja
Oseba D je vsemočna, *čee lahko* izpelje vsako poljubno, logično mogoče *ravnanje*, tj., vsako poljubno ravnanje, katerega opis je koherenten.

M_2: Dejstvena vsemoč
Oseba D je vsemočna, *čee lahko* zaplodi/proizvede (= spravi v obstoj) vsako poljubno, logično možno *dejstvenost*/situacijo (Sachlage).

M_3: Kontinuirana vsemoč
Oseba D je vsemočna v času t_0, *če lahko zaplodi* proizvede (erzeugen; = spravi v obstoj) vsako poljubno, logično možno dejstvenost v *času* $t_n \Rightarrow t_0$ (tj., t_n je enak ali poznejši kot t_0).

M_4: Naključna kontinuirana vsemoč
Oseba D je vsemočna v času t_0, *čee lahko* zaplodi proizvede (= spravi v obstoj) vsako poljubno, logično možno, *naključno* (kontingentno) dejstvenost v času $t_n \Rightarrow t_0$ (tj., t_n je enak ali poznejši kot t_0).

M_5: Naključna osebna kontinuirana vsemoč
Oseba D je vsemočna v času t_0, *čee lahko* v času $t_n \Rightarrow t_0$ (tj., t_n je enak ali poznejši kot t_0) proizvede zaplodi (= spravi v obstoj) vsako poljubno logično možno, naključno dejstvenost, katere opis je brez logične posledice, da je *prav oseba D* v času t_n dejansko ne proizvaja/plodi oz. ne more proizvesti/zaploditi.

prevedel I. K.
februar 1986

Vloga logike v Vebrovem filozofskem opusu

FRANE JERMAN

I.

Svoje predavanje* bom razdelil na štiri dele. Najprej bom skušal predstaviti vsaj v grobih obrisih filozofijo Franca Vebra, slovenskega filozofa, ki se je šolal v Grazu v seminarju enega največjih avstrijskih in mislim da tudi evropskih filozofov — Alexiusa Meinonga. Franc VEBER (1890—1975) je bil tudi po pričevanjih samega Meinonga eden njegovih najboljših in najbolj nadarjenih študentov, zato ga je tudi pripravljal za univerzitetno kariero. Prav to šolanje ima za slovensko filozofijo velik pomen. Slovenska univerza je bila namreč ustanovljena šele po prvi svetovni vojni, Veber pa se je že 1919. leta odzval njenemu vabilu in naslednjega leta postal univerzitetni docent. Leta 1923 je bil izvoljen v naziv izrednega profesorja, 1929. pa v rednega. Leta 1945 je bil komaj petinpetdesetleten upokojen, deloma zato, ker je njegova filozofija sodila med tako imenovane »idealistične filozofije«, deloma pa zato, ker se ni držal zapovedi »kulturnega molka«.

Napisal je 14 knjižnih del ter veliko število člankov in razprav, med njimi je tudi kar lepo število polemik. V njegovem delu vidimo cenzuro pri izdajanju filozofskih del, ki jo je spremljala tudi delna sprememba filozofskih stališč. Prvo obdobje Vebrove filozofske tvornosti sega od 1921. do 1925. leta, ko je zapovrstjo napisal in izdal kar osem filozofskih knjig. V naslednjem obdobju, ki je trajalo od 1927. do 1939. leta je napisal šest knjižnih del. Po 1945. letu ni izdal in po pričevanjih sorodnikov tudi ne *napisal* nobenega dela več. Kratkomalo je odnehal.

Njegove spise lahko delimo na filozofsko sistemske, družbeno politične in religiozno teološke razprave. Filozofsko sistemski spisi sodijo predvsem v prvo ustvarjalno fazo. Med njimi so najpomembnejši *Uvod v filozofijo* (1921), *Sistem filozofije* (1921), *Etika* (1923) in njegovo najbolj reprezentativno in celovito delo — *Estetika* (1923). K tem spisom je treba prišteti še *Očrt psihologije* (1924), manj pa druga dela. Pri predavanju se bom opiral predvsem na ta dela.

Za prvo fazo je gotovo značilna relativna odvisnost od Meinongove predmetnostne teorije, čeprav je tudi tu šel Veber že svoja pota. Tako lahko

---

* Gre za predavanje, ki ga je avtor imel v Gradcu in Salzburgu aprila meseca na vabilo avstrijskega filozofskega društva.

ugotovimo, da ga je na začetku raziskovalno najbolj zanimalo razmerje med *doživljajem in predmetom*. Sicer pa je filozofijo utemeljeval kot znanost na podlagi »nespremenljivega človekovega bistva«, ki se sicer razvojno kaže v različnih oblikah, a zagotavlja tudi v »vseh posameznih filozofijah . . . nekaj skupnega, kar se pri vseh enako javlja . . .« (*Filozofija*, 1930, str. 9). Za znanost je pomembna predvsem metoda, ki jo je Veber videl v *samoopazovanju* ali *introspekciji*. Utemeljenost te sicer znanstveno sporne metode je videl v *samogotovosti notranjega zaznavanja*. Ta metoda je sporna zato, ker ni mogoče individualna spoznanja *verificirati* in jih na tem temelju tudi »posplošiti«. Veber se je seveda problematičnosti te metode zavedal, zato je poklical na pomoč *jezik* kot tisti način sporazumevanja, ki s svojo *prakso* omogoča domnevo, da so spoznanja, dobljena z introspekcijo, lahko tudi objektivno veljavna.

Ker je glavna metoda torej samoopazovanje, sledi iz tega tudi ugotovitev, da utemeljuje filozofijo kot znanost *psihologija*, ki je temeljna filozofska disciplina in hkrati tudi univerzalna filozofska veda. Tega prepričanja Veber ni nikoli opustil. Še več, v tridesetih letih se je predmetnostni teoriji tako rekoč odpovedal in to v korist psihologiji. Sicer pa mu je bila že sama *predmetnostna teorija* po svoji naravi psihološko usmerjena, ker je vendarle središče spoznavanja in biti človek, ki je os vsega doživljanja in čeprav postulira od zavesti neodvisno bit »predmetov« (od realnih do idealnih in celo imaginarnih). Kot rečeno je Veber v svojem kasnejšem razvoju vedno bolj prehajal na področje *psihologije*, ali kakor je to sam zapisal v svojem popularnem spisu *Filozofija* 1930. leta: ». . . vendar pa je moje osnovno filozofsko zanimanje že od nekdaj bilo bolj *dušeslovnega značaja*, nego zgolj predmetno-teoretskega.« Sama predmetnostna teorija mu namreč ni mogla pojasniti nekaterih razlikovanj, psihologija pa (tako npr. navaja razliko med »animalnim« in »duhovnim« doživetjem itd.).

S tem pa se naravnost vsili vprašanje, ali ni nemara ta filozofija, se pravi predmetnostna teorija »psihologistična«, in ali ne zadeva to npr. tudi filozofijo njegovega učitelja in vzornika. Nimam namena govoriti o psihologizmu ob koncu stoletja, s katerim je tako sijajno opravil Husserl v prvem zvezku svojih *Logičnih raziskovanj*, saj so to znane reči. Psihologija kot filozofska znanost pa je bila za Vebra do konca vzor znanosti, čeprav bi danes temu težko rekli psihologija — vsekakor v tem primeru ne gre za empirično in eksperimentalno psihologijo v današnjem smislu besede. Vendar je to že drug problem, ki ga tu ne bom obravnaval.

Iz pojma introspekcije sledi najprej pojem *doživljanja*, iz njega *predmet doživljanja* in na koncu še njegov *subjekt*. Od tod izhaja tudi temeljni *odnos* med doživljanjem in njegovim predmetom, ki ga Veber definira fenomenološko kot *intencionalni* odnos. Na tej podlagi je zagovarjal predmetnostno teorijo kot posebno filozofsko vedo, katere spoznanja so sicer »objektivna«, vendar pa ta objektivnost ni empirične narave. Predmetnostna teorija po Vebru ne more biti podrejena »vzročni zvezi« ali »kavzalnemu neksusu«, njen vrhovni zakon je zakon *izključenega protislovja*. Ta teorija nudi tudi izhodišče za razširjeno teorijo o eksistenci predmetov. Poleg »realnih« in

»idealnih« predmetov obstajajo na svoj način tudi »protislovni« predmeti, kot je npr. »okrogel kvadrat« ali »leseno železo«. Problem načina bivanja teh predmetov je poseben problem, ki sega v teorijo signifikacije — s to teorijo se je Meinong zapletel v razpravo z Bertrandom Russellom.

Za razumevanje Vebrove filozofije je pomembna tudi njegova razdelitev *doživljajev*, ki je sicer podobna Meinongovi, ima pa nekatere svoje posebnosti — sega bolj v filozofsko bližino Franca Brentana. Veber razlikuje med »pristnimi« doživljaji, ki jih ima človek na podlagi neposredne zaznave, ter »nepristnimi«, ki so rezultat delovanja človekove domišljije. Vebrova klasifikacija je takale: *doživljaji* se delijo na *umske* in *nagonske*. Umski se delijo na *predstave* in *misli*, nagonski pa na *čustva* in *stremljenja*. Vsi doživljaji temeljijo na svojih osnovah ali »fundamentih«. Ti so čutne kvalitete kot npr. barva, glas, in so osnova za »doživljaje višjega reda« in njim prirejene predmete.

V strogo znanstvenem smislu nam »transcendentalna stvarnost kot stvarnost, ki je onkraj možnega spoznanja, ni dostopna. Po Vebru je treba pri spoznavni teoriji izhajati iz doživljaja samega in iz njega izhajajočega doživljajskega *deja* ali *akta*. Tu je pravi izvor za resnico ali neresnico (zmoto ali spoznanje). Samo materialno stvarnost delimo na *kajstva (Wascheit) ali substance* in na njihove lastnosti. S prehodom na substancialno ontologijo se je Veber dejansko precej oddaljil od Meinonga, čeprav je po naši sodbi vendarle tudi v kasnejši fazi ostajal v okvirih, ki mu jih je nakazovala Meinongova predmetnostna teorija.

Za njegov filozofski sistem je značilno še nekaj, namreč *ahistoričnost*, neupoštevanje zgodovinskega okvira dane filozofije. Vsi filozofi — pa naj je šlo za Aristotela, Avguština ali Kanta ter Meinonga so mu bili enakovredni in tudi sočasni. Polemiziral je z njihovimi stališči ne oziraje se na zgodovinski kontekst njihovih misli: izražali so mu večno življenjsko bistvo, antropološko konstanto, kot bi temu rekli danes.

To je približno okvir, v katerem je Veber zasnoval svoj filozofski sistem, v katerem je podrobneje, monografsko obdelal estetiko, etiko, psihologijo in religijo. V tem okviru so tekla tudi njegova univerzitetna predavanja. Vzgojil je veliko število filozofov, ki pa niso nadaljevali njegovega dela. Tudi njegova najboljša študentka, dr. Alma Sodnikova (1896—1965), se je raje posvetila zgodovini filozofije (do vključno Kanta), posebno slovenski filozofski tradiciji. Sledovi predmetnostne teorije pri njej so vidni le v zgodnjih delih. Njegovi vidnejši učenci so bili še dr. Klement Jug, dr. Cene Logar, dr. Anton Trstenjak, dr. Stanko Gogala itd. Vendar ne glede na dejstvo, da Vebrovega dela v smislu njegovega filozofskega sistema praktično ni nihče nadaljeval, čemur je botroval tudi spremenjeni družbeni sistem, ki je postavil za vodilno filozofijo ideologijo dialektičnega materializma, njegovo delo ni bilo zaman. Slovensko laično filozofijo, ki ni imela kontinuirane tradicije, je dvignil na evropsko raven filozofiranja. O tem, da zadnja leta med slovenskimi filozofi raste zanimanje za njegovo filozofsko dediščino, priča tudi ponovna izdaja njegove *Estetike* (SM, 1985) in tudi to, da je naklada v enem letu skorajda pošla.

II.

Za razumevanje Vebrovega odnosa do logike in končno tudi zaradi odgovora na vprašanje, ki ga zastavlja sam naslov predavanja, je treba pogledati, kako rešuje Veber sam status filozofije na eni in znanosti na drugi strani. Avtor izhaja iz načelnega razlikovanja med *predmetom* in *mišljenjem*. Predmet ima

1. *Logično* prioriteto,
2. njegova vsebina je hkrati brez meja (vse je lahko predmet — tudi predmet znanosti), in
3. vse resnice se med seboj ujemajo, kar pomeni splošno veljavnost načela izključenega protislovja (dve resnici se med seboj ne moreta izključevati).

Te tri predpostavke pomenijo uvajanje filozofskega dualizma (zunanji svet je načelno različen od duhovnega sveta) in hkrati tudi uvajanje temeljnih načel *predmetnostne* teorije.

Veber uvede tudi drugačno pojmovanje *apriornosti* in *aposteriornosti*. Apriorno spoznanje mu je tisto, ki zadeva *notranjo naravo predmeta*, aposteriorno pa tisto, ki upošteva le zunanje lastnosti predmetov. To slednje je istovetno tudi z *empiričnim* spoznanjem. Označuje ga v skladu s Humom kot spoznanje, ki ni nujno, se pravi, da si prav lahko zamislimo njegovo nasprotje. (Veber navaja na primer trk dveh biljardnih krogel in pravi, da si prav lahko zamislimo, da bosta krogli planili kvišku in ne tako, kot sicer pričakujemo.) Zato so spoznanja znanosti, ki temeljijo izključno na empiriji, samo bolj ali manj *verjetna*. To velja seveda predvsem za naravoslovje, vključno s fiziko in kemijo. Glavni kriterij resničnosti je tu empirična verifikacija. Za *apriorne* vede ta kriterij ne velja, ker so njihova spoznanja nujna, se pravi, da so podrejena samo načelu *izključenega protislovja*. Med takšne vede prišteva logiko, aritmetiko, geometrijo in teorijo množic, ki pa ji ne priznava matematičnega statusa (ker »množice« ne morejo predstavljati ali zastopati »števil«!).

Logična načela so apriorna (v obrazloženem smislu) in so tisto prvo, kar šele omogoča mišljenje ter s tem tudi znanost in filozofijo. Logičnih načel tudi ne moremo *dokazati*, ker so absolutno *prvo*. Vsako dokazovanje jih namreč že predpostavlja. — Te misli iz Vebrovega *Uvoda v filozofijo* so izhodišče za njegovo določevanje znanosti, ki jo opredeljuje s predmetom in pa predvsem s *smotrom*. Vse je lahko predmet znanosti, ki ga definira kot »... posredno ali neposredno smotrni sestav spoznanj, ki mu je neposredni predmet organični sestav več ali manj splošnih istinitih, fizičnih, psihičnih ali idealnih predmetov ...« *(Sistem filozofije*, str. 62*)*

Po kriteriju smotrnosti (se pravi *namenu*) deli Veber znanosti na *teoretične* in *praktične*, pri čemer utemeljuje vsako praktično znanost njen teoretični korelat. Tako dobimo na eni strani znanost, kot so matematika, teorija množic, fizika, psihologija — ki so tako imenovane čiste teoretične znanosti, nadalje teoretično-praktične znanosti, kot so »... (znanost o virih, metodika, logika sploh itd.) ...« (Idem, str. 42), praktične znanosti pa so mu medicina, pedagogika, kriminalna psihologija, skratka to, čemur bi

danes rekli *uporabna* znanost. Logika mu je v tej razdelitvi neke vrste *pomožna* znanost.

Filozofija mu ni neka znanost nad znanostmi, nekakšna kraljica znanosti, niti rezultat vseh znanosti, pač pa znanost *poleg* drugih znanosti. Zato jo tudi definira kot »... znanost o duševnosti kot taki in o vseh neduševnih predmetih, ki se tudi kot taki ne dado raziskovati brez razsikovanja duševnosti kot take.« *(Uvod v filozofijo*, str. 325*)*. Filozofija je *znanost*, ker ima svoj *predmet*, ki ga raziskuje z znanstveno metodo (introspekcijo), je kot znanost samostojna, ker njenega predmeta ne more raziskovati nobena druga znanost, (se pravi nobena »naravoslovna, pozitivna« znanost) in nazadnje je znanost *poleg* drugih znanosti, s katerimi je organsko povezana.

Tako pojmovana filozofija je seveda razdeljena na posamezne (tradicionalne) discipline, kot so logika, etika, estetika, metafizika in psihologija. (Prim. Idem, str. 326) Vsaka izmed teh disciplin ima svoj specifičen predmet in tako tudi logika. O tem je zapisal tole: »*Logika* raziskuje ista dejstva, ki so predmet npr. *psihologije* (o predstavah, o mislih, sklepanju itd.) in *spoznavne teorije* (o pravilnosti misli, o razmerju pojmov in misli k predmetom itd.), toda nazadnje z *drugim* smotrom, namreč da pospešuje s tem npr. znanstveno eksaktnost sploh ...« *(Sistem filozofije*, str. 44*)*. Tako mu je logika povezana z drugimi filozofskimi disciplinami. Kolikor je logika apriorna in praktično-teoretična znanost, se pravi znanost s pomožno funkcijo, pa je hkrati vendarle vse druge znanosti utemeljujoča veda.

Nemara prav zato ni napisal monografije o logiki, saj je njegovo pojmovanje logike v bistvu aristotelovsko. Iz opisa, kaj naj logika počne, pa je razvidno, da gre pri Vebru vendarle za *tradicionalno*, kartezijansko pojmovanje logike. Da je temu tako, je razvidno tudi iz odklanjanja tako imenovane »matematične ali simbolične« logike. Leta 1920 je namreč slovenski matematik Mihael *Markič* (1864—1939) objavil razpravo z naslovom *Izpopolnjena in izenostavljena silogistika*, ki je svojevrstna matematizacija Aristotelove silogistike, pri čemer je Markič v tem spisu tudi polemiziral z drugimi raziskovalci tega področja (npr. z Boolom, Schroederjem in Fregejem). Hkrati je bil to izziv domačim filozofom, da se izrečejo o novi »matematizirani« logiki, da jo bodisi podprejo bodisi argumentirano zavrnejo. Markič je žal naletel zgolj na nerazumevanje — tudi s filozofske strani. Posebno težak udarec mu je zadal Veber, ki je svojo negativno sodbo o tem poskusu objavil v Ljubljanskem Zvonu leta 1920 kar v petih nadaljevanjih.

V tej polemiki je Veber sicer dokazal dovolj solidno poznavanje zgodovine moderne logike**, vendar pa ni dojel razlike med propozicionalno (stavčno) in predikativno logiko, odklonil je njeno matematizacijo, njeno ekstenzionalizacijo, ki omogoča računanje s stavki, se pravi z njihovimi resničnostnimi vrednostmi (logičnimi vrednostmi). Tudi Boolova in Markičeva težnja, pojasnjevati logična načela s pomočjo matematike, se mu zdi nesmiselna, saj po njegovem »... le ‚logičnost' daje matematiki njen eksakten značaj ..... eksaktnost moderne matematike vendar ne obstoji v nekem urejenem kopičenju praznih znakov in simbolov, temveč v neusmiljeni logiki deduciranja podrobnih zakonov iz splošnih aksiomatično razvidnih ali hipotetičnih premis.« (Fr. Veber: Markič Mihael: *Izpopolnjena in izenostav-*

ljena silogistika: Ljubljanski Zvon, 1920, str. 316). Razen tega pa meni Veber, da se lahko logika ukvarja zgolj s *kvalitativnimi* in nikakor ne s *kvantitativnimi* odnosi. Zanj ostaja logika »... veda o pravilnem mišljenju sploh in njegovih zakonih, pečajoča se torej na eni strani npr. s pojmi, sodbami in sklepi, na drugi strani pa z najsplošnejšimi *predmetnimi* zakoni (istovetnosti, protislovja, zadostnega razloga itd.), ki utemeljujejo *vsako* pravilno mišljenje, naj se tiče kake količine ali kake kvalitete, in ki torej na noben način niso in ne morejo biti le *količinski zakoni*«. (Idem, str. 441) Ali z drugimi besedami: logika je predpostavljena vsem drugim znanostim, ker jih s svojimi temeljnimi zakoni omogoča.

III.

Iz dosedanjega obravnavanja je dovolj razvidno, da gre pri Vebrovi delitvi znanosti za tradicionalno delitev znanosti na *deduktivne* in *induktivne* znanosti. Deduktivne vede so mu hkrati tudi tiste, ki so podvržene zgolj načelu *izključenega protislovja* in se jih *empirična verifikacija* ne tiče. Med takšne znanosti šteje tudi filozofijo in vsaj v prvem obdobju svojega filozofiranja tudi *predmetnostno teorijo,* ki jo skuša predstaviti kot filozofsko disciplino.

Iz te razdelitve znanosti, ki je v bistvu tradicionalistična in jo poznamo vsaj od Huma dalje — gre seveda za *kriterije* delitve — izhaja dalje, da je tudi vsaka filozofska disciplina *deduktivne* narave in da jo je treba tudi tako zgraditi. Veber je to idejo skušal uresničiti na dveh pomembnih filozofskih disciplinah in sicer najprej na etiki, nato pa še na estetiki. Za naš namen je zanimivo predvsem uvodno poglavje v *Etiko,* kjer (kot skoraj v vseh svojih delih) obnovi glavne poteze svoje inačice predmetnostne teorije. Tu je povsem razvidno, da ideala znanstvenosti ne vidi v matematizirani fiziki ali v katerikoli empirični vedi, ampak v sistemu aksiomov, iz katerih je mogoče izpeljati vsa *pravila,* ki uravnavajo *pravilnost* ali *nepravilnost* znotraj dane znanosti.

Ideal mu je Aristotelova logika, ki jo istoveti s sistemom aksiomov *pravilnega in nepravilnega mišljenja.* Zato mu je tako pri etiki kot pri estetiki cilj ustvariti *logiko* čustvovanja in stremljenja. Veber meni, da je mogoče misliti pravilno samo v skladu z Aristotelovo logiko, ne glede na to, ali kdo njene zakone dejansko upošteva ali ne, »... tako skušam tudi jaz v pričujočem spisu priti do takšnih aksiomov čustvene in stremljenjske pravilnosti, katerih veljavnost je tudi že načelno neodvisna od vprašanja, ali jih kdo s svojim čustvovanjem in stremljenjem tudi upošteva ali ne.« (F. Veber: *Etika,* 1923, str. 8)

Vebrov cilj je bil torej ustvariti takšen sistem, ki bi bil dejansko aksiomatska *logika* etičnega delovanja. Takšna etika bi morala biti neodvisna tudi od vsakega empiričnega in zgodovinskega razvoja. Etika bi imela v tem primeru vlogo absolutnega in od empirije neodvisnega moralnega *regulativa.*

** Prim. dr. Andrej Ule: Zgodovina logike na Slovenskem, ISF, 1974.

Temu namenu je podrejena tudi struktura celotne knjige. V prvem delu je ugotovil nezadostnost dotedanjih etiških teorij, v drugem pa je podal psihološke temelje etiškega delovanja, kjer je tudi pozitivno odgovoril na vprašanje, ali je možna etika kot znanost (v prej opisanem smislu) ali ne. Šele v tretjem delu je podal etiko kot »logiko nagonske pameti«, se pravi v skladu z svojo filozofijo »logiko vrednostnega čustvovanja in stremljenja« z vsemi aksiomi, ki zagotavljajo *pravilnost* etiškega vedenja. Tu nakaže tudi razlikovanje med etičnim in moralnim (v skladu z Meinongovim razlikovanjem) ter skuša dokazati veljavnost etiških aksiomov tudi v vsakdanjem in pravnem življenju.

Podoben postopek je ubral tudi v svoji *Estetiki* (1925, 1985), kjer je po lastnih besedah hotel ». . . podati temeljne zakone stroge, brezčasne pravilnosti in nepravilnosti estetskega čustvovanja in stremljenja«. (*Estetika*, 1985, str. 8). Tudi tu je delo končal z aksiomi »estetske pameti«, ki naj bi imeli veljavnost Aristotelove formalne logike, se pravi da so neodvisni od časa in kraja ter tudi od vsega empiričnega gradiva. Zanimivo je dejstvo, da je ob vsem tem silno malo govoril o umetnosti in da se je posvetil dejansko predvsem psihološkim predpostavkam estetike kot posebne *logike* vrednotenja lepega in grdega.

IV.

Za zaključek lahko sklenem predavanje z ugotovitvijo, da je predmetnostna teorija v Vebrovi verziji nujno potrebovala za svojo utemeljitev logično teorijo, ki ji je dala hkrati tudi metodološki model — ta pa je v vsakem pogledu le Aristotelova logika. Ob tem je treba opozoriti, da Veber kljub svojemu dovolj dobremu poznavanju razvoja moderne logike tej ni priznaval mesta, ki ji gre in ki ga je navsezadnje tudi dobila, in da je nadalje kljub vsem zagotovilom njegova verzija predmetnostne teorije bolehala za psihologističnim redukcionizmom.

Vebrova predmetnostna teorija, katere podlaga je bila svojevrstno pojmovana psihologija, je bila zanimiv poskus na logiki utemeljene filozofije, zakonov, ki so zunaj časa ter so zgolj zagotovilo *pravilnosti*. Tako je France Veber oplemenitil filozofska raziskovanja na Slovenskem v obdobju med obema svetovnima vojnama, mesto njegovega miselnega dela pa skušamo vmestiti v evropski filozofski, fenomenološki tok. V tej smeri so pisali o Vebru dr. Ivo Urbančič, dr. Dušan Pirjevec in dr. Anton Trstenjak.

Vebrova filozofija zunaj slovenskih jezikovnih meja ni bila znana, ker je kot slovenski filozof opustil nemščino in pisal izključno slovensko, tako kot je začel pisati svoj priimek po 1920. letu Veber, medtem ko se je prej podpisoval kot Weber.

Vprašanja znanstvene revolucije

BOGOMIR NOVAK

Z razvojem znanosti se spreminja tudi interpretacija njenih filozofskih osnov, metod in ciljev. Teorija znanstvene revolucije je eo ipso tudi teorija razvoja znanosti, ne pa tudi obratno. Struktura znanstvene revolucije šele v zadnjem času postaja znanstveno metodološki problem. Med prvimi so pisali o znanstveni revoluciji Fontenell, W. Whewell, S. Simon, O. Comte, J. Herschel. Današnji razvijalci pojma »znanstvena paradigma« so: T. S. Kuhn, R. K. Popper, I. Lakatos, U. K. Feyerabend, W. Whewell itd. Izraz »znanstvena paradigma« je večpomenski. Z njim označujemo vladajočo znanstveno teorijo, skupno sprejeti model ali vzorec, tisto, kar dopušča kopiranje modela, metafizična spekulacija za model, ustaljen način reševanja znanstvenih problemov. Paradigma pomeni enotno usmeritev človekove zavesti na reševanje problemov in obenem predpostavke, ki to usmeritev določajo. Prehod od enega načina gledanja problemov k drugemu omogoča razvoj znanosti. Če je ta prehod radikalen, govorimo o znanstveni revoluciji. Obstaja bistvena razlika med staroveško in novoveško znanostjo. Klasična znanost je statična, teoretična, objektivna, absolutna za razliko od novoveške, ki je dinamična, tehnološka, utemeljena v subjektiviteti subjekta kot njegovi objektiviteti (cogito ergo sum), relacijska, odprta, funkcijska, verjetnostna. Tradicionalna znanost je slonela na zaključeni sliki sveta, za novoveško znanost pa je svet neskončen, zato ni možno niti približevanje absolutni resnici.

Knjiga S. Novakovića »Hipoteze i saznanje« obravnava samo strukturo novoveške znanosti, z vidika sprejemljivosti znanstvenih hipotez in teorij v znanstvenih krogih. Pri tem ne daje enotne interpretacije celotne novoveške znanosti, ampak pokaže različna možna stališča glede vprašanja nastajanja, preverjanja (potrjevanja ali ovrženja) in sprejemanja hipotez pri postpozitivističnih avtorjih. Kot izhodišče dela »Hipoteze i saznanje« je ugotovitev, da pozitivistična teza o ločnici med metafiziko in znanostjo ne vzdrži kritike, ker znanosti ni mogoče presojati samo po formalnologičnih kriterijih. Znanstvena teorija ne sloni samo na izkustvu v preciznem smislu te besede, kot so to menili logični pozitivisti. Poleg izkustva je potrebno upoštevati tudi razum. Pri Laudanovi teoriji razvoja znanosti se je pokazalo, da je težko precizirati racionalni standard znanstvenega napredka. Tako Novaković prepušča bralcu opredelitev za določeno interpretacijo znanstvene ustvarjalnosti, revolucije

in napredka. Danes je tudi že jasno, da ideala enotnosti znanosti ni mogoče enostavno opustiti. Marx je pisal o eni sami znanosti zgodovine oz. psihologije človekovih ustvarjalnih sil.[1] Znano je, da ideja enotne znanstvene metode po zgledu matematike (mathesis universalis) in enotnega umetnega formalnega jezika v smislu simbolne logike ni uresničljiva. Ker pojma filozofije danes ni mogoče enotno definirati v ontoteološkem smislu, se kažejo načini interpretiranja znanosti v pluralizmu možnosti. Filozofija je na nek način vedno obstajala kot odprto vprašanje po svoji enotnosti. Prva filozofija je obstajala v biti bivajočega, ki je opredeljevala znanstvenost znanosti. Ta bit je v zgodovini filozofije opredeljevana kot forma forme, mišljenje mišljenja, cogito, kategorije, materija, praksa. Te opredelitve usmerjajo metodični pogled znansvtenika na predmet, določajo meje njegovega spoznanja in vzorec tega spoznanja. Določena bit je pogoj znanstvenega spoznanja kot kriterij znanstvenosti in pogoj paradigme znanosti oz. njena sestavina. V tem smislu lahko razumemo avtorjevo tezo, po kateri filozofija danes še ni dozorela do »znanstvene ontologije«. Potemtakem je naloga filozofije v 20. stoletju prav takšna, kakršna je bila doslej: opredeljevanje in problematiziranje znanstvene metode in cilja s to razliko, da to sedaj počne post rem in ne več ante rem. Se filozofija, ki je bila v imenu apriornega (enoznačnega) izkustva negirana v svojem (nekritičnem) apriornem razumu, vrača, da bi kot Minervina sova s spekulativnimi predpostavkami pojasnila Einsteinovo relativnostno teorijo?

Postpozitivistični klic »nazaj k metafiziki« pripisuje metafiziki hevristično vlogo. Po mnenju M. Wartofskega vsebuje metafizika splošno metodološko artikulacijo alternativnih pojmovnih okvirov in prvotne strukture našega teoretičnega razuma, ki pomenijo osnovne pogoje nastajanja znanstvenih hipotez. Metafizika je osnovni izvor modelov znanosti. Kot prvotni model realnosti (in našega razuma — op. NB) teži metafizični sistem k resnici in sugerira različne interpretacije znanstvenih teorij. Metafizika omogoča pojasnitev strukture in geneze znanosti. Glede na navedeno stališče do metafizike, bi bila sprejemljiva tudi v knjigi nedomišljena teza, da sta filozofija in znanost druga do druge v odnosu zunanjega in notranjega motiva razvoja. Vprašanje znanstvene revolucije kot družbene revolucije ni samo filozofsko (metafizično), ampak tudi znanstveno vprašanje.

Logični pozitivisti se niso vprašali, kako nastajajo v znanosti drugačne, boljše hipoteze in teorije. Zaradi redukcije filozofije na logiko znanosti niso prišli do celotne osmislitve razvoja znanosti. Njihova zahteva po jasnosti izražanja in po preverljivosti znanstvenih stavkov ni napačna. To pa še ne pomeni, da se je metafizika ukvarjala samo z navideznimi problemi. Smiselnost ali nesmiselnost njenih rešitev je odvisna od naše interpretacije. Pozitivistom se upira zastavljanje splošnih vprašanj in vprašanj, ki v predznanstvenem smislu transcendirajo obstoječa dejstva. Po mnenju znanega fizika Heisenberga se »napredek znanosti ne uresničuje samo s tem, da spoznavamo

[1] Več o temi Marxova ideja o enotnosti znanosti kot ene znanosti in sodobni procesi in kazalci enotnosti in neenotnosti znanosti glej Kirn, A.: Marxovo razumevanje znanosti in tehnike, MK, Ljubljana 1978 str. 9—53.

in odkrivamo nova dejstva, temveč tudi s tem, da se vedno znova učimo, kaj pomeni beseda razumeti.«[2] Razumeti pomeni povezovati pojave v enoten pojem, iskati enotnost v mnogoterosti in splošno v posameznem. Ker pa isto dejstvo lahko potrjuje več različnih teorij, njihovo sprejemljivost ni možno reducirati na preverljivost z dejstvi. Pozitivisti priznajo le logiko znanstvenih rezultatov, ne pa tudi logike nastajanja hipotez. Kot je razvidno iz polemik sodobnih filozofov znanosti, ki so navedene v »Hipotezah in spoznanju« ne gre niti samo za psihologijo znanstvenih odkritij, niti samo za logiko znanstvenih rezultatov. Skratka: sprejemljivost neke teorije v javnosti ni neposredna posledica njene resničnosti, kakor zavrnitev ni v direktni zvezi z njeno napačnostjo. Znanstvena hipoteza po Novakoviću nastane na osnovi neizpolnjenih pričakovanj (mitov, predsodkov kakor bi jih imenoval Popper) na preznanstveni ravni kot poskusni odgovor oz. rešitev za določen problem. Po kritični presoji te rešitve nastanejo novi problemi, za katere iščemo nove rešitve po shemi: $P_1 \rightarrow PT_- \rightarrow OP \rightarrow P_2$, ki jo je formuliral Popper. P pomeni problem, PT je preizkusna teorija, OP je odstranjevanje napak, P_2 je novi problem. Nastanek nove hipoteze naj bi pomenilo po Popperju napredek znanstvenega spoznanja v celoti. Vendar Popper ni zagovornik permanentne znanstvene revolucije. V praksi ne teče razvoj po tej enostavni formuli, saj istočasno obstaja več nasprotnih teorij oz. paradigem (npr. marksizem in funkcionalizem). Po Popperju ne zapuščamo stare teorije brez dobrih razlogov. Po njegovem ne obstaja dokončna zavrnitev stare teorije, kar pomeni, da se pojavlja v vedno novi preobleki in ni radikalne novosti v znanosti. To pa postavi pod vprašaj pojasnjevanje znanstvene ustvarjalnosti.

Znanstveno ustvarjalnost določa način reagiranja znanstvenika za izziv socialnega okolja in sprejemljivost tega okolja za teoretični odziv. Novaković navaja razloge, zaradi katerih znanstveniki ne sprejemajo nove teorije: metodične ozkosti (npr. Einstein ni sprejel kvantne teorije na osnovi stališča, da »bog ne kocka«), antiteoretična ali antiempirična naravnanost okolja, zavračanje Kopernikove heliocentrične teorije zaradi religiozne ideologije, relativni profesionalni status dopušča, da se višje avtoritete upirajo nižjim, model specializacije, ki prevladuje v znanosti določene dobe (Helmholzova odkritja so zavračali, ker ni bil doma v fiziki), znanstvene ustanove zaradi neustreznega članstva ali vodstva, nasprotovanja med šolami in avtoritetami, generacijski konflikt (Darwin), prednost argumenta moči pred močjo argumentov. Uspeh nove teorije ni napovedljiv. Odpor do nje ni nujno negativen, ker lahko marsikaj pojasni. Po Popperju se stara teorija obnavlja tako, da bogati svoje empirično in pojmovno vsebino. Mnogi avtorji opozarjajo na odnos med starim in novim znanjem. Plasma nove teorije je odvisen od tega, kakšen odnos ima do predhodnega znanja. Kriterij sprejemljivosti je tudi v vsklajenosti nove teorije s staro. Tako po principu komplementarnosti Einsteinova relativnostna teorija vsebuje tudi Newtonovo fiziko, teorijo gravitacije se da razložiti s stališča svetlobne teorije. Kvantna teorija zajema tudi teorijo klasične mehanike, kar pomeni, da je predhodno stanje poseben

[2] Heisenberg, W.: Del in celota, pogovori v območju atomske fizike, Mohorjeva družba, Celje 1977 str. 140.

primer sedanjega splošnejšega in bolj relativnega znanja. V pluralizmu logičnih form je Aristotelova logika razumljena na dva načina: kot klasična substančna logika subjekta in predikata in kot relacijska, implikativna. Bistveno je, da se lahko obe logiki dopolnjujeta. Če gledamo razvoj znanosti samo formalno, potem je zgodovina znanosti vsebovana v razvoju logične forme. To je eden izmed možnih pristopov. Ni edini in ni zadosten. Že vprašanje po načinu znanstvene ustvarjalnosti presega ta okvir. To vprašanje je kompleksno, ker lahko služi kot delni odgovor nanj kriterij sprejemljivosti teorij v smislu povratne informacije. Duhovna klima socialnega okolja je lahko spodbuda ali ovira ustvarjalnosti.

Znanstvena ustvarjalnost ni identična z znanstveno revolucijo, je pa pogoj zanjo. Če bi znanstveno spoznanje obstajalo le v akumulaciji izkušenj, revolucija ne bi bila možna. Znanstvena revolucija je diskontinuirani kontinuteti spoznanja. Česta napaka je v tem, da jo predstavljamo kot gotovo dejstvo ne da bi skušali pojmovati proces nastajanja bistveno novih spoznanj. Pri poučevanju oz. seznanjanju z znanstvenimi rezultati ne upoštevamo socialne interakcije pri sprejemanju in zavračanju novih teorij. Zgodovina znanosti se pri šolskem pouku reducira na zaporedje ločenih teorij. Kot opozarja Heisenberg je potrebno za razumevanje kvantne teorije zastavljati takšna splošna vprašanja, ki vodijo do osvetljevanja pojavov z vseh strani v jeziku podob (npr. izraza val in delec), ki se približajo realnemu dogajanju. Novo spoznanje v razvoju fizikalne znanosti je v tem, da človek s svojim namenom vpliva (moti?) tok dogajanja. Temu klasično dvovalentno mišljenje v alternativah da ali ne ne odgovarja več. Prisotnost subjekta v spoznanju pomeni vpeljavo zakona vključene tretje možnosti (da in ne). To spoznanje ni samo reprodukcija predhodnih spoznanj. Prav tako ni nastalo iz nič ali slučajno. Kvantna teorija ni samo nova kombinacija starih idej. Pomeni zlom klasičnega determinizma in mehanicizma v fiziki. Z njo je prešla atomistika iz faze metafizičnega inštrumentalzma v stadij realnosti. V zgodovini filozofije so bili atomi logična racionalna predpostavka za razlago celotne realnosti in ne hipoteza, ki bi bila izvedena iz pojavov in bi bila dostopna preverjanju. Vprašanje, ki povezuje in obenem razlikuje znanstven in filozofski pristop k predpostavki obstajanja atomov je v tem, v kakšnih pomenih ta predpostavka implicira idejo o enotni ureditvi sveta. Fizika s pomočjo različnih hipotez sledi ideji o nedeljivosti enega, ne glede na to, kako imenuje delec, ki se izkaže v obstoječih inštrumentih kot nedeljiv. Znanstvena revolucija ni v tem, da s pomočjo različnih teorij izrekamo enotnost na mnogoter način, ampak v tem, da različne vidike čedalje bolj povezujemo. Znanost se razvija od enostranskega pristopa, o katerem je pisal tudi Freud k vsestranskemu, ki ga omenja v knjigi Del in celota Heisenberg. Z združevanjem hipotez znanost že sama s svojimi delnimi spoznanji implicira celovito spoznanje, v katerem pa je tudi nekaj nedoločljivega kot v dinamičnem modelu razvoja znanosti in v znanstveni ustvarjalnosti sploh. Zato ni mogoče odkriti strogih pravil za prehod od teorije T_1 do teorije T_2. Splošno sprejeta razlaga za nastanek novih hipotez izhaja iz človekove intuicije. Mnogi so to institucijo mistificirali in jo priznali samo nekaterim (eliti). V zadnjem času jo nekateri

razlagalci povezujejo z algoritmi (intuicijo skušajo reducirati na algoritme sovjetska logika Bičko in Žarikov in amerišk filozof H. Simon). Že Leibniz je logiko odkritij oz. invencije razumel kot računanje. Če bi intuicijo podredili planiranju[3], bi človeka pojmovali po modelu stroja.[4] Odkritje sloni na predelavi informacij, vendar ne samo na tem. Na veliko vlogo emocij pri spoznanju resnice je opozoril že Lenin. Na vlogo analogij (podobnosti po obliki ali strukturi) so opozarjali mnogi. Tako je »Albertova pedagoška simfonija nastala po glasbeni simfoniji, Bloomova taksonomija po taksonomiji rastlin in živali, intelektualna resonanca po fizikalni, algoritmizaciji pouka po analogiji z algoritmi v matematiki, simulaciji pri pouku po analogiji s simulacijo na drugih področjih.«[5] Analogije ni brez primerjanja, prestrukturiranja, koncentracije, anticipacije s splošnim znanjem, produktivne domišljije oz. sinteze in drugih operacij kreativnega mišljenja. Da bi presegli te splošne ugotovitve za logiko odkritja je po mnenju Novakovića potrebno detajlneje analizirati znanstveno prakso. Vsako odkritje je bolj ali manj revolucionarno, kar pomeni, da ima analogija omejeno področje uporabe. Vlogo metafizike kot okvirnega vtisa (Makswell) ali mejnega pogoja (Feyerabend) smo omenili že pri interpretaciji kvantne mehanike.

Tudi znanstvene revolucije zgledajo nenadne, ker so nepričakovane. Vloga divergentnega (raznosmernega) mišljenja znanstvenika se kaže v tem, da se njegova pričakovanja, hipoteze razlikujejo od pričakovanj, ki slone na predsodkih večine. Sprejemljive lastnosti teorije so: koherentnost, sistematičnost, drznost oz. smelost, enostavnost, plodnost aplikacije na druga področja, verjetnost, moč pojasnjevanja in predvidevanja, soglasje s predhodnim znanjem. Einsteinovo teorijo opredeljuje Popper kot smelo, ker jo je Einstein sam pripravljen opustiti, če premik proti rdečemu delu spektra ne obstaja, kar pomeni, da uvideva meje njene veljavnosti. Pojem enostavnosti je večznačen. Njegovi pomeni se nahajajo med skrajno subjektivističnimi in skrajno objektivističnimi interpretacijami. Avtor razlkuje še tri ravni enostavnosti notacijsko, ki je v sugestivni formulacij teorje, logčna sintaktično-semantična enostavnost in epistemološka z majhnim številom neempiričnih terminov. Plodna je enostavna je Einsteinova teorija po aplikacijah na različnih področjih fizike in po univerzalnosti.

Novi pristopi k interpretaciji znanosti izhajajo iz hipotetično-deduktivne strukture znanosti. Vprašanje je, če je precizacija cilja znanosti isto kot precizacija spoznanja. Cilj znanosti ni samo spoznanje, ampak human svet, vendar ne samo v realizaciji možnosti za osvoboditev posameznika v kontekstu mentalne in zgodovinske situacije (Feyerabend), ampak osvoboditev vsega človeštva na osnovi osvoboditve dela. Cilj znanosti je napredek, ki ga pa različni avtorji različno razumejo. Za Laudana je napredek znanosti v razvijanju racionalnih standardov, ki se kaže v povečevanju števila rešenih empiričnih problemov. Masgrey se vprašuje, zakaj bi bil napredek v reše-

---

[3] Loeser, F.: Wie gross ist der Mensch?, Neues Leben, Berlin 1975.
[4] Dreyfus, H. L.: Šta računari ne mogu?, Nolit, Beograd 1977.
[5] Poljak, V.: Didaktičke inovacije i pedagoška reforma škole, Školske novine, Zagreb 1984 str. 116.

vanju problemov. Ni vsak problem dejanski. Ni lahko specifizirati Laudanovih kriterijev. W. Whewell je videl napredek v teoretični in empirični generalizaciji znanosti. Popper je izhajai iz teze o vedno informativnejših in logično manj verjetnih teorijah. Popper je pripisal napredek samo normalni znanosti, ki rešuje probleme znotraj iste paradigme. Prehod od ene paradigme k drugi pa je zanj mističen. Za Lakatosa je napredek v raziskovalnem programu, ki vsebuje manj protislovij in pojmovnih problemov kot predhodni. Hevristično moč programa vidi v povečevanju števila uspešnih predvidevanj, teoretični napredek je v večjem številu preverljivih posledic, empirični pa v eksperimentalni preveritvi katere od teh posledic. Lahko opazimo, da avtorji navajajo predvsem količinske kriterije napredka, za opredelitev znanstvene revolucije pa so potrebni predvsem kvalitativni kriteriji. Ni nenavadno, da avtorji kot so Kuhn, Toulmin, Feyerabend, Popper ne zastopajo ideje znanstvene revolucije. Ne povedo, kako bi preživetje znanosti preusmerili v znanost za preživetje človeštva. Znano je, da se spreminjajo predvsem površinske plasti znanosti, globinske (metafizične) pa ostajajo skoraj konstantne, ker univerzalne teorije po svoji anticipacijski moči ne morejo biti dokončno preverjene. Obstoj znanosti predpostavlja obstoj filozofije, zato znanstvena revolucia ni možna brez filozofie, ampak z njo. To pa pomeni, da ni kvalitativni kriterij napredka znanosti v eliminiranju čim večjega števila napak, ampak v preseganju metodične napake, ki absolutizira parcialno znanje.[6] Ni bistvena ugotovitev, da nobena metoda ne vodi do gotovega spoznanja. Vprašanje je, katera metoda omogoča novo kvaliteto življenja človeka znanstvenika. Kako se na to vprašanje odzivajo raziskovalni programi, paradigme in raziskovalne tradicije?

Videli smo, da interpretacije nastajanja hipotez, sprejemanja in zamenjevanja teorij vključujejo subjekt spoznanja in se sučejo znotraj kopernikanskega obrata. Sodobni filozofi znanosti, ki polemizirajo z logičnimi pozitivisti ne presojajo samo znanosti kakršna je v sedanjem trenutku, ampak postopno odpirajo zgodovinske vidike. Ne pristanejo na identiteto med subjektom in objektom, ki bi vodila do absolutne znanstvene resnice, ampak dopuščajo razliko med človekovo težnjo po spoznanju resnice in kritičnim pristopom k vsakemu doseženemu rezultatu. Samokorekcijska vloga razuma je potrebna zato, ker se subjekt išče v objektu proučevanja v odprtem križišču med apriorizmom nemožnosti napredka in relativizma utripajoče luči za vse možne teorije. Interpretatorji skušajo odkriti v razvoju znanosti vsebine, ki so jih znanosti formalizirale. Pri tem ne gre več za deskripcijo metode spoznanja, ampak opazovanje dogajanja pred in po uporabi te metode. S tega vidika naslov knjige »Hipoteze in spoznanje« ni točen. Prej gre za opozarjanje na nevarnost, da v labirintu spremenljivih hipotez in teorij zgleda zdaj vse kaotično, nekonsistentno (Lakatos), zdaj vse statično v smislu starih idej v novi preobleki (Kuhn). Nevarno je, da znanstvena revolucija ostane nepotrebna v svetu kapitala, v katerem vsaka zavrnjena teorija ohrani pravico do rehabilitacije presežne vrednosti v smislu racionalne ali

---

[6] Več o tem vprašanju glej Bronovski, J.: Porijeklo znanja i imaginacije, Stvarnost, Zagreb 1981.

iracionalne premoči nad drugo tekmico. Kapitalska razmerja dopuščajo vse teorije, ki jih ohranjajo in nobene, ki jih destruira. Ni slučajno, da destrukcija metafizike znotraj nje same ni odpravila krize zavesti. Je možna destrukcija kapitala znotraj njega samega? Prve civilizacije so imele v svojem paradigmatičnem programu vsklajenost človeka z naravo, sedanja se pa k temu idealu šele prebuja.

J. J. Katz o referenci in komunikaciji

HEDA FESTINI

Rezultati tega preiskovanja naj bi pokazali:

— ali se lahko najde neka inačica popravka intenzionalne semantike, ki jo zagovarja Katz, in to na temelju njegove razlage reference;

— ali njegov pojem komunikacije omogoča neko širšo teorijo komunikacije, ki bi lahko bila izhodišče za razlago fenomenov kulture, in to na podlagi popravka Katzove razlage reference.

Odgovor na prvo vprašanje bo zajel dve taki inačici, potem pa bomo obdelali drugo vprašanje.

1) Katz hoče v svojem članku *The Neoclassical Theory of Reference* izpeljati »dialektično sintezo« s pomočjo teze klasične semantike (Frege, Church, C. I. Lewis, Carnap in Searle) in antiteze, ki jo predstavlja vzročna teorija.[1] Pravzaprav zagovarja klasično teorijo pred ugovori kavzalistov in je prepričan, da je z graditvijo intenzionalne teorije pomena doslednejše popravil klasično teorijo (106). V tem smislu je težišče njegove analize na razlikovanju reference tipa in reference primera in le prvi pripada klasična trditev, da smisel/intenzija določa ekstenzijo. Katz meni, da je tako razveljavil Putnamov argument, da temelji tradicionalni koncept pomena na lažni teoriji (123). Hkrati se brani očitkov, da njegova koncepcija, kot tudi klasična, zahtevata izenačevanje pomena z obveznostjo do aplikacije uporabe resničnostnih pogojev, tj. odnosa jezika in sveta. Katz misli, da se Donnellanov očitek, namenjen klasični teoriji, kot tudi Kripkejevi in Putnamovi protiprimeri, ne nanašajo na njegovo koncepcijo, kajti on uporablja popolnoma intenzionalno strukturo, interno strukturi jezikovnega smisla (107). Slovnica se ukvarja z jezikovno kompetenco, tj. z idealiziranimi jezikovnimi strukturami.[2] Vrojene konceptualne univerzalije določajo semantične hipoteze in so bogatejše od izkustva, hipoteze o referentih besed postavljajo logične zveze med denotativnimi pogoji, ki jih ne najdemo v izkustvu, ne pa kot trdi Putnam, da naše poznavanje denotativnih pogojev izvira iz izkustva.[3] Katz se

[1] J. J. Katz, »The Neoclassical Theory of Reference«, *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, ur. P. French, T. E. Uehling ml., H. K. Wettstein, Minneapolis 1979, str. 103.

[2] J. J. Katz, *Semantic Theory*, New York 1972, str. 24—25.

[3] J. J. Katz, »The Neoclassical Theory of Reference«, nav. delo, str. 109.

tu sklicuje na dosledno racionalistično stališče, ki ga postavlja proti kavzalističnemu empirizmu.[4] Kavzalistom očita, da ne razlikujejo med jezikom in teorijo in da ne vidijo posebnosti jezikovnih predmetov.[5] Katzova intenzionalna semantika je na ravni jezikovne kompetence, tj. semantike reference tipa, pravzaprav teorija propozicij.[6] Lahko bi šteli, da semantična reprezentacija predstavlja konceptualno strukturo univerzalnega jezika, telo lingvistično invariantnih propozicij (200). Misli so eksemplifikacija propozicij v mentalni aktivnosti, načelo ekspresivnosti (vsaka misel se lahko izrazi z nekim reklom naravnega jezika, 217), predstavlja idealiziran funkcionalen odnos jezika in duha, načelo izgovorljivosti (vsaka propozicija se lahko izrazi z neko sentenco naravnega jezika, 209) pa prikazuje jezik kot specifično biološko lastnost vrste, kajti množica lingvističnih univerzalij določa konceptualni prostor, v katerem se rojevajo množice propozicij kot vse misli, ki jih je načeloma mogoče misliti (219). Kot je treba v logiki razlikovati med sentencami, ki izražajo propozicijo (vstopajo v logične odnose v dokazih), in sentencami, ki ne izražajo propozicije in jim spodleti, da bi se vključile v tak odnos (201). Propozicija je smisel sentence in obstaja tesna korespondenca med dejstvi o propozicijah in dejstvi o smislu sentenc (201); to je celo identiteta v smislu, da se dajejo pogoji identitete za propozicije.[7] Toda logične strukture naravnega jezika niso omejene le na sentence, ki izražajo asertorične propozicije, temveč se z implikacijami lahko razširijo tudi na performativne sentence, kot so vprašanja, obljube, opozorila.[8] Katz je torej jezikovno kompetenco v zvezi z referenco tipa rešil kot individualno kompetenco, utemeljeno na genetskem kodu. Po Putnamu se opis individualne kompetence lahko določi psiholingvistično.[9] Vendar se v mnogih primerih ne rešuje individualno, temveč z družbeno določitvijo, z delitvijo jezikovnega *dela* (257), in takrat ta problem spada na področje sociolingvistike. Take so, govori Katz, razlage vzročne teorije reference, kot je Kripkejeva razlaga lastnih imen, ki jo je razširil na besede naravnih vrst in fizikalnih velikosti. Po Putnamu ima jezikovna skupnost svoj minimum standarda glede na sintakso in semantiko, narava iskanega minimuma ravni kompetence pa je odvisna od kulture in predmeta (249); zato so povezave med prepričanji in povezavami prepričanj s kulturo in svetom pomembne (258). Vse to po Katzovem mnenju ne prihaja v poštev na ravni jezikovne kompetence, čeravno je Donnellan trdil, da Katz, čeprav nenamenoma, daje močno podporo Putnamovi »delitvi dela«.[10] Bolje bi bilo poiskati, kaj Katz ponuja, ko se dotika druge ravni, zunajslovnične performanse, v domeni katere je druga vrsta reference, o kateri govori, referenca primera. Primeri sentenc kot ab-

---

[4] J. J. Katz, »Effability and Translation«, *Meaning and Translation*, ur. F. Guenthner, M. Guenthner-Reutter, New York 1978, str. 218—219.

[5] J. J. Katz, »The Neoclassical Theory of Reference«, nav. delo, str. 116.

[6] J. J. Katz, »Effability and Translation«, nav. delo, str. 192, 210.

[7] Kadar sentenca ne izraža propozicije, nima smisla, in kadar nima smisla, ne izraža propozicije, ravno tam, str. 202.

[8] Ravno tam, str. 216, vendar je o tem pisal tudi prej — leta 1974 in 1975 in v dveh člankih leta 1977.

[9] H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, 2. zv., Cambridge 1975, str. 246—247.

[10] K. Donnellan, »Review of Language, Mind and Knowledge«, *Language* 53 (1977): 718.

straktnih predmetov s prve ravni so na tej ravni razni *izrazi (ki se izrekajo v procesu govora)*, primeri propozicij kot abstraktnih predmetov pa so razne misli, ki potekajo v procesu mišljenja.[11] V tej domeni so derivativni pomeni lastnih imen in stereotipi, v zvezi s katerimi je treba še posebej iskati njegovo povezanost s Putnamom. O prvem vprašanju smo že govorili v prejšnjem referatu, zdaj pa se bomo zadržali na drugem vprašanju. Po Katzovi trditvi ima nesemantična informacija v referenci primera, kot je stereotip, pomembno vlogo v zajemanju predmeta, na katerega referira v referencialnem dejanju.[12] Vendar je treba poudariti, pravi Katz, da ni potrebno, da se referenca primera razlikuje, pogosto se tudi ne razlikuje, od referenta tipa. (To dokazujeta primera policaja in duhovnika. Z uporabo besed »policaj«, »duhovnik« itn. referenca primera konvergira z referenco tipa za »policaja«, »duhovnika« itn. le po uniformnem stereotipu, 111.) Katz ob tej priložnosti uporablja, po njegovem mnenju, pomembno razliko, ki so jo uvedli filozofi običajnega jezika — med standardno in nestandardno uporabo jezika: standardna referencialna uporaba nekega izraza je uporaba, v kateri je njena referenca primera član množice referentov tipa, nestandardna pa je uporaba, po kateri je referent primera zunaj množice (111). Po standardni uporabi se torej stereotipi dajo podrediti tipski referenci. Stereotipi so v isti eksplanatorni razsežnosti kot znanstveni konstrukti (116), tj. oboji ne spadajo v razsežnost, v kateri se nahaja informacija slovarja. Stereotipi in znanstveni konstrukti so namreč v enciklopediji in sestavljajo nelingvistične predmete, ki imajo lastnost resničnosti ali neresničnosti (116). V tem smislu so stereotipi grozd atributov (121), medtem ko obsegajo znanstveni koncepti teorije, ki jih uporabljamo za pojasnjevanje obnašanja stvari v svetu (116). Toda po njegovi sodbi nista niti Kripke niti Putnam postavila prepričljive trditve, saj sta lingvistične koncepte obravnavala kot istovrstne z znanstvenimi koncepti, ki se razlikujejo le po stopnji sofistikacije (116). Toda navzlic temu jih je Putnamovo ukvarjanje s stereotipi precej približalo drug drugemu. Putnam je pravzaprav uvedel ta pojem leta 1968 na svojih predavanjih, kot sam pravi, in razumel pod njim standardizirane opise značilnosti vrste, ki so tipične ali normalne (230). Edina prvina resnice v teoriji konceptov je, da je stereotip konvencionalna, nepazljiva ideja, ki po svoji informaciji ni nujno pravilna za jezikovno skupnost (249, 250). Ravno kot tak pa stereotip omogoča uspešno *komunikacijo* (251). Po Putnamu se stereotip v transformacijski lingvistiki vključuje preko osnovnega lingvističnega pojma — obligatnosti (251—252), in se nanaša na del pomena (256). Ob tej priložnosti se Putnam podobno kot Katz postavlja proti Quineu in trdi, da Quineova identifikacija analitičnosti s centralnostjo in obtožba krožnosti ne zadevata omenjene povezave stereotipa z lingvistično obligatnostjo.[14] Karakteristika centralnosti oziroma nepreizkusljivosti zagotavlja delovanje sistema klasifikacije, kajti predmet, ki je klasificiran pod enim naslovom, verjetno ne bo več klasificiran (267). Na-

---

[11] J. J. Katz, »Effability and Translation«, nav. delo, str. 216.
[12] J. J. Katz, »The Neoclassical Theory of Reference«, nav. delo, str. 110.
[13] H. Putnam, *Mathematics, Matter and Method*, 2. zv., Cambridge 1975, str. 249.
[14] Primerjaj H. Putnama, ravno tam, str. 257, z J. Katzom, »Effability and Translation«, nav. delo, str. 192—194.

ravno je, dodaja Putnam, da se take naslove uporablja kot kategorije-indikatorje v kontekstih, ki jim pripadajo. Tako je Putnam prišel do pritrjevanja Katzovi ideji semantičnih markerjev. On namreč pravi: če se v sintaksi uporabljajo taki »*markerji*« kot »samostalniki«, »pridevniki« itn., bi v semantiki take kategorije-indikatorji za klasifikacijo besed bile »*markerji*« (268). Katzova in Fodorova ideja o semantičnih markerjih je zanj vredna znanstvenega dela, ki bi se ga morali lotiti, da bi odkrili, katere vrste predmetov se lahko pojavijo kot stereotipi, in da bi zgradili ustrezen sistem, ki bi predstavljal stereotipe (267). Po njegovem pojmovanju pripada tako delo področjema lingvistike in psiholingvistike (268). Toda po Putnamovem pojmovanju je navzlic temu potrebna sprememba Katzove in Fodorove ideje. Pomembno je namreč obdržati razliko med »*markerji*« in »*distinguisherji*«, kar ne uspeva kasnejši Katzovi interpretaciji. Ko Katz in Fodor uvajata, misli Putnam, semantične markerje, tedaj ni njuna namera, da popis markerjev izčrpa pomen stereotipa. Putnam razlaga, da sta želela, da bi semantični markerji in distinguisherji vselej dajali nujen in zadosten pogoj za pripadnost k ekstenziji termina, tj. da vsak govorec pozna nujen in zadosten pogoj pripadnosti k ekstenziji, npr. »zlata«, »aluminija« itn.[15] Katz je kasneje šel še dlje, saj je zahteval, da vse značilnosti sestavljajo analitično nujen in zadosten pogoj pripadnosti k ekstenziji. V tem trenutku, trdi Putnam, je Katz odpravil razliko med markerji in distinguisherji. Takoj ko je Katz zahteval, da imajo vse značilnosti neskončno stopnjo centralnosti, čemu naj bi se potem ene imenovale markerji, druge pa distinguisherji, se sprašuje Putnam (268). Zato je ideja semantičnih markerjev po Putnamovi sodbi uporabna v skladu z njegovo sugestijo. Poleg tega bi bili semantični markerji le eden od štirih sestavnih delov Putnamove razlage pomena.[16] Če bi sedaj hoteli ugotoviti, kaj je ostalo od kavzalistične antiteze v Katzovi dialektični sintezi, potem bi morali reči, da so to le Katzu in Putnamu skupen termin stereotip, obravnavan kot grozd atributov po analogiji s Kripkejevimi besedami,[17] in dve od štirih sestavin Putnamovega pojma pomena kot vektorja. Toda stereotip za Katza ni lingvističen predmet,

---

[15] Gre za kritiko zadostnosti poznavanja lastnosti kot analitičnih resnic. Kot najostrejša kritika analitičnosti, povezane z nujnostjo, je znana Quineova kritika. Putnam očita Katzu, da je preveč razširil uporabnost teh pojmov, vendar tudi Putnam misli, da je Quine s svojo kritiko pretiraval, in tako sam tej vrsti nujnosti dodaja še dve vrsti (prim. Putnam, 1. zv., naved. delo, str. 237). Vsekakor bi lahko ugovarjali tudi Putnamu — kot sicer tudi drugim predstavnikom vzročne teorije, čeravno se med seboj razlikujejo — da bi lahko tudi njihovo obravnavo pojma nujnosti izpostavili kritiki. Mimogrede povejmo, da bi lahko iz najnovejših modalnih teorij izpeljali sklep, da se nujnost lahko podredi možnosti, potem pa je vprašljivo, ali je nujnost sploh potrebna — to povejmo z besedami N. Abbagnana in Quinea. Quine — po Linskyjevih besedah — ni prepričan, da je ta pojem potreben matematiki in znanosti. Prim. N. Abbagnano, *Mogučnost i sloboda*, Beograd 1967, str. 90 in L. Linsky, »Introduction«, *Reference and Modality*, Oxford 1971, str. 11.

[16] Za Putnama je normalna oblika opisa besednega pomena končna sekvenca ali vektor, katerega sestavine so: 1) sintaktični markerji, 2) semantični markerji, 3) stereotip in 4) ekstenzija. Vse te sestavine predstavljajo individualno govorčevo kompetenco, razen četrte, nav. delo, 1. zv., str. 269. Termin vektor je postal moderen, uporablja ga tudi P. Ziff kot množico pogojev (1972). Toda navzlic vsemu ga je uvedel A. P. Ushenko, prim. *The Field Theory of Meaning*, 1958, str. 109.

[17] Kripke pravi, da je Putnam v nekem vidiku bližji teoriji »grozdnega koncepta«, prim. S. A. Kripke, »Naming and Necessity«, *Semantics of Natural Language*, ur. D. Davidson, G. Harman, Dordrecht 1972, str. 352.

sintaktični in semantični markerji pa so, medtem ko se sama ekstenzija določa z intenzijo, ki je tudi v domeni lingvističnih predmetov. Za Putnama pa stereotip, sintaktična in semantična sestavina spadajo v individualno jezikovno kompetenco, medtem ko ekstenzija nikakor ne spada sem. V Katzovi dialektični sintezi bi torej lahko ostala le sintaktična sestavina, semantična pa le delno, vendar s tem, da bi moral biti stereotip vsekakor vključen vanjo. Ali, če Katz pušča stereotip za zunajlingvističen predmet, potem bi moral Putnam popraviti svoj pojem semantičnega markerja — takrat bi lahko predpostavili srečanje enega dela take teorije kavzalnosti, kot je Putnamova (vendar brez ekstenzije), s tistim delom Katzove teorije, ki pripada performansi, to pa bi pomenilo, da se problematika komunikacije povezuje s kulturo. Več kot gotovo pa je, da nihče od teh dveh avtorjev ne bi naredil take koncesije.

2) Popravek Katzove semantike je mogoče poiskati tudi v smeri poznega Carnapa, tj. v smeri semantike možnih svetov, tem bolj, ker Katz v svojem primeru čarovnice uporablja termin »aktualni svet« in »možni svet«.[18] Toda tudi ko bi to bili termini, ki bi ustrezali semantiki možnih svetov, bi se moral Katz vsekakor še bolj kot Carnapovi privrženci popraviti in se opreti na D. Lewisove podatke o intenziji po Putnamovi sugestiji, naslovljeni na ime tako imenovane kalifornijske semantike.[19] Vendar je znano, da Katz beži od semantike možnih svetov, kar je razvidno iz njegovih ugovorov D. Lewisu, R. Montageuju in J. Hintikki, čeravno Cresswell trdi, da semantika možnih svetov upošteva vse Katzove navedke. Če bi se Katz tudi odločil za take popravke, bi — poleg tega — moral temeljito korekturno poseči v samo semantiko v svoji gramatiki, tj. svoj pojem intenzije bi moral spremeniti v pojem funkcije. (Sicer bi bila taka sprememba dosledna, ko je že drugače prevzel iz teorije množic nek termin — projekcijska pravila!). Toda takrat bi se morali vprašati, ali se taka semantika lahko bistveno razlikuje od tako imenovane Montagueove gramatike?

3) G. Evans je poudaril, da je uporaba Fregejevega pojma smisla za izražanje komunikacijske namere, ki je referent, omejena.[21] Smisel po Fregeju, misli Evans, ni imel polne vloge v komunikaciji saj je njegova zahteva bila, da v komunikaciji govorca in poslušalca obadva na isti način mislita na referenta (316). Katz razlaga generativno gramatiko kot lingvistični opis v obliki študija različnosti v oblikah jezikovne komunikacije, ko pa piše o jezikovni kompetenci, omenja, da se lingvistični koncepti, ki obsegajo pomene sentenc, uporabljajo za komunikacijo v jeziku.[22] Katz misli, da na komunikacijsko moč naravnega jezika najbolje kaže načelo izgovorljivosti, saj kaže, da je jezik v načelu temeljno sredstvo za »sporočanje naših misli drugim«

---

[18] J. J. Katz, »The Neoclassical Theory of Reference«, nav. delo, str. 110—111.

[19] H. Putnam, nav. delo, 2. zv., str. 266. Intenzija je funkcija, katere argumenti so možni svetovi, govorec in nejezikovni kontekst izjave.

[20] J. J. Katz, ravno tam, str. 124; J. J. Katz, »Effability and Translation«, nav. delo, str. 230—231.

[21] G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford 1982, str. 315.

[22] J. J. Katz, »The Neoclassical Theory of Reference«, nav. delo, str. 116; J. J. Katz, »The Philosophical Relevance of Linguistic Theory«, *Philosophy of Language*, ur. J. Searle, 1971, str. 101.

(217), tj. jezik je optimalno prilagojen temu, da je sredstvo za komuniciranje misli, ker lahko imamo sentence za kakršnokoli misel — to pa človekov sistem komunikacije popolnoma razlikuje od živalskega sistema komunikacije in od kakršnegakoli sistema umetnega jezika (210, 218). Iz tega je izpeljal povsem *protiquineovsko* tezo — človeška jezikovna skupnost ima isto zalogo (rod, vrsto) možnih misli in vsaka človeška jezikovna skupnost govori jezik, ki je načeloma popolnoma prevedljiv v drug jezik (219). Zato je lingvistična teorija kot abstrakcija skupnih značilnosti iz množice lingvističnih opisov hkrati tudi model za lingvistični opis.[23] Teorija v lingvistiki pojasnjuje jezikovno kompetenco, ne pa jezikovne performanse (107). Komunikacija je na ravni jezikovne kompetence naravno zagotovljena. Teorija performanse pravzaprav zahteva odkrivanje prispevkov vsakega izmed dejavnikov, ki producirajo naravni govor z njegovimi raznovrstnimi odkloni glede na idealne lingvistične oblike (107). Vendar je to vseeno pravo polje žive komunikacije in Katz je menil, navzlic svojim dokaj protislovnim stališčem, da je performativna komunikacija taka, da jo je treba še obsežneje teoretsko razviti — pravzaprav — v teorijo komunikacije.[24] V sklop takih obravnav bi morali biti vsekakor vključeni stereotipi, enciklopedični vpisi nasploh kot tudi reference primerov, ki se ne določajo intenzionalno. Če bi Katz odločneje razvil to stran svoje teorije, odločneje v smeri, ki jo je Donnellan označil kot podporo Putnamu, potem bi lahko pričakovali tisto obljubljeno sintezo, o kateri bi se morali vprašati, ali je to res sinteza ali eklektični spoj. Toda ko Katz govori o performativnem področju, o izjavah (utterance), pravi, da je zaradi komunikacijskega namena najbolje idealiziran pomen izjave spet smisel sentence, da je jezikovna enota komunikacije vseeno sentenca (118).[25] Očitno je, da Katz privede komunikativnost pod vpliv jezikovne kompetence, čeravno ni glede tega popolnoma odločen. Katzu se torej ne bi posrečilo — ne glede na to, če bi šlo za kakršnokoli koncesijo Putnamu — popraviti koncepcije niti preko problematike komunikacije. Področje komunikacije bi bilo z manjšo koncesijo preveč omejeno in bi Katz Fregejevo napako še bolj razširil, čeravno na drug način kot to Evans očita Fregeju. Z večjo koncesijo Putnamu bi se poglobil prepad med semantiko jezikovne kompetence in semantiko performanse.

Zdi se, da bi moral Katz opustiti svojo razdelitev na tipsko referenco in referenco primera in poskušati razširiti svojo intenzionalno semantiko tudi na polje performanse, to pa bi zahtevalo opuščanje vsakršnega prizadevanja, da bi dialektično sintezo opravili s pomočjo vzročne teorije. To bi zahtevalo tudi upoštevanje nekaterih intenzionalnih semantik teorije komunikacije. V tej smeri se nam zdi zelo primeren poskus Ecova interpretacija fenomena kulture kot komunikacijskega dejavnika, ki je z enim svojim delom tudi lingvističnega izvora, vendar iz šole strukturalistične lingvistike. Eco je sprejel Barthesovo tezo, da so fenomeni kulture fenomeni komunikacije, v kateri

---

[23] Ravno tam, str. 103—104.

[24] J. J. Katz, *Semantic Theory*, nav. delo, str. 24. O protislovnih stališčih smo govorili v prejšnjem referatu.

[25] J. J. Katz, »The Neoclassical Theory of Reference«, nav. delo, str. 124.

je komuniciranje izenačil z znakovnimi sistemi, združil pojem komunikacije s semiološkim pojmovanjem.[26] Toda Eco je takemu semiotičnemu pristopu dodal tudi kibernetski pristop, kar je imelo za posledico, da nad komunikacijskimi fenomeni vladajo družbeni in zgodovinski kodi, in se tako izognil očitku, ki je podoben Markarjanovemu očitku, da se človeška kultura ne da zvesti na znakovne sisteme.[27] Eco je zato Fregejev *Bedeutung* bral kot poskus definiranja neke zgodovinske entitete, ki se ji v smislu kulture priznava individualnost, tj. jo prepoznavamo kot določeno kulturno enoto. To je konstituiranje denotirane vsebine po načelu koda nekega znakovnega sistema, Fregejev smisel pa je treba vzeti kot poseben način obravnavanja dane vsebine po drugem kodu, po kodu drugega sistema drugačnih kulturnih konvencij. Na področju kulture je torej treba pomen obravnavati kot denotacijo in konotacijo vsebine po načelu dveh kodov.[28] V tem je vsebovan intenzionalen pristop h kulturi kot komunikaciji. Prej smo opazili, da Katz omenja kode in tudi kibernetske termine — signale in sporočila;[29] njegova inačica semantike za področje komunikacije bi lahko bila logično nadaljevanje semantike njegove gramatike, če bi komunikacijske kulturne sisteme različnih konvencij, po katerih bi delovala dva koda, sestavljali kvalifikatorji. Toda kvalifikatorji bi lahko predstavljali le protitermine ne le Putnamu, temveč vzročni teoriji v celoti. To bi namreč lahko bili multikvalifikatorji in rigidni kvalifikatorji. Kot multikvalifikator lahko uporabimo ime »Picasso« v naslednjih primerih: gledam Picassojevo fotografijo in rečem: to je Picasso; gledam sliko dekleta s konjskim repom in pravim: to je Picasso, oziroma gledam kakršnokoli Picassojevo sliko in pravim: »Jackie« za psa. Gospodar je dal to ime lovskemu psu prepeličarju, s katerim je bil zelo zadovoljen na lovu. Ko je tega psa izgubil, si je kupil novega lovskega psa, setra, da bi mu služil v iste namene, in mu dal spet ime »Jackie«. Toda gospodar govori, da ta Jackie ni tako dober na lovu kot prejšnji in da si bo spet kupil Jackieja.

Če bi Katz šel v tako smer popravkov, je treba reči, da bi moral opraviti dokaj bistven popravek, tj. moral bi se odreči ravno tistim stališčem, s katerimi je mislil popraviti klasično teorijo in vključiti vzročno teorijo. Moral bi tudi popraviti sematniko svoje gramatike, posebno v zvezi z zelo kritiziranim terminom — analitičnostjo. Vendar bi bil to navkljub temu najustreznejši poseg v Katzovo koncepcijo, ki bi njegovemu pojmu reference vrnil intenzionalno konsekventnost, pojmu komunikacije pa zagotovil obstanek v teoriji komunikacije kot teoriji kulture.

---

[26] U. Eco, *La struttura assente*, Milano 1977 (1968), str. 15; U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milano 1975, str. 19, 54—57, 61—67.

[27] Markarjanovo stališče v J. K. Rabane, E. N. Loone, »Metodologičeskije problemy analiza jazyka«, *Voprosy Filosofii*, 31 (1978), št. 2, str. 173.

[28] U. Eco, *La struttura assente*, nav. delo, str. 33, 37—39. Obširneje o tem prim. H. Festini, »La concomitanza culturale interadriatica nella concezione storiografica di Franciscus Patricius«, *Abruzzo*, 21 (1983) št. 1—3, str. 103—104.

[29] V prejšnjem referatu smo navedli Katzovo uporabo termina kod, o signalu in sporočilih pa piše v članku »The Philosophical Relevance of Linguistic Theory«, nav. delo, str. 107.

Sklepamo, da je težko popravitit Katzov pojem reference, vendar da tudi vzročna teorija ni ostala brez očitkov. Tako Katz kot kavzalist, kakršen je Putnam, lahko razvijeta teorijo komunikacije v tesni povezavi s kulturo, vendar je vprašanje, ali hoče prvi to storiti na omenjeni način, in ali bi lahko bili zadovoljni z drugim.

Zgodovina logike v (zahodni) filozofiji

DAMJAN BOJADŽIEV

Ta zapis ni sistematičen, uravnovešen prikaz razvoja razmerja, nakazanega v naslovu, temveč urejena zbirka pripomb, vprašanj in reformulacij. Urejene so kronološko — od Aristotela do Fregeja, druži pa jih določen tehnično — logični poudarek. Ker gre za vprašanja na meji med logiko in sorodnimi disciplinami, stare formulacije mehanizmov sklepanja (silogistika, stavčni račun pri stoikih in v srednjeveški teoriji konsekvenc) niso posebej obravnavane.

LOGIKA PRED ARISTOTELOM

V standardni patriarhalni metafori Aristotel velja za očeta logike: sam je to funkcijo delegiral Zenonu, katerega je imenoval »iznajditelj dialektike«.[1] Ta naziv si je Zenon nedvomno zaslužil s patentiranjem uporabe paradoksov v obrambi ekscentričnih teorij. Iz sodobne matematično — logične perspektive, iz katere njegovi argumenti zoper realnost gibanja in pluralizem ontoloških interesov pretežno veljajo za neveljavne,[2] se njegova uporaba redukcije na absurd kaže kot pompozen racionalizem, ki je podcenjeval dvoreznost lastne metode. S tem mislim na moment izbire, ki nastopi ob paradoksalnem sklepu: ali ga sprejeti kot pomembno (metafizično) dognanje, ali ga zavreči in zvaliti krivdo zanj na kakšno (katero?) premiso, ali pa se globlje zamisliti nad logiko, ki je do sklepa pripeljala. Jasen zgled za to situacijo bi bil Zenonov argument proti resnici čutnega spoznanja (Vorlaender: 47), čeprav oz. ravno zato, ker je med njegovimi argumenti še najšibkejši:

eno zrno prosa pade na zemljo neslišno
seštevanje ne more dati glasu

šum, ki ga slišimo, če iztresemo korec prosa, je zgolj *videz*[3]

---

[1] Naziv ‚logika' se je uveljavil šele v 3. stoletju n. š.

[2] Določena struktura, ki se sistematično ponavlja v Zenonovih paradoksih, pa še ni videti popolnoma ukročena, o čemer pričajo sodobne variante nekaterih paradoksov, ki obravnavajo t. i. ‚supertasks'.

[3] Podobno zabavno izbiro besed vsebuje trditev Zenonovega erastesa Parmenida: Samo

Med predhodniki očeta logike je verjetno treba omeniti Platona, ki je med drugim zaslužen za prvo formulacijo korespondenčne teorije resnice, četudi v okviru zagonetne doktrine Idej:[4] stavek je resničen, če pravilno prikazuje odnose (preplete) med Idejami. Platonova Ideologija je postala plodno izhodišče za razvoj debate o univerzalijah in korelativnem misteriju substance, v kateri je bil začetni prispevek še najbolj slikovit. Korelacija teh velikih metafizičnih tem — substance in univerzalij — je bila določena s tradicionalno subjektno — predikatno formo stavka.

Platonova analiza enostavnih stavkov (samostalniki in glagoli) ni izpostavila sinkategorematičnih elementov (oznak kvalitete, kvantitete, nujnosti), zato se ni mogla razviti v logiko v današnjem pomenu te besede: lahko bi kvečjemu peljala v kakšno vrsto jezikoslovne semantike. Nadaljnja predpostavka pojava subjektno — predikatne logike v naslednji filozofski generaciji je bilo spoznanje, da je predikacija sploh možna oz. smiselna. To so namreč nekatere antične avtoritete zanikale, npr. Stilpon in Antisten, verjetno na podlagi neločevanja predikacije od identitete (Kneales: 22). Analogno velja za pojem dokaza ali demonstracije: nekateri filozofi so bili mnenja, da je dokaz lahko le cirkularen (Kneales: 5) ali da sploh ni možen, kot je (resda kasneje) menil Karneades (Vorlaender: 155).

ARISTOTEL

Aristotelovo zgodnje »logično« delo, »Kategorije«, je mogoče interpretirati erotetično, kot semantično klasifikacijo vprašanj (ali ustreznih odgovorov) in kot zametek nekakšne teorije tipov (Kneales: 32). Ontološka interpretacija kategorij kot »aspektov biti« je vzporedna njihovi semantični interpretaciji, vendar je še manj prepričljiva; kasnejše variranje števila kategorij kaže vzeti kot indeks arbitrarnosti celotne sheme. Standardni predikatni račun sedaj pozna le sintaktične kategorije substance, lastnosti in odnosa, kar verjetno prej odraža oženje dosega logične analize jezika kot stopnjo njenega napredka. Novejša jezikoslovna semantika pa je poskušala določiti racionalno jedro nauka o kategorijah z aparatom semantičnih oznak (Katz 66: 228).

Med Aristotelovimi kategorijami je zlasti pomemben koncept substance, ki je v zgodovini filozofije združeval več sorodnih, bolj ali manj (ne)jasnih idej (Flew): substanca

— ni predikabilna (Aristotel)
— obstaja neodvisno (Aristotel, Descartes)
— vztraja skozi spremembe (Leibniz, Kant)
— je bistvo (nečesa) (Locke)

»dvoglava« množica ... *ki je gluha in slepa hkrati*, more imeti bit in nebit ... za isto in hkrati ne-isto (Vorlaender: 4).

V kontekstu Parmenidove spoznavne teorije podčrtana diskvalifikacija pač nima prave teže.

[4] Nauk, da je lastnosti objektov mogoče izraziti kot razmerja s kakšnimi drugimi objekti, je v novejšem času v okviru ontologije dogodkov obnovil Whitehead (Passmore: 338).

Po prvi, logično — jezikovni ideji substance — če ji odpustimo mešanje nivojev (beseda/stvar) — naj bi substanca bila predvsem referent (potencialnega) lastnega imena. Nekoliko paradoksalna nerodnost te ideje je, da je smiselna predvsem v okviru sodobne, Fregejanske logike, manj očitno pa v okviru tradicionalne logike, kjer je sicer nastala in pretežno funkcionirala: po Sommersu naj bi Aristotel ne imel nič proti *sintaktični* možnosti predikacije lastnih imen (Sommers: 126).

Druga ideja substance pri Aristotelu izhaja iz domnevne asimetrije med substancami in univerzalijami: univerzalije obstajajo le v stvareh, »preko«/»skozi« njih, obstoj substance pa ni odvisen od kakšne druge stvari (Russell 79 : 211). Russellova pripomba je, da je tudi obstoj stvari odvisen od univerzalij v tem smislu, da mora stvar »utelešati« *neko* univerzalijo. S tem je načeto osnovno vprašanje razmerja substance do njenih atributov: če je substanca (Kantovski) substrat, »čisti subjekt« svojih atributov, potem zanjo ni jasnega principa individuacije (kako se substance ločijo med seboj) (Russell 79 : 211). Teološka aplikacija te varijante je ritualni kanibalizem, ki sledi transsubstancijaciji; možna preventiva bi bil Leibnizov princip identičnosti nerazločljivega, po katerem je substanca pač ena sama (Spinoza). Varianta, po kateri je substanca vsota svojih atributov, vseh ali le nekaterih (»bistvenih«), nevtralizira misterij substance ali pa ga premakne v koncept bistva (zadnja ideja zgoraj). Ostane seveda še sublimna misel, da je substanca enotnost subjekta in njegovih predikatov (Leibniz), kjer je jasno vsaj to, da je logični subjekt referenčni učinek jezika (Deretić). Ayerjeva formulacija tega je, da ne moremo govoriti o čutnih lastnostih stvari, ne da bi uporabili besedo ali frazo, za katero se zdi, da pomeni stvar samo nasproti vsemu, kar lahko o njej rečemo (Ayer: 56).

Naslednje Aristotelovo logično delo, »Topike«, je zanimivo po kategorizaciji univerzalno-afirmativnih sodb s križanjem dveh opozicij: nujno — kontingenčno in obrnljivost — neobrnljivost sodbe, pri čemer obrnljivost funkcionira kot dokazno-teoretični nadomestek za veznik ekvivalence:

	nujnost	ne
obrnljivost	definicija	lastnost
ne	genus	akcidens

Aristotelova definicija nujnosti — nujna je tista predikacija, ki je univerzalna in bistvena (Kneales: 94) — se sklicuje na pojem bistva in s tem (realistične) definicije.[5] Za »Topike« je še značilna nedoločena, Platonistična forma stavka, npr.

Človek je žival

ki nima sinkategorematičnih elementov. Ti se pojavijo v »De Interpretatione« pri določitvi relacij kontradiktornosti in kontrarnosti.

---

[5] To pojmovanje ilustrira začetni moment razvoja razmerja med semantiko in metafiziko, o katerem je Quine zapisal naslednji memento: ‚Pomen je to, v kar se bistvo spremeni, ko se loči od stvari in združi z besedo' (Quine: 22).

Notoren del »De Interpretatione« je obravnava domnevnega problema bodočih kontingenc, ki zadeva teorijo resnice in naziranja o mejah (»svobodne«) človeške dejavnosti. Trditve o prihodnosti se sicer — tako kot trditve o preteklosti — že s svojo slovnično formo distancirajo od korespondence s tisto realnostjo, v kateri so izjavljene, le da bi po deterministični doktrini ta realnost že (še) morala vsebovati indikacije njihove resničnosti. Če se postavimo na stališče, da je stavek le takšna besedna zveza, ki je resnična ali neresnična *(logos apofantikos)*, potem iz domene logike resda izpadejo »stavki« o bodočih kontingencah, vendar to niti ni tako hud udarec ob siceršnji izgubi ukazov, prošenj, obljub . . ., ki se tudi nahajajo v nekem (če ne istem, pa sorodnem) logičnem prostoru.[6]

Problem verjetno ni v tem, po kateri teoriji in kako bi stavki o bodočih kontingencah lahko bili resnični ali neresnični *ante factum*: logično — emocionalno jedro sklopa

korespondenčna teorija — bivalenca — determinizem

je prej antična predstava o zvezi

bivalenca — fatalizem

(Kneales: 47), ki jo je v našem stoletju obnovil Lukasiewicz kot metafizično motivacijo za uvedbo trovalentne logike (Haack: 208—9). Predvidoma je šlo za sofizem, ki je še najbolj jasen v Dummettovi verziji: če je res, da bo *p*, potem bo pač *p*, ne glede na to, kaj izvolim storiti, da bi to preprečil; če pa ni res, da bo *p*, potem *p* pač ne bo; torej so moja dejanja ali jalova ali odvečna.

Pri vprašanju eksistenčnega importa stavkov se predpostavka nepraznosti termov iz sodobne perspektive lahko zazdi čudna, če pozabimo, da standardni predikatni račun dela isto za imena in se je zato treba izmišljevati posebne logike, ki so osvobojene te predpostavke (»free logics«) ali pa sploh eliminirati imena s pretvorbo v predikate (Henry). Zakon

$$(x)\ P(x) \rightarrow (Ex)\ P(x)$$

ki odraža predpostavko nepraznosti interpretacijske domene, pa je moderna varianta pravila subalternacije.

Pomembna Aristotelova tehnična inovacija je uvedba terminskih spremenljivk, le da so te pri njem včasih substitucijske, včasih pa objektne, kar (tudi) kaže, da ni potegnil običajne distinkcije uporaba — omemba. V modalni silogistiki pa je Aristotel uporabil tudi stavčne spremenljivke (Kneales: 91).

MEGARIKI IN STOIKI

Če je soditi po apokrifnih usodah Diodorusa Kronusa in Filetasa, so prve generacije te šole logiko jemale smrtno resno. Te zgledne žrtve kažejo na

[6] Običajno se sicer reče, da je stavek to, kar je *lahko* resnično ali neresnično, kar bi (že po ozki Diodrusovi koncepciji možnosti) pomenilo, da so stavki o bodočnosti res stavki, ker prej ali slej tudi *bodo* resnični ali neresnični (omenjena izguba pa ostane).

intelektualni zanos, s katerim so Stoiki oblikovali od Aristotela neodvisno logično — semantično tradicijo in si izborili lastno pot v metafiziko. V stoiški logiki so dominirale teme, vezane na stavčno logiko (definicije veznikov, modalnosti,[7] stavčna dedukcija), v semantiki pa doktrina o lektonu.

Stoiške teorije modalnosti so se oblikovale okoli antilogizma Gospodarja (Usode):

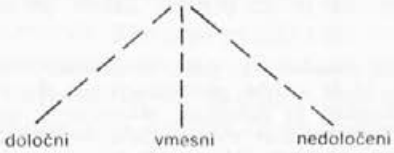
(1) kar je preteklo in resnično, je nujno
(2) nemogoče ne sledi iz mogočega
(3) (tudi) to, kar ni in ne bo, je mogoče

Protislovnost teh tez sodobnemu umu ni povsem prezentna,[8] tedanji logiki pa so jo priznavali in ustrezno reagirali: Kleantes je zanikal prvo, Hrizip drugo, Diodorus pa tretjo premiso (Mates: 38). Nujnost, o kateri govori prva premisa, je sicer relativna: preteklosti ni mogoče spremeniti tj. nihče, niti Bog(ovi), je ne more(jo) spremeniti potem, ko se je enkrat zgodila.

Med teorijami modalnosti le Diodorusova

$\Diamond$	je v bo	(ni → bo)
$-\Diamond$	ni & – bo	
$\Box$	je & bo	
$-\Box$	ni v – bo	(bo → ni)

ni cirkularna, medtem ko so ostale bolj ali manj tesno viciozne: Diodorus je »ekstenzionaliziral« modalnosti v časovno zaporedje. Njegova definicija možnosti ne dopušča Aristotelijanske »intenzionalne«, nikoli uresničene možnosti (je to, kar se nikoli ni in ne bo zgodilo, res možno?) Pri definiciji nujnosti pa bi prišla v poštev obratna, anti-Humeovska intuicija: če nekaj vedno je (res), potem že mora biti nekaj na/za tem, neka nujnost. V stoiški teoriji resnice je zanimiva temeljna vloga določnih stavkov oz. ustreznih lektonov, kar nekoliko spominja na sodobni konstruktivizem. Atomarne propozicije so namreč ločevali po shemi



[7] Stoiške teorije modalnosti so bile tesno povezane s pojmovanjem implikacije kot (še vedno) najbolj zagonetnega stavčnega veznika: enostaven povzetek teh pojmovanj (Diodorus, Filon, Hrizip) z aparatom možnih svetov je podan v (Mates: 49).

[8] Mates je navedel dva Zellerjeva poskusa rekonstrukcije antilogizma Gospodarja, ki temeljita na zamenjavi logične (kon)sekvence in časovne sekvence, pri čemer prav pride homofonija (folgen, hervorgehen). Prva varijanta: če bi stavek *p* ustrezal premisi (3), potem je ali bo neresničen stavek o preteklosti, torej —*p* je ali bo nujno, torej *p* je ali bo nemogoče, kar nasprotuje premisi (2).

glede na to, ali je referenca na stavčni subjekt deiktična, ali poteka skozi ime ali pa skozi nedoločen izraz tipa »nek...« (Mates: 30). Nedoločna propozicija po stoiški teoriji ni mogla biti resnična, če ni bila resnična ustrezna določna propozicija, kar z določenimi obskurnimi izjemami (»Dion je umrl«) velja tudi za vmesne propozicije.

Pojem *lektona* je bil osrednji pojem stoiške semantike. Iz Matesove primerjave te semantike s semantiko Fregeja in Carnapa bi sledilo, da stoiška pot do koncepta lektona ni peljala preko problemov okoli identitete in intenzionalnih kontekstov, čeprav je znano, da so se Megariki zabavali z nekaterimi paradoksi te vrste (paradoks zakrinkanca ali Elektrin paradoks) (Kneales: 114).[9]

Ohranjenj sta dve, ne očitno ekvivalentni definiciji lektona. Po eni definiciji je to smisel izraza, to, kar se ohrani pri prevodu (Kneales: 158), saj je to, česar Barbari ne *razumejo*, ko slišijo grško govorico (Mates: 11). Druga definicija je formulirana s terminj stoiške spoznavne teorije: iz ne povsem jasnih definicij v (Mates: 15, 22) bi izhajalo, da so imeli lekton za »vsebino« takšne *fantasie*, ki se lahko izrazi (prenese) v govoru.[10]

Ker so stoiki praviloma (izjema je bil npr. Bazilides) imeli lekta za nematerijalna, ni povsem jasno, kako ima lahko lekton dele (kar je običajno za stvari)[11] in sklone (kar je tipično v navadi pri samostalnikih, torej besedah) (Mates: 17), razen pač po analogiji z odnosi v nelektalnem. Ker je po stoiški ontologiji duša materijalna, ji to domnevno preprečuje kakršenkoli »stik« z lektonskim nivojem. Kako naj bi tedaj (star) Grk razumel to, česar ne razumejo Barbari? Če ima stoiška duša tu kaj opraviti, bi razumevanje sestojilo v nekakšnem razmerju dveh entitet, ki pripadata različnima ontološkima nivojema (kar evocira nekatere Descartesove probleme). Ta varijanta ontološke tipizacije členov, ki domnevno nastopajo v relaciji razumevanja, ni ravno lahko umljiva: ali bodi oboje netelesno, idealno, kot pri Platonu (duša »zre« Forme) in Fregeju (?), ali pa oboje telesno, kot pri Epikurejcih).[12]

Za razmerje Stoiške logike do Aristotelijanske se zdi značilna odsotnost univerzalnih stavkov v Stoiški klasifikaciji. Mates je dopustil možnost, da so jih imeli za ekvivalentne negacijam ustreznih nedoločnih stavkov alj da so jih imeli za sodbe o ustreznem razredu (Mates: 32), toda v obeh primerih bi logika teh sodb ostajala izven dosega stavčne logike. Zato se zdi bolj smiselna ontološka razlaga, ki jo je povzel Žižek po neki novejši francoski

---

[9] Med Megarsko-stoiškimi paradoksi so poleg antinomije lažnivca zanimivi še Zenonovski sofizem plešca (sorites), ki je uvedel problematiko, s katero se danes ubada mehka (fuzzy) logika in sofizem ‚Rogati', ki ponazarja Strawsonove teme presupozicije (Kneales: 114). Mates navaja še Hrizipov sofizem vagona (uporaba/omemba) in sofizem ‚Nihče', ki pa, vsaj v angleščini, ni ravno prepričljiv (Mates: 85).

[10] Lekton je to, kar *subsistira v skladu z* racionalno prezentacijo (Mates: 15) oz. je vsebina takšne prezentacije (22). Racionalna je tista prezentacija, pri kateri je to, kar je prezentirano, mogoče izraziti z govorom (can be conveyed by discourse (15) oz. *glede na katero* je prezentirano mogoče prenesti z govorom (22).

[11] Mates je menil, da se isti problem pojavi pri razumevanju stališč Fregeja in Carnapa: kot se je dialektično izrazil, naj bi intenzija deja stavka bila del intenzije stavka (Mates: 26).

[12] Epikurejci so (vulgarno) materialistično zanikali obstoj netelesnih lekt in vztrajali pri enostavni nominalistični semantiki, ki pozna le znak in objekt (Mates: 21). V skladu s tem so bili mnenja, da je resnica direktno predikat določenih zvokov (Mates: 25).

študiji (Žižek: 310): subjekt je bil v stoiški logiki vedno posamičen, ker je stoikom šlo za to, kar se stvarem lahko pripeti, ne pa za odnose med pojmi. Njihova ontologija naj bi poudarjala dogodke, kar jih ni vodilo v Aristotelijansko statično, klasifikatorično (dieretično) logiko pojmov, ki zanemarja specifičnost glagolov (razčlenitev glagola na kopulo in logični substantiv v »De Interpretatione«). Tako pri stoikih ni vzporednosti srednjega terma in vzroka, značilne za povezavo logike in metafizike pri Aristotelu; pri njih je vzročnost telesna (usoda), logična nujnost pa povezuje (netelesne) dogodke. Dejstvo, da sta s stališča sodobne logike Aristotelijanska in stoiška logika komplementarni, da pa sta kljub vmesnim fazam (Teofrastova teorija hipotetičnega silogizma) veljali za konkurenčne, bi tedaj lahko interpretirali kot indeks odvisnosti stare grške logike od metafizike in ontologije.

Za sodobne razprave o razmerju med logiko in semantiko je zanimiva razprava med stoiki o obstoju (veljavnih) sklepov iz ene same premise; Antipatrovo stališče bi ustrezalo Katzovemu (takšni sklepi obstajajo, logika se ne sme omejiti samo na (nekatere) sinkategoremate, Hrizipovo stališče pa Carnapovemu (gre za entimeme, katere je treba eksplicirati) (Mates: 65—6).

SREDNJEVEŠKA LOGIKA

Spoznavno — teoretsko ozadje srednjeveške logike in semantike je Aristotelijanska koncepcija treh diskurzov, ki temelji na kontrastu (iz »De Interpretatione«) med notranjimi, naravnimi znaki, ki so odrazi predmetov *(homoiomata, species intelligibiles)* in zunanjimi, arbitrarnimi znaki (govor, pisava). Teza o podobnosti med predmetom in notranjim znakom, ki da je pri vseh enak (duša »dohvata i gleda odraz vanjskog predmeta« (Windelband: 374) ni ravno direktno preverljiva (Locke, Wittgenstein), vsekakor pa vsebuje vsaj nepotrebno podvajanje, če že ne neskončen regres, kar je baje ugotovil šele Ockham.

Pomembna srednjeveška tehnična inovacija je izolacija kopule kot tretjega konstituensa stavka, kar je sicer načelno storil že Aristotel v »De Interpretatione«. S stališča logične forme se tako brišejo ne le gramatične razlike med samostalniki in pridevniki, temveč tudi razlike med temi nominalnimi elementi in glagoli: iz glagola se izloči statični element, »logični substantiv«, ki ne nosi časovne informacije. Koncept predikacije se torej izenači s pojmom imenovanja, kar pelje v teorijo dveh imen (two-term theory) in identitetnostno teorijo kopule: njena funkcija je, da kopulira oba terma s tem, da (pred)postavi, da merita na (suponirata za) isto stvar. Srednjeveški logiki tako niso videli kakšne pomembne razlike v funkciji kopule v Fregejanskem paru stavkov

Venera je Večernica
Venera je planet

in niso čutili nobene potrebe po uvedbi posebne relacije identitete.

Domnevno razliko med imenovanjem in predikacijo je Geach ilistriral z razliko med vlogo terma »filozof« v stavku

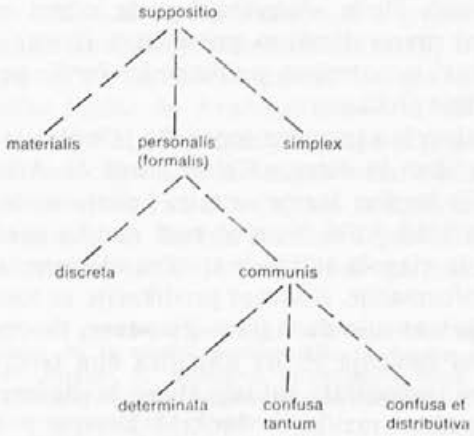
(1) Sokrat je *učil* nekega filozofa
in v stavkih
(2) Sokrat je *bil* filozof
(3) Alkibijad je *postal* filozof

V (1) je ta vloga imenovalna, referenčna, v (2) in (3) pa deskriptivna (Geach: 49), razlika pa je razvidna iz formulacije resničnostnih pogojev teh stavkov. V prvem primeru zadošča sholastična redukcija na posamično, torej disjunktivno sklicevanje na stavke tipa

Sokrat je učil f

kjer je »f« (v Geachevi varijanti) lastno ime kakega filozofa. Če rečemo, da ta analiza ne ustreza stavku (2), stavku (3) pa morda še manj, s tem priznamo določeno »intenzionalnost«, predikaciji lastno neprozornost, proti kateri je v svoji nominalistični inspiraciji nastopil Ockham. S tem je poskusil radikalno razrešiti misterij predikacije, o katerem priča množica možnih interpretacij Aristotelovega pojmovanja predikacije (Kneales: 22) in tradicionalne varijante predikacijske teorije stavka (Petrović: 45—7).

Sholastično teorijo supozicije termov se zdi težko rekonstruirati kot homogeno celoto tj. kot teorijo ene same lastnosti termov, pri čemer moteče deluje s sodobnega stališča nekoliko neprozorna nomenklatura tipov supozicij. Supozicija naj bi bila neka lastnost terma, in sicer ta, da nekaj predpostavlja, suponira *v* (predvidoma resničnem) *stavku* določenega tipa, torej v odvisnosti od (sinkategorematske) forme stavka in od drugih termov v stavku. Na splošno bi pri supoziciji lahko govorili o vplivu konteksta na referenco, pri nekaterih tipih supozicije pa o tem, kako so v ekstenzionalni analizi kategoričnega stavka mišljene vrednosti *(supposita, appellata)* terma, torej objekti, ki sodijo v njegovo ekstenzijo.[13] Osnovna shema supozicij je:



Razlika med supozicijo *formalis* in *materialis* ustreza sodobni razliki med uporabo in omembo terma. Pri tem srednjeveško poimenovanje ni v kaki prepričljivi harmoniji z razlikovanjem med formo (sinkategoremati)

[13] Članek o semantiki v ‚Encyclopedia of Philosophy' pravi, da je večina vrst supozicije referenčna funkcija signifikacije terma, ki je odvisna od sintakse.

in materijo (kategoremati tj. termi) stavka, na kateri je temeljilo razlikovanje ustreznih konsekvenc (Moody: 16—17). Varijanta *simplex* je sprva opisovala uporabo terma za subsistentno Platonistično univerzalijo; kasneje je, v skladu s premikom od realizma k nominalizmu, opisovala uporabo terma za koncept ali mentalni znak (Moody: 24—5).

Estenzionalni identitetnostni teoriji kopule je predhodila intenzionalna, Platonistična teorija, ki jo je Moody imenoval »inherenčna« (Moody: 37): subjektni term je vzet *personalis*, v ekstenziji, predikatni term pa v intenziji, *simplex*;[14] kopula tedaj označuje način prisotnosti univerzalije v stvari, ki sta ga nekoč poskušala razjasniti Platon in Aristotel. To teorijo je kritiziral Ockham z argumenti, ki se sklicujejo na razlikovanje logičnih nivojev izrazov: inherenca je relacija druge intence, ki velja med imeni termov, medtem ko je po inherenčni teoriji inherenca nekakšna zveza ekstenzije enega terma z intenzijo drugega. Na tem področju (logičnih nivojev) je sicer vladala (ne)opazna zmeda od Aristotela naprej: sam Stagirit je rutinsko mešal nivoje stvar/beseda (v Kategorijah, v pojmovanju predikacije), kar se je ohranilo v uporabi besed »subjekt«, »predikat«, »predicirati«. Tako pri relaciji predikacije ni jasen logični tip njenih argumentov: ali v stavku

Človek je žival

term »žival« prediciramo človeku ali termu »človek«.

Identitetnostna teorija kopule je vodila v Russellovska pretiravanja: »intenzionalne« tavtologije tipa

Himera je himera

naj bi bile neresnične, ker je ekstenzija terma »himera« nujno prazna (Moody: 38). Za srednjeveške logike je bila praznost ekstenzije subjektnega terma v univerzalno afirmativnem stavku zadosten razlog za njegovo neresničnost (Moody: 51), medtem ko je v sodobni logiki to razlog za njegovo resničnost.[15]

Drugi nivo teorije supozicije pokriva razlike v kardinalnosti denotacije termov personalne supozicije: supozicija imena, kazalnega zaimka in kombinacije kazalnega zaimka s termom je *discreta*, supozicija terma samega pa *communis*. Najgloblja plast teorije pokriva kvantifikacijske aspekte uporabe termov personalne supozicije *communis* glede na načine redukcije kvantificiranih trditev na singularne (Moody: 46). V partikularnih stavkih je supozicija obeh termov *determinata*,[16] v univerzalnih stavkih pa ima subjektni term supozicijo *confusa et distributiva*. Najzanimivejša se zdi tretja vrsta supozicije splošnih termov, *confusa tantum*, ki jo ima predikatni term univerzalno afirmativnega stavka. V običajni varijanti sodobnega zapisa npr. stavka

Vsak človek je žival

---

[14] Ta varijanta je blizu tretji (od sedmih) varijant interpretacije predikacije pri Aristotelu (Kneales: 64—5).

[15] S tem je povezana doktrina eksistenčnega importa in subalternacije: nekateri avtorji (Kneales, Lewis & Langford) so menili, da tradicionalnega logičnega kvadrata ni mogoče konsistentno rekonstruirati v sodobni simboliki, vendar je Moody pokazal, da je to mogoče ob privzetju eksplicitnega eksistenčnega importa za *afirmativne* stavke.

[16] To poimenovanje se zdi ekscentrično z ozirom na tip stavka (zakaj ne *in*determinata?).

(x) (človek (x) → žival (x))

ustrezna distinkcija ni eksplicirana, prikaže pa se, če upoštevamo identitetnostno teorijo kopule in uporabimo ekvivalentno obliko

(x) (človek (x) → (Ey) (žival (y) & x = y)

Ta varijanta je (zaradi nedoločnega člena) bližja površinski obliki npr. v angleščini ali nemščini (Frege!):

Every man *is an* animal

kjer je ta »is« prav lahko interpretirati kot znamenje identitete. S temi sredstvi je tradicionalna logika pokrila to, kar je v razmerju do nje bistvena prednost Fregejeve teorije relacij, namreč večkratna kvantifikacija. Navedeni primer ilustrira takšno kvantifikacijo za eno posebno (precej nenavadno in nereprezentativno) relacijo, toda pravila supozicije niso bila omejena samo nanjo. William iz Shyreswooda je na primeru stavka

Vsak človek vidi nekega človeka

ponazoril svoje pravilo, da sklep iz supozicije *confusa tantum* na *determinata* ni veljaven (Kneales: 259). Napačni sklepi te vrste (quantifier shift fallacy) sicer niso bilj redki v starejši filozofiji; v članku »History of a Fallacy« je Geach navedel izbrane argumente Platona (tretji človek) in Aristotela (vrhovno Dobro), kot primere splošnejše »operator shift fallacy« pa Berkleya (eksistenca Boga) in Spinozo (Božja vsemoč) (Greach: 2—5).

LEIBNIZ

Russell je bil prvi Leibnizov interpret, ki je sistematično prikazal njegovo filozofijo kot serijo »metafizičnih implikacij subjektno — predikatne analize stavkov« (Passmore: 215). Po Leibnizovem mnenju bi relacijske sodbe zahtevale kvečjemu nebistveno dopolnitev te analize, če že ne razpadejo na subjektno — predikatne sodbe o njihovih členih. Leibnizov metafizični argument proti relacijam[17] je bil zasmehovanje atributov, ki imajo »eno nogo v enem, drugo pa v drugem« subjektu (Broad: 37), logični pa prefrigani poskus analize stavkov tipa

A je večji od B

v sestavljeni stavek

A je velik vkolikor *(in quantum)* je B majhen

(Kneales: 324). Relacije naj bi bile možne le kot dobro zasnovani fenomeni:

Očetovstvo v Davidu je ena stvar, sinovstvo v Salomonu je druga, njuna skupna relacija pa je le nekaj mentalnega, katerega osnova so modifikacije posameznega (Russell 75: 206).

Popolni pojem substance in pojem monade sta tedaj primerni metafizični

[17] V praksi je Leibniz ostal pri manj radikalnem stališču, ki zavrača le *neformalne* relacije med *različnimi* substancami: ohranil je npr. kavzalnost med zaporednimi stanji iste substance, simultanost stanj različnih substanc, ki je predpostavljena v pojmu preetablirane harmonije, in razvijal račun abstraktne relacije vsebovanosti (Broad: 39).

oznaki ontološke introjekcije, ki se izvede z reflektiranjem relacij navznoter, v pojem njihovih členov.[18]

Leibnizovo pojmovanje resnice po eni varianti spominja na korespondenčno teorijo:

Tudi če so znaki poljubni, imata njihova uporaba in medsebojno povezovanje nekaj nearbitrarnega ... v čemer je osnova resnice (Enciklopedija: 382).

Po drugi varianti je resničnost znotraj — jezikovna kategorija: »Resničen stavek je tisti, katerega se lahko dokaže« (Schmidt: 286) in:

V vsaki resnični izjavi, nujni ali kontingenčni, univerzalni ali singularni, je pojem predikata na nek način vsebovan v subjektu. Če ni tako, potem ne vem, kaj je resnica (Broad: 10).

Zavračanje relacij bi tedaj bilo mogoče razumeti kot izraz pomanjkanja sintaktičnega kriterija resničnosti relacijskih sodb; tega prinese redukcija

R (a, b) ⟨— P (a) & Q (b)

Sintaktično pojmovanje resnice *singularnih* (afirmativnih) sodb implicira, da se iz njihovih predikatov lahko sestavi *popolni pojem substance*. Predikat eksistence pa ni del popolnega pojma nobene substance, s pričakovano izjemo Boga (Leibniz je sprejemal ontološki argument). Negacija vsakega resničnega stavka je torej kontradikcija — izjema so le eksistenčni stavki, ki ne trdijo obstoja Boga. To pomeni, da so kontingenčno resnični samo stavki, ki pravilno navajajo zasedbo dejanskega sveta: »Nujni so esenčni, naključni pa eksistenčni stavki« (Schmidt: 428).

Zgornjo dihotomijo nekoliko zakomplicirajo nadaljnje teo-logicistične elaboracije: Svet je, kot je znano, ustvaril dobri Bog, Njegova (domnevno nujna) dobrota pa se (v duhu ontološkega argumenta) kaže v stvaritvi največjega mnoštva bivajočega. Stvarjenja sveta sovpade z rešitvijo kombinatoričnega problema določitve maksimalne konsistentne množice popolnih pojmov: »Cum deus calculat, fiat mundus«. Resničnost eksistenčne sodbe torej sledi iz odnosa (popolnega pojma) njenega subjekta do (pojmov) vseh drugih, obstoječih in neobstoječih stvari. Neskončnost, v katero se odmakne resničnost eksistenčnih sodb, je tako še dalj od tiste, ki skriva prisotnost predikata v popolnem pojmu subjekta (predikat je vsebovan v subjektu, čeprav sam(o) Bog ve, kako) in v tem je razlika med nujnimi in kontigenčnimi resnicami.

Leibniz je začel razvijati več verzij logičnega računa, ki bi formaliziral logiko kot nekvantitativen račun in poganjal simbolizem univerzalne karakteristike. Zgodnje verzije računa so temeljile na kombinatorično revni analogiji

primitiven koncept → praštevilo

sestavljen koncept → produkt praštevil

---

[18] V svojem prikazu Russellove filozofije je Passmore zapisal nekaj podobnega:

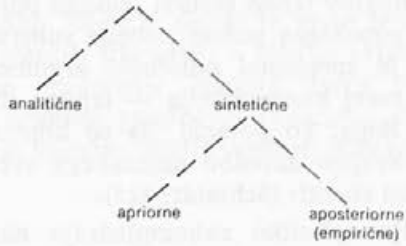
Če je ... a-jev odnos do b lastnost a-ja, ... a in b nista zares različna; drugače rečeno, okolje a-ja je njegov aspekt (Passmore: 215).

Toda pri Leibnizu ne gre toliko za subjektno — predikatno analizo stavkov kot za eliminacijo relacijskih termov sploh (iz »tapravega« jezika, ki opisuje samo realnost, ne pa zgolj fenomene): trditev, da je a večji od b lahko pač analiziramo tudi kot pripisovanje subjektu (a) lastnosti ‚biti večji od b', vendar v tej interpretaciji Passmorjeva premisa ne pokriva Leibnizovega početja.

ki vzbuja daljnje asociacije na Goedlovo aritmetizacijo sintakse. Leibnizova aritmetizacija je bolj zanimiva kot semantika subjektno — predikatnih stavkov, ki določa njihovo resničnost »per numeros«. Tako bo, po načelu vsebovanosti predikata v subjektu, univerzalno — afirmativni stavek resničen, če bo število, prirejeno subjektu, deljivo s številom, prirejenim predikatu (Kneales: 338). S tem je bil že preciziran kasnejši Kantov mutni pojem analitičnosti in predpostavka enostavne komponentne, multiplikativne kombinatorike pojmov.

KANT

Kantova filozofija je eksplicitno potrdila vodilno vlogo subjektivnih sil v konstituciji (za začetek percipiranega) sveta. Njeno izhodišče je bila klasifikacija sodb po shemi



in teza o nepraznosti kategorije sintetičnih a priori sodb. Aksiomi aritmetike in geometrije resda niso analitični v tem smislu, da bi bili logično resnični, kar bi bila sodobna oblika prve Kantove varijante kriterija analitičnosti. Druga varijanta tega kriterija je resničnost *gratia terminorum*, pri kateri razumevanje stavka zadošča za določitev njegove resničnostne vrednosti.[19] Če je ta tip analitičnosti mogoče zadovoljivo utemeljiti, ni povsem jasno, da z njim ne bi kazalo pokriti tudi domnevnih sintetično apriornih stavkov aritmetike in geometrije; Kantov argument za tak status stavka

Premica je najkrajša črta med dvema točkama

da namreč pojem o premem ne obsega ničesar glede velikosti, pač ni posebno prepričljiv.

Kantovo stališče o sintetično — apriornem statusu aksiomov geometrije je problematiziral (ne pa tudi ovrgel) pojav neevklidske geometrije;[20] v aritmetiki do takega razvoja ni prišlo, vsaj ne na primerljivo elementarnem nivoju: o »neevklidski« aritmetiki bi lahko po analogiji govorili le pri nekaterih situacijah v zvezi z Goedlovimi nepopolnostnimi izreki (nestandardne razširitve nepopolnih sistemov). Bolj direktno povezavo Kant—

[19] Ta oblika je splošnejša od prve, vkolikor lahko rečemo, da npr. za prepoznavanje logične resnice zadošča razumevanje pomena logičnih konstant.

[20] Neevklidske geometrije niso nič manj sintetične in apriorne od evklidske, domnevna nujnost, ki se včasih pripisuje slednji, pa (nekoliko paradoksalno) izvira iz tega, da pravilno opisuje strukturo dejanskega perceptualnega prostora.

Goedel bi se dalo najti v teh izrekih samih oz. v njihovi ne povsem korektni, popularni varijanti; tako je Copi menil, da Goedlovi rezultati — obstoj neempirično resničnih, a nedokazljivih stavkov — podpirajo tezo o obstoju sintetično apriornih stavkov (Turquette). Na Goedlovsko problematiko spominja tudi Kantov koncept čistega zrenja, kateremu nekako uspe uzreti apriorno formo zrenja; ni videti, kako lahko oblika zrenja, ki je instrumentalna v vsakem aktu zrenja s tem, da konstituira uzrto, tudi sama postane predmet zrenja, pa naj bo to še tako čisto (ali pa gre za meta-zrenje, katerega vsebina je forma objektnega zrenja?).

S stališča formalistične filozofije matematike je Kant naredil korak nazaj od Leibniza, vkolikor je matematiko razumel dobesedno kot nauk o nečem določenem; anahronistično rečeno, intendirano interpretacijo matematičnega sistema je pojmoval kot njegovo bistveno določilo. Leibniz je namreč poudarjal splošnost svojih sistemov in dejstvo, da je račun uporaben povsod, kjer se lahko uporabijo njegovi zakoni (Kneales: 342—3), vendar do kakšnega pravega formalizma ni prišel. Par Leibniz—Kant bi bolj ustrezal opoziciji realizem — konceptualizem: Leibniz je razvil najčistejšo varianto realizma (eksistenca kot neprotislovnost), pri intuicionizmu, katerega predhodnik je Kant, pa se že pozna določena empiristična izkušnja. Objekt intuicionistične matematike eksistira le kot konstruiran, »z(a)grabljen« z matematičnimi sredstvi; števila obstajajo samo, vkolikor se načelno lahko dosežejo v štetju, so tvorbe uma in (»kot taka«) zanj načelno transparentna v tem smislu, da ne more biti nespoznavnih resnic o njih (Barker: 136—40).

Recepcija Kantovega (v primerjavi z Millom) subtilnega psihologizma pri njegovih matematično — logičnih naslednikih ni bila monolitna: Frege, fanatični nasprotnik psihologizma, je naredil izjemo v primeru (evklidske) geometrije, aritmetiko pa je skušal zgraditi iz logičnih definicij; Brower je bil v aritmetiki zaveden psihologist (aritmetiko je treba izpeljati iz intuicije časa), v geometriji pa je resničnost prepuščal definicijam (Kneales: 673).

FREGE

Globalna značilnost Fregejeve semantike, ki zajema imena, opise, predikate in stavke, je razlikovanje med smislom in pomenom izraza. Legenda pravi, da se je Frege zamislil nad dejstvom, da je stavek

(1) Večernica je Večernica

izrazito neinformativen, varianta

(2) Večernica je Danica

pa ne, čeprav kažeta obe imeni na isti objekt ali, kot pravi Frege, imata isti pomen, *Bedeutung*. Najprej se je odločil za meta-jezikovno, »filološko« interpretacijo: trditev identitete govori o imenih objektov, pove pa, da imenujeta isti objekt. Kasneje je to varijanto zavrgel, ker po njej stavek identitete ne bi govoril o določeni (objektni) vsebini, temveč le o načinu

njene označitve, ta pa je itak arbitraren.[21] Identiteta naj bi torej bila neko razmarje objekta s samim seboj, kognitivna razlika med (1) in (2) pa izvira iz razlike v načinu danosti *(Art des Gegebenseins)* objekta skozi njegovo ime, katero je Frege imenoval »smisel« *(Sinn)*.[22] Drug argument za uvedbo smisla je teza, da nam pomen ne more biti prezenten »kot tak«, direktno, temveč le na določen način.

Po prvem argumentu je (2) bolj informativno od (1) za tistega, ki ne pozna pomena (Bedeutung) udeleženih imen: če bi poznal njun pomen, bi že moral vedeti, da je en sam. Če naj bodo torej stavki informativni, govorcem ne gre pripisovati poznavanja ekstenzij; po drugem argumentu pa govorci ne morejo poznati *le* ekstenzij. Protislovje je tu samo navidezno, ker poznavanje smisla še ne prinese poznavanja pomena; smisel le enostransko osvetljuje *(einseitig beleuchtet)* pomen.

Fregejev prispevek k razvoju deduktivnih znanosti se pogosto prikazuje kot izgradnja nove, matematične logike na ruševinah stare silogistike, ki je temeljila na zatiranju relacij in izkoriščanju nasprotij med subjekti in predikati. Toda pri Fregejevi shemi objektov in konceptov ne gre toliko za ukinitev logičnih funkcij subjekta in predikata kot za njuno rekonstrukcijo in posplošitev (pri več-mestni predikaciji). Po Fregeju je stavek, tako kot ustrezna misel, sestavljen iz heterogenih delov: »nezasičeni« *(ungesaettigt)* del, predikat, in »zasičeni«, objektni del(i), ime(na). Pomen predikata je *koncept*, pomen imena pa objekt; imena ni mogoče predicirati, koncept pa je bistveno predikativen. Medtem ko za imena zadošča dvonadstropna shema

smisel
|
pomen objekt

pa so za predikate potrebna tri nadstropja:

smisel
|
pomen koncept
|
ekstenzija objekt

Ta shema postane problematična pri omembi predikatov: pomen predikata, *uporabljenega* v stavku, je koncept, pomen popolnega dela stavka, v katerem se *omenja* nek predikat, pa ni ustrezni koncept, temveč nek objekt. V stavku

(K) Koncept *svoboda* je zapleten

subjekt ne bi govoril o konceptu svobode, temveč o nekem (katerem?) objektu. Frege je sicer pripomnil, da se nekaj podobnega dogaja tudi pri subjektno-predikatni analizi: stavek

Pes laja

lahko opišem s stavkom

---

[21] Hujša možnost, da namreč ta varianta vodi v neskončni regres, je argumentirana v (Kneales: 494).

[22] Pri tem je zabavno to, da po Fregeju sploh ni bizarno trditi, da z opazovanjem gibanja planetov spoznavamo pravi pomen besed.

Predikat »laja« je pripisan subjektu »pes«
v katerem pa prvi dve besedi nista predikat, temveč subjekt. Toda za Fregejevo analogijo ni pomembno, kaj ti besedi sta, temveč kaj pomenita, res pa je, da bi po Fregejevi shemi analize stavka to bil nek objekt.

Paradoks koncepta, ki ni koncept, sledi iz Fregejevega prepričanja, da semantika predikacije ne obsega variant

objekt(i) — koncept (1. reda)

koncept(i) (1. reda) — koncept (2. reda)

. . . . . — . . . . . .

temveč se reducira na prvo kombinacijo; v ostalih ne gre več za predikacijo, spadanje objekta *pod* koncept, temveč za podrejenost med koncepti, spadanje koncepta *v* drug koncept (Geach & Black: 51)

Ta omejitev ustreza Fregejevemu (sumljivemu) zanikanju obstoja »pravih« funkcij 2. reda (Geach & Black: 41); par koncept / objekt je namreč matematiziran s parom funkcija / argument. Ta Fregejeva poteza se ne zdi izsiljena, čeprav Frege govori o nekakšni nujnosti jezika, po kateri njegovi izrazi, vzeti dobesedno, včasih zgrešijo misel; ko mislim na koncept, omenim objekt[23] (Geach & Black: 54).

Prodornejšo, bolj interno diagnozo Fregejevega paradoksa konceptov, ki niso koncepti, je postavil Searle: Frege je hotel potegniti razliko med referenco in predikacijo, hkrati pa je insistiral, da imajo tudi predikati referenco (Searle: 98). Če je koncept pomen, in ne smisel predikata, tudi ni povsem jasno, kaj ta smisel je, saj ne more biti način prezentacije ekstenzije koncepta. To spominja na skrivnost indirektnega smisla izraza: kaj je smisel izraza v indirektnem govoru, če njegov siceršnji smisel postane (indirektni) pomen?

Del običajne predstave o Fregejevi semantiki je nenavadno geslo, imenovano *Fregejevo načelo*, ki pravi, da je pomen stavka funkcija pomena stavčnih delov. Pri tem je nenavadno to, da je pomen stavka resničnostna vrednost, torej objekt, ne pa funkcija tj. koncept;[24] v Fregejevi terminologiji bi lahko kvečjemu rekli, da je pomen nepopolnega dela stavka funkcija pomena ostalih delov stavka. Prvo geslo je plavzibilno le, vkolikor ga *ne* beremo striktno po Fregeju, medtem ko je pri Fregejanskem branju nekoherentno; pri drugem geslu je ravno obratno. Frege je sicer res zapisal, da bi o sodbi lahko govorili kot o razločevanju delov znotraj resničnostne vrednosti, pri čemer bi vsakemu smislu ustrezal nek način analize; pomen dela stavka bi tedaj bil del pomena stavka. Vendar pa je Frege takoj za tem dodal, da takšna uporaba besede »del« ni opravičljiva (Geach & Black: 65).

Na stiku Fregejeve semantike in ontologije je zanimiv argument o razliki med smislom in idejo, ki podpira doktrino o objektivnosti smisla: različni

---

[23] Fregejev apel na prizanesljivost bralca, ki naj bi bil v takih primerih pripravljen prispevati svoj *granum salis* je dal potuho in slab zgled Wittgensteinu, ki je v ‚Traktatu' napisal:

Moji stavki pojasnjujejo s tem, da jih bo tisti, ki *me* je razumel, na koncu spoznal za nesmiselne (teza 6.54). (podčrtal D. B.)

‚If you can't say it, you can't say it, and you can't whistle it either', kot se je izrazil nek komentator Wittgensteina.

[24] Varianta ‚Smisel stavka je funkcija . . .' ni nič boljša, ker smisel stavka ni nič »nezasičenega«.

ljudje lahko doumejo isti smisel, tako kot si lahko predstavijo isti predmet, ne morejo pa imeti iste predstave. O tem naj bi pričalo dejstvo, da ima človeštvo skupno zalogo *misli*, ki se prenašajo iz rodu v rod (Geach & Black: 59—60), kar je precej tendenciozna formulacija (to, česar ima človeštvo skupno zalogo in kar prenaša iz rodu v rod, so predvsem *stavki*). Pri paraleli med objektivnostjo predmetov in smislov je zanimivo to, da Frege v primeru smislov ne kaže nič manj zadržkov do uvedbe kategorije objektivnosti kot v primeru objektov, tj. da niti ni čutil potrebe po prehodnem preverjanju bolj zadržane domneve, da bi bilo v primeru smislov možno shajati na šibkejših ontoloških osnovah (intersubjektivnosti), če že v primeru predmetov to ni mogoče.

Doslej najtrdnejši del Fregejeve dediščine je njegova formulacija sintakse predikatnega računa (vpeljava spremenljivk in stavčnih kvantifikatorjev). Tradicionalna logika ni celovito zajela načinov sklepanja s kvantificiranimi trditvami relacij, in šele v novejšem času je Sommers pokazal, kako bi jo bilo mogoče razširiti v tej smeri z ustrezno notacijo zaimkov (ki so v predikatnem računu predstavljeni s spremenljivkami) (Sommers: 140). Značilnost tradicionalne logične forme je subjektno-predikatna analiza

vsak/nek *S* je/ni *P*

v kateri je kvantifikacija zajeta s kvantiteto termov. Lastna imena so po tej analizi mnogo bližja ostalim (splošnim) termom; lahko se namreč pojavijo v predikatni poziciji, v subjektni pa dobijo oznako kvantitete (univerzalne, kot so menili sholastiki, ali partikularne oz. indiferentne, po Leibnizu in Sommersu).

Tradicionalna koncepcija obravnava relacije preko ustreznih relacijskih termov:

Vsaka slika pripoveduje neko zgodbo

kot

Vsaka slika je pripovedovalec neke zgodbe

Osnovna Fregejeva inovacija je bila ta, da je izločil kvantifikacijo iz subjekta in jo prestavil v predikat (Sommers: 27—8) oz. vezal na stavek kot celoto:

(x) (slika (x) → (Eγ) (zgodba (γ) & pripoveduje (x, γ)))

Centralno mesto Fregejeve logične forme zavzamejo relacije in (objektne) spremenljivke, ki zaznamujejo in povezujejo (kvantifikabilne) položaje objektov v njih.

LITERATURA:

Ayer, *Language, Truth and Logic*, (1935, 1946) Pelican.

Barker, *Filozofija matematike*, Nolit 1973.

Broad, *Leibniz — an Introduction*, Cambridge Univ. Press 1975.

Deretić, Lajbnicova koncepcija odnosa logike i metafizike, Ideje *12*: 3—4, 1981.

Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Harvard Univ. Press 1980.

Flew, *A Dictionary of Philosophy*, Pan Books 1979.

Geach, *Logic Matters*, Basil Blackwell 1972.

Geach & Black (ed), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Basil Blackwell 1952.

Haack, *Philosophy of Logics*, Cambridge Univ. Press 1978.
Henry Medieval Metaphysics and Contemporary Logical Language, Topoi *1*, 1982.
Katz, *The Philosophy of Language*, Harper & Row, 1966.
Katz, *Semantic Theory*, Harper & Row, 1972.
Kneales, *The Development of Logic*, Clarendon Press 1962.
Mates, *Stoic Logic*, Univ. of California Press, 1953.
Moody, *Truth and Consequence in Medieval Logic*, North-Holland 1953.
Petrović, *Logika za gimnazije*, Školska knjiga 1971.
Pissmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Pelican 1978.
Quine, Two Dogmas of Empiricism, v *From a Logical Point of View*, Harper & Row, 1953.
Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, George Allen & Unwin 1975.
Russell, *History of Western Philosophy* (1946), Unwin Paperbacks 1979.
Schmidt (ed), *Gottfried Wilhelm Leibniz — Fragmente zur Logik*, Akademie Verlag 1960.
Searle, *Speech Acts*, Cambridge Univ. Press 1969.
Sommers, *The Logic of Natural Language*, Clarendon Press 1982.
Turquette, Goedel and the synthetic a priori, J. of Philosophy *47*, 1950.
Ule, *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike*, Cankarjeva založba 1982.
Vorlaender, *Zgodovina filozofije*, Slovenska Matica 1968.
Windelband, *Povijest filozofije*, Naprijed 1978.
Wittoenstein, *Logično-filozofski traktat*, Mladinska knjiga 1976.
Žižek, »Psihotični« označevalec: Stoiki, v *Hegel in označevalec*, Univerzum 1980.

Foucaultova teorija oblasti

RENATA SALECL

Zadnje obdobje Foucaultovega dela, ki datira v času po revolucionarnem letu 1968, je osredinjeno na analizo oblasti. Poraz študentskega gibanja je postavil pod vprašaj možnost upora proti oblasti oziroma vodilni družbeni moči. To je narekovalo tudi pretres marksistične teorije razrednega boja in pozicije intelektualcev v njem. Foucaultov odgovor je, da morajo intelektualci preizprašati same obstoječe forme vedenja ter podrobno analizirati mehanizme oblasti, ki vladajo v celotni družbi in hkrati določajo sistem vedenja. Šele tako bo mogoče določiti tarče upora, vidne in nevidne (skrite) centre oblasti.

Če je v devetnajstem stoletju še potekal enoten boj proti na videz enotni oblasti, danes tega ni več. Danes poteka cela serija partikularnih bojev, kot npr. gibanje ekologistov, feministk, homoseksualcev, punkerjev . . ., ki ne sestavljajo enotnega družbenega gibanja. To je stanje, ki ga skuša Foucault zajeti. Zato zavrača teorije, ki enačijo oblast z represijo in vidijo samo njeno negativno funkcijo: temu nasproti postavlja metodo arheološkega izkopavanja, ki naj v primeru posameznih družbenih elementov pokaže funkcioniranje oblasti. Oblasti po Foucaultu ne predstavlja neka vrhovna institucija, ampak oblast deluje v vseh porah družbe in je vseprisotna.

Za razumevanje Foucaultove koncepcije oblasti so bistvene njegove metodološke postavke, zato bom v prvem poglavju naloge razdelala pomen temeljnih pojmov, s katerimi operira Foucaultova analiza, kot so dispozitiv, diskurz, genealogija. V drugem poglavju bom predstavila problem oblasti na prehodu iz klasične v disciplinsko družbo, ki ga prikaže Foucault v delu *Nadzorovanje in kaznovanje*. Tema tretjega poglavja je vez oblasti s seksualnostjo, v zadnjem poglavju pa bom predstavila Foucaultov odnos do marksizma: njegovo kritiko marksizma, hkrati pa kritiko Foucaulta s strani kritične teorije družbe (Habermas).

I

Foucaultova teza je, da mehanizmi oblasti še nikoli niso bili raziskani, še posebej pa ni bil raziskan odnos med oblastjo in vedenjem. Zato pri analizi oblasti ne smemo pristajati na že ugotovljene znanstvene trditve, kajti te

so mnogokrat maska, ki jo je sproducirala sama oblast, da bi ustvarila sliko o sebi.

Foucaulta zanima mreža partikularnih, prezrtih mehanizmov, ki je šele omogočila konstituiranje humanističnih znanosti. Primarno mesto v kritični analizi pripada zgodovini: v nasprotju z Althusserjem je za Foucaulta teorija sekundarna v zgodovinski analizi. Bistvena je deskripcija, »izkopavanje« družbenih mehanizmov in odnosov oblasti, ki jih prepletajo.

V svoji koncepciji zgodovine se Foucault veže na Nietzscheja. Medtem ko »tradicionalna« ali »totalna« zgodovina operira z velikimi zgodovinskimi dogodki, »genealoška« zgodovina izkopuje partikularne dogodke, navidezno nepomembna dejstva. Genealogija mora analizirati posamezna zgodovinska dejstva in njihove izvore: razišče naj množtvo faktorjev, ki določajo zgodovinske dogodke. Zgodovina se v tej luči pokaže kot kompleksno, kontingentno in nestabilno področje delovanja družbenih sil. Foucault nasprotuje tradicionalni zgodovini, ki zagovarja neprekinjeno kontinuiteto zgodovinskega dogajanja, s tezo, da v zgodovini ni konstant in neprekinjenega toka dogodkov. Zgodovinski razvoj Foucault razume kot prehodno manifestacijo družbenih moči, ki delujejo v obliki dominacije in soodvisnosti. Zgodovinski dogodek ni končna oblika zgodovinskega razvoja, ampak je le partikularna faza v delovanju družbenih moči; je manifestacija serije podjarmljenj in igre dominacij, za katere noben subjekt ni odgovoren.

Genealogija je »anti-znanost«, vtem ko je metoda odkrivanja završenih, partikularnih, diskvalificiranih vednosti v nasprotju z znanostjo, ki vedenje hierarhizira. Znanost v imenu iskanja resničnega vedenja deluje selektivno, določena vedenja glorificira, medtem ko druge prezre. Prav v tej hierarhizaciji se pokaže prepletenost znanosti z odnosi oblasti. Genealogija reaktivira »lokalno vedenje«. Skozi upor proti enotnemu, formalnemu znanstvenemu diskurzu razkriva funkcioniranje mehanizmov oblasti: ni konstituirana kot sistem, ampak kot instrument, kot logika specifike oblastnih zvez in uporov proti njim. Genealoška analiza je lahko izvedena le korak za korakom na osnovi zgodovinskih refleksij danih situacij. (PK — str. 145)

Predmet genealogije so diskurzivne in ne-diskurzivne formacije. Diskurz je skupina izjav, ki je oblikovana po specifičnem kriteriju in za katero je bistveno, da je zveza heterogenih elementov, ki ne morejo obstajati v izolaciji — nimajo pomena neodvisno od polja, v katerega so vpeti. Foucault ne operira z objekti, subjekti, silami, kot z nekakšnimi izoliranimi družbenimi elementi. Zanima ga njihova vloga v družbenem mehanizmu in pravila njihove formacije in transformacije. Enako kot elementi diskurza tudi sami diskurzi ves čas menjajo pozicije: zgodovina diskurzov je zgodovina prehodov od ene stopnje sistematizacije k drugi. Primer dinamične strukture diskurzov vidimo pri prehodu znanstvene sistematizacije iz epistemologizacije, ki ostaja na nivoju organiziranja znanja, k formalizaciji, ki že pomeni izoblikovan diskurz z aksiomatsko določenimi pravili formacije.

Genealogija kot »diskurz o diskurzih« mora raziskati diskurzivne formacije, tako da izpostavi serije njihovih transformacij in da hkrati analizira odnos med diskurzivnimi in ne-diskurzivnimi praksami, ki jih sestavljajo

institucionalni, politični, ekonomski mehanizmi. To je tisti organiziran, viden družben prostor, ki zadeva ob diskurzivna polja in označuje njihove meje. Kadar govorimo o psihiatriji, medicini ali npr. o biologiji, ne mislimo le na gole teorije ali izključno na prakso, ampak na skupek idej in praks, ki tvorijo določen tip znanstvenega diskurza in hkrati delujejo skozi vrsto ne-diskurzivnih praks.

Diskurzivne in ne-diskurzivne formacije vplivajo druga na drugo, toda ne v smislu primarnosti ne-diskurzivnih formacij, ki naj bi v zadnji instanci določale vedenje, ali pa obratno, da bi bile diskurzivne formacije primarne v razmerju do ne-diskurzivnih. Foucault to vplivanje analizira glede na zgodovinske pogoje, v katerih se te formacije pojavljajo. Objekti vedenja niso razumljeni preprosto kot objekti teoretskih struktur, ker so ne-diskurzivne formacije pogoj in oblika njihovega obstoja: pojav norosti je povezan z rojstvom klinike, mehanizmi seksualnosti so povezani z delovanjem vzgojnih in kliničnih institucij. To povezanost diskurzivnih in ne-diskurzivnih elementov imenuje Foucault dispozitiv.

Dispozitivi so »popolnoma heterogena združba (ensemble), sestavljena iz diskurzov, institucij, arheoloških form, predpisov, prava, administrativnih ukrepov, znanstvenih ugotovitev, filozofskih, moralnih, filantropoloških trditev — na kratko, iz izgovorjenega tako kot iz neizgovorjenega. Vse to so elementi dispozitivov, sam dispozitiv pa je sistem odnosov, ki je lahko osnovan med temi elementi.« (PK — str. 194) Foucaultu gre za to, da določi naravo zveze, ki lahko obstoji med temi heterogenimi elementi. Odnosi med temi elementi so variabilni, med njimi prihaja do nenehnih sprememb pozicij in funkcij. V različnem času se npr. diskurzivni elementi spreminjajo v nediskurzivne in obratno. Dispozitivi imajo dominantno strateško funkcijo: vpeti so tako v igro družbenih moči kot v sistem vedenja.

Kot primer dispozitiva vzemimo fašistično ideologijo. Če smo v klasičnih ideologijah (npr. krščanstvo, liberalizem) še imeli vtis enotnega miselnega sistema in družbene prakse, se na primeru fašistične ideologije takoj pokaže bistvena neenotnost elementov. Poulantzas je izdelal pravi seznam različnih aspektov fašistične ideologije: »1. statolatrični aspekt (čaščenje države), 2. antijuridični aspekt, 3. elitistični aspekt, 4. rasistični — antisemitski aspekt, 5. nacionalistični aspekt, 8. posebna vloga, ki je odmerjena družini, 9. posebna vloga odmerjena vzgoji, 10. anti-intelektualistični, »obskurantistični« aspekt, 11. korporativistični aspekt.« (FD — str. 283—286) Poleg tega deluje fašizem na družbeni mikro-ravni skozi vrsto diskurzivnih in ne-diskurzivnih praks, kot so npr. nenehen vojaški dril, razkazovanje moči na paradah, mladinski tabori, itd. Iz vseh teh strategij se je počasi izoblikovala fašistična ideologija kot koherentna strategija. Fašizem je dispozitiv, kolikor ni neka enotna ideologija v pomenu miselnega sistema, ampak je mreža odnosov med naštetimi heterogenimi elementi. Je »strategija brez subjekta«, ker ne moremo določiti nekega enotnega subjekta, ki bi jo načrtoval in izvajal.

Po Foucaultu dosedanja znanost ni mogla analizirati pojma dispozitiva, ker so ji to preprečevale njene forme vedenja, pogojene z mehanizmi oblasti. Foucaultova analiza oblasti postavi pod vprašaj običajno pojmovanje odnosa

oblast — vednost. Za naivno humanistično označi stališče, ki trdi, da lahko produciramo vednost šele, če smo izvzeti iz oblasti. Njegova teza je, da oblast in vednost druga drugo implicirata. Kot pravi: »ni oblastnega razmerja, ne da bi se korelativno vzpostavilo neko polje vednosti, in ne vednosti, ki ne bi hkrati zahtevala in vzpostavljala oblastnih razmerij.« (NK — str. 32) Pri odnosu oblast — vedenje torej ne gre za represijo oblasti nad vedenjem, ampak je oblast tista, ki vedenje proizvaja.

Ob tem se zastavi vprašanje, kaj pomeni Foucaultu pojem oblasti. Kot sam pravi, je oblast bolj ali manj organiziran, hierarhiziran in koordiniran skupek odnosov. Oblasti ne predstavlja vladar ali pravno-politična oblast, ampak se izvaja že na mikro-ravni posameznih odnosov med ljudmi. Razmerje oblasti na mikro-nivoju je relativno neodvisno od centralne oblasti. Za raziskavo oblastnih razmerij je zato nujna analiza mikro-oblasti. Če pogledamo zgodovinopisje, vidimo, da je zgodovina postavljena kot zgodovina velikih gibanj in bojev, pozabljena pa je mikro-raven, točka, kjer se oblast dotika posameznika, njegovega telesa, diskurza, učenja in vsakodnevnega življenja.

Oblast torej ni nek privilegij, ki bi ga izvajal vladajoči razred, ampak učinek delovanja cele vrste strategij in taktik, ki se vedno izvajajo, ne da bi bil njihov nosilec viden. Kot pravi Foucault, gre za mikro-fiziko oblasti, ki jo aparati in institucije sprožajo, polje njihove dejavnosti pa se umešča med ta velika delovanja in sama telesa z njihovo materialnostjo in silami. Razmerja oblasti torej prepletajo celo družbo in niso le odnos med razredi. Tako se tudi zrušenje teh mikro-oblasti ne ravna po zakonu vse ali nič, spremembe se ne dogajajo z prevzemom nadzora nad institucijami in zakoni, ampak potekajo na mikro-ravni mnogo bolj anarhično in neopazno. Spremembe v uradni obliki politične oblasti so vezane na spremembe na mikro-ravni. Obstaja določena korelacija med globalnim in partikularnim mehanizmom oblasti: s časom postajajo določene modifikacije na mikro-ravni institucionalizirane. Foucault je ta proces spreminjanja najbolj podrobno analiziral ob primeru kaznovanja.

II

Foucaultova temeljna teza je, da je treba kaznovanje jemati kot kompleksno družbeno funkcijo: z analizo sistema kaznovanja zadenemo ob oblastna razmerja. Kazni je treba gledati v perspektivi politične taktike: sprememba načina kaznovanja ni neposredna posledica spremembe pravnih norm, ampak je sprememba taktike oblasti.

Nadzorovanje in kaznovanje prične z izpostavitvijo ključne točke v zgodovini kaznovanja: vpeljave mehanizmov nadzorovanja. V zgodovini datira ta prelom v času druge polovice 18. stoletja in začetka 19. stoletja. To je trenutek, ko se kazen preseli iz področja telesa v področje duha. S tem telo ni izvzeto nadzoru, ampak to pomeni le spremembo načina, kako oblastna razmerja nadzorujejo samo telo. Za funkcioniranje vsakega oblastnega raz-

merja je nujen nadzor nad telesom. Šele sistematična uporaba telesa je privedla k razvoju produkcije: telo kot produkcijska sila mora biti uporabi primerno izurjeno in disciplinirano, torej podjarmljeno. To pa ne poteka le skozi očitne, vidne mehanizme nasilja ali ideologije ali skozi organizirane institucije in diskurze, ampak predvsem skozi vrsto prefinjenih taktik, ki jih Foucault imenuje politična tehnologija telesa. Sestavljajo jih drobci obrobnih, na videz nepomembnih, nepovezanih strategij, ki nimajo oblike nekega vidnega diskurza. Foucaultova analiza kaznovanja si vzame za izhodišče ravno telo, ker se iz družbenega odnosa do telesa lahko razbere celotna zgodovina oblastnih razmerij.

V srednjem veku je kaznovanje potekalo skozi spektakle mučenja. Kaznovano je bilo telo, in to na najgrotesknejše načine. Ko se odpravi spektakel mučenja in neposrednega telesnega povračila za prekršek, se spremeni tudi celotno delovanje kaznovanja. Bistvo kazni postane, da popravlja in prevzgaja. Izvrševanje kazni postane samostojno področje delovanja psiholoških, socialnih, prevzgojnih institucij, ločenih od pravosodja. Vrhovni razsodnik ostaja še vedno pravo, pri praksi izvrševanja kazni pa si umije roke.

S tem se je spremenil tudi sam »predmet zločina«. Ne kaznuje se več za storjen zločin, ampak je postavljena pod vprašaj sama narava zločinca, njegova osebnost, nagoni, učinki okolja. Cilj vpeljave novih mehanizmov je spremeniti obsojenčevo obnašanje. Kaznovalni mehanizmi uvedejo posebne varnostne ukrepe kot je prepoved bivanja, nadzorovana prostost, sodno varstvo... Z nadzorom nad posameznikom se želi spremeniti njegove zločinske dispozicije. Kaznovanje ne ponuja razlage zločina, ampak ponuja mehanizme za spremembo zločinčeve duše.

V srednjem veku je sojenje pomenilo ugotavljanje resnice o zločincu. Pogoji sodbe so bili poznavanje kršitve, krivca in zakona. Izvršena kazen je imela funkcijo povračila za storjen zločin. Sleherna kazen je morala vsebovati muke. Trpinčenje obsojencev se ni dogajalo samo na velikih javnih spektaklih, ampak je potekalo skozi ves postopek kaznovanja. Mučenje je moralo povzročiti določeno količino trpljenja, ki se ga je dalo kvantitativno izmeriti. Zato so obstajala posebna pravila izvajanja muk, ki so določala število udarcev, mesto telesa in moč izvajanja. Muke so bile del obreda, ki naj zaznamuje (onečasti) žrtev in da potrditev pravosodju, ki muke nalaga.

Pogoj mučenja je pravni ceremonial, katerega naloga je, da dokaže zločin. Najprej nastopi kazenska poizvedba, torej iskanje dokazov za krivdo. Kot vemo, je to točka, ki sproducira resnico zločina. Iz poizvedbe je obtoženec izvzet, njegova naloga je le, da zločin prizna: »s priznanjem postane zadeva splošno znana in očitna«. (NK — str. 43) Da bi doseglo priznanje, uporabi pravosodje dve sredstvi: prisego in torturo (fizično prisilo). Še preden je obsodba izrečena, je pripeta na telo, v trenutku, ko postane pravno potrjena, pa dobi pravosodje popolno oblast nad obsojenčevim telesom. Obsojenca mučijo, javno razkazujejo in ga s tem naredijo za glasnika svoje lastne obsodbe: priznanje mora potekati pred občinstvom. Da je spektakel prepričljivejši, je treba trpljenje podaljševati: telo samo mora ves čas producirati in reproducirati resnico zločina. S tem izkazujejo sodne muke svojo pravno-

politično funkcijo: razumeti jih moramo kot političen obred, skozi katerega se razkazuje oblast.

V srednjem veku kazen ni le povračilo za zločin, ampak je hkrati potrditev moči vladarja, je neke vrste kazen za žalitev suverena. Kazen mora potrditi vladarjevo pravno in fizično moč. Potrdi pa jo s tem, ko je kaznovanec s strani oblasti fizično prevladan. Kot pravi Foucault, »muke ne obnavljajo pravice, pač pa reaktivirajo oblast«. (NK — str. 52) Zato morajo biti javne, videti jih mora ljudstvo. S tem ko muke na vidnem zločinčevem telesu uprizarjajo zločin in ga hkrati izničijo (s spektaklom povračila, odpustitve), je dosežen njihov namen — zastraševalni učinek.

V času druge polovice 18. stoletja pa pride do odpora do javnega mučenja obsojencev. Zgražanje nad mukami poteka najprej pod krinko boja za »človečnost«. Pojem »človek« je postavljen kot tisto, kar se mora spoštovati, vendar ne predstavlja neke določene pozitivne vednosti (ni vsebinsko opredeljen), ampak je postavljen le kot meja, do katere lahko seže suverenova oblast.

Boj za človečnost, za blagost kaznovanja ima zgodovinski izvor v spremembi produkcijskih odnosov. Z razvojem kapitalizma pride s spremembo produkcije do spremembe lastninskih razmerij, hkrati pa tudi do spremembe narave zločinov. Že po koncu 17. stoletja je več prestopkov proti lastnini kot umorov. Še preden so se ublažili pravni zakoni, so se ublažili zločini.

S spremembo načina produkcije in produkcijskih odnosov pride tudi do spremembe metod nadzorovanja. Suverenovo oblast in javni nadzor izvršujejo nižji uradniki in opolnomočenci. Ti predstavljajo dejansko moč nad ljudstvom, kar pa pomeni tudi samovoljo delovanja. Ko se pojavijo zahteve po reformi prava, te ne predstavljajo neke težnje po pravičnejšem pravnem redu, ampak po večji organizaciji pravne moči. Cilj reforme je, da se prepreči prevelika koncentracija pravne moči pri nekaterih uradnikih in da postane pravna organizacija homogena. Reforma kriminalnega prava pomeni strategijo, ki je neke vrste »ekonomija« kaznovalne oblasti, katere namen je, da postane pravo učinkovitejše, regulirano in politično koordinirano. Sodna oblast s tem postane »kontinuirano distribuirana javna moč«, s čimer se onemogoči razraščanje protislovnih privilegijev moči.

Reforma kazenskega prava pa dejansko ni usmerjena proti vsem ilegalizmom, ampak pomeni samo diferencirano upravljanje ilegalizmov. (Za Foucaulta je ilegalizem nezakonito delovanje, ki nastopa med nižjimi sloji v obliki kriminalnih dejanj kot so: tihotapstvo, ropanje, potepuštvo, umori . . ., medtem ko ilegalizem vladajočega razreda nastopa na ravni zakonov, velikih ekonomskih manipulacij . . .) V drugi polovici 18. stoletja so pravice nehale biti glavni cilj ljudskega ilegalizma, ampak so to postale dobrine. To je posledica splošnega povečanja bogastva in močne demografske rasti. Z razvojem kapitalistične družbe se »ekonomija ilegalizma« rekonstruira in sicer tako, da se ilegalizem dobrin loči od ilegalizma pravic. Ta delitev predstavlja hkrati posnetek razredne delitve. Buržoaziji ostane primat nad ilegalizmom pravic (svobodno lahko izvaja ilegalne ekonomske manipulacije, o katerih pravo molči), nižji razredi pa igrajo igro z ilegalizmi dobrin. Za

nižje razrede veljajo navadna sodišča, medtem ko za višje razrede ustanavljajo posebna sodišča, ki samo pravno potrjujejo ilegalizem pravic.

Ta diferenciacija ilegalizmov je maskirana z dejstvom, da se v kaznovanju kršilec kot sovražnik zoperstavlja družbi kot celoti. Kršilec je brez vseh pravic postavljen proti državi, ki ima vse pravice in moči. Ker je izdajalec domovine, mora propasti. »Kazni ne smemo preračunati glede na zločin, temveč glede na možnost, da se bo ponovil.« (NK — str. 93) Zato je zločinec nevaren kot zgled, kot spodbuda za druge zločine. Kazen mora biti čim bolj podobna zločinu samemu, da pokaže vso grozoto zločina in zastrašujoče deluje na ljudstvo. Pravni zakon, ki kazen določa, ima s tem videz naravne nujnosti, naravne zaščite družbe pred tujki, ki jo ogrožajo.

V srednjem veku je bilo telo obsojenca kraljeva zadeva (suveren je imel absolutno oblast nad telesi podložnikov), z začetkom kapitalizma pa postane družbena zadeva. Zato tudi zapor v civilnem sistemu ni več pojmovan kot kazen (ali izvrševanje suverenove oblasti nad obsojencem), ampak predstavlja prilaščanje posameznika iz strani družbe. Obsojenčevo telo postane predmet kolektivnega prilaščanja: s tem ko postane individuum sovražnik družbe kot celote, dobi družba s postopkom kaznovanja popoln nadzor nad njegovo individualnostjo. Namen kazni je, da se zločin ne bi ponovil in da bi spremenili krivca. Kazen je torej proces nadzorovanja, ki mora posameznika poboljšati, spremeniti njegove navade, disciplinirati njegovo telo in dušo. »Telo, ki ga mučijo, duša, ki z njenimi predstavami manipulirajo, telo, ki ga dresirajo: to so trije nizi elementov, ki so značilni za tri dispozitive, ki si v drugi polovici 18. stol, stojijo nasproti. Ne moremo jih reducirati na teorije prava (dasi se z njimi ujemajo), tudi ne enačiti z aparati ali institucijami (dasi se opirajo nanje), pa niti ne izpeljati iz moralnih izbir (dasi se z njimi opravičujejo). To so modalnosti, po katerih se izvršuje kanzovalna oblast. To so tri oblastne tehnologije.« (NK — str. 130)

Če je bilo telo kot »predmet in tarča oblasti« odkrito v klasični dobi, pa je šele v 18. stol. razvit sistem detajlnega nadzora. Takrat odkrijejo tehnike prikritega nadzora. To se kaže tako, da telo obdelujejo v podrobnostih (posamezne gibe, drže): dresura poteka nepretrgoma, prisila ne deluje na telo kot na neločljivo celoto, ampak obvladuje najprej vsak posamezni del telesa, s tem da do skrajnosti razvije njegovo ekonomičnost. Te metode nadzora dejavnosti telesa imenuje Foucault discipline in kot ugotavlja, so discipline postale v 17. in 18. stol. splošne forme gospodovanja: »Zgodovinski trenutek disciplin je trenutek, ko nastane umetnost človeškega telesa, ki pa si ne prizadeva zgolj povečati njegove spretnosti, pa niti ne poglobiti njegovo podložnost, temveč oblikovati razmerje, zaradi katerega bo v istem mehanizmu toliko ubogljivejši, kolikor uporabnejši bo, in narobe.« (NK — str. 137) S tem, da discipline z dresuro povečajo spretnost telesa, povečajo svojo oblast nad njim. Delovanje disciplin poteka skozi obvladovanje podrobnosti, preko drobnih, na videz nepomembnih prisil, prav te neznatne tehnike mikro-oblasti pa omogočajo nadzorovanje.

Disciplina najprej točno določi mesto posameznika v prostoru. Organizira zaprt, urejen prostor, kjer je možen popolen nadzor nad posameznikom.

Arhitektura s celičnim, urejenim prostorom ustvari pogoj za delovanje nadzorovalnih dejavnosti. Prav tako je eden najpomembnejših mehanizmov točno določena časovna organizacija (urnik opravil, urejen sistem ponavljanja).

Dresura telesa mora doseči korelacijo med telesom in gibom. Vsak najmanjši gib mora biti obvladan, da prispeva k učinkovitosti telesa. V šolskem sistemu vidimo primer disciplinskega mehanizma s točno določenim časom, sistemom vaj in ponavljanj telesnih in psihičnih operacij. Razvit disciplinski mehanizem podreja posameznika družbi, s tem ko omogoči, da postane posamezno telo element, ki je zamenljiv. Kot pravi Foucault: »disciplina iz teles, ki jih nadzoruje, izdeluje štiri vrste individualnosti ali bolje individualnost s štirimi značilnostmi: je celična (zaradi načina prostorske razdelitve), je organična (zaradi koordiniranja dejavnosti), je genetična (zaradi kumuliranja časa), je kombinatorna (zaradi sestavljanja sil). Da bi to dosegla, uporablja štiri velike tehnike: konstruira tabele, predpisuje premikanje, nalaga vaje, nazadnje pa še ureja »taktike«, da si zagotovi kombinacijo sil.« (NK — str. 164) Foucault to imenuje »arhitekturo, anatomijo, mehaniko, ekonomijo disciplinskega telesa.«

Mehanizmi discipline izdelujejo posameznika, da pa postane to možno, mora biti posameznik postavljen v pozicijo, ko nikoli ne ve kdaj ga oblast gleda, pa vendar ga lahko gleda vsak trenutek. Funkcijo pogleda, kjer si ves čas viden, sam pa ne vidiš, do potankosti izvaja arhitekturni model Panoptikona. Njegov najočitnejši primer najdemo pri Benthamu. Tvori ga krožna stavba, v kateri so simetrično razdeljene celice, ki imajo dve okni. Ta krožna stavba zapira dvorišče, ki ima na sredini stolp z linami. Zaporniki v celicah so izpostavljeni nenehnemu nadzoru. Pazniki jih lahko ves čas nemoteno opazujejo s stolpa, ne da bi zaporniki opazili, da so opazovani.

Panoptikon predstavlja popolno disciplinsko ustanovo. Zagotavlja nenehno stanje vidnosti in s tem omogoča samodejno delovanje oblasti. Posameznik je ves čas viden, ves čas je objekt opazovanja in popolnoma izključen iz komunikacije. Na drugi strani je oblast, ki je nevidna in nepredvidljiva. Oblast ne rabi fizične prisile, ni potrebno izvajanje telesnih muk — Panoptikon omogoči, da posameznik izvaja samoteror, da sam prevzame prisile oblasti. Panoptizem — oblast pogleda — je splošni model delovanja razmerij med oblastjo in življenjem ljudi, uporaben ne le na zaporih, ampak tudi na tovarnah, bolnišnicah, šolah itd.

Pri Panoptikonu ne gre le za to, da posameznika, ki krši družbene norme, izoliramo in mu preprečimo komunikacijo, ampak da ga sami proizvedemo in si ga s splošnim nadzorom podredimo. Popolni nadzor kot pozitivna funkcija proizvajanja individua zamenja »disciplino-blocus«, ki je z izključitvijo izvrševala negativno funkcijo zaustavitve zla. Ko Foucault pravi, da discipline izdelujejo posameznike, ne misli s tem le kaznovalnega sistema, ki posameznike popravlja, prevzgaja, ampak tudi produkcijo posameznika, ki jo izvajajo institucije (šola, družina, cerkev . . .) in ki poteka skozi vsakodnevne diskurzivne in ne-diskurzivne prakse. Kaznovanje je le eden izmed disciplinskih mehanizmov, s tem da pojma kaznovanja ne smemo zožiti na pojem pravno

normiranih kazni, ampak spadajo sem še razne oblike disciplinskih kazni, ki jih mnogokrat ne izvajajo kazenske institucije.

Disciplinska kazen izloča celotno področje nekonformnega. Vse, kar ne ustreza družbeno določenim normam, je označeno kot patološko, nenormalno in nevarno. Obnašanje posameznika se ocenjuje v razmerju dobrega in slabega: slabo obnašanje je treba spremeniti, popraviti. V ta namen disciplinska kazen uporablja dresuro, vajo in sistem pravnih kazni.

Discipline hierarhizirajo posameznike po lastnostih, zmožnostih in spretnostih. Obnašanje in uporabnost posameznika primerjajo s celoto, ki predstavlja normo. Mehanizmi disciplinske kaznovalnosti uveljavljajo prisilo konformnosti in vpeljujejo zunanjo mejo nenormalnega. »Nenehna kaznovalnost, ki gre skozi vse točke in nadzoruje vse trenutke disciplinskih ustanov, primerja, diferencira, hierarhizira, homogenizira, izključuje. Z eno besedo, normalizira.« (NK — str. 182) Sistem stopenj normalnosti na koncu klasične dobe zamenja sistem privilegijev, statusov. Konstituira se sistem norm, ki določajo obnašanje in lastnosti posameznika (vpeljava norm v šole, bolnice, delavnice). »Individuum je nedvomno fiktiven atom »ideološke« predstave o družbi; vendar je tudi realnost, ki jo je izdelala tista posebna oblastna tehnika, ki ji pravimo disciplina«. (NK — str. 192) Ko je posameznik kot objekt postavljen v videnje oblasti, je postavljen kot objekt, ki ga je mogoče opisati in primerjati. Z nadzorom je hkrati vpet v sistem vednosti. Posameznik postane primer; z metodami opisa, zaslišavanja, dosjeja se konstituira znanstveni diskurz.

V klasični dobi pride torej do posplošitve disciplin, poveča se število disciplinskih ustanov. Razvoj disciplin gre vzporedno z razvojem produkcije: prvi namen disciplin je bil, da umirijo prebivalstvo in preprečijo nevarnost uporov ter hkrati povečajo uporabnost posameznika. Npr. disciplina v delavnici naj poveča proizvodnjo in profit. »Discipline delujejo čedalje bolj kot tehnike, ki izdelujejo uporabne posameznike.« (NK — str. 209)

Discipline se otresejo obrobnega položaja v družbi (mučenja in zapiranja prestopnikov), prav tako pa se otresejo povezav z verskimi redovi; pripnejo se na vsa bistvena področja življenja, kot so manufakturna produkcija, šola, znanost, vojska. Disciplinski mehanizmi imajo težnjo po dezinstitucionalizaciji, njihovo delovanje počasi prežme vse pore družbe in prevzame splošen nadzor. Oblikovanje disciplinske družbe poteka skozi organiziranje zaprtih disciplin do »neskončno posplošljivega mehanizma ‚panoptizma'«. Discipline se ne širijo iz zaprtih ustanov, ampak iz kontrolnih žarišč v vsej družbi (npr. verske skupine, dobrodelna društva, šport). Discipline so se infiltrirale med vse oblasti, rabile so za posrednika med njimi in, kot pravi Foucault, »zagotavljale infitezimalno distribucijo oblastnih razmerij«.

Razvoj proizvajalnih sil in demografska rast prebivalstva sta zahtevala homogeno, centralizirano upravljanje družbe. Postavil se je problem, kako naj majhno število ljudi nadzoruje veliko množico prebivalstva. Potrebna je bila centralizacija vednosti, ki bi narekovala »natančno in konkretno dresiranje uporabnih sil«. Če je bila antika družba spektakla, ki je omogočal pogled množice na majhno število predmetov, pa je sodobna družba družba

nadzorovanja, kjer mora majhno število ljudi obvladovati množico. Po Foucaultu predstavlja prav Napoleon tisto točko, kjer se stikata »monarhično in obredno izvrševanje suverenosti ter hierarhično in stalno izvrševanje neomejene discipline.« (NK — str. 214) V njem sta še zadnjič združeni spektakelska oblast in začetki vsesplošnega nadzorovanja.

»Discipline nadomestijo staro načelo »jemanje — nasilje«, ki je vodilo ekonomijo oblasti, z načelom »blagost — produkcija — profit«. So tehnike, ki omogočajo uskladitev mnogovrstnosti ljudi s pomnoževanjem produkcijskih aparatov.« (NK — str. 216) S pojmom produkcijskih aparatov ni mišljena le blagovna proizvodnja, ampak tudi aparati, ki jih Althusser imenuje ideološki aparati države in ki proizvajajo vednost, spretnosti v šoli, sile vojske, zdravje... Disciplina mora povečati uporabnost posameznikov ter koordinirati njihovo skupno delovanje. Za to uporablja najcenejša sredstva, kot so razne grupne tehnike dresure, vaje, natančen časovni razpored, pregledna arhitekturna razporeditev. Oblast mora postati zahrbtna, to pa lahko postane le tako, da najprej ustvari vednost o ljudeh in na osnovi tega sproducira tehnike nadzora.

Disciplinske tehnike so prej kot delavnice spravile v red bolnišnice, šole in zapore. Na primeru »človeških zaporov« prikaže Foucault delovanje discipline. Zapor presega zakonsko zaporno kazen, z razvitim sistemom nadzora in dresure spreminja posameznika. V zaporu se kazenski ukrep spremeni v kaznilniško operacijo. Kazenski in psihiatrični diskurz proizvedeta pojem »nevarnega« posameznika in ga analizirata kot patološki odmik od človeške vrste. Ukvarjata se z vsemi vidiki posameznika, analizirata njegovo vsakdanje obnašanje, moralo, telesne spretnosti in vedenje. Zapor mora doseči spremembo obnašanja in moralnosti, zato uporablja poleg starih tehnik osamitve (ki povzroča spontano individualiziranje kazni), še uvedbo prisilnega dela, psihiatričnega izpraševanja in telesne dresure. »Zapor je privilegiran kraj za uresničitev teme panoptika — tu je hkrati nadziranje in opazovanje, varnost in vednost, individualizacija in totalizacija, osamitev in presojnost.« (NK — str. 243) Poleg nadzorovanja oblikuje zapor tudi klinično vednost o obsojencih. Obsojenega kršilca nadomesti s prestopnikom, ki postane objekt znanstvenega pristopa. »Prestopnik se razlikuje od kršilca po tem, da je za njegovo označitev bolj pertinentno njegovo življenje kakor pa dejanje.« (NK — str. 245) Sodišče je v razmerju do zapora zunanje in podrejeno. Sodno določena kazen zadeva dejanje, kaznovalna tehnika, ki jo izvaja zapor, pa mora spremeniti obsojenca, mora ga normalizirati.

Foucaultovo temeljno tezo bi torej lahko povzeli takole: oblast buržoazije v 18. stol. se je skrivala za nastankom formalno egalitarnega pravnega reda in za organizacijo parlamentarnega režima. Na zunaj je postal sistem formalno svoboden, v resnici pa so »discipline že v temelju zagotovile podreditev sil in teles«. Če pravo na formalni ravni uvaja enakopravnost in splošen enak red za vse, pa je naloga disciplin, da realno uvajajo nesimetričnosti: »medtem ko pravni sistemi kvalificirajo pravne subjekte glede na univerzalne norme, pa discipline posameznike karakterizirajo, klasificirajo, specializirajo, jih distribuirajo po lestvici, razvrščajo glede na normo, jih hierarhizirajo v

njihovih medsebojnih razmerjih, v skrajnih primerih pa jih diskvalificirajo in razveljavljajo.« (NK — str. 219) Način, kako takšna disciplinska analiza predstavlja osnovo za razvoj znanosti o človeku, je Foucault razvil ob primeru seksualnosti.

III

Zgodovina seksualnosti razdeluje polje, ki ga tvorijo odnosi mehanizmov oblasti, vedenja in užitka oziroma povezanost teh treh elementov. Foucault se zoperstavi tezi, da oblast zatira seksualnost, in pokaže, da jo šele oblast proizvede, tako da določi mesto tistega, ki o spolu govori, in analizira, kako se spol pretvarja v govor. (Francoski *le sexe* prevajam kot *spol:* ne gre za biološki spol, marveč za referent na katerega se nanaša seksualnost.)

Šele v 17. in 18. stol. se proizvede govor o spolu, ki ni zasnovan le na morali, ampak tudi na razumu. Spol postane znanstveni in medicinski predmet; predmet analize in posredovanja. Takšen govor o spolu se razvije takrat, ko je potreben družbeni nadzor nad reprodukcijo. Zato mora družba upravljati s spolom tako, da bo koristno funkcioniral.

Pri proizvodnji resnice o spolu uporabi oblast že v krščanstvu preizkušeno tehniko priznanja. Če je bilo priznanje nekoč (od 13. stol. naprej) izključno cerkvena izpoved, pa se v času protestantizma in protireformacije razprostrani na vsa bistvena področja življenja (uporablja se v odnosih otroci — starši, bolnik — psihiater, prestopnik — sodnik itd.). Spol postane poseben predmet izpovedovanja, tisto, kar je nevarno in zato prikrito. Priznanje ne deluje vidno nasilno, prikazuje se kot neke vrste osvoboditev: je govorni obred, ki se odigrava v odnosu oblasti. Poslušalec ni le pasiven sogovornik, ampak je tisti, ki zahteva priznanje, ga ocenjuje in lahko odpušča ali kaznuje. Sámo izrečeno priznanje dobi v obredu izpovedi lastno moč, da določa tistega, ki ga je izgovoril. Resnica o spolu je dobljena šele skozi akt govorjenja. Moč ni pri tistem, ki govori, ampak pri tistem, ki posluša in za katerega se predpostavlja, da ve. Ne gre le za to, da se izgovori storjeno (spolni akt), ampak, da se obnovijo misli, ki so ga spremljale.

Priznanje omogoči razvoj znanosti o spolu. Spolnost postane nekaj, kar je treba razlagati. Postane mračen predmet, ki je vzrok »vsemu in čemurkoli«. Razvijejo se metode izpraševanja in analize ter metode zdravljenja odklonov: spolnosti ne določa več področje greha, ampak področje normalnega in patološkega. Proizvaja se mnoštvo terapevtskih operacij, ki naj normalizirajo odklone.

Oblast je tista, ki postavlja spolu zakon, ki mu določa polje dovoljenega in prepovedanega. Vendar delovanja oblasti ne smemo zvesti samo na raven prepovedi: oblast šele na osnovi izpovedi o spolu proizvaja seksualnost. Mehanizem seksualnosti torej ni nekaj naravno danega (nekaj, kar oblast ves čas samo zatira), ampak je družbeno proizveden, je delo strategij in taktik oblasti, ki delujejo na mikro-ravneh življenja.

Zakaj je vloga oblasti v seksualnosti uzrta vedno samo v luči prepovedi? Kot pravi Foucault, se ravno tu kaže taktika oblasti, ki je v tem, da prekrije

svoje mehanizme. Skrivnost je nujna za funkcioniranje oblasti. Analiza oblasti zato ne sme jemati za osnovo sliko, ki jo oblast posreduje o sebi (npr. v obliki liberalnih pravnih norm).

Pri oblasti nad spolom ne gre za nadzor enega razreda nad drugim. Buržuazija je imela veliko bolj strogo kontrolo nad spolnostjo, kot proletariat. Še posebej so višji razredi svarili pred spolnim razvratom mladine (spolnost jim namreč kvari um in moralo). Kot pravi Foucault, je potrjevanje telesa eden glavnih vidikov razredne zavesti: vladajoči razred se je lahko samopotrdil le tako, da si je podredil telo — s tem si omogoči moč in dolgotrajnost. Reprodukcija telesa, ki bo krepko, zdravo, močno, je možna le z nadzorom nad mehanizmi seksualnosti. Nasprotno se je proletariat reproduciral spontano, sam od sebe; njegovo spolno življenje je postalo problem šele zaradi razrednih konfliktov in ekonomske nujnosti.

S tem ko so mehanizmi oblasti proizvedli seksualnost kot področje norme, ki določa normalno in nenormalno spolno življenje, so proizvedli dvojno kontrolo nad prebivalstvom. Na makro-nivoju je to nadzor nad reprodukcijo — preko vzpodbujanja ali omejevanja rojstev —; na mikro-nivoju pa nadzor nad telesom in dušo posameznika — telo je treba s strogo vzgojo disciplinirati, krepiti ter ekonomizirati njegovo energijo. Z metodami psihologizacije, s psihiatričnim in zdravstvenim nadzorom se proizvedejo nove tehnike mikro-oblasti nad telesom.

Realna osnova za nastanek teh strategij je bila pomnožitev prebivalstva in ekonomska nujnost kapitalizma, da proizvede uporabno delovno silo: kapitalizem je potreboval koristno, izurjeno delovno silo, ki pa je hkrati tudi poslušna. Vendar nadzor nad spolom ni bil potreben samo zaradi njegove reproduktivne vloge, temveč tudi zaradi kontrole nad užitkom: znanost o spolu ustvarja lastno bistvo uživanja. »Najvažnejše elemente neke erotične umetnosti, povezane z našim znanjem o spolnosti, ni potrebno iskati v idealu zdrave spolnosti, ki ga obljublja medicina, niti v humanistični sanjariji o popolni in razcveteli spolnosti, še posebno pa ne v liričnosti sladostrastja . . . temveč v tisti pomnožitvi in ‚okrepitvi' užitka, ki je speto z iznašanjem resnice o spolu.« (ZS — str. 66)

Življenje postane primarno področje delovanja oblasti. Če se je nekoč suverenova oblast izkazovala kot pravica do življenja (suveren je bil tisti, ki je lahko zapovedal smrt), pa je nova vloga oblasti v disciplinski družbi, da vzgaja življenje: oblast danes deluje kot oblast nad življenjem za razliko od suverenove oblasti, ki je bila oblast nad smrtjo. »Prag biološke modernosti« družbe določa trenutek, ko pride človek kot vrsta v lastne politične strategije kot objekt. To sovpada z razvojem disciplinske družbe, z razvojem novih tehnik nadzora ali kot bi rekel Foucault, z razvojem »politične tehnologije življenja«. Seksualnost »postane znak individualnosti, tisto, kar omogoča njeno razčlenjevanje in hkrati njeno ‚zavoro'«. (ZS — str. 128) Hkrati pa postane seksualnost tudi »predmet političnih operacij, ekonomskih posredovanj . . ., ideoloških borb v izgrajevanju morale ali odgovornosti; njej se pridaje pomen pokazatelja moči neke družbe, pokazatelja, ki odkriva tako njegovo politično energijo, kot njegovo biološko krepkost.« (ZS — str. 128)

Foucault torej nasprotuje negativni koncepciji oblasti, ki razumeva oblast kot izključitev ali represijo, kot silo, ki zatira. Za Foucaulta je oblast bistveno produktivna; oblast »proizvaja realnost, proizvaja domeno objektov in ritualov resnice. Individualnost in vedenje sta dobiček te produkcije.« (FMC — str. 86) Njegova koncepcija telesa poudarja, da je telo zgodovinski konstrukt, investiran z odnosi oblasti in dominacije. Foucault nasprotuje teorijam, po katerih je telo sredstvo osvoboditve človekovega bistva: šele oblast je tista, ki proizvaja funkcionalno telo. Produkcija oblasti je prav tako paralelna s produkcijo vedenja: šele na podlagi tehnik priznanja se oblikuje nov znanstveni diskurz o subjektu, ki ga predstavlja področje humanističnih znanosti. Oblast je vzročno-posledično povezana s poljem vednosti: mehanizmi oblasti določajo, omejujejo in sploh konstituirajo vednost, aparati vednosti pa proizvajajo nova sredstva nadzora. Najočitnejši je primer psihologije, ki je kot znanost o subjektu postala nova metoda nadzora.

Ne obstaja neki subjekt na sebi, temveč se subjekt šele izgrajuje skozi zgodovino. Naloga analize je, da pokaže to zgodovinsko konstituiranje subjekta. Zato tudi analiza znanstvenega diskurza predpostavlja analizo odnosov oblasti, ki so najprej proizvedli področje subjektivnosti in potem področje znanosti o subjektu. Vedenje o telesu se je npr. lahko oblikovalo le s pomočjo vojaških in vzgojnih disciplin, ki so proizvedle uporabno telo. Šele na ravni oblasti nad telesom so postale možne znanosti kot npr. psihologija in znanosti o fiziološkem funkcioniranju telesa. Na drugi strani pa lahko dobi posameznik zavest o lastnem telesu (in s tem tudi premoč nad telesom) samo skozi posledice vlaganja oblasti v telo, skozi gimnastiko, vaje, razvijanje mišic, glorificiranje telesne lepote ... Toda ko oblast to zavest zgradi, se ji lahko telo postavi po robu: po vlaganju v telo je oblast izpostavljena protinapadu tega istega telesa. (PK — str. 56)

IV

Foucaultovo osnovno izhodišče je, kot smo videli, da je treba v nasprotju s pristopom, ki se dotika samo regularnih, legitimnih in vidnih oblik oblasti (npr. pravo, državni aparati), usmeriti analizo na partikularne prikrite oblike oblasti. Analiza oblasti ne sme izhajati iz vprašanja »kdo ima oblast«, ne sme se omejiti na področje, kjer ima oblast direkten odnos z objektom, ampak mora izhajati iz vprašanja »kako poteka podjarmljenje in kako se kaže na objektih« kot so npr. telo, geste, obnašanje.

Foucaultovi analizi ne gre za interese vladajočega razreda ali vladajočih posameznikov (npr. suverena, politikov), marveč za procese preko katerih so subjekti konstituirani kot efekti oblasti. Individui, razredi in institucije niso nosilci oblasti, temveč predstavljajo njen učinek: so elementi artikulacije oblasti. Oblast predstavlja verigo, ki prepleta celotno družbo; predstavlja sistem odnosov družbenih moči, ki se izvaja že na mikro-ravni posameznih odnosov med ljudmi. Analiza oblasti mora iti od spodaj navzgor; potrebna je analiza vsakdanjega življenja (obnašanja, telesa, gest ...), ker je

izhodiščno vprašanje, kako se oblast izvršuje, kako preoblikuje posameznika, njegovo obnašanje in tudi materialno okolje. Kajti »nič ni bolj materialnega, fizičnega, telesnega, kot je izvrševanje oblasti.« (PK — str. 58)

Na tej podlagi se Foucault zoperstavi glavnima dosedanjima teorijama oblasti:

1. juridično-diskurzivni, kjer je problem oblasti postavljen kot problem suverenosti in kot problem adekvatnosti pravnega reda;

2. marksistični, ki v analizi oblasti postavlja na prvo mesto ekonomske odnose in aparate države.

Izhodiščno vprašanje v kritiki prve teorije je, zakaj je oblast postavljena kot pravni sistem. Sodobna znanost je v analizi omejena na analizo pravnega reda in njegovega funkcioniranja v družbi: oblast je dojeta kot pravica, njen izvrševalec pa so pravne institucije. Na tej ravni se teorija oblasti omejuje na odkrivanje regularnosti pravnih norm. Foucault pokaže, da je teorija oblasti, ki enači oblast s pravnim redom, zgodovinsko pogojena z razvojem kapitalistične družbe: pred tem je bila oblast izenačena s suverenovo močjo, z razvojem kapitalizma in z nujnostjo poenotenja družbenih raznovrstnosti pa prevzame pravni red družbeno regulativno funkcijo. Pravica postane instrument dominacije, ki je ne moremo preprosto opredeliti kot dominacijo enega razreda nad drugim ali kot dominacijo državne institucije nad ljudstvom, ampak je posledica spleta mnogovrstnih oblik oblasti, ki prepletajo celo družbo. Foucaultu ne gre le za to, da pokaže, kako je pravica instrument dominacije, temveč da pokaže, kako delovanje vseh aparatov, institucij (ne le prava) omogoča odnose dominacije. »Pravo ni resnica oblasti ali njen alibi. Je instrument oblasti, ki je kompleksen in pristranski. Obliko prava, z njegovimi posledicami, prepovedmi, moramo gledati skozi številne druge, nepravne mehanizme.« (PK — str. 141) Značilnost zahodnih družb je, da je jezik oblasti pravo in ne npr. religija ali magija, toda kot je Foucault v *Nadzorovanju in kaznovanju* pokazal na primeru analize delovanja penalnega sistema, vprašanje oblasti ni domena prava, ampak tehnologije, taktike in strategije odnosov oblasti na mikro-ravni družbe.

Marksizem razumeva oblast v smislu eksploatacije in ga razlaga v terminih razrednega boja. Oblast izvira iz produkcijskih odnosov in se kaže v prevladi enega razreda nad drugim. Foucaultova teza pa je, da odnosi oblasti niso podrejeni načinu produkcije in ne morejo biti dojeti kot posledica reprodukcije produkcijskih razmerij, temveč je oblast »konstitutivna za način produkcije«. (FMC — str. 113) Mehanizmi oblasti niso neodvisni od ekonomskega in zgodovinskega razvoja, vendar niso determinirani zgolj s proizvodnimi odnosi, ampak jih določa množtvo družbenih procesov.

Šele ko se znotraj odnosov oblasti proizvedejo metode disciplíniranja posameznika, se oblikuje uporabna, učinkovita delovna sila, ki je pogoj za razvoj kapitalističnega načina proizvodnje. Discipline dresirajo telo in dušo z metodami nadzora, dresure, hierarhiziranja, ki se izvajajo skozi družino, šolo, delavnice. Razvoj kapitalizma je bistveno povezan s formiranjem disciplinske družbe, ki proizvaja uporabne individue in omogoči funkcionalno izkoriščanje telesa in življenja. Foucaulta zanima analiza teh metod, poudarja,

da so te metode heterogene in da njihova analiza ne more biti zvedena samo na analizo načina produkcije. Prav tako analiza oblasti ne more ostati na kritiki pravnega reda, ker ta samo prikriva delovanje mikro-oblasti. V marksizmu ima analiza države in prava bistven pomen, Foucaultova analiza pa poudarja primat odnosov znotraj družbe, ki delujejo na mikro-ravni.

Odnosi oblasti prehajajo meje države: prvič zato, ker država in njeni aparati ne morejo obvladovati celotno področje oblastnih zvez, in drugič zato, ker lahko država kot institucija operira le na osnovi drugih, že obstoječih oblastnih zvez. »Država je superstruktura v odnosu na celotno serijo oblastne verige, ki je investirana v telesu, seksualnosti, družini, sorodstvu, vedenju, tehnologiji.« (FMC — str. 122) Serija neodvisnih odnosov je osnova za delovanje aparatov države, ki se kažejo kot »meta-oblast« in je njihova vloga vidna predvsem kot sistem prepovedi (kot negativna oblika oblasti).

Foucault priznava, da država prevzema vedno več kontrole nad odnosi oblasti, vendar je njeno delovanje od zgoraj prepleteno z močnejšim vplivom od spodaj: začetek delovanja oblastnih odnosov je v mikro-prostorih. Vpliv od zgoraj povzroča nove efekte oblasti, toda šele takrat, ko so mikro-relacije oblasti že koncentrirano organizirane.

Foucaultov očitek marksizmu je, da se marksistična analiza oblasti zadržuje le na ravni razredne dominacije in je v tem okviru oblast pojmovana kot oblast enega razreda nad drugim — kot oblika razredne eksploatacije s strani vladajočega razreda in države. Foucaultova teorija mikro-oblasti pa nasprotno poudarja, da oblast ne izraža nekih določenih interesov (razrednih, državnih ali individualnih), ampak je njeno delovanje splet nepredvidljivih, nevidnih mehanizmov, za katerimi ne stojijo interesi nekega subjekta, ampak so posledica »strategije brez subjekta«.

Marksistična teorija postavlja upor proti oblasti v terminih razrednega boja: praktična implikacija zaostritve razrednega boja je socialna revolucija s prevzemom oblasti enega razreda od drugega. Tudi za Foucaulta je upor nujen dejavnik oblasti: delovanje mehanizmov oblasti vedno spremljajo upori, vendar ne samo kot velike socialne revolucije — upori pri Foucaultu niso mišljeni v smislu razrednega boja in težnje po prevzemu oblasti, ampak kot upori na mikro-ravni, kot vrsta neopaznih, partikularnih uporov, ki bistveno posegajo v mrežo oblasti. Povsod kjer je oblast je tudi odpor oblasti. Tako kot mehanizmov oblasti, ki prepletajo celo družbo, ne moremo razumeti samo v terminih razrednega boja, tudi odpori oblasti delujejo kompleksno in heterogeno. Odpori oblasti so raznovrstni, mobilni in prehodni: razredi in razredni boj so vedno pogojeni z mikro-relacijami oblasti in uporom proti njim. Za Foucaulta razredni boj ni vzrok temveč posledica odnosov sil. Ob primeru analize seksualnosti skuša pokazati, da ni vladajoči razred (buržoazija) tisti, ki zatira seksualnost, temveč se je sama seksualnost proizvedla šele skozi delovanje mehanizmov oblasti: ko se je izoblikoval govor o spolu, so se oblikovali polje seksualnosti in novi mehanizmi nadzora, ki je bil najprej nadzor nad seksualnostjo vladajočega razreda.

Nasproti marksističnemu pojmovanju odnosa teorije in prakse pa Foucault poudari odnos nekorespondence med teoretskimi programi, družbeno

prakso in posledicami te prakse. Humanistične znanosti gradijo idejo uspešne družbene politike, ki bi predvidevala posledice, Foucault pa poudarja, da so posledice vedno drugačne od programov, vendar pomanjkanje korespondence ne pomeni, da ni odnosa med programi, praksami in posledicami, ampak kaže na kompleksnost družbe. Institucije nikoli ne funkcionirajo tako kot so zamišljene, kar ne dokazuje razlike med idealom in stvarnostjo, temveč kaže heterogeno, nepredvidljivo delovanje odnosov oblasti. V zgodovini se je pokazalo, da revolucije, katerih posledica je bil prevzem oblasti enega razreda od drugega, niso izpeljale predvidenih družbenih sprememb. Nova oblast je le rahlo modificirala aparate države. Že to kaže, da oblast ni koncentrirana v aparatih države in da se po vnaprejšnjem programu v družbi nič ne spremeni, dokler se ne spremenijo sami mehanizmi oblasti, ki delujejo v njej. Zato tudi ni naloga intelektualcev, da konstruirajo nove teorije idealne družbe. Njihova zgodovinsko pomembna naloga je, da zagotovijo instrumente analize za izdelavo »topološkega in geološkega orisa bojišča«. Ko govorimo o uporu oblasti, ne moremo govoriti o uporu nasploh, pokazati moramo, kje in kako deluje upor na partikularnih primerih.

•

Takšen je torej Foucaultov kritičen odnos do marksizma; kar pa zadeva marksistične odgovore Foucaultu, bom izhajala iz zadnje Habermasove knjige *Filozofski diskurz moderne*, kjer Habermas podvrže Foucaulta — hkrati s celotnim »post-strukturalizmom« — temeljiti kritiki. Med Habermasovimi očitki so predvsem trije, ki pokažejo dejanske slabosti Foucaultove analize:

— Foucault ves čas eksplicitno poudarja, da ni možen nek zunanji upor proti oblasti, ker smo vedno že vpeti v mehanizme in odnose oblasti, ki jih vedno spremlja kot njihov protipol tudi mnoštvo odporov oblasti, ki so integralni del igre oblasti. Sam posameznik je proizvod oblasti, zato se oblasti ne more upirati: edina možnost je kritična razgrnitev izvrševanja oblasti, ki naj pokaže točke dominacije. Na drugi strani pa vse Foucaultovo delo deluje kot upor proti dominaciji oblasti: celotno *Nadzorovanje in kaznovanje*, kljub temu da poudarja produktivno vlogo disciplineiranja in dresiranja individua, izraža gnev nad oblastjo. Foucault torej ne reflektira te dvojnosti, ki prežema njegovo delo: ne reflektira mesta od koder govori, ne pokaže, katero je tisto mesto svobode, ki ga predpostavlja kot izvzeto točko za analizo dominacije. Zato je tudi način, kako je Foucaultovo delo učinkovalo na družbenopolitično zavest (kot poziv posamezniku, naj najde nove poti upora strategijam oblasti), nerazložljiv iz njegovega lastnega teoretskega polja.

— Foucault v drugi fazi svojega razvoja, na katero sem se omejila, t. j. od *Nadzorovanja in kaznovanja* naprej, univerzalizira pojem oblasti: celoten družbeni razvoj in vsi pojavi v nji, od seksualnosti do oblik vedenja, se mu reducira na igre oblastnih razmerij, igra oblasti in proti oblasti mu je ključ za celotno zgodovino, ki jo nosi »volja do moči«. Pri tem, kot pokaže Habermas, Foucault paradoksno pozabi temeljni rezultat svojega lastnega dela *Besede in stvari* iz l. 1966, kjer je razvil, kako se »volja do moči«, absolutiziranje človeka v Subjekta, ki teži k obvladovanju celotnega sveta, pojavi šele konec

18. stoletja s humanizmom, z zlomom klasične *episteme*. Ko se zlomi racionalizem 17. stoletja in z njim povezana predstava sveta kot racionalnega univerzuma, »najboljšega vseh možnih svetov«, se človek znajde v paradoksnem položaju, ki ga najbolje izražajo aporije Kantove transcendentalne filozofije: je hkrati empirično bitje, vključeno v svet, in transcendentalni subjekt, ki konstituira svet. »Volja do moči« se rodi iz te napetosti človeka med transcendentalnim in empiričnim, svobodnim in nujnim, ko se hoče omejeni človek postaviti kot absolutni subjekt. Foucaultova »genealogija oblasti« pa naredi iz oblasti oziroma moči univerzalni pojem, pozabi njegovo konkretno zgodovinsko genezo, ki jo je sam Foucault razvil v prejšnjih delih.

— Tretji Habermasov očitek se nanaša na Foucaultovo razumevanje socializacije. Foucault ves čas poudarja, da je oblast tista, ki producira individua — posameznik se prepozna kot individuum šele v procesu socializacije. Vendar Foucault vidi socializacijo le v njeni negativni razsežnosti, kot disciplíniranje, dresiranje telesa in duha. Habermas pa poudarja, da je proces socializacije dvoznačen in v sebi protisloven. Na eni strani ima socializacija res funkcijo disciplíniranja, dresiranja in deluje tako, da podredi posameznika družbenemu redu. Na drugi strani pa ima pozitivno vlogo, ker posameznik s tem, ko je preko procesa socializacije vpet v simbolno mrežo družbe in ko si skozi jezik izgradi lastno zavest, dobi identiteto, postane individuum. Socializacija torej že v svoji temeljni razsežnosti ni le disciplíniranje, podreditev posameznika kot primerka družbenemu nadzoru, ampak hkrati uvaja neko drugo razsežnost, razsežnost svobodne refleksije, samopreseganja, od koder lahko posameznik družbeni nadzor začuti kot neznosen pritisk.

Toda Habermas Foucaulta ne zavrača v celoti, ampak dojame njegov opis novih strategij mikro-oblasti, prehoda od represivne k produktivni oblasti, ki nadzoruje in disciplinira, kot ustrezen, četudi enostranski opis procesa, ki ga je kritična teorija družbe že v štiridesetih letih opredelila kot prevlado instrumentalnega uma: um postane racionalnost gospostva, razdelava učinkovitih načinov tehničnega razpolaganja, gospostvo nad naravo in ljudmi kot samosmotra, kjer se povsem zgubi vprašanje o pomenu in smotrnosti takšnega gospostva.

V svoji kritiki Foucaulta ima Habermas prav, toda prav tu, kjer skuša na Foucaulta pozitivno navezati, vzpostaviti vez med Foucaultom in kritično teorijo družbe, zgreši tisto, kar je Foucault prinesel novega. Ko namreč Habermas izenači Foucaultov pojem produktivne oblasti z instrumentalnim umom, prezre pomen pojma dispozitiva, t.j. temeljno novost tega pojma, ki je v tem, da neko ideologijo postavi v odvisnost s celo vrsto heterogenih diskurzivnih in ne-diskurzivnih elementov. Na tej točki se Foucault približa Althusserjevi teoriji ideologije, po kateri ideologija ni le oblika zavesti, ampak je vedno tudi materialna praksa, ki deluje skozi serijo diskurzivnih in ne-diskurzivnih formacij. V Althusserjevi terminologiji so to ideološki aparati države, ki niso dojeti samo kot aparati državne organizacije (sodstvo, policija, stranke), ampak so predvsem institucije, ki delujejo na ravni pri-

vatnosti (družina, cerkev, šola . . .): ideologija ima materialno eksistenco ravno skozi ideološke aparate, njihovo prakso in rituale.

Ta bistvena povezanost neke ideološke zgradbe z ideološkimi aparati pa je tisto, kar uhaja pojmu ideologije, ki prevladuje v kritični teoriji družbe. Kritična teorija družbe lahko misli to povezanost ideologije z ideološkimi aparati le v negativni obliki, ob ideologiji, ki sploh ni več ideologija v pravem pomenu, ampak zgolj sredstvo manipulacije množic: ob t.i. »kulturni industriji«, ko se produkcija kulturnih dobrin direktno vključi v blagovni svet.

Pri tem se Foucaultov pojem dispozitiva seveda bistveno razlikuje od Althusserjevega pojma ideoloških aparatov države: pri Althusserju so ideološki aparati države še vedno ujeti v logiko razrednega boja in države kot področja in orodja tega boja, medtem ko, kot smo videli, Foucault zavrača to omejitev delovanja oblasti in protioblasti na področje razrednega boja in države. To Foucaultovo zavračanje marksizma bi bilo seveda lahko pobiti z množico dokazov, kako Foucault močno poenostavi marksizem, kako je tisto, kar pobija kot marksistične teze, poenostavljen konstrukt, ki ga nikjer v sodobnem marksizmu ne najdemo: v novejših marksističnih razpravah je bilo zelo jasno pokazano, da ima razredno gospostvo značaj »strategije brez subjekta«, t.j. da je vladavina vladajočega razreda opredeljena z mrežo družbenih razmerij, ki jih sam vladajoči razred nikakor ne obvladuje kot zavestni subjekt; marksizem se povsem jasno zaveda, da se ekonomsko izkoriščanje ne more reproducirati brez razvejane mreže ideoloških aparatov (šola, cerkev itd.), da so torej v tem pomenu mehanizmi oblasti pogoj ekonomskega izkoriščanja in razrednega gospostva, itd.

Toda kljub temu ostane dejstvo, da je Foucault, izhajajoč iz zgodovinskega izkustva poznomeščanske družbe, opozoril na celo vrsto mehanizmov reprodukcije mehanizmov oblasti, ki jih tradicionalni marksizem ni zajel: glavna Foucaultova zasluga je predvsem njegov prikaz, kako se oblast reproducira skozi heterogene strategije mikro-oblasti. Če bo marksizem hotel ustrezno odgovoriti Foucaultu, zato ne bo zadoščala splošna kritika, ki bi Foucaultu očitala »enostransko« poudarjanje heterogenih mehanizmov mikro-oblasti in to, da zaradi dreves (parcialnih postopkov disciplinirania »od spodaj«) ne vidi gozda (globalnega razrednega gospostva, ki prežema celotno družbo) ampak bo treba konkretno pokazati, kako so ti mehanizmi mikro-oblasti pogojeni, Althusser bi rekel »nad-določeni«, z globalnim razmerjem razrednega gospostva.

LITERATURA:

I.

Foucaltova dela:

Istorija ludila u doba klasicizma, Nolit, Beograd 1980.
Riječi i stvari, Nolit, Beograd 1971.
Nadzorovanje in kaznovanje, Delavska enotnost, Ljubljana, 1984 (NK).
Istorija seksualnosti, Prosveta, Beograd, 1982 (IS).
Power and Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972—1977, ed. C. Gordon, Harvester Press, Brighton, 1980 (PK).

II.

Sekundarna literatura:

Althusser, Luis in dr.: *Ideologija in estetski učinek*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1980.
Cousins, Mark in Hussain, Athar: *Michel Foucault*, Macmillan, London, 1984.
Debenjak, Božidar: *V alternativi*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1972.
Dolar, Mladen: »Vedenje, oblast in spol?«, *Problemi* 6—8/1981.
Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1985.
Major-Poetzl, Pamela: *Michel Foucault's Archaeology of Westren Culture*, Harvester Press, Brighton, 1983.
Poulantzas, Nicos: *Fascisme et dictature*, Seuil/Maspero, Paris, 1980 (FD).
Smart, Barry: *Foucault, Marxism and Critique*, Routledge & Kegan Paul, London, 1983 (FMC).

Estetika

Mednarodni kolokvij o estetiki Krakow 1985
Umetnost in občinstvo v postmoderni

GABRIELE BERSA
Milano (Italija)

1. Ne vem, pravzaprav ne vem še, če je razpravljanje o postmoderni polemika — in sicer polemika z akademskostjo in ponavljanjem dogmatskih klišejev po eni, oziroma polemika s politizacijo in ideologizacijo kulture po drugi strani — ali razpravljanje o stilu (umetniškem, političnem, etičnem itd.) ali pa retorična vaja ter v primeru arhitekture samo komercialni, ekonomski poseg. Toda menim, da je postmoderno moč obravnavati kot obdobje, in to, denimo, zgodovinsko obdobje. Kot postmoderno lahko razumemo zadnjo fazo (ne rečem, da tudi poslednjo) industrijske revolucije, fazo informatike in telematike, televizije in mnogoterosti jezikov, imenovano tudi »tehnotronsko« ero — celo če se v tej fazi ne verjame več v zgodovino, razumljeno objektivno kot časovno ali dialektično itd . . . realnost.

O postmoderni lahko govorimo kot o aktualnem obdobju naših vsakdanjih dni, ki je hkrati obdobje potrošniške družbe in svetovne gospodarske krize, kot o tej naši dobi, ki so jo med drugim označili, in mislim da pravilno, za dobo implozije in katastrofe. Še vedno lahko sprejmemo hipotezo, da se postmoderna doba začenja s šestdesetimi leti, toda ljubše mi je upoštevati današnji položaj, torej osemdeseta leta. A priznam, treba nam je oprostiti to socioekonomsko zastavitev problema in vnaprejšnjo definicijo, ki ima, vsaj na videz, preveč dogmatski aspekt.

Po drugi strani pa bi lahko poudarili, da je glede postmoderne odslej na delu distinkcija med novim, avtentičnim diskurzom ter med komercialnim, utilitarnim, mistificirajočim in ideološkim diskurzom.

2. Ko pomislimo posebej na umetnost, se težave pomnožijo. Prvo, splošno vprašanje, dobro znano našemu stoletju, je tragično in kronično vprašanje, ki zadeva realnost današnje umetnosti, njene prisotnosti, značaja in njene smrti. Drugo vprašanje je specifično: ali lahko govorimo o postmoderni umetnosti? Cenenih rešitev, povsod prilegajočih se definicij, ki priložnostno dobro služijo za odmotavanje štren, nimamo. Rekel bi le, da, če je še mogoče govoriti o umetnosti, oziroma če je problem umetnosti še vedno odprt, tedaj o položaju umetnosti (oz. tega, kar se imenuje umetnost ali bi lahko tako imenovali) v postmoderni dobi lahko govorimo, ne da bi se dotikali vprašanja, ali postmoderna umetnost obstaja enako, kakor se govori o klasični umetnosti, romantični umetnosti itd . . . .

Kar nas ob tem zanima, je torej aktualna realnost takšnih manifestacij, kot so gledališče, film, vizualne umetnosti, umetniške, pa tudi muzejske razstave, megakoncerti, televizija itd., vendar le toliko, kolikor ima opraviti z njihovim socialnim kontekstom. V ta namen so po našem prepričanju zelo pomenljive observacije o njihovem občinstvu.

3. Z našim zelo empiričnim, če ne celo resnično avanturističnim sondiranjem, smo skušali zabeležiti reakcije in razumeti motiviranost občinstva, zlasti mladih ljudi in pripadnikov srednjih slojev (v širokem pomenu te besede), ne da bi pozabili tudi na ljudi zrelih let. Reakcije so bile različne, vendar mislim, da smo lahko prišli do nekaterih zanimivih ugotovitev.

Nekaj primerov iz našega vprašalnika: Vaše reakcije ob gledanju filma (npr. Apocalypse Now in drugih iz tega žanra): občutki, misli, vsebina, slike, glasba, novosti, spektakel, lepota, morala itd.? In še: Označite razlike med Apocalypse Now, bitko za Falklande in video igrami.

To, kar nas preseneča, ni toliko raznolikost odgovorov (nič ne razumem, ni slabo, zanimivo, še kar, barve, ton, tehnično popolno, preveč vsega, proti vojni, tako gre to na svetu, strašno, nevzdržno, po ameriško, to, kar šteje, je zavest gledalca itd.), kot možnost, da najdemo splošne pokazatelje. Pri predstavah omenjenega žanra, kot povrh tega pri performansih, body artu itd., malone vsi iščejo nek smisel, celo tisti, ki se najbolj nagibajo k esteticizmu. Ni razumljivo, v kolikšni meri naj bi bile prikazane fetišistične ali narcistične in v končni analizi psihološke in družbene motivacije, ter po drugi strani tradicionalne ideje. Malo ljudi namreč sumi, da bi bil označenec preprosto označevalec, to se pravi, da bi bil resnični smisel v tem, da pomena ni. V mnogih primerih resda preostaja smisel v užitku, v zabavi, tudi če ni vesela.

V tem znova najdemo značaj obscenega. Toda mislim, da moramo poudariti predvsem voyeuristično vedenje občinstva. Voyeurizem je frenezija gledanja, toda to je skeptična frenetičnost, ker se odpravi iskat resnico, a pri tem dvomi, da jo najde. Voyeurizem je frenetičnost pogleda, toda ta frenetičnost je določena z izgubo resnice, realnosti. To je tragični in nesrečni položaj, nemožnost ponovnega odkrivanja ali konstruiranja če že ne trdnih vrednot, pa vsaj orientacijske točke v nestalnosti vsakodnevnega družbenega življenja, ki žene občinstvo k umetniškim manifestacijam, in ne samo tja. Voyeurizem izpričuje manko, nezadoščenost in je istočasno navidez raztreseno ali indiferentno, a v resnici tesnobno iskanje zaradi izgube resnice, brez zaupanja v njeno odkritje. Poleg tega je to taisto obnašanje, kakršno je v osnovi mode in potrošniške družbe (tokrat ne želimo obravnavati moči množičnih komunikacijskih sredstev na eni in značaja ekonomske realnosti v postindustrijski dobi na drugi strani). Skratka, voyeurizma ne smemo mešati s sladko brezskrbnostjo nekakšnega srečnega življenja in z uživanjem vedno nove in vedno svobodne stvaritve.

Položaj občinstva v postmoderni je v resnici močno podoben umetnikovemu. Umetnik postaja pod dvojnim napadom sprepletenosti jezikov (rekli so: učinek reverzije, učinki predhodni vzrokom), kot tudi redukcije na tržnost vsega (celo politike, bo nekdo rekel) vse bolj tehnik, specialist,

izvrševalec; izvrševalec, toda v tem fragmentiranju se ne razume, česa. Fotografska reprodukcija Dürerja velja za originalno sliko, ponarejeni Modiglianiji imajo isti uspeh, kot slikarjeva dela in izdelovanje ponaredkov vzbuja na televiziji enako pozornost, kot ustvarjanje originalov. Razstava ekspresionistov, Kandinskega, Sassuja, sadomazorock, Nitschevi nasilni performansi, kot tudi nesreče na avtocesti (dvesto zmečkanih vozil), klasični film na televiziji in reklamni vložki, ki ga neprestano prekinjajo, Bhopal, množični turizem, lakota v Macalleju, vse je isto, vse gre.

4. Včasih je umetnost pomenila resnico (romantična umetnost, klasična prav tako); umetnost je bila resnica o življenju. V tem je bila njena revolucionarna funkcija in etika. Toda Bruch (nekoristno bi mu bilo delati historiat, se spominjati vzrokov) med umetnostjo in življenjem je postal neozdravljiv. Nezmožnost umetnosti, da bi spreminjala življenje, je naredila iz nje mistifikacijo. To ni več dopustno. Nič označenega, nič resnice: konec metafizike, konec znanosti. Kar velja, je videz, simulakrum, dogodek. S postmoderno ni distinkcije med substanco in videzom, substanca je videz in obratno, ni distinkcije med realnim in imaginarnim, ni ločitve med umetnostjo in življenjem. Življenje je umetnost, živo je estetsko. — Toda kadar v velemestnem življenju vse velja, nič ne velja. In če nič ne velja, tedaj celo teorija, trditev, da nič ne velja, ne velja nič: potrditi slučajno je nemogoče na ravni slučajnega. Kadar jem jabolko, sem jabolko, nisem zavest o jabolku ali o jedenju jabolka; a morda trenutek, ko jem jabolko, ni samo dogodek, temveč istočasno zahteva po zavesti o dogodku (nič metafizičnega, prej nekaj fenomenološkega). Izguba pomena je ali takšna, in kot takšna neizrekljiva, ali pa je razložljiva kot izguba pomena: ima torej pomen izgube pomena.

Drugače rečeno, s postmoderno dobo umetnost ponovno vzpostavlja življenje, zapuščajoč svojo klasično popolno in osamljeno formo in vstopajoč pri tem v vsakdanjost estetskega. Toda ta prisotnost v realnem bivajočega ni padec v fenomen irealnega. Estetsko ni njegova tavtologija; v trenutku, ko razmišlja o sebi, o svoji svobodi onstran smisla, o pomenu svojega ne-smisla, v tem trenutku lahko estetsko imenujemo umetniško.

Še več, to ponovno vračanje umetnosti k življenju in realnemu (ki torej potegne za seboj tradicionalno koncepcijo umetnosti kot označenega in novo koncepcijo umetnosti kot doživete umetnosti, živega, življenja — ne pa umetnosti, imobilizirane v svoji usedlini, delu, ter onstran vseh stvari avtonomne umetnosti) implicira, da umetnost ni več elitni pojav ali monopol malega števila ljudi (vladajočih razredov, umetnikov), temveč družbeni pojav, družbeno bitje samo, in to v trenutku, ko se zapopade avtoreflektirajoč samega sebe v vsakodnevni praksi (nič več odtujenosti v abstraktni teoriji in v kontemplaciji). Toda to estetsko-umetniško, ki je en vidik družbene prakse (in ga torej lahko razlikujemo od političnega, ekonomskega, znanstvenega itd.), danes ni možno, ima samó utopično vrednost; dejansko danes nima in ne more imeti značaja čiste igre v srečni družbi brez problemov.

To nam lahko razloži obnašanje občinstva v postmoderni, ki ga lahko opredelimo kot enigmatično, kajti istočasno po eni strani naglaša manko zaupanja v označenca in potemtakem iracionalno pozunanjenost in po-

vršinskost vedênja (spričo česar rajši kot bi tvegali podeliti smisel naši skušnji, tvegamo svojo lastno smrt), po drugi strani pa tesnobo zaradi izgube smisla (torej njegove želje, njegovega manka), ki je tesnoba doživete in navzoče smrti drugega.

Hipoteza o množični družbi, ki si še ni prisvojila s tehnološko ero proizvedenih sredstev, hipoteza o pojavljanju širokih, še ne zrelih slojev, torej lahko je neko upanje nasproti ideji o ireverzibilni pogojenosti.

Od tod še dva aspekta postmoderne: eden reakcionaren (vse gre dobro, ko nič ne gre; toda ne dotikajte se privilegijev!) in drugi, odprt za iskanje nove umetnosti, ki ne izgublja več življenja pri svojem postajanju, ki koraka vštric z raziskavo novega življenja, radoživa in svobodna hkrati.

Prevedla Alenka Koron

Vrednotenje hologramov

JOHN FISCHER
Temple University

V vrednotenje umetniškega dela je vedno vpleten tudi ontološki vidik. Kako lahko rečemo, da je nekaj najboljše, če o tem nimamo niti najmanjšega pojma? Takšne sodbe so vedno težke. Res, nekateri esteti pravijo, da je to vprašanje takšno, da je tako nujno kot nemogoče; zato je vprašanje estetske vrednosti nepravo, v končni posledici le izjava osebnega vrednotenja. Vendarle, tako izjave kot obnašanje večine tistih, ki se zanimajo za umetnost, postavlja to trditev na laž. Govorimo in vedemo se tako, kot da res verjamemo, da nekatera dela res so boljša od drugih. Če je to res, bi morali znati to tudi razložiti.

Skepsa o razumljivosti vprašanja o naravi umetniškega dela, do katere je prišlo v eri pozitivizma, je temeljila na prijaznem gledanju na novosti. V času, ki je kar vrvel od novih in nepričakovanih umetniških oblik, ni nihče želel definicije, ki bi izključevala kandidata, ki bi se naslednji pojavil. Tradicionalne definicije so postale pretežke že za fotografijo, da o »found art«, računalniški umetnosti in vseh ostalih iznajdbah avantgarde niti ne govorimo.

Čeprav optična teorija holografije ni popolnoma nova, do kasnih štiridesetih let XX. stol. ni bilo tehničnih možnosti za njeno produkcijo. Dolgo let so jo obravnavali le inženirji in fiziki ter laični konzumenti kiča. Tako kot fotografija, je morala tudi holografija počakati na bolj izpopolnjeno tehnologijo, da je postala kandidat za umetniško obliko.

Za raziskovalca je hologram tako osupljiv kot begajoč. Holografija kot proces je dokaj enostaven v principu, da informacije o svetlobnih valovih prihajajo od objekta in so ujete in kodirane na filmu. Ko je ta film pravilno osvetljen, se reproducirajo identični svetlobni valovi, kakor so prihajali od originalnega objekta, in opazovalec vidi to, kar naj bi bil pravi objekt, in osupljivo — v treh dimenzijah brez pomoči druge naprave. Zelo je podoben fotografiji in ker imamo mnogo kriterijev za ovrednotenje le-te, lahko vzamemo za vrednotenje holografije kar te kriterije. S tem pa bi pokazali veliko nerazumevanje same narave holograma, ker jim kljub temu, da so hologrami filmi, v principu niso podobni. V fotografiji je podoba na filmu, na hologramu pa ni objektivne podobe na filmu in nikakršni postopki, kot je fokusiranje le-

če, da bi dobili podobo na plošči, v tem primeru niso uporabni. Kajti v holografiji nastane podoba šele, ko kodirani film preplavi točno določen, originalnemu odgovarjajoč snop svetlobe in nastanejo interferenčni vzorci, kar potem vidimo. Hologram popolnoma (holo) reproducira objekt v vidni izkušnji opazovalca, tako da se temu zdi, da je ta objekt res pred njim. Pri dobrem hologramu je lahko tak efekt zelo prepričljiv. V fotografiji lahko že z očesom spregledamo iluzijo, pri holografiji pa lahko to dosežemo šele z uporabo drugih čutil ali razuma, samo oko pa je nezadovoljivo. S premikanjem opazovališča se pri holografiji iluzija samo še bolj potrjuje.

Če se torej holografija tako razlikuje od fotografije in drugih grafičnih tehnik, ne moremo za njeno vrednotenje uporabljati istih kriterijev, kot za one druge. Najprej moramo rešiti vprašanje, kaj sploh ocenjujemo. Torej poglejmo: a) objekt holograma, b) spretnost produkcije, c) hologram kot predmet, d) podobo, ki jo naredi. Če vprašate zakaj ne tudi e) izkušnjo, je odgovor, da nismo zainteresirani za rangiranje osebnih izkušenj, ampak le za zunanjo realnost ali dogodek, ki izkušnjo povzroči.

a) Objekt. Tu držijo analogije z drugimi umetniškimi oblikami. Ali je realistični portret boljši od abstraktnega vzorca? Seveda formalisti pretiravajo s trditvijo, da ni estetske razlike med razelom in omelom, vendar do sedaj še nismo dobili prepričljive argumentacije, da bi bila angleška pokrajina boljši objekt umetnosti, kot skleda hrušk. Lahko je kaka umetnina bolj zanimiva zaradi svojega objekta, vendar je estetsko ne cenimo zaradi objekta samega.

b) Spretnost produkcije. Ta je lahko impresivna, vendar lahko izhaja iz našega nepoznavanja tehnologije ali iz našega prepričanja, da so stvari toliko lepše, kolikor teže jih je narediti. Ta kriterij pa je zelo neprepričljiv. Ni racionalne poti za korelacijo med tehnologijo in estetsko vrednostjo.

c) Hologram kot predmet. Po tem, kar smo o njem povedali prej, je povsem jasno, da kot tak ne more biti predmet umetniškega vrednotenja. Hologram kot predmet je zbirek nenavadnih znakov, ki jih je treba dekodirati preden se sploh zavemo, da bi to lahko bil tudi kandidat za umetniško delo. To dekodiranje pa je odvisno le od tehnologije reprodukcije interferenčnih vzrocev svetlobe. Če pogledamo film pod drugačnimi, in ne točno določenimi pogoji, bomo videli le del kodiranega filma in ničesar drugega.

d) Podoba. Podobe niso materialni objekti, niti niso subjektivne izjave. Lahko jih lociramo v prostoru. Podvržene so deskriptivnim zakonom optike. Niso niti objekti niti izkušnje. Ali je lahko nekaj takega subjekt kritičnega diskurza? Nekaj se svetlika v tem klobčiču vprašanj in zanikanj. Vsaj eno podobno umetniško obliko poznamo, v kateri poteka podoben semiotični sistem. Pri poslušanju posnete stereo glasbe opazimo predmet, žlebičasto ploščo ali magnetni trak, na katerem so kodirane vse informacije, potrebne za reprodukcijo originalne žive predstave. Vse, kar potrebujemo, je naprava, da z njo dekodiramo informacije, ki jih vsebuje material (plošča ali trak). Ta zahteva je lahko zelo kompleksna za adekvatno reprodukcijo zvoka. Analogija s holografijo je povsem preprosta. Potrebujemo le primeren izvor svetlobe, žarek koherentne luči. Laserski žarek bi bil idealen, a če tega ni, zadošča bela svetloba, le da je čim bliže objektu (hologramu). To, kot ročka

pri gramofonu ali pomožne elektronske naprave, dekodirajo čutom sicer brezsmiselne znake in reproducirajo vidno podobo v enem primeru ali zvok v drugem.

Taka analogija je možna na več segmentih. Kaj je to, kar presojamo, ko dajemo estetske, to je kritične, izjave o posneti glasbi? Je to skladatelj? Delo samo? Spretnost snemalcev? Vsekakor to ni prvo. Prvi je zvok, glasba. Pri poslušanju Beethovnovega kvarteta lahko sodimo o skladatelju kakor tudi o relativnih zaslugah CD posnetka ter različnih sistemih, vendar prevladuje izkušnja zvoka glasbe. Brez efekta bi bilo opazovanje te glasbe na osciloskopu ali podrobno branje karakteristik ojačevalca. Kakršnekoli sodbe bi dajali ob tem, te nikoli ne bi mogle nadomestiti vrednotenja umetniškega dela.

Občudovanje holograma kot predmeta bi bilo podobno občudovanju gramofonske plošče, ne da bi jo predvajali. To enostavno ni predmet umetnosti. Šele na podobi lahko iščemo estetske vrednosti holograma. A vsi vemo, da je naša percepcija podobe odvisna od naših sodb. Če je to shema tistih iluzionistov verisimilitude, potem se bomo omejili na sodbe klasičnega naturalizma, ki so seveda lahko tudi zelo močne.

Anekdotska zgodba, ki jo pripoveduje Plinij, pravi, da so Grki slikali tako realistično, da si lahko slišal dihanje in vonjal znoj bojujočih se vojakov. To je drugačno stališče, kot bi ga imel formalist ali marksist ali moralistični romantik kot je Ruskin. Kakršnokoli shemo vzamemo, gledamo konvencionalno ali ne, ni nič drugače. Kakršenkoli naš psihopercepcijsko-interpretativni make-up, sodimo hologram po tem, koliko je vreden v svojem globokem bistvu ali instrumentalno produktiven v tej s svetlobo narejeni skulpturi. Vsakdo, ki razume in lahko kritično posluša posneto glasbo, lahko vrednoti tudi hologram. Moj namen ni bil, da bi prepisal specifične razmere za odličnost, ampak da bi dvignil fundamentalno vprašanje preden se vrednotenje sploh začne: Kaj sploh imamo pred seboj? Poskus vrednotenja katerekoli nove umetnosti iz neobičajnega žanra bo brez tega osnovnega vprašanja propadel in izkrivil proces vrednotenja. Tehnologije so ustvarile svet umetnosti, ki ni več domena čvrsto postavljenih objektov. Včasih se lahko česa naučimo od predhodnikov. Holografija je ena od umetnosti, za katero že imamo zadostno vodilo v umetniški obliki, ki se je rodila v tehnologiji dvajsetega stoletja. Kljub vsem spodrsljajem lahko analogije s pridom uporabimo, še posebej na področju znakov in kodov, sistemskih ukazov, informacijskih skladišč, od katerih lahko pričakujemo vedno več novih kandidatov za umetniška dela.

Umetnina kot hologram

PIOTR OLSZÓWKA
Uniwersytet Jagielloński

Dvojnost ideje »the eidos of art« moramo jemati z rezervo: esencialno in očitno, kajti za umetnost je očitno esencialno in dano tistim, ki bi jim lahko rekli »eidetični umetniki«. Ti — tako kot otroci — reproducirajo na različne in živahne načine nekaj, kar jim je dano videti v svetu »esencialne esence«.

Popolna deskripcija realnosti v formalnem jeziku ni možna — to je dokazano in demonstrirano v Gödelovih in Löwenheim-Skolemovih teoremih, v Heisenbergovem principu: popolnost in neenozvočnost (enotna interpretacija) je nedosegljiva, simultana deskripcija nekaj pomembnih parametrov delcev je nedosegljiva.

Umetnino — tako kot hologram — lahko opazujemo le pri določeni »luči«, ki je homogena, »vzvišena«, ki nas opozori na dejstvo, da je ravno luč tista, ki naredi hologramski posnetek — umetnino. Za opazovalca brez primernega orodja — pri hologramu je to laser, pri umetnini pa estetska intenca — je hologram le siva plošča z nekaj fizikalnimi lastnostmi (mera, masa), vendar oropana pomena, ki ga vsebujejo informacije v njej. Tudi v umetnino se je treba poglobiti, da bi jo dešifrirali in s tem prišli do — lepote (sveta vrednot) ne glede na pomenskost umetnine. Enako je pomen holograma tudi vedno isti — tri dimenzije, vsebovane v dveh, in tako je svet vrednot zaprt v svet fenomenov.

Neformalizirani jeziki lahko v običajni rabi žive brez ostrih standardov formaliziranih jezikov, seveda pa ne morejo tako eksaktno in striktno opisovati fenomenov.

Kot se jezik umetnosti loči od obeh gornjih, tako tudi umetnine ločimo tako od amaterske kot tudi profesionalne fotografije. Sozvočje umetnine ni iste narave kot znanstvene teorije. Teorija išče resnico in interpretacija se začne s »pobegom« v realnost, umetnina najde resnico in interpretacija se začne s »pobegom« iz realnosti, umetnost je eidos resničnosti. Umetnina je upodobitev esencialnega. Tako je sozvočje očitno slabost teorije in moč umetnosti. Moč »thesis« je v medsubjektivnosti in konkretnosti, moč »aisthesis« je v subjektivnosti in generalizaciji. Le umetnik lahko prijazno reče:

»hipotheses non fingo«, medtem ko se mora teoretik podrejati sodbi takoimenovanih dejstev.

Teorija stoji v polju verjetnosti, umetnina pa se sprehaja po poljih resnice. Tako kot lepota, je tudi resnica kar tu: kjer je je le za makovo zrno, tam je kar vsa. Verjetnost pa je izmerljiva lastnost, ki ni enakomerno razdeljena teorijam in sodbam. Estetika nima informacije, umetnina nas ne informira, ampak uči, najprej pa sploh je tu.

Vsaka stvar je lahko znak, torej lahko nosi nek podatek, vendar nekaterih objektov ne moremo reducirati na informacijo, ki jo nosijo. Krasen zrezek lahko vsebuje semiološko dimenzijo. Vendar kot ne moremo potešiti lakote z drgnjenjem trebuha, tudi ne moremo reducirati zrezka na informacijo, ki jo nosi. Holografičnost umetnosti vsebuje oba aspekta eidetike: je slika realnosti in obenem esenca realnosti. Umetnost je holografična v dvojnem pomenu: je neskončen opis tega, kako umetnost reflektira svet, in je — tako realistična skulptura kot abstraktno slikarstvo — popolna reprezentacija objekta. Ne potrebuje nobene definicije, ker je definirana s svojo nedefiniranostjo.

Eidos umetnosti je, po smislu, ki se vleče vse tja do Platona, ideja umetnosti, ki je mentalno dana, medtem ko je v fenomenološkem smislu esenca umetnosti. Spet smo na enem polju srečali dvojnost: esenca umetnosti je, ali naj bi vsaj bila, ideja umetnosti.

V semiotiki je eidetični pomen semantičen in pragmatičen, istočasno pa je operacionalni pomen sintaktičen. Sintaksa pač ni v našem obzorju, ko gledamo umetnino. Umetnino lahko spoznamo, ocenimo in izkusimo brez »kako«. »Kaj« določene umetnine je le del vseobčega »kaj«, to je esencialnega objekta umetnosti. Metafizične in epistemološke operacije, ki žele demonstrirati in opisati realnost realnosti — čisti jaz ali absolut — se zde razumske, dokler ne začno iskati podrobnosti v tem, kar hočejo demonstrirati.

Določena zanesljivost umetnosti, da nam kaže realnost, je mogoča v njenih nestatičnih relacijah. Umetnina lahko izrazi nekaj *pomembnega* o svetu, če in samo če ni del sveta, nagnjenega k eidetičnemu opisu sveta.

Marksistična teorija umetnosti Fredrica Jamesona

ALEŠ ERJAVEC

V dosedanji obravnavi marksističnih avtorjev, ki se ukvarjajo z umetnostno problematiko ali z estetiko ali z zgodovino umetnosti, smo skoraj vedno imeli opravka z avtorji, ki so izšli in zvečine tudi ostajali v mejah evropske — sedaj bi že lahko rekli »klasične« — filozofske marksistične in kulturne tradicije in družbenega konteksta. Celo pri piscu kot je Adolfo Sánchez Vázquez je šlo, kot smo ugotovili,[1] za filozofa, ki je v bistvu še vedno predvsem evropski pisec, čigar glavno teoretsko in kulturno referenčno polje je klasična ecropska kultura, nenazadnje seveda zato, ker v sami Mehiki ni mogel najti kulture, ki bi lahko pomembneje nadomestila ali vsaj bistveno dopolnila tisto, ki mu jo je nudila Evropa. Isto velja, le da na drug način, za Rogerja Garaudyja, Henrija Lefebvra, Luciena Goldmanna, pa tudi za Christopherja Caudwella in na svojevrsten način tudi za Louisa Althusserja ter za njegov krog, ki se danes, po nekolikšnem časovnem odmiku od nastanka njihovih glavnih del ter po sprevidenju, da so marsikatere Althusserjeve teoretske pozicije imele izrazito praktično-politično osnovo, zaradi česar nekatere ta stališča niso trajneje preživela časa svojega nastanka, kaže v drugačni osvetljavi. Vseeno pa tudi Althusser še vedno sodi v okvir, če že ne tradicionalne, pa vsaj evropske kartezijanske filozofske tradicije.

Kako v tem kontekstu obravnavati Fredrica Jamesona in njegovo delo? Najpoprej je treba ugotoviti, da se na svoj način tudi Jameson srečuje vsaj v zgodnejših delih, tj. predvsem tistih iz začetka sedemdesetih let, s svojevrstnim problemom, ki ni značilen za nobenega od naštetih avtorjev (z delno izjemo Sáncheza Vázqueza): Jameson mora ameriški republiki *predstavljati* evropske filozofe in marksiste in to ne tiste, ki veljajo za partijske ideologe ali tiste, ki sodijo med »klasike«. Nasprotno, Jameson predstavlja tiste, ki bi jih tedaj najteže uvrščali mednje, namreč Adorna, Blocha, Benjamina ali Sartra. Edina tovrstna izjema je Lukács, pa še ta je deležen obravnave iz časa *Zgodovine in razredne* zavesti ter *Teorije romana*, ne pa iz časa svojih spisov tridesetih in štiridesetih let.

---

[1] »Estetika in marksizem Adolfa Sáncheza Vázqueza«, *Anthropos* št. 5—6, Ljubljana 1983, str. 237—250.

Jamesonovo prvo knjižno delo je bilo *Izvor nekega stila* (1961), afirmirala pa ga je njegova druga knjiga *Marksizem in forma* (1971) prek katere je postal znan kot pomemben marksistični raziskovalec filozofije in estetike (v smislu filozofije umetnosti). Če je k temu uspehu prispevalo tudi trivialno dejstvo, da je bil Jameson najbrž edini Američan, ki je v tem času kompententno in kritično presojal estetična in kulturološka dela glavni evropski marksistov in kasneje drugih pomembnejših evropski filozofskih ali literarnoteoretskih tokov in je kot tak lahko igral vlogo ameriškega predstavnika marksizma, vse to ne zanika in ne zmanjša dejstva, da je Jameson v svojem času podal ne le sintetičen prikaz nekaterih zelo zahtevnih teorij — ti prikazi so se praviloma omejevali na literarnoteoretsko in splošno umetniško področje — marveč, da je ta prikaz uspel tudi sintetizirati ali uporabiti v lastnem kulturnem okolju ter tako izraziti nove vidike sicer v Evropi bolj ali manj znanih in vplivnih teorij. To velja celo za njegovo obravnavo Marcuseja, saj gre Jamesonu za obravnavo Marcuseja v njegovi zvezi s Schillerjem.

Tako bi rekli, da je bil Jamesonov začetni največji uspeh ali prispevek ravno v tem, da je absorbiral to dialektično mišljenje, ta heglovski duh s katerim so bili prepojeni vsi obravnavani avtorji ter da ga je uspešno transponiral v povsem drugačno kulturno in ožjefilozofsko okolje.

Jamesonova naslednja knjiga, *Temnica jezika* (1972) je obravnavala ravno tako literarnoteoretska vprašanja, tokrat strukturalizem in ruski formalizem. Obe knjigi iz zgodnjih sedemdesetih let verjetno temeljita na avtorjevih predavanjih. (Najprej je predaval na univerzi Yale francoščino in primerjalno književnost, na univerzi Santa Cruz pa zgodovino razvoja zavesti.)

Poleg omenjenih treh knjig je Jameson objavil še knjigo *Zgodbe o agresiji (Fables of Agression*, 1979), študijo o fašistični ideologiji angleškega »vorticista« Wydhama Lewisa; *Politično nezavedno* (1981), v pripravi pa je delo *Poetika družbenih form*. Očitno je, da se Jameson iz pretežno literarne tematike vedno bolj preusmerja najprej na estetiško področje (vendar v specifično marksističnem pomenu, tj. glede na avtorje, ki jih obravnava: Adorna, Lukácsa, Benjamina, Sartra itd.), nato pa na kulturološko problematiko, ki izhaja predvsem iz svojevrstnega branja in aplikacije francoske marksistično usmerjene teorije (Althusserjev krog, R. Barthes) in francoske psihoanalize ter epistemologije in lingvistike (J. Lacana, M. Foucaulta, A. J. Greimasa itd.), kjer proučuje predvsem različne ideološke forme ter kulturne pojave, ne da bi se pri tem omejeval le na umetniško naravo posameznih del. To pomeni tudi zanikanje njegove dotedanje predstave o umetnosti (katere paradigmo predstavljata dotedaj predvsem literatura in glasba) ter prehod na obravnavo »kulture« v njenem najširšem pomenu, tj. od umetnosti do jezika in torej v podobnem smislu kot se jo je loteval že Roland Barthes.

Ta prikaz Jamesonove teorije bomo ločili na tri dele, od katerih bo prvi zajemal nekatera njegova izhodišča (pri tem se bomo opirali predvsem na Jamesonova zgodnejša dela), v drugem bomo obravnavali njegovo analizo političnega nezavednega, ki jo vsebuje predvsem njegova istoimenska knjiga, v tretjem pa bomo prikazali njegovo analizo postmodernizma ter nekatera vprašanja, ki se odpirajo ob njej.

I.

Marksizem je tisti ključni pojem, ki se pojavlja v vseh Jamesonovih spisih. Jamesona pri obravnavi marksizma ne zanima vprašanje o večji ali manjši zvestobi Marxu, s čemer se navadno ukvarja marksizem v deželah, kjer je neposredneje povezan s komunističnimi strankami ali je v neposrednem odnosu do politične oblasti. Jameson gleda na ta problem predvsem teoretsko, namreč skozi izkušnjo strukturalizma ter spoznanja o nujni ideologizaciji »izvornih« teorij in torej tudi Marxove. Marksizem razume kot vseobsegujočo teorijo, ki je predvsem kritika in ki se za razliko od parcialnih aspektov, ki jih lahko ponudijo posamezne stroke ali filozofski nazori zaobjame to celoto, totaliteto, in pri tem svojo dodatno specifičnost gradi ravno skozi samorefleksijo lastnega stališča. V tem smislu razlaga tudi revizionizem: »Sam razumem kot revizionizem prizadevanja, da bi neko teorijo naredili udobnejšo in prijetnejšo, s tem da iz nje izpuščamo vse, kar zahteva delovanje ali spremembo, vse kar bi bilo lahko boleče za čisto kontemplativno intelektualno potrošnjo meščanske publike... marksistični revizionizem od Bernsteina sem je izključeval pojem razredne borbe kot take...«[2]

Jameson razume marksizem predvsem kot teoretsko orodje s pomočjo katerega razlagamo družbene pojave, pri čemer se to pojmovanje nekoliko razlikuje od dela do dela. Še najmanj originalno razumevanje je tisto iz *Marksizma in forme*, kjer uveljavlja Jameson takšno razumevanje marksizma kot ga pravzaprav najde pri večini avtorjev, ki jih obravnava sam: pri Adornu, Blochu, Marcuseju in zgodnjem Lukácsu. Srečamo se z vrsto stališč, ki jih poznamo predvsem iz frankfurtske šole: marksizem je razložen kot »kritična, ne pa sistematična filozofija« (*MF*, str. 366) in njegova glavna značilnost je dialektika oz. dialektično mišljenje (prim. *MF*, str. 310 in 345), ki marksizem razlikuje npr. od analitične filozofije, (ki je bila tedaj, tako kot danes, prevladujoča filozofija v ZDA).

Jamesona moramo nenehno gledati skozi »ameriško« optiko, tj. upoštevaje ameriške razmere (s čemer ne bi hoteli namigovati, da je njegova teorija nekako omejena in relevantna le v ameriškem prostoru), ob tem pa upoštevati, da je marksizem, ki ga razvija in iz katerega izhaja marksizem, ki se je uveljavil po drugi svetovni vojni, čeprav ima svoje izvore že v Lukácsevih in tudi Korschevih spisih iz dvajsetih let. Zato se mu kot čisto nsprotje te filozofske in »teoretske« teorije postavlja pisanje kakšnega Caudwella.[3] Z Jamesonom se povsem strinjamo, da je teorija kot je Caudwellowa zastarela in le čudimo se lahko nekaterim, ki še dandanes spise npr.

---

[2] *Marksizam i forma (Marxism and Form)*, Nolit, Beograd 1974, str. 15; dalje *MF*.

[3] »Razporejanje zgodovne književnosti po klasični periodizaciji — prvobitna akumulacija, zmaga meščanske revolucije, doba imperializma — kakršno daje marksistična ekonomska teorija, je vedno statičen podvig, pa naj ga izvaja Christopher Caudwell ali bolj prefinjeno Lucien Goldmann s svojimi ‚homologijami'. Ko beremo prvega, se pred nami postopoma ustvarja slika neke figure imenovane Poezija, ki podobno Orlandu Virginije Woolf, menja svoj lik v toku svojih doživljajev skozi veke nove zgodovine. Tajni greh takšnega paralelizma in splošno navzoča slabost vulgarnega marksizma kot takega leži v napačnem razumevanju same t. i. ekonomske ravni.« (*MF*, str. 375—376.)

Caudwella ali Ernsta Fischerja (pa četudi iz začetka šestdesetih let) ali Rogerja Garaudyja postavljajo kot možna teoretska izhodišča sodobne in »uporabne« marksistične estetike. Kot točno ugotavlja že Jameson, je takšna kritika (sam Jameson govori v tem smislu o Caudwellu in Plehanovu) uvrščena med intelektualne in zgodovinske kuriozitete. Dodali bi, takšna teorija danes ne more biti več teoretsko orodje marksistične analize ali sploh filozofske analize, marveč je lahko predvsem ali le še predmet historične raziskave in obravnave.[4]

Skozi nakazana ali navedena stališča že vidimo zakaj gre Jamesonu: zgraditi ali skupaj povezati hoče takšno marksistično teorijo, ki bo služila za analitično orodje, ki bo torej »aplikativna« in bo — v omenjenem delu *Marksizem in forma* — nekakšna konceptualizacija marksistične literarne kritike, ki naj bi s svojo pojmovno aparaturo lahko segla tudi širše, na druga umetnostna področja. K temu vprašanju se bomo še vrnili. Récimo le, da je ta zahteva po marksistični literarni kritiki očitno močno povezana s tedaj zelo produktivno francosko strukturalistično usmerjeno literarno kritiko, ki jo Jameson dopolnjuje s svojimi spoznanji iz obravnave Lukácsa, Blocha ter Adorna in Benjamina.

Vlogo strukturalizma v Jamesonovi teoriji jasno razkriva knjiga *Temnica jezika*. Kot vrsta drugih raziskovalcev je tudi Jameson začutil potrebo, da poišče skupne točke med ruskimi formalisti in francoskim strukturalizmom, pri čemer je najpoprej razložil novost, ki jo prinaša strukturalna lingvistika, opozoril pa je tudi na njene pomanjkljivosti, ki so bile sicer v času izida tega dela (1972) že precej jasne in znane. Jameson obravnava tako strukturalizem kot ruski formalizem (tega zadnjega upravičeno, prvega pa le delno) kot dve »projekciji« in kot dva modela realnosti, kar pa vsaj za Althusserja seveda sploh več ne velja, pa tudi pred njim so že sami strukturalisti spoznali, da čiste metagovorice ni in da je vsak model že vključen v nek drug model. Najdemo pa v tej knjigi zanimive poglede, ki bi, če bi želeli razlagati genezo Jamesonovih stališč, v marsičem pomagali pri taki nalogi. Tako npr. navaja Saussira: »V meri v kateri nekaj vsebuje pomen, bomo odkrili, da je sinhronično«,[5] kar postane Jamesonovo osnovno vodilo v vseh nadaljnjih delih.

Jamesonovi osrednji zgodnji deli *Marksizem in forma* ter *Temnica jezika* sta predvsem kritični prikaz kritičnega evropskega marksizma ter njegove estetike ali analize umetnosti (s posebnim poudarkom na literaturi) in francoske ter ameriške nove kritike, strukturalizma ter ruskega formalizma, da pa ohranja ta interes tudi kasneje, priča obsežna obravnava dela Northropa Fryja v delu *Politično nezavedno*. Vse prej naštete teorije vzpostavljajo horizont znotraj katerega se gibljejo tedanja Jamesonova lastna stališča. (Pravimo »tedanja«, kajti kasnejša njegova dela sicer ne pomenijo preloma z njimi — včasih je ta kontinuiteta, kot bomo videli kasneje, prav presenetljiva — se pa avtor v osemdesetih letih vse bolj usmerja v kulturo-

---

[4] To smo pokazali ob primeru Christopherja Caudwella; prim.: »Družbena vloga umetnosti« (Ob marksizmu Christopherja Caudwella), *Anthropos*, št. 5—6, Ljubljana, 1985, str. 152—165.

[5] *The Prison-House of Language*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1972, str. 3.

logijo ter na lacanovsko-althusserjanski način, če se izrazimo šolsko, razlaga zvezo med umetnostjo in politično ideologijo ali razrednim bojem.)

Zanimivo je, da se pri tem avtor opira predvsem na Rolanda Barthesa in nekatere druge strukturaliste, delno seveda pa tudi na klasične francoske marksistične pisce (L. Goldmann), sklicuje pa se seveda tudi na Marxa in Engelsa. Pri vsem tem se zdi, da skuša v tistem delu *Marksizma in forme*, kjer govori o dialektični kritiki in kjer najbolj pridejo do izraza njegovi lastni pogledi, s stališča francoske strukturalistične kritike kritizirati ameriško novo kritiko, pri čemer izhaja iz prepričanja, da specializacije nujno pomenijo deformacije, kar je sicer načelno res (Spinozov izrek »determinacija je negacija«), nas pa postavlja pred neprijeten problem, saj so posplošitve možne pač le na osnovi specializiranih spoznanj. Tako se tudi pri Jamesonu srečamo s stališčem, da je možna neka idealna »dialektična kritika«, neobremenjena z »enostranostmi« drugih »parcialnih« pogledov. Značilna je naslednja sodba: »Za resnično dialektično kritiko v resnici ne morejo obstajati vnaprej določene kategorije analize: v kolikor je vsako delo končni rezultat določene notranje logike ali razvoja v lastni vsebini, razvija lastne kategorije in vsiljuje specifične termine lastnega tolmačenja. Tako je dialektična kritika na nasprotnem polu od vseh enosmernih ali enovalentnih estetičnih teorij, ki iščejo isto strukturo v vseh umetniških delih in za vsa pripisujejo eno in isto tehniko interpretacije ali en način pojasnjevanja. Ne more pa se tudi sprijazniti s specialnimi disciplinami, ki so bile zgrajene na takšnih temeljih: na primer, z dialektičnega stališča je celotna zamisel *stilistike* kot posebnega polja globoko protislovna, ker podrazumeva, da je stil, oziroma jezik razumljen kot stil, vedno bistveni sestavni del književnega umetniškega dela.« (*MF*, str. 336.) Iz navedbe je dovolj jasen osnovni problem »dialektične kritike«: čeprav je po eni strani »neobremenjena« z vnaprejšnjimi normami ter se prilagaja svojemu materialu (to bi lahko razumeli tudi kot kritiko sociologizma in vulgarnega marksizma), je po drugi strani tudi »nad« posameznimi strokami in nudi tako svojevrstni »obči« pogled na umetniško delo. Pri tem gre namreč še za nekaj drugega. Ko govori Jameson na drugem mestu (*MF*, str. *377)* o »marksistični kritiki« (ki je sicer ne razmejuje od »dialektične kritike«, tako da ju razumevamo kot sinonima) pravi naslednje: »Za marksistično kritiko... delo pravzaprav ni zaključno v sebi, marveč pride do nas kot nek gib ali besedno usmerjanje, ki ga ne moremo razumeti, dokler nismo razumeli situacije v kateri je bil gib najprej storjen in sogovornike katerim je bil odgovor.« Z drugimi besedami — k nadaljevanju tega odlomka se bomo vrnili v II. delu — potrebno je upoštevati »zunanje« vzroke, s čemer smo seveda spet pri klasični marksistični interpretaciji (in kritiki) umetnosti, namreč pri upoštevanju in opiranju na ekonomsko bazo, zgodovino itd., kar je seveda upravičeno, vendar pa jemlje težo prej poudarjenemu izogibanju »eni in isti tehniki interpretacije ali enemu načinu pojasnjevanja« o čemer govori Jameson v zvezi z »dialektično kritiko«. Dobimo vtis, da se »marksistična« in »dialektična« kritika pojavljata kot dva fantoma, h katerima vedno stremimo in za katera imamo že povsem izdelano zamisel kaj naj bi bila, v sami kritiški praksi pa ju (ali jo) le redko ali pa sploh ne srečamo. Izkaže se namreč, da seveda so npr.

stilistika in druge »specialne discipline« (»posebna polja«) »posebne« in s tem pristranske ipd., vendar pa šele te omogočajo kompetentno strokovno kritiko, v nasprotnem primeru se namreč srečamo s problemom, zelo značilnim za marksizem, da je nek projekt sicer navidez »relevanten« na zelo splošni abstraktni ravni, da pa mu spodleti, čim prestopi v empirično analizo, čim je »apliciran«. Z upoštevanjem »razumevanja situacije v kateri je bil gib najprej storjen«, kot pravi Jameson, si seveda nujno že določamo perspektivno in pristop kritiške obravnave in torej nujno delujemo v nasprotju z zahtevo po neobstoju »vnaprej določene kategorije analize«. Gotovo, odprto je vprašanje kako daleč in kako strogo razumeti vse te pojme in formulacije (če bi z njihovo pomočjo ocenjevali Jamesonovo analizo postmodernizma bi morali vse naše očitke na njegov račun v tej zvezi umakniti), vendar pa se nam zdi, če zanemarimo ta pomislek, da Jamesonova vizija »dialektične« in »marksistične« kritike pravzaprav ne ponuja — v tej zgodnji varianti — novih uporabnih prijemov za kritiško obravnavo umetniških del. Pravzaprav se njegova stališča še najbolj približajo Barthesovim in tako v dotedanji obliki, tj. leta 1971 in 1972, ne pomenijo česa dotlej nepoznanega. Vendar pa seže njegova tedanja obravnava tudi nekam drugam in tu vidimo resnični *novum* Jamesonove teorije. Njegovo pisanje je namreč nenehno posvečeno tudi problemom razlaganja tekstov. Problem interpretacije se mu ne zastavlja prvenstveno kot estetiško vprašanje, marveč kot hermenevtično, kar postane toliko jasneje ob Jamesonovih kasnejših preokupacijah v delu *Politično nezavedno*.

Tamkajšnjo njegovo izhodiščno hipotezo povzema že članek iz leta 1979: »Kar zadeva interpretacijo, lahko ... zagovarjam ... semantično prioriteto marksistične interpretacije glede na druge interpretativne kode, ki so jim danes tekmeci na teoretskem trgu. Če danes skonstruiramo interpretacijo kot postopek novega zapisa, potem lahko vse različne kritične metode ali pozicije zapopademo kot eksplicitno ali implicitno vzpostavljanje nekega končnega privilegiranega interpretativnega *koda*, s pomočjo katerega je kulturni predmet alegorično nanovo napisan: takšni kodi so privzeli različne oblike jezika ali komunikacije (v strukturalizmu), želje (kot velja za nekatere freudizme pa tudi za nekatere postmarksizme), tesnobe in svobode (v klasičnem eksistencializmu), časovnosti (za fenomenologijo), kolektivnih arhetipov (v jungovstvu ali v kritiki mita), različne oblike etike ali psihološkega ‚humanizma' (v kriticizmu, čigar vodilne teme so integracija osebnosti, iskanje identitete, odtujitev in neodtujitev, ponovna združitev duševnosti itd.). Tudi marksizem predlaga vodilni kod, vendar pa ta ni, kot se pogosto misli ali gospodarstvo ali proizvodnja v ozkem pomenu ali razredni boj kot lokalno omejen zgled ali dogodek, marveč prej tista zelo drugačna kategorija, ki se ji pravi ‚produkcijski način' sam ... koncept produkcijskega načina projicira popolno sinhronično strukturo pod pogoji katere se teme in konkretni pojavi, ki jih vrednotijo druge, zgoraj navedene metode, nujno znajdejo v ustrezno podrejenem strukturalnem položaju.«[6]

Jameson se s takšno razlago premakne iz poprej kritizirane pozicije iz

[6] »Marxism and Historicism«, *New Literary History*, št. 1, 1979, str. 41—42.

Marksizma in forme, kjer obstaja marksizem kot neko vrhunsko in predvsem idealno interpretativno orodje, ki pa nima nobene prave samostojne vsebine. Čeprav se že tam kaže prvenstvo sinhronije pred diahronijo, kar je še poudarjeno v *Temnici jezika*, je v teh dveh avtorjevih delih ta sinhronija brez prave povezave združena s heglovsko razumljeno zgodovino, ki je sicer že deležna kritike, vendar pa — najbrž tudi zaradi tematike, tj. literarne kritike, ki je osrednji predmet tedanje Jamesonove tovrstne obravnave — ta razlaga še ne prevzame »operativnega« značaja, kakršnega pridobi s preobrnitvijo v hermenevtiko. Jameson sedaj že razloži vodilni »ključ« marksizma, ki je bil pri razlagi dialektične kritike še nepojasnjen. Sedaj je ta razložen materialistično: »Transcendentalni označenec... ni podan kot reprezentacija, marveč prej kot *odsotni vzrok*, kot tisto, kar nikoli ne more biti povsem reprezentirano« (isto, str. 42).

Od tod izhajajoča hermenevtika, ki se sedaj izkaže kot presenetljivo produktivno in konkretizirajoče nadaljevanje poprejšnjega razpravljanja o dialektični in marksistični kritiki, postane ključnega pomena za razumevanje literature in umetnosti in to ravno znotraj marksističnega pristopa, ki s tem zajema vsa področja totalnosti. Sedaj postanejo smiselna poprejšnja (v *Marksizmu in formi*) nesmiselna sklicevanja na različne avtorje, ki so tako ali drugače razlagali literaturo oz. izvajali »marksistično« literaturno kritiko. Jameson v *Marksizmu in formi* tako navaja obskurnega francoskega marksista Paula Bénichouja (avtorja dela *Les morales du grand siècle*, Pariz 1948), za katerega pravi, da se njegova »analiza razlikuje od čisto sociološke po tem, da ne prikazuje samo povezanosti enega nauka z nekim razredom, marveč tudi funkcionalno vlogo tega nauka v *razredni borbi*.« (*MF*, str. 380.) Jameson tu sicer uvršča umetnost med ideologije, istočasno pa uporablja pojem ideologije tudi v ožjem, originalno Marxovem pomenu kot sprevrnjeno zavest, a v bistvu gre za althusserjansko razloga ideologije, ki v nadaljnjih delih povsem prevlada, se pravi gre za ideologijo kot »reprezentacijo subjektovega *imaginarnega* razmerja do njegovih ali njenih *realnih* pogojev bivanja«.[7]

Pomembna je Jamesonova pripomba na istem mestu, da je sociološki pristop formalno nepravilen, ker nas pripelje do tega, da si »zamišljamo posamezne razrede kot medsebojno izolirane;... ‚kulture' (si zamišljamo kot) medsebojno neodvisne, ki se na nek način samostojno razvijajo... vsak razred v svojem bistvu podrazumeva obstoj vseh drugih, kajti on tudi samega sebe določa glede nanje« (*MF*, str. 380 in 381). Če bi to razlago analogno upoštevali pri Jamesonovih pripombah na račun stilistike, ki smo jih navedli zgoraj, bi ta očitek seveda lahko upravičeno doletel tudi stilistiko, vendar pa — ne da bi želeli s tem vnašati v razpravo razliko med vrednostnimi in dejstvenimi sodbami — vseeno pripomnimo, da je Jamesonova (in tudi sicer podobna marksistična) analiza ali kritika možna ravno ob *sočasnem obstoju* (in s tem ob možnosti njihove uporabe) izolirajočih (in s tem parcialnih, »pristranskih« itd.) strok. Tega se očitno delno zaveda tudi

[7] »Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism«, *New Left Review*, št. 146, julij-avg. 1984, str. 90; dalje *NLR*.

Jameson, saj razume marksizem kot teorijo v klasičnem pomenu *in* kot teorijo »onkraj« klasične teorije: »Vsi drugi interpretativni sistemi skrivajo *šiv*, ki jih strateško zapečati pred družbeno totalnostjo, katere del so in vzpostavi njihov predmet proučevanja kot navidezno zaprt pojav.« (»Marxism and Historicism«, str. 42.)

II.

Osnovno izhodišče Jamesonovega »političnega nezavednega« je že nakazana hermenevtika ter mnenje, da je vsako stališče, vsak simbolni proizvod nujno že tudi politično dejanje, ki pa je, kot pravi že sam naslov dela, nezavedno dejanje in nezaveden proizvod. Jasno je, da gre za ideologijo v althusserjanskem pomenu besede ter tudi, da ne gre več le za umetnost ali literaturo, marveč za inherentno kulturološko ali kulturno sociološko problematiko. Seveda so to stare opredelitve, ki naj le nekako uvajajo v stare pomenske paradigme to, kar obravnava Jameson. Najjasneje nam svoj cilj na začetku razloži avtor sam: »Ta knjiga bo dokazovala prvenstvo politične interpretacije književnih tekstov. V njej se politična perspektiva ne razume kot neka dopolnilna metoda, kot neko pomožno sredstvo po zgledu na druge, danes aktualne interpretativne metode — psihoanalitično ali mitološko-kritično, stilistično, etično, strukturalistično — marveč prej kot absolutni horizont vseh tolmačenj in vseh interpretacij.«[8]

Navedeni odlomek močno spominja na tistega, ki smo ga navedli iz *Marksizma in forme*, kjer Jameson kritizira stilistiko, seveda pa spominja predvsem na navedeni odlomek iz leta 1979 (prim. op. 5), kjer razlaga marksistično interpretacijo ter zagovarja prednost te pred drugimi interpretativnimi postopki. Nedvomno gre za nadaljnje razlaganje marksizma, kot ga srečamo že leta 1971, le da je šlo Jamesonu tedaj za »dialektično« in »marksistično« kritiko, nato za »marksistično interpretacijo«, sedaj pa gre za predmet te interpretacije: za »politično«, ki je sinonim za razredni boj. Jameson se tu po drugi poti vrača k temi, ki jo pričenja že v *Marksizmu in formi*, namreč k poskusu razumeti *preteklost*, pri čemer postane izbrani predmet raziskave kulturni proizvod, literarni tekst kot najširši pojem. Ne gre več le za književnost in njeno kritiko, gre za razlago preteklih del — in seveda sedanjih — ter za razumevanje njihovega mesta v tej sedanjosti, oz. za vprašanje o možnosti branja in razumevanja preteklih del danes. Ta projekt spominja na navedeno pohvalo Bénichouju, ki jo navedimo še enkrat: »(Bénichoujeva) analiza se razlikuje od čisto sociološke po tem, da ne prikazuje samo povezanosti enega nauka z enim razredom, marveč tudi funkcionalno vlogo (nekega) nauka v *razredni borbi*« (*MF*, str. 380). Na tej osnovi gre Jamesonu za razlago preteklosti, kot se kaže skozi literaturo, gre mu za analizo razrednega boja, istočasno pa je temeljno hermenevtično — v njegovem historičnomaterialističnem pomenu — vprašanje. Tu se po Jamesonu ponovno izkaže primat marksizma: »Le marksizem nam lahko da pravo razlago bistvene *skrivnosti* kulturne preteklosti, ki takoj zatem,

---

[8] *Političko nesvesno (The Political Unconscious), Pečat*, Beograd 1984, str. 15; dalje: *PN*.

kot Tezej, ko se je napil krvi, ponovno oživi, se polni s toploto ter je sposoben ponovno govoriti ter prenašati svoje davno pozabljeno sporočilo v okolju, ki mu je popolnoma tuje.« (*PN*, str. 17.) To, kar naj bi bilo vsem tem dobam skupno, je po Jamesonu razredna borba v svojih različnih oblikah.

Naš namen ni, da bi podrobneje obravnavali literarne analize, ki jih v večjem delu dela *Politično nezavedno* izpeljuje Jameson: izhajajoč iz kritiških izhodišč Northropa Fryja analizira dela Balzaca, J. Conrada in G. Gisinga ter se pri tem spušča v podrobne obravnave njihovih del, opirajoč se pri tem na A. J. Greimasa, M. Bahtina, na Althusserja, P. Machereya ter na G. Deleuza in F. Guattarija.

Teza, ki je za nas najvažnejša in ki razlaga celoten Jamesonov »empirični« projekt v tem delu, je, »da zgodovina *ni* tekst, ni pripovedka, niti knjižna niti neka druga; zgodovina nam je kot odsotni vzrok dosegljiva le v obliki teksta in naš pristop k njej in k samemu Realnemu gre nujno skozi njeno predhodno tekstualizacijo, skozi njeno pretvorbo v pripoved v političnem nezavednem.« (*PN*, str. 38.)

Kaj je to politično nezavedno? Je učinek razrednega boja, ki je gonilo družbe, njen, kot bi se izrazil Althusser, »motor«, to politično nezavedno pa se izraža, je »vidno« ravno skozi tekst in v njem, pri čemer moramo ta tekst razumeti kot družbeno-simbolični proizvod, torej širše kot gol, z besedami zapisan diskurz. To nezavedno je ideologija v Althusserjevem pomenu, tj. v pomenu premestitve ali aplikacije, prenosa koncepta individualnega nezavednega na raven družbeno nezavednega = ideologije.

Hermenevtika, kot jo določa Jameson, je dvojna: »Marksistična negativna hermenevtika je marksistična praksa ideološke analize v ožjem smislu, (ki) se mora v praktičnem interpretatorskem delu vršiti *istočasno* z marksistično pozitivno hermenevtiko, to je z dešifriranjem utopijskih nagonov v teh istih, zasedaj še ideoloških, kulturnih tekstih.« (*PN*, str. 364.) Pojem »utopijsko« uporablja Jameson v zvezi z obliko razredne zavesti, ki si ustvarja neko določeno vizijo, lahko bi rekli, da je to kompenzacija, ideal itd., ki jih organizira kolektivna zavest okrog nekega pojma, najsibo to komunizem ali kaj drugega. Če razumemo Jamesona prav, je osnova njegovega projekta nove marksistične (pozitivne in negativne) hermenevtike pravzaprav nekakšna izpeljava psihoanalize: »Jasno je, . . . da je najvplivnejši in najbolj razdelan interpretativni sistem novega časa sistem psihoanalize, ki zares lahko pretendira na to, . . . da predstavlja edino resnično novo in originalno hermenevtiko po velikem srednjeveškem patrističnem sistemu štirih pomenov svetega pisma.« (*PN*, str. 71.) Iz posameznih analiz literarnih del navedenih treh avtorjev je tudi razvidno, za kaj Jamesonu gre: za vzporedno analizo družbeno imaginarnega, kot se prezentira skozi tekst in kot je, istočasno, razvidno prek avtorja, v kolikor se ta izraža v tekstu. Pri tem so teorije mnogih, predvsem »strukturalističnih« ali »poststrukturalističnih« avtorjev le pripomočki in opiranje nanje nima večjega pomena: vse služijo bolj za osnovo novemu projektu, ki naj bi nekako razvil drugačno, a vseeno nekoliko podobno verzijo lukácsevskega kolektivnega subjekta zgodovine. Jameson v tem pogledu močno nasprotuje althusserjancem in nji-

hovim konceptom individua ter zahteva konceptualizacijo »nove logike kolektivne dinamike s kategorijami, ki bi bile povsem osvobojene enostavne aplikacije terminov potegnjenih iz individualnega izkustva (v tem pogledu ostaja sumljiv celo pojem prakse)« (*PN*, str. 363). Pojasnimo povedano s tem, da se Jameson v tem pogledu še najbolj strinja z Durkheimom in Lukácsem, pa tudi s Sartrom. Vse to naj bi služilo marksistični hermenevtiki, katere predmet naj bi bil izredno širok: vsa družbena simbolna dejanja, torej praktično celotna nadgradnja.

III.

Razpravo o postmodernizmu, ki je bila objavljena v reviji *New Left Review*, moramo razumeti v okviru sodobnih polemik, ki se od druge polovice prejšnjega desetletja sprožajo ob pojmu postmodernizma in ki temu izrazu po eni strani pripisujejo izjemen in novatorski značaj, saj naj bi ponazorjeval célo novo obdobje umetnosti in kulture v najširšem pomenu besede, po drugi strani pa mu odrekajo kakršnokoli znanstveno težo ter ga razlagajo kot provizoričen izraz, ki naj bi predvsem zakril pojmovno praznino in nesposobnost znanstveno in nemodno razlagati novejšo umetnost, ki naj bi, skladno temu drugemu stališču, normalno in brez prekinitve izhajala iz modernizma prejšnjih povojnih desetletij ter se kontinuirano nadaljevala tudi danes.

Tudi Jameson se je že v pravkar obravnavanem delu o političnem nezavednem nekajkrat mimogrede ustavil ob postmodernizmu, kar je razumljivo, če vemo, da je njegova glavna preokupacija kultura v najširšem pomenu te besede. Koliko se je od izdaje tega dela (1981) spremenil kulturni in družbeni kontekst, v katerem piše Jameson, kaže dejstvo, da je tedaj še lahko sodobno »visoko kulturo« enačil z modernizmom ter jima zoperstavljal masovno kulturo kot nerazdvojni dialektični pol znotraj širše kulturne enotnosti (prim. *PN*, str. 355), medtem ko tri leta kasneje v omenjenem članku v *New Left Review* že določa postmodernizem kot vodilno usmeritev kulture poznega kapitalizma. Jameson točno ugotavlja — v nasprotju s svojimi dotedanjimi stališči — da je v postmodernizmih izbrisana »starejša (v bistvu razvito modernistična) ločnica med visoko kulturo in t. i. masovno kulturo ali komercialno kulturo« (*NLR*, str. 54).

Članek, ki ga je Jameson objavil v *New Left Review*, temelji na njegovih predavanjih ter na predhodnih člankih. (Predavanja so se glasila »Načini proizvodnje in problemi prostora«, članka pa »Teorije postmodernizma« in »»Postmodernizem in potrošniška družba«.) Jasno je torej, da gre vsaj časovno za spis, ki je sočasen delu *Politično nezavedno*.

Čeprav gre le za članek, pa so stališča, ki jih v njem razvija Jameson, toliko pomembna, da so vredna posebne obravnave, saj segajo v samo sodobnost, kar pri doslej obravnavanih marksističnih avtorjih ni bil ravno slučaj. In ne le to: Jameson sega s svojimi ocenami in predlogi celo, bi lahko rekli, v prihodnost, skuša namreč empirično in teoretično razložiti,

kaj je to, kar se danes v umetnosti in kulturi dogaja in kam ta pot pelje ter kako jo ocenjevati s stališča marksizma.

Potrebo po pregledu teh Jamesonovih stališč so začutili tudi drugi. Tako je v 148. številki (nov.—dec. 1984) iste revije svoje pripombe na Jamesonov članek objavil Dan Latimer, nato pa je v št. 151 (maj—junij, 1985) sledil še članek Mikea Davisa. To omenjamo le mimogrede, ker se nam za ta dva odziva ne zdi, da bi potrebovala ali zaslužila podrobnejšo obravnavo.

Jameson v svojem članku obravnava postmodernizem ne le kot izključno umetniško, niti ne kot le kulturno, marveč kot splošno gibanje in proces, ki je značilen za to obdobje razvoja poznega kapitalizma. Za začetke postmodernega obdobja postavlja avtor konec petdesetih let, pri čemer misli na umetnost ustvarjalcev, kot so Nam June Paik s svojimi številnimi televizijskimi ekrani, Andy Warhol s svojimi ploskovnimi slikami civilizacijskih mitov petdesetih in šestdesetih let, na glasbo Johna Cagea ter na literaturo Samuela Becketta in vrste drugih, novejših in manj znanih avtorjev.

Kot paradigma postmodernizma mu služi arhitektura, ki je tista umetniška in industrijska oblika, ki najtočneje povzema in izraža vzdušje postmodernosti: uporabo dosedanjih umetniških in tehničnih dosežkov, individualizacijo, vzbujanje vtisa enklave v obstoječem svetu, pomanjkanje orientacije in enakovrednost posameznih sestavin, ki izhajajo iz splošne razsrediščenosti. Kot pravi Jameson v nekoliko drugačni zvezi: odtujenost subjekta zamenja njegova fragmentacija (*NLR*, str. 63). Postmoderna arhitektura se po Jamesonu dogaja v navzočnosti nečesa, kar poskuša poimenovati z »mutacijo v grajenem prostoru« (*NLR*, str. 80); ta prostor ne nudi nobenih oprijemljivih orientacijskih točk, predvsem pa je zaključen v sebi; postmodernistična stavba bi dosegla popolnost, če bi bila brez vhodov in izhodov. Noče več vplivati na širše okolje, noče se izpostavljati s svojo monumentalnostjo itd., marveč parazitira na dosedanjih arhitekturnih, ambientalnih in drugih dosežkih in pri tem pogosto uporablja steklo, saj to s svojim odsevanjem sosednih stavb istočasno izpostavlja in zakriva njo samo. Zaključke, ki jih Jameson postavlja ob arhitekturi v postmodernizmu, bi lahko razširili na kiparstvo, slikarstvo in fotografijo: eksploatacija preteklih del, ropanje fragmentov preteklih umetnin, razbitost forme in znani »eklekticizem«, ki pomeni istočasno odpoved preteklosti kot zgodovini in vzpostavljanje čiste istočasnosti, kjer vse obstaja sočasno, zaradi česar je tudi vrednostno razsrediščeno: obstaja več središč, več vrednostnih sistemov, ki niso podrejeni enemu samemu, ki bi jih hierarhično obvladoval. Jameson v tej postmoderni umetnosti — ki jo razume kot dejstvo in ne izmišljotino — najde korelat konceptu postindustrijske družbe.

Sledeč Ernestu Mandelu povzema koncept o treh temeljnih gibanjih v kapitalizmu, namreč o tržnem kapitalizmu, monopolnem kapitalizmu (imperializmu) ter sedanjem, napačno imenovanem postindustrijskem, oz. večnacionalnem ali potrošniškem ali poznem kapitalizmu. Jameson na osnovi tega razlikovanja izpelje »homologijo«, vsaki od teh stopenj naj bi namreč ustrezal določen tip umetnosti: prvotnemu kapitalizmu realizem, imperializmu modernizem in poznemu kapitalizmu postmodernizem. Značilnost

postmodernizma — ki ga razume kot »kulturno dominanto« (kar spominja na Althusserjevo »strukturo z dominanto«) — je pomanjkanje globine, kanibalizem preteklih form in vsebin (s čimer je preteklost dejansko postavljena v oklepaj), vzgajanje nostalgije (tridesetih in petdesetih let — npr. v filmu ali glasbi) ter, bi lahko dostavili, prevlada avdiovizuelnih učinkov na račun prejšnjih, besednih. Ista »postmodernost« sega na področje družbe v celoti: čustvenost pojema s tem, ko se subjekt fragmentira in ne več odtujuje kot v času prejšnjih dveh obdobij kapitalizma (dodali bi lahko, da se je po tej razdelitvi v drugem obdobju »reificiral«), prihaja do nove družbene shizofrenije, ki povzroča razcepljenost in razsrediščenost subjekta in v umetnosti raztrgan, fragmentaren, kolažu podoben (in zato »eklektičen«) zapis vsega mogočega.

Postmodernistična družba je po Jamesonovem mnenju še vedno kapitalistična in to celo še bolj kot v preteklosti: sedaj je kapitalizem zlezel v vse pore družbe, zaradi česar je tudi »politično« postalo družbena dominanta; vsako stališče, vsaka ocena je takorekoč politična, politika je zasegla vsa področja družbe. Tudi »vsako stališče o postmodernizmu v kulturi — najsibo apologija ali zavračanje — je istočasno *nujno* implicitno ali eksplicitno politično stališče o naravi večnacionalnega kapitalizma danes.« (*NLR*, str. 55). Opirajoč se na Mandelovo analizo, Jameson zagovarja stališče, da je današnja družba še kako kapitalistična ter da je čistejša oblika kapitalizma kot kdajkoli v preteklosti, posega namreč na vsa področja človekovega življenja in mišljenja, obvladuje ali skuša obvladovati celotno njegovo dejavnost, vključno s celotnim človekovim okoljem in njegovo duševnostjo. Ena od posledic tega je historicizem, ki pozablja preteklost, ki premešča pomen, ki ga je včasih nosila časovnost, v prostorskost. Značilnost moderne umetnosti, že omenjeni eklekticizem, rezultira v simulakrumu, ki ga tvori nova postmodernistična umetnost: sestavljena je iz podob preteklosti, a ta preteklost ni navzoča kot preteklost, marveč kot zakriti vidik sedanjosti, je pa predstavljena tudi stereotipno, nostalgično, navsezadnje zato, ker si danes (še) nismo sposobni ustvariti podobe in predstave sedanjosti s pomočjo te sedanjosti, marveč si to podobo lahko gradimo le na podobi prefabricirane preteklosti.

Vendar pa to ne pomeni, da je sedanja kultura enostavno praznina brez duha; tudi ne gre za to, da bi bila enostavno potopljena v ta pozni kapitalizem ter da bi postala njegova ideološka senca. Istočasno se namreč odvija proces pronicanja kulture v vse pore družbe, kultura postaja sestavni del življenja, zaradi česar, bi lahko dodali, tudi tako pogosto govorimo o kulturi, ne pa več toliko samo ali predvsem o umetnosti: meje med umetnostjo in kulturo izginevajo, umetnost dejansko postaja »način življenja«. Vendar pa ima ta popolna kulturizacija življenja tudi svoje drugačno ozadje: posledica je taistega prodora kapitala na vsa področja, se pravi tudi na področji narave in nezavednega, ki sta doslej, po Jamesonovem mnenju, omogočala tisto arhimedovsko točko kritiki obstoječega. Ker te točke danes ni več, je tudi kritika obstoječega sveta toliko težja, saj nima oporne točke. Povedano drugače, danes ni več jasno za kaj se boriti in proti čemu. Odtod tudi mnoge kritike postmodernizma, ki imajo za osnovo pravzaprav politična

stališča. Jameson zato upravičeno zavrača moraliziranje na račun postmodernizma. Postmodernizem je dejstvo, če nam je to všeč ali ne in kot takega ga moramo tudi obravnavati: »Če je postmodernizem zgodovinski pojav, potem moramo ugotoviti, da je poskus konceptualizirati ga s pomočjo moralnih ali moralizirajočih sodb konec koncev kategorijska napaka.« (*NLR*, str. 85.) Da je temu tako, kaže dejstvo, da te kulture in umetnosti enostavno ne moremo več presojati na osnovi enostavne staromodne ideološke kritike, ki je bila značilna za mnoga desetletja marksistične kritike tega stoletja.

Na samem koncu svojega članka poda Jameson teoretski prispevek, ki naj bi na nov način oznanstvenil nadaljnje proučevanje postmodernizma kot kulturne dominante večnacionalnega kapitalizma. Gre namreč za vprašanje, na kateri osnovi danes sploh presojati ta novi, postmodernistični pojav, znotraj katerih koordinat, znotraj katerega »zemljevida« naj bi doumeli njegove proizvode, ki se nenehno pojavljajo okrog nas in ki jih s starimi koncepti in koordinatnimi sistemi očitno nismo sposobni doumeti in posplošiti. Tu se Jameson opre na Lacana, ki mu nekako dopolni Marxa in Althusserja: »Marksovsko-althusserjanskemu nasprotju ideologije in znanosti ustrezata le dve od Lacanovih tripartitnih funkcij, Imaginarno in Realno; ... kar je bilo doslej izpuščeno, je bila razsežnost samega lacanovskega Simbolnega.« (*NLR*, str. 91—92.)

Če razumemo Jamesona pravilno, historizira Lacanov tripartitni sistem ter trdi, da je sedaj tudi Simbolno postalo enakovredno prejšnjima dvema konceptoma oz. realnostima, ki ju ta dva označujeta. Če ustreza Marxovi znanosti Realno in Althusserjevemu konceptu ideologije Imaginarno, potem naj bi Lacanovemu konceptu Simbolnega poleg jezika ustrezal prostor novouveljavljujočih se in novonastajajočih medijev, ki postajajo ključnega pomena ravno v postmodernizmu. Na osnovi te sheme naj bi v prihodnje poskusili razložiti »resnico« postmodernizma in njegove povezave ali homologije z družbo poznega kapitalizma. To naj bi bila naloga nove politične umetnosti: »Nova politična umetnost (kot zamenjava za staro angažirano umetnost, op. A. E.) — če je v resnici sploh možna — se bo morala vezati na vso resnico postmodernizma, to se pravi, njegovega temeljnega predmeta — svetovnega prostora večnacionalnega kapitala — pri čemer bo istočasno dosegla preboj v nek zasedaj še nezamisljiv način predstavitve le-tega, v katerem bomo lahko ponovno pričeli zapopadati naše umeščanje kot individualni in kolektivni subjekti in znova postali sposobni delovati in boriti se, kar sedaj nevtralizira naša prostorska kot tudi družbena zmeda.« (*NLR*, str. 92.)

Ta projekt, ki ga tu zastavlja Jameson glede konceptualizacije kolektivnega in individualnega, spominja na podoben projekt na koncu dela *Politično nezavedno*.

V tem prikazu smo nekoliko povezali in nekoliko komentirali Jamesonove analize postmodernizma. Čeprav meja med informacijo in komentarjem vedno ni bila jasna — šlo nam je pač za interpretacijo — menimo, da predstavlja Jamesonova analiza enega temeljnih, čeprav šele fragmentarnih, poskusov konceptualizirati postmodernizem, ki dejansko postaja nosilna sodobna umetniška zvrst ali »dominanta«, čeprav se je še pred nekaj leti

zdelo, da je morda le modna muha. Danes postmodernizem v ožjem umetniškem pomenu podobno kot sodobni mediji in specifična organizacija dela, predukcijska sredstva ter produkcijski način postajajo vedno bolj enotni in podobni, pa naj govorimo o ZDA, Evropi, Južni Ameriki ali Aziji. Modernizem je nek določen globalno enotni pomen in značaj pridobil šele v šestdesetih letih, postmodernizem pa že danes, takorekoč na začetku svojega uveljavljanja obvladuje celoten svet. Ta ocena, ki, upajmo, ni pretirana, seveda kot pravilno ugotavlja Jameson, nič ne pove o moralni vrednosti te umetnosti. Vendar pa je tudi po našem mnenju postmodernizem kot umetnost ali širše, kot »kulturna dominanta« dejstvo, ki sega prek političnih meja in meja družbene razvitosti. *Loci* postmodernizma niso več dežele ali velika središča, marveč točke, kjer se uspe uveljaviti prek sodobnih komunikacijskih medijev, ki ne priznavajo več političnih in drugih meja.

Psihološke razprave

Nekatere psihološke teorije odnosov človek—okolje

MARKO POLIČ

Začnemo lahko z ugotovitvijo, da je mestno življenje prevladujoči način življenja današnjega človeka. Ni več pomembno, ali nam je le-to všeč, ali je dobro, ali pa vsaj naravno; gre za enostavno dejstvo, da večina človeštva danes živi v mestih ter da se nam zaenkrat ne ponuja nobena druga možnost. Tudi časi še vedno prisotnih pozivov za vrnitev k naravi so že davno minili. Primitivizacija družbenih in gospodarskih struktur, pravi Lem (1977), nujno vodi v tragedijo v večmilijardnem svetu, ustvarjanje rustikalnih komun v njem pa je parazitizem, kajti komune, čeprav se tega ne zavedajo, žive na račun civilizacijske tehnologije; in če bi v njih stopilo celo človeštvo, bi pomrlo od lakote in bolezni. To pa ne pomeni, da mora biti mesto protinaravno, neprilagojeno človeku in njegovim potrebam. Današnja mesta so resda v marsičem problematična, vendar po drugi strani zadovoljujejo tudi vrsto potreb, ki jih drugačno okolje ne bi. V tem članku se bomo lotili nekaterih psiholoških vprašanj, pomembnih za prebivalce mest. Zavedati se moramo, da so tudi ta vprašanja sestavni del celotnega mestnega življenja, da niso ločena od gospodarskih, družbenih, kulturnih in drugih vidikov. Nanašajo se na zaznavanje in osmišljanje mestnega okolja, na vire zadovoljstva in nezadovoljstva, na stresne učinke okolja, na širjenje obvestil v njem, na prilagajanje in ceno tega prilagajanja, na pomembne socialne in simbolične pomene, in še bi lahko naštevali. Dejansko, po človeku ustvarjeno okolje sooča svojega tvorca z mnogimi posebnimi zahtevami. Upoštevati jih moramo, če želimo, da bi ljudje mesto ustvarjalno uporabljali. Njihova vloga je v prepoznavi psiholoških vezi med značilnostmi mestnega okolja in odzivi njegovih prebivalcev. Ittelson in sodelavci (1974) govore o naslednjih:

1. *Stres*

Preden lahko mestni prebivalec uresniči svoje možnosti za psihološki in socialni razvoj, mora odstraniti iz okolja ali pa spraviti pod svoj nadzor škodljiva, stresna dražljajska obvestila. Mesto je onesnaženo s hrupom,

umazanim zrakom, preobljudenostjo itd. Zahteva preveč psihološke energije že zato, da bi se prebivalec enostavno naučil obvladovati mnogovrstne in pogosto nasprotujoče si dražljaje, s katerimi se srečuje. Gostota naseljenosti naj bi ustvarjala posebne pogoje, zaradi katerih naj bi bilo mesto neprijetno in nezdravo.

2. *Širjenje obvestil in lahkota gibanja*

Posebna vrsta mestnega stresa je povezana s težavami znajdenja v mestu. V omejenem smislu je čitljivost mesta bistven vidik prilagoditve njegovega prebivalca. V širšem smislu pa seveda ne potrebujemo le »slike« mesta, pač pa tudi dostop do tistih vidikov mestnega življenja, ki človeku omogočajo njegovo ustvarjalno uporabo in doseganje zastavljenih ciljev. Zato nas ne zanima le prometni sestav, pač pa tudi način, kako lahko prebivalec izve, kar potrebuje. Lahkota gibanja je tako psihološka kot fizična.

3. *Družabnost in skupnost*

Mesto ni le skupek ljudi, temveč zapletena vsebina, organizirana za doseganje posebnih ciljev. Sestavljajo jo soseske, okoliši in področja, ki skupaj tvorijo pester »socialni mozaik«, razločevan po namembnosti, fizičnem značaju in socialnem ustroju. Izraz skupnost se uporablja tako za mesto kot celoto, kot za njegove členitve, ki sestavljajo mestni ustroj. Deli mesta nudijo ljudem bodisi istovetnost, zasnovano na ozemlju, ali pa občutek kraja. Takemu stališču nasprotuje značilno označevanje meščanov kot obsedenih z željo po neimenovanosti. Vendar so mnoga zadovoljstva, istovetena z mestnim življenjem, močno povezana s posameznikovo zaznavo in uporabo socialnih in fizičnih prostorov, ki jih nudita njegova soseska ali okoliš. Zato je treba upoštevati spremenljivke, ki vplivajo na oblikovanje skupnosti ter ravnotežja med socializacijo in zasebnostjo.

4. *Kulturno-rekreacijske možnosti*

Mesto je tradicionalno središče gledališč, koncertnih dvoran, muzejev, športnih stadionov in drugih prostočasnih dejavnosti. Toda zadovoljstva, izhajajoča iz teh krajev, je treba presojati ne po tem, kar obstaja, pač pa po meščanovi zaznavi tega, kar mu je dostopno. Izobrazba, dohodek, pripadnost razredu (ali sloju) so dejavniki, ki prispevajo k tej zaznavi in ustreznim izkušnjam. Upoštevati je tudi treba, kako samo fizično okolje prispeva k kakovosti teh izkušenj.

5. *Obogatitev izkustva*

Poleg prej omenjenih možnosti nudi mesto tudi okolje barv, tekstur in vidikov. Življenjska sila, novost in gibanje; raznolike prostorske in grajene

oblike; bogat spored zvokov in vonjav; nasprotujoči si arhitektonski slogi; živo ulično življenje — vse to ustvarja vzpodbudno izkušnjo mesta. Zaznavno je mesto okolje za učenje. Obogatitev pa je lahko tudi pojmovna — ljudje dajejo mestu pomene, ki se odražajo v njegovi fizični obliki. Lahko je tudi okolje, ki nekaj dopušča, kraj za dobro življenje, simbol civilizacije, ali pa vsaj intelektualno razburljivo.

6. *Proces odločanja*

Že v doseganju dosedaj omenjenega je vsebovan tudi proces odločanja. Dejansko vsak prebivalec mesta posredno ali neposredno občuti bitko za odločanje oz. upravljanje mesta. Ta bitka se kaže v oskrbi s servisi, mestni prenovi, hrupu, varnih ulicah, prometni ureditvi itd. Pogosto prihaja do nasprotij med neposredno prizadetimi in t. i. širšimi interesi. Dejansko se vse bolj poudarja težnja po razsrediščanju moči in večji vlogi krajevnega nadzora. Pojavlja se kot odziv na oddaljeno in neobčutljivo odločanje na t.i. višjih nivojih. Ljudje pa so več kot številke. Sami žele odločati o svojih potrebah v okolju.

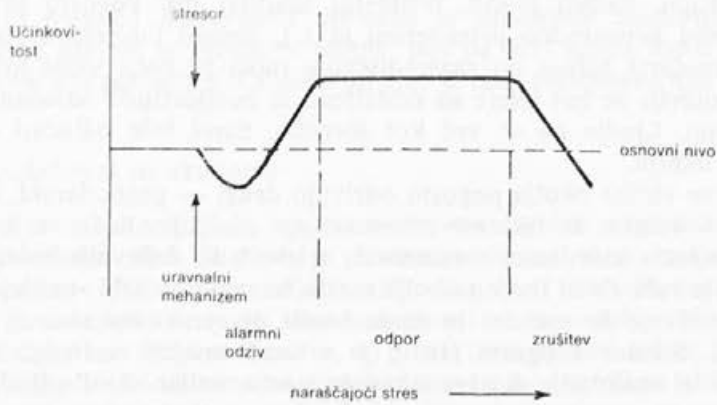
Omenjene vidike okolja pogosto odrivajo drugi — gospodarski, tehnični, prometni — vendar se njihovo zanemarjanje maščuje. Kaže se tudi v t.i. patologiji mesta: kriminalu, samomorih, telesnih in duševnih boleznih ipd. Toda treba je reči, da ni fizično okolje mesta že samo po sebi »nezdravo«, pač pa se tu prelivajo še socialni in gospodarski dejavniki ter skupaj določajo končni izid. Stanley Milgram (1970) je v svoji analizi mestnega življenja opozoril na tri vsakdanja dejstva izkušnje mesta: veliko število ljudi, visoka gostota in velika pestrost populacije. Če želimo to izkušnjo razumeti, jo moramo psihološko osmisliti. To Milgram stori s pomočjo pojma preobremenitve, ki si ga bomo v širšem kontekstu ogledali. Ta kontekst pa predstavljajo tudi nekateri modeli odnosov med človekom in njegovim okoljem. V našem primeru gre predvsem za tri pristope: model stresa, model dražljajske obremenitve (pre- in podobremenitev) in model vzburjenosti.

NEKATERI TEORETIČNI MODELI ODNOSOV ČLOVEK — OKOLJE

Model okoliških stresov

V ekološki psihologiji je precej prisotno stališče, ki na mnoge vplive iz okolja gleda kot na stresorje, tj., neugodne dejavnike, ki v organizmu izzivajo stres. Zato tudi ni čudno, da sta stres in prilagoditev pogosta v mnogih razpravah: razmere, v katerih mora posameznik obvladati naraščajoče zahteve, medtem ko so njegovi osebni viri in izbire omejeni ali celo upadajo, vodijo k teoretičnim okvirom, ki uporabljajo pojme stresa, prilagoditve in pristojnosti. Človeški stres kot proces je skladen sestav odnosov med okoljem in človekom. Po Cohenu (1976) je stanje, ki so ga izzvali mnogi posamezni dražljaji ali posebne ravni določenega dražljaja, imenovane

stresorji. Posebna značilnost stresorja je njegova zmožnost, da sproži proces obvladovanja kot odziv na dejansko ali zaznano neravnotežje. Živi organizmi morajo vzdrževati v ravnotežju spremenljivke, potrebne za svoj obstoj. Neustrezne oz. škodljive obremenitve iz okolja jih lahko spravijo iz ravnotežja in povzročijo v sestavu stres. Mehanizmi povratne zveze skušajo obnoviti ravnotežje s pomočjo uravnalnih dejanj. Manjši stresi celo omogočajo sestavu izboljšanje učinkovitosti, toda dolgotrajna izpostavljenost stresu ali močnejši stres lahko pripeljeta do njegove zrušitve. Razen od stresorjeve moči, je končni učinek stresa odvisen tudi od posameznika in situacijskih dejavnikov. Odziv organizma na stres je lahko samodejen, lahko pa vključuje tudi številne spoznavne dejavnike.



SLIKA 1: Prikaz splošnega prilagoditvenega sindroma (GAS) oz. vpliva stresa na posameznikovo učinkovitost. Lahko razlikujemo tri stopnje GAS:

(1) *alarmni odziv*, ko se telo odzove na začetni udarec stresa;

(2) *odpor*, ko si telo opomore od prvih čustvenih odzivov na stres ter se pripravi na upiranje daljšemu stresu;

(3) če je stres premočen ali če predolgo traja, se mu organizem ne bo mogel več upirati in prišlo bo do *zrušitve*, ki se v skrajni posledici lahko pokaže celo kot smrt. Organizem se ne vrne v normalno stanje, pač pa stalno slabi.

Narava prilagoditve je odvisna od vrste stresa in sporeda uravnalnih mehanizmov, s katerimi sestav razpolaga (po Nathanu & Harrisu, 1975, in Ruffu, 1970).

Na vse dražljaje iz okolja se ne bomo enako odzvali. Da bi se stresni proces začel, da bi nekaj izzvalo naš obrambni odziv, moramo to najprej prepoznati kot grožnjo. Temperatura 32 ^{0}C ni grožnja za južnjaka, lahko pa povzroči stres pri Eskimu. Lazarus (po Bellu et al., 1978) meni, da je ta ocena odvisna od individualnih psiholoških dejavnikov (intelektualnih sposobnosti, znanja ali prejšnjih izkušenj ter motivacije) ter od spoznavnih vidikov dane dražljajske situacije (nadzora nad dražljaji, napovedljivosti dražljajev, ipd.). Tako npr. več kot kdo ve o možnih koristnih vidikih hrupa, ali bolj ko ga lahko nadzira, manj verjetno je, da bo ta dražljaj ocenil kot grožnjo. Zato bo tudi celotna situacija manj stresna. Ko pa dražljaj enkrat oceni kot grožnjo, pridejo do izraza tudi drugi spoznavni dejavniki. Na stopnji odpora so mnogi obvladovalni procesi spoznavni, tako da se mora posameznik od-

ločiti o svoji vedenjski strategiji. Le ta je, v odvisnosti od individualnih in situacijskih dejavnikov, lahko fizični ali besedni napad, vrsta kompromisa itd. S spoznavnimi procesi so povezana tudi mnoga čustva, npr. jeza in strah. Stresni odziv na gnečo v mestu je lahko sestavljen iz ocene gneče kot grožnje, fiziološke vzburjenosti, strahu in umika v področje z manj gneče. Omenili smo že, da, kadar odzivi organizma niso ustrezni, pride do zrušitve. Na srečo je pogostejša neka druga možnost. Kadar je organizem večkrat izpostavljen nekemu neprijetnemu dražljaju, postajajo njegovi stresni odzivi vse šibkejši. Pride do *prilagoditve*, bodisi ker postaja neurofiziološka občutljivost na dražljaj šibkejša, ali ker se zmanjša negotovost, povezana s stresorjem, ali pa se ta spoznavno ocenjuje kot vse manj ogrožujoč. Obiskovalec onesnaženega mesta se lahko na začetku obiska počuti ogroženega, tekom časa pa ta strah izgine. Toda prilagoditev ima tako pozitivne kot negativne plati. Skoraj vsi dogodki v našem življenju, rojstvo, šolanje, vožnja po prometnih ulicah ipd. vključujejo določeno količino stresa. Na ta način se posameznik uči boljšega znajdenja v naslednji stresni situaciji. Dokler stres lahko obvladamo, je ta njegova »učna« funkcija za organizem koristna. Po drugi strani pa, kadar celota vseh stresov v nekem trenutku preseže posameznikove zmožnosti, pride do fizičnega ali duševnega zloma — do psihosomatskih motenj, upada storilnosti in zmanjšane odpornosti na druge stresorje.

Model okoliških stresorjev, meni Žarko Korać (1979), je očitno zelo primeren za predvidevanje vedenja posameznikov v okoljih, v katerih so zmanjšani pogoji za normalno življenje. Pojem prilagoditve nam tudi pojasnjuje, zakaj včasih ne pride do pričakovanih odzivov na stresorje. Uporaben pa je tudi pri obravnavi življenja v mestu, saj tudi pogoji tega življenja predstavljajo sestavo različnih stresnih dejavnikov, npr. hrup, gneča, neustrezen videz stavbe ali naselja, pomanjkanje možnosti za rekreacijo itd. Za razliko od nekaterih drugih pristopov se zdi, da ta poudarja predvsem negativne vidike delovanja dejavnikov okolja na človeka. Ta enostranskost pa seveda še ne pomeni, da tak pristop ni uporaben, predvsem seveda takrat, kadar so ti vidiki izrazito prisotni. Vedno pa moramo seveda upoštevati prejšnje izkušnje in prilagoditev.

Obstajajo tudi podrobnejši modelj procesa človeškega stresa. Tukaj bi omenili le Cohenovega (1976), posebej zato, ker predstavlja tudi zgled za ekološko analizo. Prva stopnja procesa vsebuje prejšnje ali situacijske pogoje: možni stresor (zunanji dražljaj) izvira iz fizičnega in ali socialnega okolja; določeni dražljaji so tudi notranje nastali. Na drugi stopnji, procesu, organizem oceni dražljaj in določi, ali je (ni) stresor. Na tej stopnji posamične in situacijske razlike vplivajo na zaznavo dražljaja. Posameznikove značilnosti ter količina in kakovost stresorja določijo tudi odzivne mehanizme, ki so rezultat interakcijskih procesov med fiziološkimi in psihološkimi spremenljivkami. Zadnja stopnja, posledice, predstavlja izid procesa. Sam proces stresa je dinamičen in krožen. Določeni odzivi spreminjajo posameznikovo okolje, odstranjujoč stare in morda ustvarjajoč nove stresorje. Žal podrobnejši prikaz modela presega namen članka, vendar v določenem smislu predstavlja konkretizacijo modela ekološkega stresa.

Model dražljajske obremenitve

Ena od posledic izpostavljenosti okoliškim stresorjem je tudi osredotočanje pozornosti na te dražljaje v tolikšni meri, da ne moremo več sprejemati drugih dražljajev iz okolja, ki so pomembni za delovanje organizma. Cohen (po Bellu et al., 1978) in Milgram (1970) sta, izhajajoč iz te ugotovitve, oblikovala teorijo, ki pojasnjuje vedenje organizma pri srečanju z novimi ali nezaželenimi dražljaji. Menita, da namesto pojasnjevanja s pomočjo pojmov stresa ali vzburjenosti, lahko učinke izpostavljenosti okoliškim stresorjem pojasnimo tudi z omejeno človeško zmožnostjo predelave obvestil. Kadar količina obvestil preseže zmožnosti organizma za predelavo vsega, kar je ustrezno, pride do njegove *preobremenitve*. Kot odziv na te razmere posameznik navadno zanemari nekatere dražljaje, ki v tem trenutku delujejo nanj. S tem zanemarjanjem nekateri tolmačijo pozitivne in negativne vidike vedenja v z dražljaji preobremenjenih okoljih.

Cohenov model vsebuje naslednje štiri osnovne domneve:

(1) Ljudje imajo omejeno sposobnost za predelavo prisotnih dražljajev in v danem trenutku lahko vložijo le omejen napor za njihovo predelavo.

(2) Kadar dražljaji iz okolja presežejo sposobnost organizma za sprejem, le-ta običajno zanemari manj pomembne dražljaje za dani cilj ter je bolj pozoren na pomembne.

(3) Kadar se pojavi dražljaj, ki zahteva določeno prilagoditveno vedenje (ali kadar posameznik meni, da se bo tak dražljaj pojavil), se ocenjuje njegov pomen ter sprejme odločitev o morebitnem odzivu. Močnejši ko je dražljaj, bolj ko je nepredvidljiv, nenadzorovan, večji je pomen prilagoditve in več pozornosti se ji posveča. Prav tako se posveča več pozornosti tistemu dražljaju, ki izzove več negotovosti glede potrebe po prilagoditvenem odzivu.

(4) Množina človekove pozornosti ni stalna in se lahko po dolgotrajnih zahtevah začasno zmanjša. Trpi torej zaradi preobremenitve. Kadar se, npr., več ur napeto učimo, bomo težko počeli nekaj, kar zahteva veliko pozornosti.

Milgram (1970), ki je morda najjasneje opisal mehanizme prilagoditve in pokazal, da istočasno delujejo na spoznavni ravni (izbira pozornosti in urejanje obvestil) ter na socialni in čustveni ravni (izogibanje medosebnim odnosom in zmanjšanje njihove čustvene sestavine), jih razlikuje šest:

(1) manj časa je posvečeno ukvarjanju z vsakim obvestilom. Tako prebivalec mesta zmanjša socialne stike na najmanjšo mero, vaščan pa si vzame čas za druženje;

(2) zanemarjajo se nepomembna obvestila; opazi se le to, kar je koristno;

(3) vnosna obremenitev je prerazporejena, tako da se zmanjša preobremenitev (Milgram navaja primer voznikov avtobusov, ki ne prodajajo več vozovnic);

(4) za preprečevanje nezaželenih vnosov se uporabljajo različni procesi — tako tehnična pomagala kot osebna zadržanost ipd.;

(5) jakost dražljajev se zmanjša z vrsto fizičnih in čustvenih ovir;

(6) nastajajo posebne ustanove za ukvarjanje s socialno preobremenitvijo (sistemi socialne pomoči, nujni telefonski servisi itd.)

Vsi ti obrambni procesi pripeljejo do naslednjih treh socialnih posledic:

(1) Zmanjšanje zavesti o družbeni odgovornosti; ljudje, ki so stalno izpostavljeni preobremenitvi, teže k popolnemu nezaupanju do drugih, glede na njihove potrebe, interese in zahteve, kar pripelje do tega, da ne pomagajo ljudem v nevarnostih ali težavah.

(2) Zmanjšanje vljudnosti v medsebojnih odnosih; vljudnega vedenja je vedno manj, ljudje se ne opravičijo, če trčijo v koga, ne odstopajo sedežev starejšim itd.

(3) Neimenovanost postaja pravilo; pojavlja se »razosebljenje«, zaradi katerega je vsakdo sam v gneči, to pa vodi v večjo strpnost do odklonov vseh vrst.

To pomanjkanje zanimanja za druge in družbene odgovornosti v mestih je posebno značilno za nekatere kritične situacije. Znan je primer Catherine Genovese, ki jo je nekega aprilskega jutra leta 1964, ko se je vračala z nočnega dela, v neki ugledni newyorški soseski napadel morilec. Čeprav je dekle kričalo na pomoč, čeprav je morija traja dalj časa in čeprav je vse to opazovalo 38 prebivalcev tega kraja, ni dekletu nihče priskočil na pomoč. Priče niso poklicale niti policije. Milgram in Hollander (po Milgramu, 1970) sta tedaj pisala:

»Mestna prijateljstva in povezave se ne oblikujejo predvsem na osnovi fizične bližine. Oseba s številnimi tesnimi prijatelji v različnih delih mesta lahko ne pozna stanovalca iz sosednjega stanovanja. To ne pomeni, da ima meščan manj prijateljev kot vaščan, ali da pozna manj ljudi, ki bi mu pomagali; to pomeni, da njegovi prijatelji niso stalno pri roki. Gospodična Genovese je zahtevala takojšnjo pomoč od fizično prisotnih. Ni podatkov, da bi bila gospodična Genovese brez človeških vezi, toda njeni prijatelji, ki bi ji lahko pomagali, so bili milje daleč od kraja njene tragedije.

Nadalje se ve, da njeni kriki za pomoč niso bili usmerjeni na določeno osebo; bili so splošni. Toda le posamezniki lahko delujejo in ker kriki niso bili posebej naslovljeni, ni nihče čutil posebne odgovornosti . . . Kolektivna paraliza se je lahko razvila iz prepričanja vsake od prič, da je gotovo nekdo drug ukrenil vse potrebno.«

Latane in Darley (1976), ki sta proučevala posredovanje prič, sta ugotovila, da večje ko je število prisotnih, manj verjetnosti je, da bo v kritični situaciji kdorkoli pomagal. Pestrost meril ravnanja in veliko število zahtev spravljajo posameznika pogosto v dvom, kako naj ravna. Spoštovanje čustvene in socialne zasebnosti drugih, ob dejstvu, da je fizično zasebnost v mestu težko doseči, zadevo še dodatno zaplete. To seveda ni opravičilo za opazovanje umora, pač pa bolj razlaga meščanove navidezne neobčutljivosti za dogajanje v okolju. Pojem preobremenitve poskuša pojasniti mnoge značilnosti velemestnega vedenja v primerjavi z mestnim:

(1) razlike v uzakonitvi vlog (težnja meščanov, da se drug z drugim ukvarjajo na zelo delen, funkcionalen način);

(2) razvoj novih norm, ki se zelo razlikujejo od tradicionalnih (nevpletanje v zadeve drugih, razosebljenost ipd.);

(3) prilagoditev spoznavnih procesov (nezmožnost prepoznave večine ljudi, ki jih dnevno vidimo, izbiranje čutnih dražljajev, brezbrižnost do odklonskega vedenja ter izbirnost v odzivanju na človeške zahteve);

(4) tekmovanje za redke ali nezadostne usluge (borba za taksije, čakanje v vrsti, gneča v javnem prevozu itd.).

Milgram torej meni, da do propadanja socialnega življenja v mestu prihaja zaradi zanemarjanja obrobnih socialnih dražljajev in zmanjšane sposobnosti za njihovo predelavo, zaradi naraščajočih zahtev normalnega dnevnega delovanja. Model nam omogoča oceno, ali bo v nekem okolju prišlo do dražljajske preobremenitve in kako se bodo ljudje v njem počutili in vedli. Ocena seveda ni lahka, je pa pomembna za ustrezno ukrepanje ali načrtovanje v danem okolju. Toda, medtem ko model preobremenitve z okoliškimi dražljaji domneva, da so mnogi odnosi okolje — vedenje, posebno tisti, ki vodijo do nezaželenih posledic, rezultat prevelikega draženja iz premnogih virov, nekateri menijo, da se mnogi taki problemi pojavljajo zaradi premajhnega draženja. Na to so posebej opozorile raziskave čutne deprivacije. Okolje mora biti včasih bolj zapleteno in vzpodbudno, da bi se razvil občutek pripadnosti. Urbanolog Parr meni, da polja, gozdovi ali hribi vsebujejo neskončno pestrost spreminjajočih se vzorcev vidnih dražljajev, medtem ko mesto vsebuje iste vzorce, ki se stalno ponavljajo. To je posebno značilno za nova mestna naselja. Pomanjkanje dražljajev prav tako vodi v dolgočasje in je na nek način odgovorno za take mestne bolezni, kot so mladoletniško prestopništvo in vandalizem. Wohlwill (1966) zato zagovarja ocenjevanje okolja vzdolž večih dražljajskih razsežnosti, kot npr. jakosti, novosti, zapletenosti, časovne spremembe ali variacije, presenetljivosti in neskladnosti. Želja po tej vrsti dražljajev lahko morda pojasni tudi tiste izselitve iz mesta, katerih cilj je bil življenje v bolj naravnem okolju.

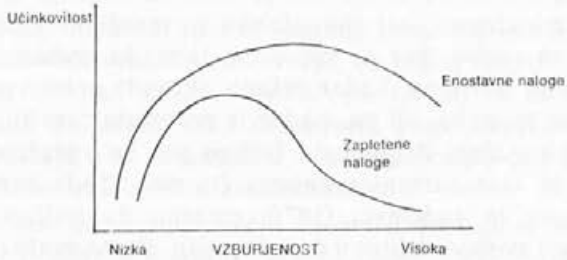
Pristop sam je nasproten tako modelu stresa kot modelu preobremenitve. Toda morda je nasprotje bolj navidezno. Res je težko trditi, da v mestu ni dovolj dražljajev, toda po drugi strani obstaja tudi mnogo enoličnosti in ponavljanja, pač odvisno od vrste obravnavanih dražljajev. V obravnavi mestnega življenja najbrž ne bomo smeli pozabiti na nobeno stran pojava, saj se v zapletenem mestnem sestavu pojavljata obe. Žal še ne razpolagamo s potrebnim znanjem za njuno združitev v enovit model.

Model vzburjenosti

Omenili smo že, da je eden od učinkov izpostavljenosti stresorjem tudi povečana vzburjenost. Vzburjenost pravzaprav predstavlja kontinuum, ki ga na enem koncu omejuje spanje, na drugem pa razburjenje ali zvišana budna dejavnost. Vzburjenost naj bi bila tudi posrednik za mnoga vedenja,

zato so tudi z njo skušali razlagati vplive okolja na vedenje ljudi. Ta pojasnila seveda ne vključujejo nujno tudi pojma stresa, pač pa se omejujejo na samo vzburjenost. Konec koncev nek dražljaj ne predstavlja nujno grožnje, pa vseeno lahko vzburi posameznika Mehrabian in Russel (1974), dejansko menita, da je vzburjenost ena od treh razsežnosti (ostali dve sta zadovoljstvo in dominantnost), s katerimi lahko opišemo katerokoli okolje. Medtem ko model vzburjenosti upošteva tako vplive znižane kot zvišane vzburjenosti na vedenje, se model stresa osredotoča predvsem na slednjo.

Zastavlja se vprašanje, kaj se dogaja z vedenjem, ko se vzburjenost premika iz enega na drugi konec kontinuuma. Zadevo opisuje ti. Yerkes-Dodsonov zakon. Po njem je človek najbolj učinkovit pri srednji ravni vzburjenosti, proti skrajnostim pa učinek pada. Ta obrnjeni U odnos med vzburjenostjo in učinkovitostjo pa je odvisen tudi od zapletenosti naloge. Za zapletene naloge se optimalni nivo učinkovitosti pojavlja pri nižji



SLIKA 2.: Odnos med vzburjenostjo in učinkovitostjo, kot ga prevideva Yerkes-Dodsonov zakon (Bell et al., 1978.)

ravni vzburjenosti kot pa za enostavne. Prav tako je znano, da ljudje iščejo neko zmerno raven draženja — preveč ali premalo dražljajev ni zaželeno. Z vidika odnosov med okoljem in človekom bi pričakovali, da bodo okoliški dražljaji zaradi gneče, hrupa, onesnaženosti zraka, ali iz kakega drugega vira povečali vzburjenost, učinkovitost pa se bo bodisi izboljšala, bodisi poslabšala, pač glede na to, ali je posameznikov odziv pod ali nad optimalno ravnijo vzburjenosti za posamezno nalogo. Prav tako velja, da bo zvišana vzburjenost pospeševala prevladujoče odzive. Vzburjenost pa ni povezana le z učinkovitostjo, pač pa tudi z drugimi vidiki vedenja in doživljanja v okolju, npr. z všečnostjo okolja, agresivnostjo, ter učinki mnogih dražljajskih situacij. Žal pa jo je težko meriti in o njej se pogosto sklepa posredno. Model sam v bistvu dopolnjuje oba do sedaj omenjena, pač po svoji strani.

Zbirka teorij, ki se ukvarjajo z odnosi med človekom in okoljem, s prikazanimi še zdaleč ni izčrpana. Teorije, ki jih bomo v nadalnjem prikazali, se v veliki meri navezujejo na prejšnje; posebej pa so pomembne pri obravnavi oblikovanja okolja, saj kažejo tudi na posameznikov odnos do možnosti odločanja, ki jih ima v nekem okolju. Prikazane teorije se bodo torej ukvarjale predvsem s človeškimi motivi, potrebami in željami, toda tudi z nekaterimi spoznavnimi vidiki situacije (teorija adaptacijske ravni).

Zaznana svoboda in kraj nadzora v fizičnem okolju

V obravnavi odnosov med človekom in njegovim okoljem se vse bolj kot osrednji razsežnosti vrednotenja okolja pojavljata pojma zaznane svobode in kraja nadzora. Obseg, do katerega dano okolje omogoča posamezniku uspešno uresničevanje njegovih načrtov in ciljev, določa tudi posameznikovo raven zadovoljstva s tem okoljem. Ob tem moramo omeniti tudi znano delitev motivacije na notranjo in zunanjo. Človek je lahko za nekaj motiviran zaradi dejanja samega, oziroma posledic, ki jih prinaša, ali pa gre za okrepitve, ki so z dejavnostjo umetno povezane preko dejavnosti drugih ljudi. Lahko torej razlikujemo čisto notranjo okrepitev, posledično notranjo okrepitev in čisto zunanjo okrepitev, ter seveda razne prehode med njimi. Pojem notranje motivacije deCharms (po Leffu, 1978) dopolnjuje s pojmom »kraja nadzora« ali »kraja vzročnosti«. Ljudje so namreč notranje motivirani, kadar menijo, da so povzročitelji neke dejavnosti, ne pa kadar je to nekdo drug, nekdo od zunaj. Zdi se tudi, da zunanjo in notranjo okrepitev ni dobro združevati, saj tako lahko povzročimo znižanje vrednosti samega dejanja za osebo, ker ni več sama tista, ki nadzira dogajanje. Zunanja motivacija je smiselna, kadar želimo okrepiti neko vedenje, katerega notranja vrednost je nizka, ali pa, kadar je potrebno razviti neko spretnost, da bi nato uživali v dani dejavnosti. Očitno gre za vprašanje odnosa med »oblikovanjem« in »samouresničevanjem« človeka. Toda vrnimo se spet k okolju. Proshansky in sodelavci (1976) menijo, da fizično okolje določa meje uporabnikovi svobodi izbire v dani situaciji. Domnevajo naslednje:

(1) Človek je v skoraj vseh primerih in situacijah spoznavajoči in k cilju usmerjeni organizem.

(2) Človekovi poskusi zadovoljevanja potreb ga vedno vključujejo v interakcijah in izmenjavah z njegovim fizičnim okoljem. Obe domnevi skupaj nam povesta, da je posameznik v večini primerov vzburjen in aktiven organizem, ki opredeljuje, razlaga in preiskuje svoje fizično okolje, da bi na ustrezen način dosegel cilje.

(3) V katerikoli situaciji poskuša posameznik urediti svoje fizično okolje tako, da bi čim bolj povečal svobodo svoje izbire. Okolje neprestano omejujoče vpliva na vedenje posameznika z omejevanjem vrste in obsega izbir, ki so mu na razpolago. Zato je treba težiti k povečanju števila možnosti v okolju, z načrtovanjem bolj spremenljivih in prilagodljivih okolij. Tako bosta dosežena večja svoboda izbire in zadovoljstvo z okoljem. Pri tem je pomemben proces zasebnosti.

Toda povrnimo se spet k nadzoru. Le-tega lahko posameznik izgubi, kadar raven dražljajskega vnosa iz fizičnih ali socialnih virov ni optimalna (izguba nadzora nad vnosom), ali pa kadar se v določenem okolju posameznik ne more vesti na zaželeni način (izguba nadzora nad iznosom). Baron in Rodin (1978) v svoji obravnavi nadzora kot posredujočega dejavnika v izkušnji gneče razlikujeta zaznani in osebni nadzor. Prvi se nanaša na pojavno zavedanje nadzora, drugi pa na zmožnost utrditve skladnosti med na-

merami in posledicami, ki jih v okolju zapuščajo posameznikova dejanja. Ugotavljata tudi, da:

— zaznana izbira ne narašča nujno z objektivnim povečanjem števila alternativ,

— objektivno stopnjevani nadzor lahko narašča celo v odsotnosti porasta samoporočanega nadzora.

Izrecno zavedanje možnosti nadzora je torej zadosten, toda ne tudi nujen pogoj, da bi nadzor obstajal kot psihološko relevanten dogodek. Lahko je učinkovit, ne da bi se ga zavedali.

Obstaja več vrst omejevanja svobode in nadzora. Kadar govorimo o fizičnem okolju, lahko razlikujemo svobodo od nezaželenih zunanjih vplivov ter svobodo, da se vedemo na zaželeni način. Kadar je omejeno željeno vedenje, je izgubljen nadzor nad zmožnostjo delovanja na zunanje okolje, kadar pa je neustrezen nivo vnosa, posameznik izgublja nadzor nad svojim notranjim stanjem. Videli bomo, kako škodljivo lahko vpliva taka izguba na posameznika.

Kaj pa povečuje možnost izbire? Obstaja domneva (po Barnesu, 1981), da bo le-ta v neki odločitveni situaciji večja, če lahko razpoložljive alternative (1) razlikujemo eno od druge; vendar pa (2) so si dovolj podobne po privlačnosti, tako da odločevalec ni povsem gotov, katera predstavlja najboljši izbor. Obstaja več dejavnikov v ustroju razpoložljivih alternativ, ki vplivajo na to, kako odločevalec zaznava izbiro:

(1) Posameznik bo občutil večjo možnost izbiranja, kadar imajo razpoložljive izbire pozitivno vrednost, kot pa kadar imajo negativno.

(2) Na zaznavo izbire vpliva podobnost v privlačnosti alternativ. Kadar je privlačnost alternativ podobna, bo posameznik čutil večjo svobodo pri izbiranju, kot pa kadar je različna. Tudi povsem enako privlačne alternative omejujejo njegovo svobodo.

(3) Pomemben vpliv na zaznavo izbire ima tudi število razpoložljivih alternativ. Toda veliko število možnosti bo povečalo zaznano izbiro le, če jih lahko razlikujemo eno od druge. Kadar se ne razlikujejo jasno ena od druge, povečanje njihovega števila ne bo vplivalo na povečanje zaznane izbire.

V dosedanji obravnavi smo se srečevali s precej nejasno razmejitvijo med zaznano svobodo in zaznanim nadzorom. Poskusimo torej oba pojma točneje določiti. Pridružimo se Barnesu, ki navaja naslednji opredelitvi:

— zaznana svoboda se nanaša na opis izkušenj, povezanih z dejanjem odločanja o alternativah, ki jih bomo skušali doseči, oziroma, povezana je z izkušnjo posameznikovega odločanja;

— zaznani nadzor se nanaša na dolgotrajnejše prepričanje, da posameznik lahko napoveduje spremembe in spreminja sebe ter svoje družbeno in fizično okolje.

Čeprav oba pojma mnogi raziskovalci istovetijo, se zdi omenjeno razlikovanje upravičeno. Na to opozarja tudi vloga negotovosti pri obeh pojmih. Omenili smo že, da je z njo povezana zaznana svoboda. Posamezniku se bo zdelo, da ima večjo izbiro, če bo pri odločanju občutil določeno oklevanje in

nemir. Po drugi strani pa je izkušnja nadzora povezana z željo po gotovosti in napovedljivosti. Večji sta slednji, bolj imamo dogajanje pod nadzorom. Zdi se, kot da je zaznana svoboda nekako sorodna želji po pestrosti v izbiri, zaznani nadzor pa želji po urejenosti in ustaljenosti. Toda procesa si nasprotujeta le na videz. Ponavljana izpostavljenost svobodi izbire vodi v boljši občutek nadzora. Le-ta ni celosten, temveč je rezultat mnogih skladnosti in neskladnosti med cilji in ustrojem razpoložljivih alternativ v okolju. V skladu s tem je tudi opredeljevanje osebnega nadzora kot štiristopenjskega procesa odločanja, ki ga sestavljajo:

(1) izbira želenih izidov (nadzor izbire izida);

(2) izbira vedenj, s katerimi bomo skušali doseči želeni izid (nadzor nad izbiro vedenja);

(3) verjetnost doseganja izida (efektanca izida);

(4) subjektivna razlaga izida (nadzor uresničevanja izida).

V odvisnosti od različnih osebnostnih in situacijskih dejavnikov bo posameznik na vsaki stopnji občutil različno stopnjo nadzora. Možnost povezave obeh pojmov je tu očitna.

Interakcija z okoljem predstavlja nepretrgano vrsto izbir. Potrebno je prepoznati tiste, ki pomembno vplivajo na zaznano svobodo. Ko je to storjeno, je šele mogoče spremeniti možnosti v smeri povečanja zaznane svobode.

White (1959) je pokazal, da človek doživlja zadovoljstvo ne le zaradi prijetnih dražljajev, pač pa tudi kadar manipulira z okoljem. Gre za znano potrebo višjih živali in človeka, da v odsotnosti osnovnih potreb raziskujejo in manipulirajo z okoljem. Raziskave so pokazale, da so pravljični lenuhi nemogoč pojav. White je tovrstno motivacijo poimenoval efektanca. DeCharms je pojem razvil dalje v smislu, da je bistveni človekov motiv ta, da je učinkovit v spreminjanju okolja. S tem v zvezi tudi razlikuje dve vrsti oseb (kot skrajnosti), »pobudnike« in »šahovske kmete«. Izraza sama povesta, za kaj gre. Nasploh je ljudem bolj všeč, da delajo to, kar so sami izbrali, kot pa tisto, kar jim je nekdo naročil, da so torej sami »kraj vzročnosti«.

Psihološka reaktanca

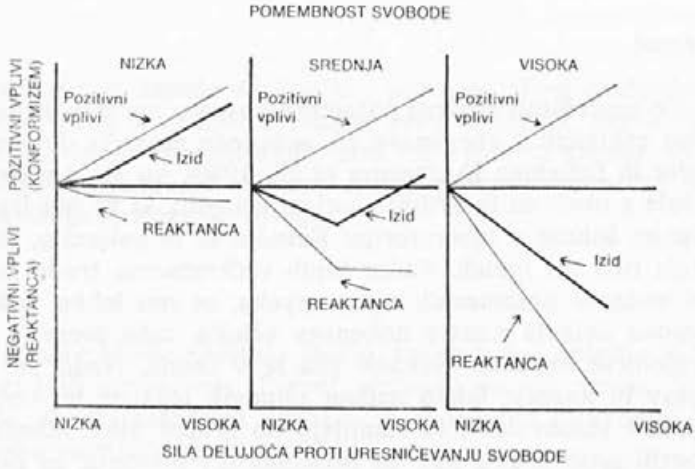
Pojem psihološke reaktance je leta 1966 uvedel Jack Brehm (Brehm & Brehm, 1981) ter se nanaša na odzive ljudi, kadar je ogrožena svoboda njihovega delovanja. Ljudje hočejo biti sami pobudniki svoje dejavnosti. Kadar imajo omejeno svobodo izbire, oziroma, kadar jo karkoli ali kdorkoli ogroža, se pojavlja psihološka reaktanca, ki motivira poskuse ponovne pridobitve te svobode, ter odstranitve bodočih omejitev. Brehm sam pravi, da »kadar ima oseba neko množico svobodnih vedenj, bo izkusila reaktanco vedno, kadar je katerokoli od teh vedenj odstranjeno ali pa mu grozi odstranitev«. Nujni predpogoji za nastanek reaktance pa so:

— oseba se čuti prosto v izbiranju med danimi alternativami;
— ta svoboda izbire je za njo pomembna;
— oseba opazi ogrožanje te svodobe.

Sama velikost oziroma moč reaktance pa je odvisna od:

— absolutne pomembnosti ogrožene svobode za posameznika;
— relativne pomembnosti te svobode v primerjavi z ostalimi v času grožnje;
— obsega odstranjene svobode;
— vpletanja, ki jih grožnja nosi za bodoče grožnje;
— moč grožnje.

Razumljivo je, da katerakoli sila, ki onemogoča uresničevanje neke svobode, predstavlja grožnjo tej svobodi. Večja je ta sila, večja je grožnja. Toda velikost vzbujene reaktance ne bo nujno naraščala premo sorazmerno s to silo, pač pa tudi, kot je bilo že rečeno, upoštevaje pomembnost dane svobode. To nam ponazarja tudi slika 3.



SLIKA 3.:
Interaktivni učinki sile in pomembnosti svobode (Brehm & Brehm, 1981).

Dickenbergerjeva (Dickenberger & Gniech, 1982) razlikuje med »pomembnostjo svobode do« in »pomembnostjo svobode od«. Prva je podobna Brehmovi absolutni svobodi in se nanaša na njeno instrumentalno vrednost glede na določene potrebe, druga pa je opredeljena kot proizvod:

$$P_F \cdot (1 - P_F)$$

kjer predstavlja P_F posameznikovo pričakovanje svobode izbiranja, opredeljeno s subjektivno verjetnostjo. Z upadom pričakovanj, »pomembnost svobode od« najprej narašča in nato upada. Odnos torej ni linearen pač pa v obliki obrnjene črke U. Reaktanca je najmanjša, kadar svobodo pričakujemo v celoti ali pa sploh ne.

Možne odzive na reaktanco lahko po Brehmu razdelimo v dve skupini:

— subjektivne odzive, tj. posledice na področju zaznavanja in presojanja, nastale v skladu z motivacijsko spremembo reaktance, ki se kažejo v spoznavnem preustroju situacije, ki vzbuja reaktanco;

— vedenjske odzive, npr. napada na vir grožnje ali pa umik iz situacije.

Zdi se, da so subjektivni odzivi pogostejši, saj so manj podvrženi nadzoru, pa tudi manj anti-socialni.

Empirične raziskave so mnoge postavke teorije reaktance potrdile, čeprav ne vedno povsem nedvoumno. Kar je za nas pomembno, je enostavna ugotovitev, da moramo tako pri oblikovanju kot pri vzdrževanju okolja upoštevati potrebo ljudi, da sami odločajo o svoji usodi, da je treba dati večji poudarek procesom usklajevanja in dogovarjanja, ki omogočajo posamezniku, da se vidi kot tisti, ki odloča, in da to tudi dejansko je. Čeprav teorija reaktance v svoji osnovni izvedbi pojem svobode preveč zožuje na možnost izbiranja med različnimi alternativami in ga s tem poenostavlja, pa vendarle opozarja in poskuša odgovoriti na stvarne probleme, s katerimi se ljudje soočajo v svojih odnosih in v svojem življenju.

Naučena nemoč

Razpravo o posledicah groženj posameznikovemu nadzoru in svobodi delovanja bomo zaključili z obravnavo t.i. »naučene nemoči«. Pojem sta vpeljala Overmier in Seligman (Abramson et al., 1980), ko sta opisovala oslabljeno odzivanje z umikom in približevanjem pri psih, ki so bili izpostavljeni nenadzorovanim šokom v laboratoriju. Kasneje se je pokazalo, da naučena nemoč obstaja tudi pri ljudeh. Kadar kljub večkratnemu trudu po ponovni vspostavitvi nadzora posameznik nima uspeha, se mu lahko začne dozdevati, da njegova dejanja nimajo nobenega učinka, zato preneha s poskusi ponovne pridobitve nadzora. Nekako vda se v usodo. Nauči se, da je nemočen. Čeprav bi kasneje lahko nadzor obnovil, tega ne bo več poskusil. Vzemimo primer stanovalcev, ki stanujejo ob hrupni ulici. Morda se bodo dolga leta borili proti hrupu, npr. za preusmeritev prometa, za protihrupno zaščito, ipd.), nato pa bodo odnehali. To seveda ne pomeni, da so se na hrup navadili ali pa se z njim sprijaznili. Le obupali so, da bi karkoli lahko spremenili. Tudi če bi se kasneje taka možnost pokazala, se je ne bodo poslužili.

Gre zato, da učenje, katerega izidov nimamo pod nadzorom, povzroča motivacijske, spoznavne in čustvene primanjkljaje. Seveda pa ni dovolj gola izpostavljenost nenadzorovanim dogodkom, pač pa mora posameznik tudi pričakovati, da izidov ne bo mogel nadzorovati.

Teorija adaptacijske ravni

Znano je, da preveč ali premalo dražljajev v okolju moteče deluje na organizem, da pa bi bila najbolj ugodna neka srednja raven draženja. To je

izhodišče teorije adaptacijske ravni dražljajev iz okolja, ki jo zastopa Wohlwill (po Bell et al.,1978). Teoretično izhodišče je našel v Helsonovi teoriji adaptacijske ravni, ki pravi, da človek ne presoja posameznih osamljenih dražljajev, pač pa upoštevaje tudi druge prejšnje in sedanje dražljaje. Ustvari si nekakšno subjektivno lestvico, v kateri adaptacijski nivo predstavlja nekako srednjo vrednost, oziroma je to vrednost tistega dražljaja, ki izzove nevtralen odgovor. Skrajni dražljaji lahko to vrednost premaknejo v svojo smer. Toda vrnimo se spet k Wohlwillu. Njegova domneva je bila enostavna. Ljudje, npr., ne marajo gneče, vsaj v določenih primerih, kadar recimo kupujejo v zadnjem trenutku, ali pa čakajo na avtobus. Prav tako ni zaželena popolna družbena osamitev preko celega dne. To naj bi veljalo tudi za vse druge vrste dražljajev, vključujoč temperaturo, hrup ali zapletenost mestne ulice. Kar navadno želimo, je optimalna raven draženja. Vsaj tri kategorije vedenja v okolju morajo biti v skladu s to domnevo, in to čutno draženje, socialno draženje in gibanje. Preveč ali premalo draženja ali gibanja ni zaželeno. Te tri kategorije pa se spreminjajo vzdolž treh razsežnosti:

(1) *Jakost*

Ta razsežnost se nanaša na količino oziroma jakost dražljajev v okolju. Očitno ljudje težijo k za njih optimalni ravni draženja. Preveč ali premalo ljudi okoli nas deluje vznemirjujoče. Isto velja tudi za zvočne, ali pa kakšne druge dražljaje. Spomnimo se samo hrupa prometne ulice ali pa glasnega igranja radijskega aparata pri sosedu.

(2) *Pestrost*

Kadar je naše okolje premalo pestro, izziva v nas dolgčas in željo, da bi poiskali kaj bolj zanimivega. Preveč pestrosti pa nas utruja. Več raziskav je pokazalo, da sta zaznavna privlačnost in stopnja prijetnega počutja povezana z neko vmesno stopnjo pestrosti.

(3) *Vzorčenje (strukturiranost)*

Ta razsežnost se nanaša na stopnjo, do katere zaznava vsebuje tako ustroj kot negotovost. Popolna odsotnost ustroja, ki jo lahko kodirajo naši mehanizmi za predelavo obvestil, kot npr. difuzna svetloba stalne jakosti, deluje vznemirjujoče. Po istem pravilu tudi zelo zapleten vzorec, ki nima napovedljivega ustroja, deluje negativno. Sodobno zidano okolje je pogosto tako zapleteno, da imamo težave z njegovim zaznavnim strukturiranjem. To pa je možen izvor stresa. Vzorec mestnih ulic je dober primer za to. Geometrično enako postavljene ulice z isto vrsto stavb so enolične. Po drugi strani pa sestavljeno mestno tkivo, ki ni pravilno označeno in oštevilčeno, ali kjer je dostop do glavnih prometnih tokov otežen, povzroča ljudem težave. Srednja raven zapletenosti, z ulicami, ki blago zavijajo in se

končajo kot slepe, je ljudem udobna in povzroča zadovoljstvo. Toda domnevo o optimalnem nivoju draženja iz okolja Wohlwill omejuje z nadaljno domnevo, da ima vsak človek svoj optimalen nivo draženja, ki je odvisen od več dejavnikov, predvsem pa od preteklih izkušenj. Tako je npr. meščan adaptiran na gnečo, vaščan pa ne. Če vaščan nato živi dlje časa v mestu, npr. več mesecev ali let, bo gnečo lažje prenašal. Wohlwill govori o tem premiku v optimalni ravni draženja kot o adaptaciji, ki jo opredeljuje kot »kvantitativen premik v distribuciji ocen ali čustvenih odzivov vzdolž dražljajskega kontinuuma, kot funkcijo nadaljevane izpostavljenosti dražljaju«. Adaptacijske ravni pa se ne razlikujejo le od osebe do osebe v funkciji njihovih izkušenj, temveč se lahko spremenijo s časom, ki sledi izpostavljenosti različnim nivojem draženja. Tako so ocene in odzivi na dano okolje delno določeni tudi s tem, koliko se to okolje odklanja od posameznikove adaptacijske ravni na dani razsežnosti. Bolj se neko okolje odklanja od te ravni, močnejši so odzivi nanj. Treba pa je razlikovati med adaptacijo in prilagoditvijo (adjustment). Adaptacija se nanaša na spremembo odziva na dražljaj, prilagoditev pa na spremembo samega dražljaja. Če se je v začetku svoje zgodovine človek bolj adaptiral, pa danes težimo k temu, da bi si s pomočjo razvite tehnologije ustvarili bolj zdravo in prijetno okolje. Čeprav ima ta teorija širši pomen, saj jo lahko uporabimo tako za fizično okolje kot za družbeno, ter za vse vrste človekovega zaznavanja, pušča dovolj prostosti tudi v individualnih spremembah ravni adaptacije in tako otežuje posplošena napovedovanja. Kljub temu jo lahko uporabimo pri analizi človekovega odnosa do nekega specifičnega okolja. Daje nam izhodiščno osnovo za katerokoli rešitev. Jasno je, da mora biti obseg čutnega in socialnega draženja usklajen glede jakosti, pestrosti in vzorčenja s prejšnjimi izkušnjami uporabnika.

Očitno nobena teorija sama zase ne more razložiti obravnavanih odnosov, saj vsaka obravnava le njihov posamezen vidik. Nekatere so sicer tesneje povezane in predstavljajo bolj ali manj celoto, toda ne zajamejo odnosov v celoti. Nove integracije pa zaenkrat še ni na vidiku, tudi ne nove širše teorije. Žal so še vse preveč omejene bodisi na spoznavni ali pa na motivacijski vidik, ki ju ne (ali vsaj premalo) združujejo.

VIRI

1. Abramson, L. Y. et al., Learned Helplesness in Human. V: Garber, J. & Seligman, M. E. P., HUMAN HELPLESSNESS. New York: Academic, 1980.

2. Baron, R. M. & Rodin, J., Personal Control as a Mediator of Crowding. V: Baum, A., Singer, J. E. & Valins, S. (Eds), ADVANCES IN ENVIRONMENTAL PSYCHOLOGY, vol. I., Hillsdale: LEA, 1978.

3. Bell, P. A. et al., ENVIRONMENTAL PSYCHOLOGY, London: Saunders, 1978.

4. Brehm, S. S. & Brehm, J. W., PSYCHOLOGICAL REACTANCE, New York: Academic, 1981.

5. Cohen, U., Towards a Comprehensive Model of Human Stress. V: Suedfeld, P. & Russell, J. A. (Eds.) THE BEHAVIORAL BASIS OF DESIGN, Stroudsburg: Dowden, 1977.

6. Dickenberger, D. & Gniech, G. The Theory of Psychological Reactance. V: Irle, M. & Katz, L. B. (Eds), STUDIES IN DECISION MAKING, Berlin: de Gruyter, 1982.

7. Ittelson et al., AN INTRODUCTION TO ENVIRONMENTAL PSYCHOLOGY, London: Holt, 1974.

8. Korać, Ž., Teorija nivoja adaptacije i njena moguča primena na probleme stanovanja. Iskustva 1979, Beograd.

9. Latane, B. & Darley, J. M., Bystander »Apathy«. V: Hollander, E. P. & Hunt, R. G. (Eds.), CURRENT PERSPECTIVES IN SOCIAL PSYCHOLOGY. New York: Oxford Univ. Press, 1976.

10. Lem, S., SUMMA TECHNOLOGIAE. Beograd: Nolit, 1977.

11. Mehrabian, A. & Russell, J. A., AN APPROACH TO ENVIRONMENTAL PSYCHOLOGY, London: Holt, 1974.

12. Milgram, S., The Experience of Living in Cities. SCIENCE, 1970, 167, str. 1461—68.

13. Nathan, P. E. & Harris, S. L., PSYCHOPATHOLOGY AND SOCIETY. New York: McGraw Hill, 1975.

14. Proshansky, H. M. et al., Freedom of Choice and Behavior in a Physical Setting. V: Proshansky, H. M. et al. (Eds.), ENVIRONMENTAL PSYCHOLOGY, New York: Holt, 1976.

15. Ruff, G. E., Adaptation Under Extreme Environmental Conditions. The Annals of AAPSS, 1970, str. 19—26.

16. White, R. W., Motivation Reconsidered. PSYCH. REVIEW, 1959, 66, str. 297—333.

17. Wohlwill, J. F. Environmental Aesthetics, V: Altman, I. & Wohlwill, J. F. (Eds.), HUMAN BEHAVIOR AND ENVIRONMENT, London: Plenum, 1976.

Potreba po dražljajih

TANJA LAMOVEC

VLOGA DRAŽLJAJEV V ČLOVEKOVI MOTIVACIJI

Človekovo motivirano aktivnost uravnavajo strukture centralnega živčnega sistema, ki se nahajajo predvsem na področju hipotalamusa in retikularne formacije. Prve skrbijo za obstoj organizma in vrste, druge pa služijo za vzdrževanje ustrezne ravni vzburjenja, ki omogoča zadovoljevanje prej navedenih potreb. Ohranjevanje optimalne ravni vzburjenja je pravzaprav najbolj temeljna potreba organizma, ki se je podobno kot potrebe po kisiku največkrat niti ne zavedamo. V običajnih pogojih zadovoljujemo potrebo po dražljajih bolj ali manj avtomatično, zato tudi dolgo časa ni pritegnila pozornosti raziskovalcev. Z obširnejšimi raziskavami te potrebe so začeli šele v petdesetih letih pod vplivom odkritij o vlogi retikularne formacije.

Vloga dražljajev v motivaciji je zelo raznolika. Zgodnji behavioristi so proučevali predvsem primere, v katerih neprijeten dražljaj vzbudi motivirano vedenje, ki vztraja, dokler ni odstranjen dražljaj, oziroma dokler se organizem ne izčrpa. Ti poskusi so prerastli v model, po katerem so nagoni istovetni z dražljaji, ki jih povzročajo in tako povsem obvladujejo organizem. Redukcija napetosti oziroma odstranitev dražljajev se zdi edini cilj, h kateremu organizem stremi. Opisani model za človeka ni najbolj ustrezen. Dražljaji kot absolutno določujoči dejavniki motivacije predstavljajo skrajnost, ki jo pri človeku srečamo le v izjemnih pogojih. Precej bolj pogosto delujejo dražljaji kot vzpodbudniki že obstoječega motivacijskega stanja. Vonj svežega kruha iz pekarne nas vzpodbudi, da potešimo lakoto, na katero prej sploh nismo bili pozorni. V tej zvezi govorimo o *incentivni* vrednosti dražljajev, ki pa ni absolutna, temveč je odvisna od trenutnega motivacijskega stanja.

Etologi so opozorili tudi na *prožilno* funkcijo dražljajev. Nekateri dražljaji namreč lahko sprožijo utrjeni instinktivni vzorec vedenja. Na živalih so izvedli številne poskuse, kjer so jim prikazovali le določen del naravnega dražljajskega okolja (npr. pika na kljunu ptice), v katerem se instinktivni vzorec običajno pojavi. Odkrili so, da nekatere utrjene vzorce sprožijo le povsem specifični dražljaji, medtem ko druge utrjene vzorce lahko aktivi-

rajo različni dražljaji. Nekateri prožilni dražljaji so celo skupni različnim živalskim vrstam. Tudi človek se na refleksni ravni odziva na vrsto prožilnih dražljajev, njihov motivacijski pomen pa je zaenkrat še slabo raziskan.

Za razlago človekove motivacije je izredno pomembna *usmerjevalna* funkcija dražljajev. Dražljaji v tem primeru delujejo kot znaki oziroma informacije, ki nas vodijo pri nadaljnjem iskanju, ali pa nas neposredno privedejo do cilja. Vonj iz pekarne nam pove, kje lahko zadovoljimo lakoto. Osrednji predmet pričujočega sestavka pa predstavlja *vzburjevalna* funkcija dražljajev.

VZBURJEVALNA FUNKCIJA DRAŽLJAJEV

Prvi raziskovalci, med katerimi sta najbolj znana Lindsley (1957) in Hebb (1949), so preučevali predvsem fiziološke vidike vzburjenja. Povezali so nova spoznanja o delovanju živčne celice in nekaterih možganskih struktur s spremljajočimi pojavi psihološke narave in poskušali njihov odnos tudi teoretično razložiti. Prizadevali so si operativno opredeliti pojem vzburjenja s pomočjo meril centralnega in avtonomnega živčnega sistema (npr. EEG, elektrodermalna reakcija, elektromiogram, itd.), kar pa jim ni povsem uspelo. Izkazalo se je, da se posamezna merila ne skladajo dovolj, da bi lahko vzburjenje enoznačno opredelili. Nesoglasja glede vrst vzburjenja ostajajo še danes dokaj nerešena.

Mnogi avtorji so se zato začeli bolj zanimati za dražljajske vidike vzburjenja, predvsem za odnos med lastnostmi dražljajev in vzburjenjem ter za individualne razlike, ki vplivajo na ta odnos. Premik poudarka s fizioloških na dražljajske vidike je povzročil tudi spremembo v pojmovanju človeka. Prej so ga obravnavali kot dokaj pasivno bitje, ki se v fiziološkem smislu prilagaja na različne dražljaje, zdaj pa so začeli poudarjati aktivno iskanje, izogibanje in izbiranje dražljajev. Drugače zastavljen eksperimentalni postopek je omogočil nova spoznanja, ki jih je prejšnji izključeval.

Med prvimi raziskovalci, ki ju lahko uvrstimo v to skupino, sta bila Fiske in Maddi (1961). Vzburjenje sta opredelila na osnovi treh vidikov:

1. *Dimenzij* draženja, ki vključujejo intenzivnost, subjektivno pomembnost in variabilnost dražljajev.

2. *Izvora* draženja, ki je lahko zunanji, proprioceptivni ali kortikalni.

3. Vidik *individualnih razlik*. Avtorja sta domnevala, da dražljaji ne delujejo na vse ljudi enako. Prav tako sta menila, da ima vsak posameznik značilno raven vzburjenja, ki se v običajnih pogojih ne spreminja in jo doživlja kot običajno oziroma zaželeno. Če se trenutno vzburjenje odkloni od običajnega, se pojavi vedenje, ki poskuša uravnati dotok dražljajev v ustrezni smeri. Vzburjenje, ki je značilno za posameznika, naj bi bilo v pretežni meri rezultat učenja, sodelovali pa naj bi tudi dedni dejavniki. Stopnja izpostavljenosti dražljajem v zgodnjem otroštvu naj bi odločilno vplivala na kasnejšo običajno raven vzburjenja. Ker dražljaj s ponavljanjem izgubljajo na pomenu, novosti in nepričakovanosti, mora posameznik stalno širiti obseg

svojih interesov in dejavnosti ter postati v miselnem in čustvenem pogledu vedno bolj diferenciran, da lahko ohranja ustrezno vzburjenje. Hkrati z diferenciacijo poteka tudi proces integracije, vključevanja diferenciranih elementov v širše smiselne celote, kar preprečuje pretiran porast vzburjenja. Avtorja sta tako podala zametke teorije osebnosti, ki temelji na potrebi po optimalni stimulaciji, pri kateri predstavlja osebnostni razvoj stranski produkt te potrebe.

Berlyne (1960) je še natančneje opredelil vzburjevalne značilnosti dražljajev, ki jih je s skupnim imenom označil kot *aktivacijski potencial*. Tudi on loči tri skupine spremenljivk:

1. *Intenzivne* spremenljivke so jakost in velikost dražljaja ter vrsta senzorne modalnosti in njihove značilnosti (npr. živahnost barv, višina zvoka, itd.)

2. *Afektivne* spremenljivke se nanašajo na močne emocije.

3. *Primerjalne* spremenljivke vključujejo novost dražljaja, stopnjo spremembe, njeno hitrost in nepričakovanost, neskladnost ali konfliktnost vzorca dražljajev, njegovo kompleksnost ter negotovost.

Lastnosti dražljajev, ki jih ozračujemo kot aktivacijski potencial na splošno povečujejo vzburjenje, pri obeh skrajnostih pa je odnos navadno obrnjen. Če je aktivacijski potencial zelo nizek, se vzburjenje poveča (npr. v pogojih senzorne deprivacije), če pa je zelo visok, se lahko vzburjenje bistveno zmanjša (npr. v transu). Odnos med aktivacijskim potencialom in vzburjenjem je torej krivuljčen. To spoznanje je pravzaprav zelo staro in se je pojavljalo v različnih oblikah. Že Wundt (1874) je govoril o krivuljčnem odnosu med afektivnim tonom in jakostjo dražljaja, Yerkes-Dodsonov zakon (1908) je povezoval hitrost tvorjenja navad z jakostjo dražljaja, najbolj znana pa je obrnjena U krivulja, ki povezuje vzburjenje in vedenjsko učinkovitost (Malmo, 1959), itd.

Berlyne se je posebno zanimal za raziskovalno obnašanje, ki naj bi služilo tudi dvigovanju prenizkega vzburjenja. Razdelil ga je na osnovi različnih vidikov, med katerimi omenimo le najpomembnejše:

1. *Ekstrinsično* in *intrinsično* raziskovanje. Dražljaji, ki jih organizem izbira pri ekstrinsičnem raziskovanju so le znaki, ki vodijo k reakciji, ki ima zanj subjektivno vrednost. Dražljaji, ki jih omogoča intrinsično raziskovanje pa so pomembni sami po sebi, ne glede na njihovo praktično vrednost. Navedena delitev izhaja iz vrste motivacije za raziskovanje in ni istovetna s kasnejšim pojmovanjem zunanjega in notranjega iskanja dražljajev, ki poudarja razliko med fizično in psihično aktivnostjo.

2. *Pregledujoče in poizvedujoče* raziskovanje. Pri pregledujočem raziskovanju so dražljaji že prisotni, želimo pa njihovo delovanje še podaljšati. Poizvedujoče raziskovanje vključuje iskanje dražljajev, ki še niso prisotni. Kasneje sta se za ta vidik bolj uveljavila izraza aktivno in pasivno iskanje dražljajev.

3. Glede na vrsto psihičnih procesov, ki sodelujejo v raziskovanju, loči *zaznavno, lokomotorično* in *epistemično* radovednost. Epistemično vedenje vključuje vedoželjnost in mišljenje. Vedoželjnost se nanaša na vse vrste

pridobivanja informacij o zunanjem svetu, od iskanja snovi za opravljanje do sistematičnega znanstvenega opazovanja. Epistemično mišljenje pomeni iskanje novih povezav in novih zornih kotov, zato ga lahko enačimo z ustvarjalnostjo. Epistemično vedenje se loči od ostalega raziskovalnega vedenja po tem, da je njegova osnovna funkcija pridobivanje (spo)znanja in ne le iskanje dražljajev. Slednje je pri epistemičnem raziskovanju šele drugotnega pomena.

TEORIJA OPTIMALNE RAVNI STIMULACIJE

Zuckerman (1969) je izdelal prvo formalno teorijo optimalne ravni stimulacije, v kateri je poskušal sistematizirati dotedanja spoznanja, vključil pa je tudi rezultate lastnih raziskav s področja senzorne deprivacije. Teorijo sestavlja deset postulatov, ki si jih bomo ogledali v nekoliko skrajšani obliki:

1. Trenutna raven vzburjenja pozitivno korelira z naslednjimi lastnostmi dražljajev: jakost, kompleksnost, nepričakovanost, neskladnost ter afektivni pomen; negativno pa z lastnostmi kot so: konstantnost, ponavljanje, običajnost.

2. V času draženja je aktivacijski potencial dražljajev v obratnem sorazmerju s trenutno ravnijo vzburjenja.

3. Vsak posameznik ima značilno optimalno raven stimulacije ter optimalno raven vzburjenja. Faktorji, ki vplivajo na optimalno raven stimulacije pri posameznikih, so:

— Konstitucija, ki vključuje odzivnost centralnega živčnega sistema na splošne in specifične dražljaje.

— Starost: optimalna raven stimulacije doseže vrh v adolescenci, pri otrocih in starejših ljudeh pa je nižja.

— Vplivi učenja in predhodnih dražljajev: posameznik se lahko prilagodi na višjo ali nižjo raven kot je zanj sicer optimalno, če sprememba nastopa postopno. Njegova optimalna raven se začasno premakne in vztraja na tej stopnji še približno toliko časa, kot so trajali neobičajni pogoji draženja. Če pa se premik ne izvrši, bo posameznik takoj po prenehanju skrajne stimulacije izbiral dražljaje nasprotne skrajnosti.

— Zahteve naloge: preproste naloge zahtevajo višjo raven vzburjenja kot zapletene miselne naloge.

— Dnevni ritem: stopnja vzburjenja je najnižja med spanjem, najvišja nekaj ur po zbujanju, popoldne pa se začne zniževati. Potreba po stimulaciji je torej zjutraj nižja kot zvečer.

4. Kortikalno vzburjenje lahko variira neodvisno od avtonomnega. Dolgotrajnejše pomanjkanje dražljajev največkrat povzroči znižanje kortikalnega in povečanje avtonomnega vzburjenja.

5. Pozitivni afektivni ton je navadno povezan s srednjo stopnjo stimulacije in vzburjenja, ki se ne odklanja preveč od optimalne ravni. Zelo visoka ali zelo nizka stopnja stimulacije in vzburjenja se povezuje z negativnim afektivnim tonom.

6. Za dolgotrajno in zahtevno kognitivno dejavnost je na splošno potrebna zmerna raven kortikalnega vzburjenja.

7. V odsotnosti usmerjene kognitivne dejavnosti, bo difuzna stimulacija s strani retikularne formacije povzročila širjenje vzburjenja po različnih asociacijskih predelih korteksa, kar se kaže v prevladovanju »primarnega procesa« v mišljenju.

8. Previsoko ali prenizko kortikalno vzburjenje zmoti delovanje korteksa, kar povzroča manjšo učinkovitost mišljenja ter zmanjšan nadzor nad emocionalnimi reakcijami.

9. Previsoko ali prenizko kortikalno vzburjenje lahko povzroči zmedo v orientaciji. Kot rezultat napačne interpretacije kinestetičnih in drugih telesnih občutkov ter napačne lokalizacije vidnih in slušnih predstav se lahko pojavijo halucinacije.

10. Če preprečimo zunanje draženje neke senzorne modalnosti, se poveča vzdražljivost ustreznih predelov korteksta. Odnos med eksteroceptivnimi in interoceptivnimi sistemi je obratno sorazmeren. Zmanjšanje zunanje stimulacije poveča občutljivost za notranjo, povečanje zunanje stimulacije pa notranjo blokira.

Zadnji postulati se nanašajo na poskuse s senzorno deprivacijo. Oglejmo si potek enega prvih tovrstnih poskusov, ki so ga leta 1954 izvedli Bexton, Heron in Scott (po Zubek, 1969). Med brezposelnimi so poiskali večje število mlajših prostovoljcev, ki naj bi dobili precejšnjo denarno nagrado za vsak dan poskusa. Posamično so jih zaprli v zvočno izolirane celice in jim namestili različne priprave za zmanjševanje dotoka dražljajev npr. očala, ki so prepuščala le svetlobo ne pa vzorcev, na zapestja so jim nataknili velike stožce iz lepenke, ležišče so uredili tako, da je zmanjševalo občutek teže, itd. Avtorji so opazovali njihovo vedenje, merili fiziološke reakcije, občasno pa so jih tudi psihološko testirali. Ugotovili so, da si preizkušanci pomagajo na vse možne načine, da bi povečali raven stimulacije: pogovarjali so se sami s seboj, udarjali s stožci, vedno znova poslušali dolgočasno kaseto, ki jim je bila edina dostopna, itd. Rezultati testiranja so pokazali zmanjšano miselno učinkovitost in znake čustvene prizadetosti, izjave preizkušancev pa so kazale na veliko utrujenost, dolgočasenje, anksioznost, pri nekaterih pa so se pojavile tudi halucinacije in motnje telesne sheme. Večina preizkušancev ni zdržala več kot nekaj dni, zato so morali poskus predčasno prekiniti.

Kasneje so izvedli še veliko podobnih poskusov, pri čemer so različni avtorji postopek precej spreminjali, kar je seveda močno vplivalo na rezultate. Končno se je uveljavil standardni postopek, pri katerem so preizkušancu nadeli masko in potapljaško opremo ter ga potopili v vodni tank, naravnan na telesno temperaturo. Število teh poskusov je naraščalo vse do sredine sedemdesetih let, ko je nenadoma močno upadlo. Zdi se, da po prvih zelo obetavnih poskusih niso odkrili nič presenetljivo novega, razen morda dejstva, da so v reakcijah preizkušancev velike individualne razlike.

MERJENJE POTREBE PO DRAŽLJAJIH

Zuckermanovo delo je bilo usmerjeno predvsem na preučevanje individualnih razlik. Leta 1964 je skupaj s sodelavci sestavil *Lestvico iskanja stimulacije* (»Sensation-Seeking Scale« ali SSS), ki naj bi omogočila kvantifikacijo pojma optimalne ravni stimulacije. Avtor je sprva domneval, da je iskanje stimulacije enovita dimenzija. Faktorska analiza vprašalnika je pokazala, da zares obstaja splošni faktor iskanja stimulacije, s katerim so nasičene skoraj vse trditve v vprašalniku, vendar pa pojasnjuje le tretjino celotne variance. V iskanju najustreznejše faktorske rešitve je avtor sestavil več oblik lestvice SSS, od katerih se je najbolj uveljavila oblika IV. Slednja vsebuje 72 postavk, vsaka od njih pa vključuje dve nasprotujoči si stališči do različnih aktivnosti. Preizkušanec izbira med dvema trditvama in obkroži tisto, ki zanj najbolj velja. Lestvica SSS (IV) zajema 5 faktorjev:

1. *Splošni* faktor označuje željo po razburljivem življenju, polnem dogodivščin, težnjo, da izkusi vse, kar je sploh mogoče. Kaže se tudi kot zanimanje za nevarne in nenavadne športe, potovanja brez vnaprejšnjega načrta v neznane kraje, ter zanimanje za nenavadna doživetja s pomočjo mamil, hipnoze, ipd. Povezan je tudi z željo po družbi nepredvidljivih, razgibanih in čustveno izrazitih oseb.

2. Faktor *iskanja pustolovščin in tveganja* zajema težnjo po nenavadnih fizičnih aktivnostih kot npr. jadralno letalstvo, padalstvo, potapljaštvo, alpinizem, dirkalni šport, itd.

3. Faktor *iskanja doživetij* se nanaša na iskanje nenavadnih senzualnih ali mentalnih doživetij kot tudi na nekonvencionalnost življenjskega sloga. Označuje ga težnja po nenavadnem oblačenju, po šokiranju drugih, zanimanje za nenavadne kraje in ljudi, mamila, itd. Značilna je trditev: »Všeč so mi nova in razburljiva doživetja, tudi če so nekoliko nenavadna, zastrašujoča ali prepovedana.«

4. Faktor *dezinhibicije* vključuje iskanje užitkov, predvsem seksualnih. Označuje ga težnja po neobrzdanih zabavah v družbi veselih, spolno privlačnih oseb, ki se pod vplivom alkohola brez zavor predajajo čutnosti.

5. Faktor *nagnjenosti k dolgočasenju* vsebuje zavračanje ponavljajočih se dogodkov, rutinskega dela, vedno istih obrazov in krajev, predvidljivih in dolgočasnih ljudi, itd. Povezuje se tudi s težnjo po občasnem spreminjanju zaposlitve, po kupovanju novih proizvodov, poskušanju novih in nenavadnih jedil, itd.

Približno v istem času so se pojavila tudi nekatera druga merila potrebe po dražljajih. Garlington in Shimota (1964) sta razvila *Indeks iskanja sprememb* (»Change-Seeker Index« ali CSI), ki meri moč posameznikove potrebe po variabilnosti dražljajev. Lestvica vsebuje 95 trditev, na katere lahko odgovorimo z da ali ne.

Pearson in Maddi (1966) sta izdelala *Inventorij izrekov* (»Similes Preference Inventory« ali SPI). Vsebuje 54 izrekov in meri težnjo po aktivnem iskanju in povzročanju sprememb. Začetek izreka je podan, preizkušanec pa ga dokonča z eno od petih besed, ki so mu na razpolago, npr.: glasen kot:

lev (1), rog (2), lutnja (3), bucika (4), oblak (5). Prva rešitev predstavlja najbolj običajno, druga dokaj običajno, tretja oddaljeno, četrta nasprotno in peta nesmiselno asociacijo. Navodilo zahteva izbor najljubše rešitve. Preizkušnja korelira z merili originalnosti, potrebe po spremembah, v negativni smeri pa z rigidnostjo in težnjo po redu.

Howard in Diesennhaus (po Farley, 1971) sta sestavila preizkušnjo: *Sprememba v dopolnjevanju besed* (»Change in Word Completion« ali CWC). Preizkušanci dobijo spisek besed, ki jim manjka po ena črka ter ga izpolnjujejo večkrat zapored. Vse besede so take, da lahko manjkajoče črke dopolnimo z različnimi črkami in tako dobimo nov pomen, npr. L-K lahko dopolnimo kot lik, lok, lak, lek. Nekateri preizkušanci izbirajo iste, drugi pa drugačne rešitve.

Farley (1971) je izračunal korelacije med navedenimi merili in splošnim faktorjem SSS:

CSI / SSS	0,63
CSI / SPI	0,44
CSI / CWC	0,55
SSS /SPI	0,36
SSS / CWC	0,34
CWC / SPI	0,23

Čeprav so korelacije večinoma pomembne, niso posebno visoke, kar kaže, da različna merila ne zajemajo povsem istih vidikov pojava. Še največja je korelacija med SSS in CSI, kar lahko razložimo z dejstvom, da oba merska instrumenta temeljita na samooceni, druga dva pa izhajata iz izdelka preizkušanca.

Podobno značilnost — iskanje novosti, meri tudi vprašalnik, ki ga je leta 1970 izdelala in preizkusila Pamela H. Pearson. Imenuje se: *Lestvice doživljanja novosti* (Novelty Experiencing Scales ali NES). Avtorica enači iskanje novosti z raziskovalnim vedenjem, ki ga opredeljuje kot težnjo po približevanju novim doživetjem v nasprotju s težnjo po izogibanju, pa tudi kot nagnjenje k spreminjajočim se, novim ali nepričakovanim doživetjem. V teoretičnem pogledu se NES navezuje na Berlynovo opredelitev radovednosti ter na delo Fiskeja in Maddija.

Glede na izvor dražljajev in tip subjektivnega doživljanja je avtorica iskanje novosti razdelila v 4 kategorije. Izvor doživljanja je lahko notranji ali zunanji, subjektivna kvaliteta pa se lahko nanaša na občutke, čustva in zaznave ali pa na mišljenje. Če združimo obe delitvi, dobimo naslednje oblike iskanja novosti:

— zunanje / zaznavno
— notranje / zaznavno
— zunanje / miselno
— notranje / miselno

Zunanje / zaznavno iskanje novosti označujejo postavke kot npr. raziskovanje starodavnih ruševin, prenočevanje pod milim nebom, lov na leve,

alpinizem, potapljaštvo, itd. Opisuje ga kot težnjo po aktivnem, fizičnem sodelovanju v razburljivih aktivnostih.

Notranje / zaznavno iskanje novosti vključuje postavke kot npr. predajanje domišljiji, sanjarjenju, nenavadnim občutkom, čustvom in sanjam. Označuje ga nagnjenost k pasivni receptivnosti.

Zunanje / miselno iskanje novosti zajema postavke, ki se nanašajo na spoznavanje zunanjega sveta, npr. zanimanje za delovanje strojev, tovarn, branje enciklopedij, igranje šaha, reševanje zloženk in križank, izdelovanje raznih predmetov, itd. Poudarek je na spoznavanju dejstev in načina delovanja ter na praktični usmerjenosti.

Notranje / miselno iskanje novosti vključuje postavke, kot npr. razmišljanje o motivih ljudi, razbiranje pomena težko razumljivih izjav, ukvarjanje z novimi idejami, iskanje različnih načinov za razlago posameznega pojava, razmišljanje o nenavadnih dogodkih, analiza lastnih čustev, nagnjenje do literature, ki vzpodbuja razmišljanje, itd. Nanaša se na težnjo po izbiranju neobičajnih miselnih poti, ki so usmerjene k razlagi principov.

Aktivnosti, ki jih vsebuje vprašalnik, so izbrane tako, da predstavljajo porast stimulacije oziroma novost za večino ljudi, hkrati pa so nedvoumno povezane z določeno vrsto psihičnih procesov. Preizkušanec odgovarja, če mu je določena aktivnost všeč, ali pa je ne mara.

Avtorica je ugotovila, da splošni faktor iskanja stimulacije (SSS, II) pomembno korelira z lestvico zunanje / zaznavnega iskanja novosti. Korelacija znaša 0,68. Bone in Belcher (po Zuckerman, 1978) pa sta iskala korelacije med SSS (IV) in NES. Moški so kazali specifičen vzorec, ki potrjuje validnost obeh lestvic. Iskanje pustolovščin in tveganja se je povezovalo z zunanje / zaznavnim iskanjem novosti, iskanje doživetij pa z notranje / zaznavnim. Dezinhibicija je negativno korelirala z zunanje / miselnim iskanjem novosti. Pri ženskah korelacije niso dale enoznačnih povezav.

V tej zvezi velja omeniti tudi *Vprašalnik doživetij* (Experience Inventory ali EI), ki ga je sestavil Fitzgerald (1966) in temelji na izhodiščih humanistične psihologije. Vprašalnik meri t.im. »odprtost doživljanja«, ki vključuje podobne značilnosti kot psihoanalitični pojem »regresije v službi ega«. V okviru humanistične psihologije je odprtost doživljanja tudi sestavni del osebnostne rasti. Vprašalnik vsebuje 114 postavk, na katere preizkušanec odgovarja z da, ali ne.

Faktorska analiza vprašalnika je pokazala na obstoj splošnega faktorja odprtosti doživljanja, ki se kaže kot pripravljenost prepustiti se domišljiji, čustvom, sanjarjenju in razmišljanju. Značilna je težnja po preseganju logike in običajnega načina doživljanja stvarnosti, po doseganju neobičajnih stanj zavesti (npr. stapljanje z naravo), igranju s teorijami in abstraktnimi idejami, ki mu često sledi občutek inspiracije. Odprtost doživljanja se izraža tudi v čustvenosti, intuitivnosti, empatiji, pogosti zaljubljenosti, nenavadnih sanjah in predstavah, sinestetičnem doživljanju in močnem odzivanju na umetniška dela, pa tudi kot občasen boleč občutek samote, nesmisla in praznote. Reševanje problemov poteka navadno na ustvarjalen način, značilno je izogibanje vnaprejšnjih sodb in togega vztrajanja pri starem.

Ob splošnem faktorju, ki je na ravni II. reda, je avtor dobil tudi večje število faktorjev I. reda, kot npr. estetska občutljivost, nenavadnost zaznavanja in asociacij, odprtost za teoretične ideje, konstruktivna uporaba domišljije in sanj, nekonvencionalni pogledi na stvarnost, želja po nepredvidljivem, fleksibilnost meja jaza, doživetje odtujenosti, itd. Ker ima vsak od teh faktorjev le nekaj postavk, so manj zanesljivi od splošnega faktorja.

Zanimivo je, da na tem vprašalniku ženske navadno dobivajo višje rezultate od moških, kar lahko razložimo s prevladovanjem postavk, ki se nanašajo na čustveno doživljanje, domišljijo in opuščanje zavestnega nadzora. Ko je avtor dodal še lestvico odprtosti za nove aktivnosti, so na njej moški dosegali višje rezultate.

Avtor je izvedel nekaj korelacijskih študij, ki so pokazale, da se odprtost doživljanja pri obeh spolih povezuje z intelektualno in čustveno fleksibilnostjo ter pripravljenostjo spreminjanja stališč. Povezuje pa se tudi z različnimi vidiki čustvene motenosti, npr. z anksioznostjo, šibkim jazom, psihosomatskimi motnjami, itd.

Zuckerman s sodelavci (1972) je koreliral EI s SSS (IV), potem ko je izključil podobne postavke. Najvišje so bile korelacije z iskanjem doživetij (0,40 za moške in 0,51 za ženske), pomembne pa so bile tudi korelacije z ostalimi lestvicami razen dovzetnosti za dolgočasenje.

Korelacijske primerjave EI in NES še niso bile izvedene, lahko pa pričakujemo povezavo EI z notranjim iskanjem novosti tako na zaznavni kot na miselni ravni. Primerjava različnih merskih instrumentov ter njihove faktorske sestave nam daje vpogled v različne vidike, obseg in načine izražanja potrebe po dražljajih, same narave in vzrokov iskanja stimulacije pa na ta način seveda ne moremo pojasniti. Kaj je torej tisto, kar povzroča, da nekateri ljudje pretirano hlepijo za novimi dražljaji, drugi se zadovoljijo s tistimi, ki jih nudi vsakdanje življenje, tretjim pa so še ti odveč in se jim poskušajo čimbolj izogniti?

NARAVA IN IZVORI POTREBE PO DRAŽLJAJIH

Temeljno vprašanje, na katerega so poskušali odgovoriti številni raziskovalci, se nanaša na odnos med iskanjem stimulacije ter nekaterimi vidiki vzburjenja. Povečana potreba po dražljajih bi lahko izvirala iz različnih vzrokov, npr.:

— pomanjkanje toničnega vzburjenja,
— šibke vzburljivosti,
— močnih reakcij na nove dražljaje, ki postanejo merilo optimalne ravni,
— močnih inhibitornih teženj, ki povzročajo hitro habituacijo na dražljaje itd.

Nekateri avtorji so iskali odgovor na to vprašanje s povezovanjem potrebe po dražljajih in teorije moči živčnega sistema, ki jo je osnoval Pavlov. Kish (po Zuckerman, 1978) je npr. domneval, da so za iskalce stimulacije značilni močni orientacijski refleksi (OR), ki jih lahko merimo z vedenjskimi, avtonomnimi ali kortikalnimi merili. Zuckerman s sodelavci (1972, 1976) je

skušal Kishovo domnevo preveriti na ta način, da je meril elektrodermalne reakcije (EDR) na nove in na ponavljajoče se vidne dražljaje, izmeril pa je tudi bazalno in tonično raven vsakega posameznika. Preizkušance je izbral s pomočjo lestvice SSS in obdržal le tiste, ki so dosegli skrajne rezultate na splošnem faktorju. Rezultati so pokazali, da se obe skrajni skupini nista razlikovali v bazalnem in toničnem vzburjenju, niti v hitrosti habituacije, pač pa so osebe z močno potrebo po dražljajih kazale večjo EDR na nove dražljaje. Poskus so kasneje ponovili s slušnimi dražljaji in dobili iste rezultate.

Zuckerman je tolmačil rezultate v skladu s teorijo optimalne ravni stimulacije, ki naj bi bila pri osebah z močno potrebo po dražljajih naravnana na visoko vzburjenje, ki ga povzročijo novi dražljaji. Osebi, ki je prilagojena na to raven, ponavljajoči se dražljaji ne zadoščajo, zato mora nenehno iskati spremembe in novosti, če želi vzdrževati raven vzburjenja, ki je zanjo optimalna. Pri osebah z nižjo potrebo po dražljajih je razlika med amplitudo reakcije na nov dražljaj in na ponavljajoče se dražljaje manjša, zato jim slednji niso toliko neprijetni.

Sovjetski raziskovalci (npr. Nebylitsyn, 1972) pojmuje OR tudi kot merilo ravnotežja med procesi ekscitacije in inhibicije v centralnem živčnem sistemu. Močni OR naj bi pomenili prevladovanje ekscitacije nad inhibicijo in obratno. Kadar sta oba procesa močno izražena, govorimo o močnem živčnem sistemu, sicer pa o šibkem. Za močan živčni sistem so med drugim značilni višji senzorni pragi ter večja funkcionalna sposobnost živčnih celic, šibak živčni sistem pa označuje večja občutljivost za šibke dražljaje ter manjša sposobnost prenašanja močnih dražljajev. Šibak in močan živčni sistem se torej drugače odzivata na dražljaje različnih jakosti. Dražljaji naj bi pri osebah s šibkim živčnim sistemom sprožili izrazitejši proces ekscitacije, oziroma imeli večji učinek, močni živčni sistem pa naj bi zmanjševal učinke dražljajev, zato je Gray (1964) domneval, da se potreba po dražljajih povezuje z močnim živčnim sistemom.

Odnos med potrebo po dražljajih in močjo živčnega sistema so preučevali številni avtorji. Moč živčnega sistema so navadno določali s pomočjo absolutnih senzornih pragov ter odzivanja na močne dražljaje in bolečine. Potrebo po dražljajih pa so najpogosteje ugotavljali z lestvico SSS. Raziskovalci, ki so iskali povezavo med potrebo po dražljajih in absolutno senzorno občutljivostjo, večinoma poročajo o negativnih rezultatih. Neary in Zuckerman (1976), Kuhlman (po Zuckerman, 1978), Kish, Frankel, Masters in Berry (1976) povezave niso našli, čeprav so uporabili različne senzorne modalnosti in postopke.

Študije, ki so proučevale gornjo skrajnost, pa so dale bolj spodbudne rezultate. Buchsbaum in Molino (po Zuckerman, 1978) sta našla pozitivno korelacijo (0,47) med zmožnostjo prenašanja močnih zvokov in dovzetnostjo za dolgočasenje. Podobne rezultate sta dobila tudi Farley in Kline (po Zuckerman, 1978). Kuhlman (po Zuckerman, 1978) je našel pozitivne korelacije med zmožnostjo prenašanja elektrošoka in večino lestvic SSS (IV).

Raziskave torej potrjujejo pozitiven odnos med iskanjem stimulacije in zmožnostjo prenašanja močnih dražljajev. Močni oziroma potencialno vzbur-

ljivi dražljaji iskalcu stimulacije ne delajo večjih težav, saj njihov živčni sistem očitno poseduje določene mehanizme, ki zmanjšujejo učinek močnih dražljajev. Po drugi strani pa je videti, da te osebe niso nič manj občutljive za šibke dražljaje, saj se njihovi absolutni pragi ne razlikujejo od povprečja, OR na nove dražljaje pa so celo izrazitejši. Rezultati raziskav pa hkrati tudi kažejo, da iskanja stimulacije ne moremo neposredno enačiti z močjo živčnega sistema, saj sta obe dimenziji podobni le z ozirom na močno stimulacijo.

Kateri so mehanizmi v centralnem živčnem sistemu, ki omogočajo, da posameznik povečuje ali zmanjšuje učinek dražljajev? Veliko podatkov kaže, da povratne zveze med korteksom in retikularno formacijo uravnavajo optimalno raven vzburjenja in tako preprečujejo preobremenitev korteksa. Zdi se, da se posamezniki močno razlikujejo v stopnji retikulokortikalne (ekscitatorne) aktivacije, ki je potrebna, da se sproži kortikofugalna (inhibitorna) povratna zveza, ki zmanjša vzburjenje korteksa. Možno je tudi, da se pri nekaterih osebah namesto negativne najprej vzpostavi pozitivna povratna zveza, ki še naprej povečuje vzburjenje do točke, kjer končno nastopi inhibicija.

Mehanizem kortikalnega povečevanja oziroma zmanjševanja vpliva dražljajev tvori osnovo psihofiziološke osebnostne dimenzije, ki jo je prva uvedla Asenath Petrie (1960). Zmanjševalci (»reducers«) naj bi bolje prenašali bolečino, slabše pa pomanjkanje dražljajev. Povečevalci (»augmenters«) naj bi kazali obratne značilnosti; večina ljudi pa naj bi se nahajala nekje v sredini.

Avtorica je navedene dimenzije določala s pomočjo praga bolečine ter s posebno tehniko, ki temelji na kinestetičnih naknadnih učinkih (»kinestetic aftereffects« ali KAE). V ta namen je uporabila večje število valjev, ki so jih preizkušanci otipavali z dominantno roko, nato pa so na posebnem stožcu določili debelino prvega, standardnega valja, ki so ga otipavali na začetku. Osebe, ki so precenjevale debelino standardnega valja, je označila kot povečevalce, tiste, ki so jo podcenjevali pa kot zmanjševalce. Tehnika KAE se je izkazala kot dokaj nezanesljiva, zato so jo različni avtorji poskušali izboljšati (npr. Silverman, 1968). To pa je povzročilo, da so rezultati raziskav, ki so uporabljali različne verzije KAE med seboj neprimerljivi in si pogosto nasprotujejo.

Leta 1971 je Buchsbaum iznašel metodo, ki omogoča neposredno kortikalno merjenje zmanjševanja in povečevanja s pomočjo evociranih potencialov (EP). Preizkušancem je predvajal vizualne dražljaje različnih jakosti ter meril povprečne amplitude reakcije nanje. Odnos med jakostjo dražljaja in amplitude EP naj bi kazal na povečevanje oziroma zmanjševanje. Visok, pozitiven nagib krivulje naj bi pomenil povečevanje, nizek, negativen ali ničeln nagib pa zmanjševanje.

Knorring, Monakhov in Perris (1978) so preučevali EP na dražljaje različnih modalnosti in jakosti. Ugotovili so, da osebe z močnejšim prvim EP in nižjim absolutnim pragom ob povečevanju jakosti dražljajev zmanjšajo amplitudo EP. Nasprotno pa osebe z nizkim prvim EP in višjim absolutnim pragom ob povečani jakosti dražljajev kažejo večjo amplitudo EP. Če vzamemo prvi EP kot merilo orientacijskega refleksa, lahko zaključimo, da is-

kalci stimulacije zares kortikalno zmanjšujejo učinek močnih dražljajev, nepričakovan pa je podatek, da imajo hkrati tudi nižje absolutne prage.

Zuckerman, Murtaugh in Siegel (1974) so izvedli raziskavo, ki je dala še bolj nenavadne rezultate. Osebe z močno izraženim faktorjem dezinhibicije so ob višjih jakostih vidnih in slušnih dražljajev kazale vzorec povečevanja.

Z namenom, da bi razrešili nakopičena neskladja, so Goldman, Kohn in Hunt (1983) medsebojno korelirali merila povečevanja oziroma zmanjševanja, iskanja stimulacije ter absolutnega slušnega praga. Pri tem niso uporabili EP, temveč *Lestvico zmanjševanja-povečevanja* («Reducing-Augmenting Scale« ali RAS, Vando, 1970), ki meri nekatere vedenjske značilnosti, povezane z zmanjševanjem kot so: odpornost za bolečine, nehipohondričnost, ekstraverzija, notranja kontrola ojačanja, itd. Potrebo po dražljajih so ugotavljali z SSS (IV). Rezultati so pokazali, da imajo osebe z višjim številom točk na splošnem faktorju iskanja stimulacije tudi višje število točk na lestvici zmanjševanja (r 0,59) ter višje slušne prage (r 0,45), našli pa so tudi pozitivno korelacijo med dezinhibicijo in zmanjševanjem.

Ker je ekstraverzija sestavni del vzorca povečevanja, bi lahko pričakovali, da bodo ekstravertirani kazali večjo potrebo po dražljajih. Podobno lahko zaključimo tudi na osnovi Eysenckove (1967) teorije, po kateri naj bi ekstravertirani zaradi prevladovanja kortikalne inhibicije potrebovali več dražljajev za ohranjevanje optimalne ravni vzburjenja. Farley in Farley (1967) sta primerjala *Eysenckov osebnostni vprašalnik* (EPI) z lestvico SSS in našla korelacijo 0,47 med splošnim faktorjem iskanja stimulacije in ekstraverzije. Zuckerman (1978) je postopek ponovil, izločil pa je vse podobne trditve na obeh lestvicah. Našel je korelacijo 0,29 med splošnim faktorjem in ekstraverzijo na obliki II, na obliki IV pa je ekstraverzija korelirala le z dezinhibicijo (0,31). Podrobnejša analiza je pokazala, da je iskanje stimulacije povezano le z enim od vidikov ekstraverzije in sicer z neinhibiniranim, nekonformističnim, impulzivnim in dominantnim vedenjem, ni pa povezano z družabnostjo. Zaključimo lahko, da raziskave, ki so poskušale razložiti izvore potrebe po stimulaciji na osnovi nekaterih sorodnih dimenzij zaenkrat še niso dale zadovoljivega odgovora.

Znani so tudi nekateri poskusi ugotavljanja genetskih in biokemičnih korelatov potrebe po dražljajih. Kish in Donnenwerth (po Zuckerman, 1978) sta poiskala korelacijo med študenti in njihovimi starši. Vse korelacije so bile pozitivne, pomembne pa so bile le korelacije očeh:či. Te korelacije so dokaj slabo merilo genetskih vplivov, saj nanje vpliva razlika v starosti kot tudi skupno okolje. Buchsbaum (po Zuckerman, 1978) je preučeval razlike v stopnji iskanja stimulacije med enojajčnimi in dvojajčnimi dvojčki. Korelacije pri enih kot pri drugih so bile pomembne, pri enojajčnih so bile seveda višje. Primerjal je tudi inteligentnost in ekstraverzijo, kjer so bile korelacije še višje. Avtor je zaključil, da z genetskimi vplivi lahko pojasnimo 27 — 40 % variance potrebe po dražljajih, kot jo meri SSS, kar je poleg inteligentnosti in ekstraverzije med osebnostnimi lastnostmi največ.

Murphy (po Zuckerman, 1978) je preučeval vpliv monoamin oksidaze (MAO), ki zmanjšuje nevralno reaktivnost korteksta, na potrebo po dražljajih.

Našel je negativne korelacije med ravnijo MAO ter splošno težnjo po iskanju stimulacije ter dezinhibicije. Daitzman (po Zuckerman, 1978) pa je ugotovil, da je visoka raven spolnih hormonov pri obeh spolih v pozitivni korelaciji z dezinhibicijo.

Osebnostne lastnosti, ki se povezujejo z iskanjem stimulacije so: dominantnost, živahnost, pustolovstvo, boemstvo, radikalizem, avtonomija, ekshibicionizem, pripravljenost na tveganje, voditeljska sposobnost ter ustvarjalnost, na drugi strani pa tudi slabo razvit nad jaz, manjša samokontrola ter manjša redoljubnost. Iskalci stimulacije so pogosto kadilci, pijejo več alkohola in uporabljajo več mamil kot ostali. Med psihopatološkimi pojavi, ki se povezujejo z iskanjem stimulacije, je na prvem mestu hipomanija, pa tudi nekatere vrste psihopatij. Shizofrenija je navadno povezana z zelo nizko potrebo po dražljajih.

Potreba po dražljajih je močno odvisna od pogojev, v katerih posameznik odrašča in živi, kot tudi od širše kulture, ki posreduje ustrezne vzorce obnašanja. Medkulturne študije (Zuckerman, 1978) so pokazale, da je povprečna potreba po dražljajih v nekaterih azijskih deželah precej manjša kot v ZDA, kjer se zdi, da je premo sorazmerna s socialno ekonomskim statusom. Upoštevati pa je treba, da so merski instrumenti prilagojeni ameriški kulturi, oziroma njenemu srednjemu razredu. Sodobna industrializirana družba vsekakor pospešuje nekatere načine iskanja stimulacije, ki se izražajo v potrošnji, možno pa je tudi, da s preobilico dražljajev povečuje splošno potrebo po njih. Precejšnje razlike najdemo tudi med spoloma pri isti kulturi. Na lestvicah, ki merijo zunanje iskanje stimulacije, dosegajo moški višje rezultate, ženske pa prednjačijo na lestvicah, kjer je v ospredju notranje doživljanje. Razlike med spoloma so manjše kot razlike med kulturami. O družinskih pogojih, ki pospešujejo iskanje stimulacije, ne vemo nič določnega, čeprav nekateri domnevajo, da igra pomembno vlogo življenjski slog staršev.

Iskanje stimulacije se lahko izraža na konstruktivne ali destruktivne načine; dejavniki, ki vplivajo na tako ali drugačno usmeritev pa še niso sistematsko proučeni. Zato je kljub številnim raziskavam in merskim pripomočkom naše razumevanje potrebe po dražljajih še vedno zelo skromno, posebno pomanjkljiva pa je problematika socialnega učenja.

VIRI

1. Berlyne, D. E., Conflict, arousal and curiosity. McGraw Hill, New York, 1960.
2. Buchsbaum, M., Neural events and the psychophysical law. Science, 1971, str. 172, 502.
3. Coan, R. W., The optimal personality: An empirical and theoretical analysis. Routledge & Kegan Paul, London, 1974.
4. Eysenck, H. J., The biological basis of personality. Thomas, Springfield, 1967.
5. Farley, F. H., Measures of individual differences in stimulation seeking and the tendency toward variety. J. Consult. Clin. Psychol., 1971, 37, str. 394—396.
6. Farley, F. H., Farley, S. V., Extraversion and stimulus-seeking motivation. J. Consult. Psychol., 1967, 31, str. 215—216.
7. Fiske, D. W., Maddi, S. R., Functions of varied experiences. Dorsey Press, Homewood, Illinois, 1961.
8. Fitzgerald, E. T., Measurement of openness to experience: A study of regression in the service of the ego. J. Pers. Soc. Psychol., 1966, 4, str. 655—663.

9. Garlington, W. K., Shimota, H. E., The Change-Seeker Index: A measure of the need for variable sensory input. Psychol. Rep., 1964, 14, str. 919—924.

10. Goldman, D., Kohn, P. M., Hunt, R. W., Sensation seeking, augmenting reducing, and absolute auditory threshold: A strenght-of-the-nevrous system perspective, J. Pers. Soc. Psychol., 1983, 45, str. 405—411.

11. Gray, J. A., Pavlov's typology. Pergamon Press, London, 1964.

12. Hebb, D. O., The organization of behavior. Wiley, New York, 1949.

13. Kish, G. B., Frankel, A., Masters, J. J., Berry, R. A., Augmenting-reducing and sensation seeking: A test of Sales'hypothesis. J. Clin. Psychol., 1976, 32, 302—305.

14. Knorring Von, L., Monakhov, K., Perris, C., Augmenting-reducing: An adaptive switch mechanism to cope with incoming signals in healthy subjects and psychiatric patients. Neuropsychobiology, 1978, 4, str. 150—179.

15. Lindsley, D. B., Psychophysiology and motivation. V: Jones, M. R. Nebraska Symposium on Motivation. University of Nebraska Press, Lincoln, 1957.

16. Malmo, R. B., Activation: A neurophysiological dimension. Psychol. Rev., 1959, 66, str. 367—386.

17. Neary, R. S., Zuckerman, M., Sensation seeking, trait and state anxiety, and the electrodermal orienting reflex. Psychophysiology, 1976, 13, str. 205—211.

18. Nebylitsyn, V. D., Fundamental properties of the nervous system. Plenum Press, New York, 1972.

19. Pearson, P. H., Relationship between global and specified measures of novelty seeking. J. Consult. Clin. Psychol., 1970, 34, str. 199—204.

20. Pearson, P. H., Maddi, S. R., The Similes Preference Inventory: Development of a structured measure of the preference toward variety. J. Consult. Clin. Psychol., 1966, 30, str. 301—308.

21. Petrie, A., Some psychological aspects of pain and the relief of suffering. Annals of the New York Academy of Science, 1960, 86, str. 13—27.

22. Sales, S. M., Guydosh, R. M., Iacona, W., Relationship between »strength of the nervous system« and the need for stimulation. J. Pers. Soc. Psychol., 1974, 29, str. 16—22.

23. Sales, S. M., Throop, W. F., Relationship between kinestetic aftereffects and »strength of the nervous system«. Psychophysiology, 1972, 9, str. 492—497.

24. Silverman, J., A paradigm of the study of altered states of consciousness. Brit. J. Psychiat., 1968, 114, str. 1201—1218.

25. Silverman, J., Buchsbaum, M., Sterlin, H., Sex differences in perceptual differentiation and stimulus intensity control. J. Pers. Soc. Psychol., 1973, 25, str. 309—313.

26. Vando, A., The development of the R—A Scale: A paper and pencil measure of pain tolerance. Pers. Soc. Psychol. Bull., 1974, 1, str. 28—29.

27. Zubek, J. P., Sensory deprivation: Fifteen years of research. Appleton-Century-Crofts, New York, 1969.

28. Zuckerman, M., Variables affecting deprivation results. V: Zubek, J. P. Sensory deprivation. Appleton-Century-Crofts, New York, 1969.

29. Zuckerman, M., Dimensions of sensation seeking. J. Consult. Clin. Psychol., 1971, 36, str. 45—52.

30. Zuckerman, M., Sensation seeking and habituation of the electrodermal orienting response. Psychophysiology, 1972, 9, str. 267—268.

31. Zuckerman, M., The sensation seeking motive. V: Maher, B. A. Progress in experimental personality research, Vol. 7. Academic Press, New York, 1974.

32. Zuckerman, M., Bone, R. N., Neary, R., Mangelsdorff, D., Brustman, B., What is the sensation seeker: Personality trait and experience correlates of the Sensation Seeking Scales. J. Consult. Clin. Psychol., 1972, 39, str. 308—321.

33. Zuckerman, M., Murtaugh, T. M., Siegel, J., Sensation seeking and cortical augmenting-reducing. Psychophysiology, 1974, 11, str. 535—542.

34. Zuckerman, M., Sensation seeking. V: London, H.,Exner, J. E. Dimensions of personality. Wiley, New York, 1978.

Kaj je novega o metafori?

IVAN VALENČIČ

Znana proučevalka metafore A. Marjanović v svojem nedavno napisanem članku (1981) pravilno ugotavlja, da se v zadnjem desetletju vse več teoretikov in raziskovalcev osvajanja in razvoja jezika obrača k proučevanju metafore. To zanimanje za metaforo je razvidno iz velikega števila knjig, zbornikov in člankov v psiholingvističnih revijah, ki so se začeli množiti predvsem po letu 1975. Začel je izhajati (1981) poseben časopis, namenjen izključno metafori — The Metaphor Research Newsletter, za katerega so uredniki napovedali, da se bo v kratkem prelevil v formalno znanstveno revijo z naslovom Metaphor. Proučevanja metafore so povezana z imeni, kot so: M. Bamberg, H. Gardner, R. R. Hoffman, R. P. Honeck, H. R. in M. R. Pollio, D. A. Schon, E. Winner, pa tudi J. M. Edie, G. A. Miller, A. Ortony, C. E. Osgood, A. Paivio in J. R. Searle.

Prenos pozornosti psiholingvistov na metaforo pa ni le slučajen, temveč predstavlja logičen korak na poti odkrivanja zakonitosti učenja in mišljenja. Proučevanja metafore lahko postanejo ključna pri reševanju številnih in neredko paradoksalnih problemov kognitivnega razvoja. Vse jasneje namreč postaja, da je metaforičnost bistvena lastnost jezika in metafora njegov izvor ter glavni temelj verbalne komunikacije. Chomskyjanski poizkusi razlage človekove lingvistične kompetence s pomočjo teorije generativne gramatike so se pokazali kot prenapeti in enostranski. Kajti sintaksa, ki ne upošteva semantičnega vidika jezika, je le silno zapleten sistem pravil, ki jih otrok res ne more osvojiti v tako kratkem času in na način, kot se zdi, da jih; lahko so mu le vrojena v obliki tako imenovane language acquisition device (LAD). Čeprav je ta hipoteza v skladu z dejstvom, da otroci veliko prej obvladajo gramatiko jezika, kot pa »gramatiko« mišljenja (to dejstvo je sila neprijetno za Piagetovo teorijo kognitivnega razvoja), pa ostaja hipoteza o LAD-u vse premalo empirično podkrepljena. Zato je povsem umesten premik pozornosti psiholingvistov na semantiko in pomen kot poglavitni »dejavnik« jezika.

1. *METAFORA V PSIHOLOGIJI*

Metafora je v literarni teoriji označena kot besedni trop, včasih tudi kot figura, ki pomeni transfer ali prenos pomena ene besede na drugo. Ta prenos temelji na podobnosti pomena obeh besed za tistega, ki ju primerja, ali na analogiji. V psihologiji se je ta aristoteljanska definicija obdržala, seveda pa je metafora obrazložena na podlagi psiholoških koncepcij in s psihološko terminologijo. Če nekdo izjavi o svojem znancu Janezu, da je na primer sod, potem to pomeni, da je Janez v nečem takšen kot sod, oziroma mu vzbuja podobne ali celo enake občutke, kot bi mu jih prisotnost resničnega soda. Ta razlaga je poenostavljena, vendar je v njej vsebovano bistvo metafore: prenos pomena ene besede na drugo po podobnosti.

Pri metafori je treba izhajati iz razlik, ki obstajajo med razumevanjem dobesednega in prenesenega pomena. Dobesedni pomen določimo tako, da preverimo, ali v sporočilu sporočeni pomenski podatki o predmetnosti ustrezajo dejanskosti. Da bi lahko razumeli dobesedni pomen, moramo poznati konvencionalne pomene v stavku zajetih besed in pravila sintakse ter preveriti, ali referenčna predmetnost ustreza izraženim pomenskim podatkom. Za razumevanje prenesenega ali metaforičnega pomena pa ne zadostujeta le enako semantično in sintaktično znanje nekega jezika ter skupna izkušnja o sporočeni predmetnosti. Potrebni so dodatni (psihološki) kombinacijski postopki, ki omogočajo, da naslovnik razume pomen prisojevalnega razmerja S je P (subjekt je predikat) kot S je R (subjekt je metaforični predikat), pri čemer v dejanskosti ne drži S je R. Pojasniti je treba, kako ob dejstvu, da P ni enako R, med njima vendarle obstaja taka pomenska zveza, da je mogoče S in R postaviti v prisojevalno skladenjsko razmerje.

Prenos pomena enega besednega znaka na drugi omogoča temeljna lastnost človekovega učenja, to je stimulusna oziroma stimulusno-reaktivna generalizacija. Za tvorbo metafore je velikokrat potrebna še prisotnost sinestezije, ki v širšem smislu pomeni vsako fenomenološko podobnost senzornih izkustev različnih vrst. (Tako pojmovana sinestezija je pravzaprav tudi zvrst stimulusne generalizacije z razliko sinestezije v ožjem pomenu besede, ki je občutek, povzročen z neadekvatnim dražljajem. Seveda pa je možen pojav metafore tudi na podlagi prave sinestezije.) Sinestetsko osnovo metafore je dokazal Osgood s svojimi medkulturnimi semantičnimi študijami, v katerih je ugotovil tri izredno stabilne dimenzije konotativnega pomena: evalvacijo, potenco in aktivnost (E/P/A). Takorekoč vsi dražljaji so bolj ali manj določeni z njimi. Že z zamenjavo ene besede z drugo, ki ima podobo E/P/A vrednost, lahko nastane metafora. Nekatere besede se večkrat pojavljajo kot metafore; to so besede, ki imajo razmeroma visoko (bodisi pozitivno ali negativno) E, P in/ali A vrednost in so zato bolj zapomnljive ter jih posameznik lažje poveže z večjim številom signifikatov.

Vendar pa ni vsaka analogija že nujno metafora. Analogija, ki naj postane metafora, mora biti komunikacijsko učinkovita, to se pravi, da mora imeti ustrezno predmetno ali socialno relevantnost, in biti bolj informativna kot njena parafraza. Pojav metafore je sploh treba iskati v procesu

človekove interakcije — v njegovi želji in sposobnosti za učinkovito verbalno komunikacijo. Vsak verbalni znak, ki ga predpisuje katerikoli jezik za kakršenkoli signifikat, je bil sprva metafora. Le kdo danes še pomisli na metaforo, ko govori o vratu steklenice, puškinem kopitu in petelinu, nogah mize in stolov, pa tudi električni napetosti, kvantnih skokih, družbeni bazi premostitvi težav in še o neštetih drugih stvareh. Ne le omenjeni izrazi, vsi besedni znaki so bili sprva prave, literarne metafore, ki pa so s pogosto uporabo »umrle«, se pravi, da so se spremenile najprej v konceptualizirane in institucionalizirane metafore in kmalu nato v normativne besedne znake: koncepte ali idiome oziroma fraze (besede in besedne zveze z ustaljenim in konvencionaliziranim pomenom). Kajti vsaka nova pomenska zveza, ki nosi sveže spoznavno in čustveno sporočilo, z vsakokratno uporabo izgublja svojo metaforično moč in privlačnost ter se spreminja v usedlino človekove jezikovne ustvarjalnosti.

Razlogi za javljanje metafore v komunikaciji so potemtakem pragmatični, nanašajo se na verbalno vedenje posameznikov v konkretnem komunikacijskem kontekstu, kjer ima metafora dve bistveni funkciji. Sporočevalec se odloči za uporabo neke na prvi pogled neustrezne besede, ki pa ima možnost, da postane metafora, kadar ne najde v svojem besednjaku primernega koncepta, s katerim bi označil nov stimulus ali stimulusno situacijo in bi bilo parafraziranje preokorno (taki situaciji pravimo katahreza, angl. lexical gap). Sporočevalec pa ima velikokrat možnost enostavnega parafraziranja, vendar je ne izkoristi, ker lahko analogija omogoči bolj afektivno in s tem bolj zapomnljivo reprezentacijo izkustva. Osgood (1980), na primer, govori o denotativnih in afektivnih oziroma konotativnih metaforah.

Vendar se zdi, da sta za nastanek metafore največkrat potrebni tako denotacija kot konotacija pri subjektu in predikatu. Marjanovićeva (1982) opredeli metaforo kot novo pomensko celoto, ki predstavlja sintezo denotacije subjekta (tema, angl. topic ali tenor) in konotacije predikata (sredstvo, angl. vehicle ali commentary). Po njenem mnenju prav konotacija priča o delovanju metaforičnega principa v mišljenju. Analogija nujno predpostavlja konotacijo dražljajev oziroma besednih znakov; ob upoštevanju samo denotacije ni mogoče govoriti o prenašanju pomena.

Dvojnost funkcije jezikovnega sporazumevanja je poudarjena tudi v lingvistiki. Znana slovenska jezikoslovka O. K. Gnamuš v uvodu k svojemu delu Pomenska sestava povedi (1981) pravi, da sporočilo povedi (stavka) vedno tvorita dve temeljni pomenski sestavini: spoznavna vsebina (propozicijska sestavina) ter sporočevalčevo stališče do njenega pomena (naklonska sestavina): sporočevalec trdi ali zanika, da neka dejanskost obstaja; izraža željo, da bi se nekaj udejanjilo; zahteva naj se udejanji. V skladu s to dvojnostjo opravlja poved vselej dve funkciji: sporoča vsebino ter hkrati vpliva na naslovnika, da bi sporočeno vsebino udejanjil, potrdil, sprejel, zanikal. V stavke preslikane nejezikovne ravni izkustva lahko operativno predelujemo, tako da jih (stavke) strnemo, povežemo, navežemo ene na druge, krnimo ali razdružimo. Prek teh postopkov postaja jezik prožna in nujna podlaga za razumsko predelavo praktične izkušnje.

Dejavniki metaforičnega izražanja so individualni, kot tudi univerzalni.

Vsekakor so nekateri posamezniki bolj metaforično poduktivni (ali kreativni), drugi manj. Ta razlika je pogojena z njihovim različnim predmetnim, jezikovnim in socialnim izkustvom, pa tudi z razlikami v njihovi osebnostni strukturi. Na drugi strani pa kažejo Osgoodove raziskave na visoko znotraj — in medkulturno skladnost metaforičnega vedenja in njegove interpretacije. Osgood pravi, da je razlog za to prav v visoko generalizirani naravi človekovega afektivnega reakcijskega sistema, ki ga določajo dimenzije evalvacije, potence in aktivnosti. Prav zaradi tega, ker praktično vse, navidez še tako različne jezikovne in kulturne skupine delijo isti konotativni semantični prostor, je možna uspešna komunikacija med njihovimi pripadniki.

2. *JEZIK IN METAFORA*

Metafora ima prvenstveno komunikacijsko funkcijo ne le pri odraslih, temveč in še posebej pri otrocih. Otrok je namreč silno hiperinkluziven v govoru, kar je povsem razumljivo, če upoštevamo, da ima še zelo skromen besedni zaklad in da mora uporabiti eno besedo za veliko širši obseg označenega kot odrasli. Toda zapolnitev katahreze še ni nujno metafora, čeprav je seveda možno tudi to. Ko trileten otrok reče o plešastem moškem, da je bos po glavi, ker še ne pozna besede pleša, je s tem tvoril metaforo, ki ustreza vsem njenim določilom. Metaforična produktivnost pa se močno poveča šele, ko ima otrok možnost izbiranja med več enako ali podobno ustreznimi izrazi. In prav v tem izbiranju med posameznimi besedami je prisotna metaforičnost, ki je eden poglavitnih elementov jezikovne ustvarjalnosti. Pri marsikaterem sistematičnem opazovanju otrok v različnih igralnih situacijah je bilo ugotovljeno, da precejšnje število otrok pozna relevantne izraze, ki bi jih lahko uporabili v neki novi situaciji, vendar tega ne storijo; otrok se mnogokrat igra z besedami, eksperimentira z jezikom, primerja med seboj predmete in situacije ter s tem ustvarja analogije, za katere pa, še posebej, če so jasno eksplicirane, nikakor ne moremo reči, da odražajo le enostavno premostitev katahreze, oziroma da je besedna figura nastala na nereflektirani ravni, brez vsakršnega zavedanja njene figurativne in domišljijske funkcije.

Otrokova neizdiferencirana verbalna reaktivnost, ki se kaže predvsem v konceptualnem primanjkljaju in nerazčlenjenem besedišču, ter njegova neujetost v jezikovne kategorije odraslih rezultirata v splošnem kvalitativno in še posebej kvantitativno večjo metaforično produkcijo pri mlajših oziroma predšolskih otrocih v primerjavi s starejšimi oziroma šolskimi. To so tudi potrdile ugotovitve številnih avtorjev, ki preučujejo metaforo (Gardner & Winner, 1978; Winner, 1979; Bamberg, 1980; Marjanović, 1984 a; 1984 b).

Večja metaforična tvornost otrok pa ni le odraz njihovega konceptualnega primanjkljaja in neupoštevanja pomenskih in skladenjskih okvirov jezika odraslih. Otroka tudi še ne ovirajo številni socialni in kulturni standardi pred bolj kreativnim, čeprav (gledano seveda z jezikovnega vidika odraslih) manj ustreznim izražanjem. Končno odraža otrokova metaforična tvornost tudi njegov konceptualni svet, ki je organiziran bistveno drugače

kot svet odraslih: odrasli primerjajo in kategorizirajo izkustva bolj po njihovi razvojni in intrinzični povezanosti, otroci bolj po fenomenološki in sinestetski povezanosti.

Šele metaforična analogija velikokrat omogoči osvojitev pomena nekega koncepta, za kar bi bil sicer potreben zapleten diskurz. Brez sinestetske generalizacije bi bil ta proces nemogoč. Tako metafora pripomore k večji intersubjektivnosti v komunikaciji in s tem omogoči lažji konsenzus, in to ne le pri otrocih. Metaforična produkcija je pri otrocih in odraslih iz različnih kultur presenetljivo podobna, kar kaže, da je metafora bistveni element osvajanja in razvoja kateregakoli jezika.

Kar precejšnje število filozofskih in psiholoških avtorjev (Cassirer, 1953; Langer, 1957; Edie, 1963; Jaynes, 1977; Musek, 1977; Sapir, 1977; Paivio, 1979; Paivio & Begg, 1981; Marjanović, 1981; 1982) je vsaj posredno zatrdilo, da ima jezik metaforični izvor ter celo da je temelj celotne kognicije v analogiji, ki temelji na semantični generalizaciji. Tako Musek (1977) ugotavlja, da sklepanje po analogiji predstavlja ontogenetsko in verjetno tudi filogenetsko začetno stopnjo pojmovnotvornega procesa, kasnejša logična generalizacija pa je v bistvu izpopolnjeno in izpeljano analogno sklepanje. Drugje pravi (Musek, 1979), da se prav metafora povezuje s filogenetsko in ontogenetsko zgodnejšimi vidiki kongnitivnega delovanja. Metafore predstavljajo jezik primitivne logike, magičnega mišljenja, mitologije in sanj. Nekje v globinah človekove zgodovine in duševnosti se je moral najprej razviti metaforični jezik, iz katerega se je izoblikovala demonstrativna, ekspozitorna in diskurzivno denotirana raba metafor.

Miller (1981) pravi, da je človekova misel stalno na preži za analogijami, ki bi povezale novo izkustvo z nečim, kar je že znano. Sklepanje po analogiji je verjetno najbolj ploden vir hipotez o kateremkoli intelektualnem problemu. Seveda obstajajo tudi napačne analogije. Toda le malokaj bi imeli dokazati ali ovreči, če ne bi analogija proizvajala hipotez za logični ali eksperimentalni test. Potemtakem ne preseneča, če oblikujemo našo jezikovno rabo v skladu s tem stalno navzočim načinom mišljenja, ki prinaša red in usmerjenost načinu govora. Jeziki niso statični, spreminjajo se v skladu s potrebami in zahtevami njihovih uporabnikov. Seveda pa nove jezikovne oblike in vsebine niso nikoli povsem različne od tistih, iz katerih so bile izpeljane. Jezik je človekov služabnik in človek se opira na staro, ko naredi novo razumljivo.

Tudi v današnji znanosti je v veliki meri prisotno sklepanje po analogiji, ki seveda kljub vsemu ne more zadobiti veljavnosti znanstvenega dokaza, je pa velikokrat neizogibno v procesu oblikovanja hipotez. Znanost je metaforična, pravi Page (1985), znanost sestavljajo modeli predpostavljene realnosti in vsak model, ko je enkrat konstruiran, obravnavamo, kot bi bil realnost. Formule, ki opisujejo zvezde, so bolj realne od zvezd samih. Kaj kmalu interpretacija realnosti in interpretacija te interpretacije postaneta realnost.

Metaforični simbolizem je torej mnogo širši pojav od umetniškega ustvarjanja; v bistvu je odraz splošnih značilnosti miselnih in čustvenih procesov. Kot je pomen tesno povezan s človekovim izkustvom in ne

obstaja neodvisno od uporabe jezika kot znakovnega sistema, tudi metaforični proces ne zajema le specifičnih znakovnih (simboličnih) pojavov, ampak v večji ali manjši meri vse znakovne in pojmovne pojave. Metafora je način razumevanja določenega področja človekovega izkustva v terminologiji drugega. Jezikovne strukture ustvarjajo sistem, ki v svojem temelju kot bistveni konstitutivni element vsebuje metaforo. Besede, za katere menimo, da imajo dobesedni pomen, so pravzaprav le umrle metafore, kajti odnos med znakom in označenim je vselej metaforičen. Metafora je tista točka, v kateri se jezik vedno znova rojeva in je zato za razumevanje jezika najpomembnejši pojav.

3. *OSEBNOST IN METAFORA*

Metafora je univerzalni produkt kognitivne aktivnosti in temelj jezikovne kompetence, zato se morata metaforično razumevanje in produkcija odraziti skozi posameznikove osebnostne lastnosti, še posebej sposobnosti. Problem povezanosti osebnosti z metaforično aktivnostjo je bil deležen posebne pozornosti v nekaterih študijah slovenskih psihologov (Musek, 1977; Musek & Tušak, 1979; Tušak & Musek, 1981; Tušak, 1982; Valenčič, 1984).

Znani preučevalec človekovega simboličnega vedenja J. Musek je leta 1977 objavil študijo, v kateri je s faktorskoanalitičnim pristopom ugotovil temeljne dimenzije oziroma kategorije metaforičnega pomena, hkrati pa ugotavljal povezanost metaforičnih kategorij s temeljnimi dimenzijami osebnosti. [Ta raziskava je nosila naslov Simbolizem v odnosu do osebnostnih lastnosti in je bila izvedena na študentih psihologije. S sodelavcem Tušakom je kasneje izvedel enako raziskavo še na srednješolski mladini (Musek & Tušak, 1979; Tušak & Musek, 1981). Rezultati omenjenih raziskav so kongruentni; potrdili so precej stabilno kategorialno strukturo metaforičnega pomena in njeno povezanost z osebnostno strukturo. Tušak (1982) pa je izvedel še posebno raziskavo na odraslih delinkventnih osebah. Tudi rezultate te študije je bilo mogoče brez težav uskladiti z rezultati prej omenjenih.]

Musek (1977) ugotavlja, da je metafora kot eden izmed temeljev miselnega procesa, ki je tudi atribut osebnosti, hkrati tudi rezultat osebnostnih determinant; v njej se mora integralno odražati osebnostna struktura. Ugotovil je kvalitativne premike v metaforičnem pomenu kot posledico učinkovanja osebnostnih dimenzij ekstravertnosti — introvertnosti in emocionalne stabilnosti — emocionalne labilnosti. Dominantni pomen nekaterih simbolov (metafor) je za introvertne osebe drugačen, kot dominantni pomen istih simbolov za ekstravertne osebe. Prav tako so pomembne razlike v metaforičnem pomenu med emocionalno stabilnimi in labilnimi. Za introverte je, npr., vrtnica pogosteje simbol ljubezni, za ekstraverte pa pogosteje simbol lepote. Ta študija je vsekakor v polni meri potrdila hipotezo, da pri izbiri prenesenega pomena in metaforični tvornosti igrajo pomembno vlogo, poleg lastnosti referenčne predmetnosti, individualnega izkustva, kulturnih in jezikovnih ter situacijskih dejavnikov, tudi osebnostni dejavniki, konkretno omenjeni osebnostni dimenziji.

Musek (1983) drugje pravi, da so simboli predvsem in v prvi vrsti označevalci vrednot, temeljne kategorije simboličnega pomena pa temeljne človeške vrednote. Ugotovil je pomembno skladnost kategorij vrednot s kategorijami simboličnega (metaforičnega) pomena. Razlike v metaforičnem razumevanju pri posameznikih, ki so posledica razlik med njihovimi osebnostnimi strukturami, bi potemtakem odražale razlike v vrednostnih koncepcijah in sistemnih teh istih posameznikov, saj osebnostna struktura v veliki meri vpliva na oblikovanje vrednot. Vrednostni sistem naj bi se odražal tudi skozi posameznikovo metaforično razumevanje.

Avtor pričujočega teksta je tudi izvedel študijo (Valenčič, 1984), ki je skušala osvetliti odnos med osebnostno strukturo posameznika in njegovo metaforično kompetenco, vendar ne preko ugotavljanja razlik v metaforičnem prostoru, npr. ekstravertov in introvertov, to je proučevanja »ekstravertne« in »introvertne« simbolike, oziroma ugotavljanja kvalitativnih razlik v metaforični kompetenci, ki bi bile povzročene med drugim tudi z osebnostnimi lastnostmi. Namen avtorjeve študije je bil, ugotoviti kvantitativne razlike v metaforični produkciji in razumevanju, ki pa bi bile prav tako odraz posameznih osebnostnih potez. Še posebej bi moral biti količinski vidik metaforične tvornosti povezan s sposobnostmi. Če je metafora eden najpomembnejših, če že ne najpomembnejši rezultat kognitivnega delovanja, je utemeljeno pričakovati, da bodo inteligentnejši posamezniki, to je tisti, ki učinkoviteje kognitivno funkcionirajo, tudi bolj metaforično kompetentni. Seveda pa ni dopustno zanemariti morebitnega vpliva ostalih osebnostnih potez na metaforično kompetenco.

Avtor je na subjektih osnovnošolske populacije (sedmi oziroma osmi razred) najprej ugotovil njihove temeljne osebnostne dimenzije (ekstravertnost, emocionalna stabilnost, psihotizem), nekatere kognitivne stile (kategorialna širina, kognitivna rigidnost, lokus kontrole ojačanja vedenja ter opažanje razlik in podobnosti med dražljaji) in sposobnosti (z MFBT), nato pa so sodelovali še pri 11 preskusih metaforične kompetence. Ti preskusi so bili delno prevedeni ali prirejeni, kakršne so uporabljali ameriški avtorji, katerih raziskave so objavljene v zborniku, ki sta ga uredila Honeck & Hoffman (1980), delno pa izdelani na podlagi dosedanjih raziskav na področju metafore v psihologiji in lingvistiki ter so predstavljeni v delu Govorno dejanje — družbeno dejanje (Gnamuš, 1984). Poleg tega je bil ugotovljen tudi način ocenjevanja besed na semantičnem diferencialu (nekateri posamezniki se izogibajo ekstremom, drugi povprečjem, nekateri dajejo v splošnem bolj pozitivne ocene, drugi bolj negativne ipd.).

Izbor subjektov je pogojevalo dejstvo, da v adolescenci dokončno prevlada logično pojmovanje vzročnosti, zaključuje se tudi razvoj nekaterih sposobnosti, predvsem fluidne inteligentnosti, osebnostna struktura je tudi že dovolj stabilna, na drugi strani pa postaja metaforična produktivnost vse bolj odvisna od znanja oziroma okolja, v katerem posameznik živi. Zato je bilo umestno pričakovati, da bo v tem obdobju še posebej dobro evidentirana povezanost sposobnosti in metaforične kompetence.

Faktorska in klasterska analiza podatkov sta popolnoma potrdili izhodiščno hipotezo, da je metaforična kompetenca v izredno velikem obsegu

odvisna od inteligentnosti in da pravzaprav predstavlja enega najpomembnejših vidikov intelektualnega funkcioniranja. Testi sposobnosti so v najvišji korelaciji s prav tistimi metaforičnimi preskusi, ki v največji meri zahtevajo mišljenje v analogijah, ki najbolj zahtevajo razumevanje »kot da« odnosa in ki ugotavljajo tiste vidike storilnosti, ki jih je tudi mogoče zajeti s pojmom jezikovne ustvarjalnosti. Manj jasen pa je ostal odnos med metaforično kompetenco in ostalimi osebnostnimi potezami. Izkazalo se je, da je metaforična produktivnost povezana tudi z izogibanjem ekstremnemu opredeljevanju dražljajske konotacije in emocionalno stabilnostjo, ki morebiti delno pogojuje oba pojava. Vendar bi bilo potrebno za dokončno sodbo o tem odnosu dopolniti raziskavo z novimi podatki.

Upravičen pa je sklep, da je metaforična kompetenca, katere temelj predstavlja konstrukcija analogije, bistveni del spoznavnega procesa in je odraz tistega dela ali vidika osebnosti, ki ga označuje pojem inteligentnost. Izsledki omenjene raziskave so prav tako potrdili prej omenjene trditve, da je analogija, in z njo metafora, najpomembnejše določilo uporabe jezikovne kompetence in določilo jezikovnega sporazumevanja sploh. In ne le to, analogijo implicira vsaka znakovna (simbolična) aktivnost; videti (občutiti, slišati itd.) nekaj *kot da* bi bilo nekaj drugega, je temelj skoraj vsakega spoznavnega akta, podlaga, na kateri se pojavi pri otroku simbolična igra in se nadaljuje ves kognitivni razvoj. Analogija je tudi tista, ki omogoča primerjavo izkustva ne le pri nekem posamezniku, temveč in predvsem med posamezniki. S tem sploh omogoči uspešno verbalno komunikacijo (preko nje nato vpliva na velik del človekove socialne interakcije) in tudi spodbuja njen nadaljnji razvoj.

V okviru avtorjeve raziskave se je poskušalo ugotoviti tudi faktorsko strukturo metaforične kompetence, vendar so se rezultati faktorske analize metaforičnih testov pokazali kot težko interpretabilni. Vsekakor bi bilo potrebno ponoviti postopek na drugih subjektih, verjetno pa tudi dopolniti ali modificirati metodologijo. Kljub temu pa se zdi, da sta metaforična produkcija in metaforično razumevanje na relativno visokem nivoju ločeni lastnosti. Prav gotovo se razumevanje metafor tesneje povezuje s (kristalizirano) inteligentnostjo, njihova produkcija pa s kreativnostjo. Zanimiv pa je pojav še enega, lahko bi mu rekli oksimoronskega faktorja (oksimoroni so besedne zveze dveh pojmov z nasprotnim pomenom, npr.: velik nič, hiti počasi, vpijoča tišina ipd.). Med metaforičnimi testi je bil namreč tudi test razumevanja oksimoronov. Ta test je v vseh izvedenih faktorskih analizah predstavljal bolj ali manj samostojen faktor, ki se mogoče povezuje s smislom za nenavadnost, paradoksalnost, s smislom za presenečenje in šokantnost.

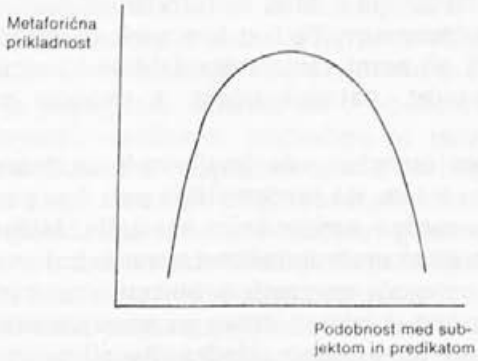
V tej zvezi lahko omenimo, da imajo tudi nasprotni pojmi določeno podobnost (predvsem v tem, da predstavljajo pola iste pomenske dimenzije), na podlagi katere je možna konstrukcija analogije. Miller (1979) ugotavlja, da lahko praktično vsak oksimoron rekonstruiramo kot analogijo. Gnamuševa (1985) pa pravi, da omogoča nasprotje proizvesti razne pomene, odvisno od tega, ali ekspliciramo eno skrajnost, drugo pa presuponiramo, ali ekspliciramo obe in ju postavimo v neposredno skladenjsko ali posredno besedilno raz-

merje; nato pa še: »toda« je pomembna spotika spoznavnega procesa, ki podira najbolj pričakovane zveze in nas sili, da svoja pričakovanja spreminjamo, popravljamo in dopolnjujemo. Poleg metafore je tisti člen spoznavanja, ustvarjanja in komuniciranja, ki ruši trdnost osvojenih sistemov, navad in pričakovanj. Zato ga v analitičnem filozofskem in znanstvenem besedilu srečamo pogosto.

4. *METAFORIČNA PRIKLADNOST*

Literarni teoretiki, začenši z Aristotelom, so vseskozi ugotavljali, da vse metafore niso enako dobre oziroma posrečene, da so različno komunikacijsko učinkovite: včasih metafora naravnost preseneti naslovnika, bodisi z duhovitostjo, lucidnostjo ali presunljivostjo, hitro postane sestavni del besednega ali frazeološkega zaklada, včasih pa ostaja neprikladna, nerodna, neumesten kliše, je zgrešitev v učinkoviti komunikaciji in ne zadetek ter je tudi hitro pozabljena. Lastnosti, ki odloča o tem, kako dobra ali ustrezna je neka metafora, pravimo prikladnost (angl. aptness).

O tem, katere metafore so tiste, ki so bolj prikladne, oziroma v kakšnem razmerju je odnos med subjektom in predikatom s prikladnostjo, so bile že zelo zgodaj izdelane tri hipoteze, do nedavnega pa praktično ni bilo izvedenih nikakršnih eksperimentalnih študij, ki bi eno izmed njih potrdile, druge pa ovrgle. Po prvi hipotezi naj bi večja podobnost med subjektom in predikatom rezultirala tudi večjo prikladnost in obratno. Druga hipoteza trdi nasprotno: prikladnost metafore je obratno sorazmerna podobnosti subjekta in predikata — metafora je bolj prikladna, če sta subjekt in predikat manj podobna. Tretja hipoteza, ki jo pripisujejo Aristotelu (Tourangeau & Sternberg, 1981), pa pravi, da je prikladnost metafore večja, če subjekt in predikat nista ne preveč podobna in ne preveč različna. To hipotezo lahko tako predstavimo v grafični obliki:



V zadnjem času pa sta Tourangeau & Sternberg (1981; 1982) izdelala še četrto hipotezo o metaforični prikladnosti. V skladu s to hipotezo naj bi bile metafore bolj prikladne, če subjekt in predikat pripadata manj podobnima semantičnima kategorijama (seveda pa mora med obema vedno obstajati določena stopnja podobnosti, pa tudi podobnosti v dimenzijah kategorij ne smejo postati nepregledne), vendar zavzemata čimbolj podobno pozicijo v kategorijah, v katerih se nahajata.

Tourangeau & Sternberg (1981) sta tudi izvedla eksperimentalno študijo, ki je bila sestavljena iz večjega števila preskusov, preko katerih sta skušala odkriti faktorje metaforične prikladnosti. Rezultati so bili še najbolj skladni z njuno hipotezo, vendar ne v vseh primerih. Poleg tega se je pokazalo, da na prikladnost pomembno vpliva tudi razumljivost analogije in seznanjenost s posameznimi področji referenčne predmetnosti.

Na podlagi dobljenih rezultatov sta omenjena avtorja s pomočjo kvantitativnih modelov nelinearnih regresij tudi napovedovala ocene prikladnosti, ki so jih analogijam pripisovali njuni subjekti. Pri tem sta bila, kot sama pravita, presenečena nad točnostjo napovedi, pa tudi, da se zdi, da je bila v nekaterih primerih celo dosežena zgornja meja uspešnosti predikcije metaforične prikladnosti. Še posebej se velja začuditi temu zaključku, ker v eksperimentih nista upoštevala znanja in motivacije subjektov, oziroma osebnosti sploh, ki neizogibno vpliva na percepcijo analogij. Tega sta se nedvomno zavedala tudi avtorja, ko svarita pred pretirano generalizacijo dobljenih rezultatov, preden bodo izvedene še dodatne študije o tem problemu.

Zanimiv je tudi odnos med prikladnostjo in razumljivostjo. V nekem novejšem članku Strenberg & Nigro (1983) navajata korelacijski koeficient 0,61 med ocenami prikladnosti in razumljivosti metafor, pri čemer pa opozarjata, da je korelacija bistveno večja za metafore, ocenjene z nizko stopnjo prikladnosti in razumljivosti, medtem ko je korelacija med bolj prikladnimi in/ali bolj razumljivimi metaforami precej nižja. Torej velja: čim težje je razumljiva neka metafora, tem manj je prikladna, ne pa tudi obratno. Avtorja zaključujeta, da je pri metaforah z nižjo stopnjo razumljivosti predvsem razumljivost tista, ki pojasnjuje variabilnost prikladnosti, medtem ko pri lažje razumljivih metaforah pojasnjujejo to variabilnost v glavnem drugi, estetski faktorji.

V tej zvezi lahko omenimo ugotovitve še nekaterih drugih avtorjev. Malgady & Johnson (1976) sta npr. ugotovila, da sta prikladnost in razumljivost primere bistveno večji, če sta pridevnika, ki opredeljujeta primerjajoča samostalnika, aplikabilna na oba samostalnika, kot pa če nista (v primeru »stara hiša« je kot »ubog berač« in »uboga hiša« je kot »star berač« sta pridevnika praktično zamenljiva, pri čemer se z zamenjavo ne pojavi nesmiselna konstrukcija).

Zanimive ugotovitve navaja tudi Shantiris (1983), in sicer, da imajo moški nižji prikladnostni prag kot ženske, prav tako otroci nižjega od odraslih; to pomeni, da dajejo moški in otroci v povprečju višje ocene prikladnosti kot ženske in odrasli. Shantiriseva razlaga ta pojav z večjo

konvencionalnostjo in konzervativnostjo socialnega, pa tudi jezikovnega vedenja žensk in odraslih v primerjavi z moškimi in otroci.

Ugotovljeno je tudi, da so bolj predstavljive metafore tudi bolj prikladne (Orasanu, 1984). Metafora namreč velikokrat predstavlja vrnitev na konkretni nivo v komunikaciji. Kot ugotavlja Slobin (1979), izražajo v splošnem jeziki abstraktne vsebine s pomočjo metaforične razširitve konkretnega izkustva. Ko govorimo o času, fizikalnih količinah, socialnih odnosih ali filozofskih paradigmah, uporabljamo umrle metafore, ki so sprva pomenile le razsežnosti fizičnega okolja, našega telesa in telesnih občutkov. Vrnitev na konkretni nivo je nujna, še posebej, če sporočamo o spoznanjih, ki se izmikajo neposrednemu in občemu izkustvu. Zato tudi ni čudno, da se marsikateri neizrazljivi in neizrekljivi kompleksi v dobršnem delu znanosti, predvsem pa v filozofiji, izražajo skoraj izključno z metaforami. Metaforičnost je pogoj napredka v komunikaciji, metafora spremlja odkrivanje novega in celo predhodi njegovi konceptualizaciji.

LITERATURA, REFERENCE

Bamberg, M, What is in a metaphor of a four year old child? (a case study), (manuskript), University of California, Berkeley, 1980.

Cassirer, E, The philosophy of symbolic forms, New Haven, Conn., Yale University Press, 1953.

Edie, JM, Expression and metaphor, Philosophy and Phenomenological Research, 1963, št. 23, str. 538—561.

Gardner, H & Winner, E, Development of metaphoric competence: Implications for humanistic disciplines, Critical Inquiry, Vol. 5, No. 1, 1978, str. 123—141.

Gnamuš, OK, Pomenska sestava povedi, Pedagoški inštitut pri Univerzi Edvarda Kardelja v Ljubljani, Ljubljana, 1981.

Gnamuš, OK, Govorno dejanje — družbeno dejanje, Pedagoški inštitut pri Univerzi Edvarda Kardelja v Ljubljani, Ljubljana, 1984.

Gnamuš, OK, Nasprotje — temeljno pomenotvorno razmerje, Sodobna pedagogika, št. 5—6, 1985, str. 220—231.

Honeck, RP & Hoffman, RR (Eds.), Cognition and figurative language, Hillsdale, N. J., Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1980.

Jaynes, J, The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind, Boston, Houghton Mifflin, 1977.

Langer, S, Philosophy in a new key, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957.

Malgady, RG & Johnson, MG, Modifiers in metaphors: Effects on constituent phrase similarity on the interpretation of figurative sentences, Journal of Psycholinguistic Research, 1976, št. 5, str. 43—52.

Marjanović, A, Jedno novije američko istraživanje razvoja metafore u svetlosti Bahtinove filozofije jezika, Psihologija, 1981, št. 1—2, str. 183—192.

Marjanović, A, Šta je novo u metafori?, Psihologija, 1982, št. 4, str. 63—79.

Marjanović, A, Razvoj značenja reči, Institut za pedagoška istraživanja/Prosveta, Beograd, 1984 (a).

Marjanović, A, Criteria of the metaphoricity of children's utterances, The Metaphor Research Newsletter, Vol. 3, No. 1, str. 8—9 (b).

Miller, GA, Images and models, similes and metaphors, v: Ortony, A (Ed.), Metaphor and thought, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Miller, GA, Language and speech, W. H. Freeman & Company, San Francisco, 1981.

Musek, J, Simbolizem v odnosu do osebnostnih lastnosti (skrajšana verzija disertacije), Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Ljubljana, 1977.

Musek, J, Psihološka pojmovanja kot izvor kritike znanosti, Anthropos, 1979, št. 1—2, str. 125—146.

Musek, J, Človekovi simboli in vrednote, Posvetovanje psihologov Slovenije, Portorož, november 1982 (zbornik), Ljubljana, 1983.

Musek, J & Tušak, M, Odnos med metaforično simboliko in dosežki, osebnostnimi dimenzijami in socialnimi stališči pri mladostnikih, Anthropos, 1979, št. 1—2, str. 113—124.

Orasanu, J, Norming metaphors from prose, The Metaphor Research Newsletter, Vol. 3, No. 2, 1984, str. 9—10.

Osgood, CE, The cognitive dynamics of synesthesia and metaphor, v: Honeck, RP & Hoffman, RR (Eds.), Cognition and figurative language, Hillsdale, N. J., Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1980.

Page, J, Regulus and the reality of things, Science 85, 6, št. 6, 1985, str. 94—96.

Paivio, A, Psychological processes in the comprehension of metaphor, v: Ortony, A (Ed.), Metaphor and thought, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Paivio, A & Begg, I, Psychology of language, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1981.

Sapir, JD, The anatomy of metaphor, v: Sapir, JD & Crocker, JC (Eds.), The social use of metaphor: Essays on the anthropology of rhetoric, Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1977.

Shantiris, K, Developmental changes in metaphor evaluation: The tropic rose, The Metaphor Research Newsletter, 1983, Vol. 2, No. 1, str. 5—6.

Sternberg, RJ & Nigro, G, Interaction and analogy in the comprehension and appreciation of metaphors, Quarterly Journal of Experimental Psychology: Human Experimental Psychology, št. 1, 1983, str. 17—38.

Tourangeau, R & Sternberg, RJ, Aptness in metaphor, Cognitive Psychology, 1981, št. 13, str. 27—55.

Tourangeau, R & Sternberg, RJ, Understanding and appreciating metaphors, Cognition, 1982, št. 11, str. 203—244.

Tušak, M, Nekatere osebnostne lastnosti in simbolizem pri odraslih delinkventnih osebah (povzetek disertacije), Bilten, št. 2, 1982, str. 42—44.

Tušak, M & Musek, J, Dimenzije metaforićnega pomena simbolov pri mladostnikih, Anthropos, 1981, št. 2—3, str. 36—42.

Valenčič, I, Skladnost metaforične kompetence in osebnostnih lastnosti (magistrsko delo), Filozofska fakulteta Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani, Oddelek za psihologijo, Ljubljana, 1984.

Winner, E, New names for old things: The emergence of metaphoric language, Journal of Child Language, 1979, št. 6, str. 469—491.

Zaznava v ustvarjalnem procesu

NORBERT JAUŠOVEC

1. Teoretični koncept zaznave

Bruner (1973) opredeljuje zaznavo kot akt kategorizacije. Posameznik razporedi dražljaj v kategorijo, ki mu ustreza. Tak koncept zaznave je celosten, saj je ne obravnava ločeno od drugih spoznavnih procesov. To sovpada s tendenco novejših poskusov psihologov, ki želijo procese, kot so mišljenje, oblikovanje pojmov, logične operacije, spomin in zaznava povezati v skupni sistematični konstrukt (Dörner, 1979, 1982; Aebli, 1980; Oerter, 1982).

Bruner (1973) za proces kategorizacije izpostavlja dve značilnosti:

— zaznava ni kopija stvarnosti, ampak je resnična v različnih odtenkih in

— proces kategorizacije je lahko predzavesten ali podzavesten.

Predvsem prvi vidik omogoča posamezniku, da išče za značilnostmi pojava, da ugotovi in napoveduje nove karakteristike.

Zaznava se oblikuje v tristopenjskem ciklu. Začenja s pričakovanjem ali hipotezo. Posameznik je usmerjen, da bo zaznal določen dražljaj. Človek ne le gleda, ampak tudi pogleda, ne le sliši, ampak tudi prisluhne. Pričakovanje povzročijo spoznavni in motivacijski procesi, ki so pred dejanskimi dogodki. (Če smo na nogometnem igrišču, pričakujemo, da bomo videli nogometaše. Pogosto tudi pripišemo neuspeh moštva, za katerega navijamo, pristranskemu sodniku — »vidimo«, da ni naklonjen »našim«.)

Moč znaznave hipoteze je odvisna od:

— Število potrditev. Hipoteza je močnejša, če je bila v preteklosti večkrat potrjena. Potrebovala bo manj informacij, da se bo pojavila, in več nasprotnih informacij bo potrebno, da jo ovržemo.

— Monopolnost. Če je število alternativnih hipotez, ki jih posameznik upošteva v danem trenutku, majhno, je moč hipoteze večja.

— Spoznavne posledice. Za zaznavno hipotezo — otroci so manjši od odraslih — lahko predpostavljamo, da je vgrajena v širši sistem kategorij, ki jo potrjuje. Večje število podpornih hipotez in globlja povezanost z njimi zvečuje moč hipoteze.

— Motivacijske posledice. Za posameznika imajo hipoteze različen pomen. V kolikor potrditev hipoteze človeku omogoča, da doseže nek osnovni cilj, bo njena moč večja.

— Socialne posledice. Jakost hipoteze povečajo potrditve drugih opazovalcev.

Zastavimo lahko domnevno situacijo, v kateri je bila hipoteza (A) v preteklosti večinoma potrjena. Poleg tega je to edina razpoložljiva hipoteza, v katero opazovalec zares verjame, je pomembna zanj in se z njo strinja tudi krog njegovih znancev. Ta hipoteza bo potrebovala le malo informacij, da jo bo posameznik potrdil, po drugi strani pa veliko informacij, da jo bo ovrgel. Teoretični koncept razloži pojave, kot so rasizem, antisemitizem, pa tudi odklanjanje kreativnosti, saj ta ponavadi nasprotuje pričakovanju poprečnega opazovalca.

Zaznavni hipotezi sledi sprejemanje informacij iz okolja ter njena potrditev. Če hipoteza ni potrjena, se spremeni glede na posameznikove tendence in glede na to, kar se je naučil v trenutno nepotrjeni hipotezi.

Uspešna zaznava je odvisna od dosegljivosti kategorije, ki jo določujeta:

— Verjetnost, da se bo dogodek zgodil. (Verjetneje vidimo na cesti avtobus kot letalo.) Temelji na tem, kaj smo se naučili. Posameznik si v kategorialni sistem vgradi tudi verjetnost javljanja. S tem zmanjšuje presenečenje za organizem.

— Iskanje, ki ga narekujejo potrebe organizma. Če smo žejni, iščemo tekočino, tudi v neznanem okolju.

Bolj je kategorija dosegljiva, manj dražljajev potrebuje za potrditev, več značilnosti vhodnega dražljaja organizem pripiše kategoriji, kot da ji ustrezajo; kategorije, ki bi bolj ustrezale vhodnim dražljajem, so prekrite. Obratno je glavni vzrok za neuspešno zaznavo prav v tem, da ne razpolagamo z ustrezno kategorijo. Bruner (1973) navaja primer afričana, ki so mu angleški policisti ugajali, ker so zmeraj dvigali dlan proti avtomobilom. Menil je, da jih pozdravljajo. To zaznavno napako je mogoče enostavno popraviti. Globlje razlike nastanejo zaradi kulturnih vplivov. Bruner (1971) poroča o številnih razlikah med otroki zahodne kulture in neizobraženimi Wolof (Senegal) otroki. Slednji pri klasičnem poskusu konzervacije tekočine (Piaget) pripisujejo večji pomen socialnemu aktu (pretakanju tekočine) kot fizikalnemu vidiku (količini, volumnu). Po avtorjevem mnenju takšno »videnje« problema izvira iz kulturnih razlik med evropskim in afriškim otrokom. Zahodne kulture so usmerjene k individualnosti, afriške pa h kolektivnosti. Do dveh let starosti je Wolof otrok obravnavan kot posameznik, nato pa je vse bolj integriran, podrejen skupini, ni več individuum, ampak član kolektiva.

Neuspešne zaznave zaradi neustreznih kategorij zasledimo tudi pri otroku v animističnem pogledu na svet. (Otrok reče: Sonce ne mara dežja, zato se skrije za oblake.)

Posameznik ima ponavadi velike težave, če želi spremeniti neustrezni kategorialni sistem, kar je ekstremno pri socialnih kategorijah. Bruner (1973) v ilustracijo posreduje primer otroka, ki se je iz najnižjih socialno-ekonomskih razmer prebil do vrhunskega znanstvenika. Lahko bo sicer spremenil kategorije za kodiranje fizikalnih pojavov, le težko pa svoje socialne kategorije. Verjetno ta primer velja le specifično za družbe zahodne Evrope in ZDA, manj pa za našo družbo. Na težave pri spreminjanju kategorij naletimo tudi

v vsakdanjem življenju. Če smo nekoga ožigosali kot nepoštenega, skopega, neumnega, bomo vsa njegova dejanja hitro tako tudi videli.

Vzrok neuspešne zaznave je lahko posameznikova strategija pri zastavljanju hipotez. Nekateri posamezniki upoštevajo le majhno število alternativ, drugi večje. Prvi način ne privede do napake, če je okolje znano, pričakovano in enostavno. V nasprotnem primeru, ko pride do nepričakovanih dogodkov, nenavadnih sosledij pojavov, je ozek, rigiden način zastavljanja hipotez ovira za uspešno zaznavo.

Podobno kompleksno kot Bruner obravnava zaznavo Dörner (1982) v ekološkem modelu mišljenja. Zaznava je aktiven proces kategorizacije, ki ga pripisuje orientacijskemu vedenju. Sestavljeno je iz široko zgrajenih informacij. Pojave v okolju razporeja v kategorije, kar avtor imenuje oblikovanje slike ozadja. Vzporedno poteka vrednotenje, ali situacija ustreza kategoriji — pričakovanju. Vkolikor ugotovi neskladja (točke negotovosti) in so ta dovolj pomembna, povzročijo nadaljno raziskovalno dejavnost. Poleg vrednotenja sedanje situacije posameznik skuša anticipirati prihodnje stanje slike ozadja. Tudi v tej prihodnji situaciji so nejasnosti, ki so točke ekstrapolacijske negotovosti. Človek anticipira na kategorijah sedanjosti, kar je kategorialna ekstrapolacija. (Takšna je bila predpostavka francoskih vojnih krogov, ki so drugo svetovno vojno videli kot inačico prve. Zgradili so Maginotovo linijo, kar je bila usodna napaka.) Druga značilnost predvidevanja je, da je linearno. Spremembe so odločene s konstantnim napredovanjem.

Obe razlagi nakazujeta, da je zaznava neločljivo povezana s samim mišljenjem, reprezentacijo, oblikovanimi pojmi. Povezava je retikularna. Zaznavo z ene strani določujejo oblikovani koncepti, z druge pa predikativna funkcija zaznave omogoča, da zremo za danostmi situacije, izluščimo nove vidike, ki izoblikujejo nove kategorije. Aebli (1980) ugotavlja, da se v takem konceptu izgubi meja med zaznavo in mišljenjem. V informacijski predelavi obstaja kontinuiran odnos med dvema smernicama, bolj »perceptivno« in nasprotno, ki je bolj »pojmovna«.

2. Nevrološki ekskurz

Vsak čut (vid, sluh, tip) ima v korteksu primarno areo, v katero se prenašajo impulzi iz receptorjev. Za tipno zaznavo se nahaja v postcentralnem girusu, za vid v okcipitalni regiji, za sluh v superiornem temporalnem girusu (Heschlov girus). Olfaktorne zaznave nimajo primarne aree v neokorteksu, ampak v primitivnejšem cerebralnem korteksu (piriform korteks). Takšna razporeditev primarnih arei nakazuje, da so za človeka najpomembnejše vidne, slušne in tipne zaznave, manj pa olfaktorne. Dražljaj, ki ga sprejme receptor, se v obliki impulza prenaša v možgane. Prenese se informacija o intenzivnosti in položaju draženja. Čeprav med načinom kodiranja dražljajev obstajajo razlike med posameznimi čutili, lahko v glavnem domnevamo, da je intenzivnost draženja kodirana kot število sproženih impulzov (Eccles, 1977).

Za Brunerjevo (1973) razlago zaznave, da ni kopija realnosti, ampak le njen odraz na različnih stopnjah resničnosti, je pomembna nevrološka ugotovitev, da povezave receptorjev z možgani niso nikoli direktne. Obstaja več sinaptičnih spojev med nevroni, ki omogočajo, da se prenesena informacija preoblikuje. Za tipno zaznavo obstajata dva sinaptična spoja, v cuneate nucleusu in v thalamusu. Vsaka teh sinaps omogoča inhibicijo dražljaja, s tem da izloči šibkejše impulze ter tako izostri nevronski signal (Eccles, 1977). To se zgodi, če se kože dotakne top predmet. Vzporedno pa iz cerebralnega korteksa potekajo do obeh sinaps poti, ki omogočajo, da se te sinapse blokirajo. Na ta način se cerebralni korteks zaščiti pred motečimi dražljaji. To se pripeti, ko smo močno osredotočeni na neko dejavnost (mislimo). Tako lahko razložimo tudi pojav, da se v boju ne zavedamo resnejših poškodb. Eccles (1977) domneva, da je taka inhibicija bolečine prisotna pri jogi in akopunkturi. Opisani prenos čutnih dražljajev omogoča posamezniku, da izloči vhod glede na zahteve situacije. Mountcastle (1975) na osnovi nevroloških ugotovitev za zaznavo navaja: »Vsakdo domneva, da živi neposredno v svetu, ki ga obdaja, da natančno zaznava objekte in dogodke, da živi v resničnem in točnem času. Menim, da so to le zaznavne iluzije. Vsakdo se sreča s svetom preko možganov, ki ‚vidijo to, kar je zunaj' z nekaj milijoni krhkih senzornih živčnih vlaken. To so naši edini informacijski kanali, naše življenjske poti do realnosti. Ta vlakna pa niso ‚high-fidelity' sprejemniki, ker poudarjajo določene značilnosti dražljaja, druge pa zanemarjajo. Centralni nevron v povezavi z aferentnimi živčnimi vlakni ‚pripoveduje zgodbo' in ni nikoli povsem resnicoljuben . . . Senzacija je abstrakcija in ne replika realnega sveta.«

Drugi vidik Brunerjeve (1973) razlage zaznave je, da pomeni kategorizacijo, ki jo usmerja to, kar smo se naučili, in potrebe organizma.

Nauta (1971) domneva, da se stanja organizma (lakota, žeja, seksualne potrebe, strah, jeza, zadovoljstvo) signalizirajo v prefrontalno regijo iz hipothalamusa, septalnih nuclei in sestavin limbičnega sistema (hipokampus, amigdala). Na ta način se zavestna zaznava čustveno obarva. V prefrontalno regijo segajo tudi projekcije iz primarnih, sekundarnih in terciarnih vidnih, tipnih in slušnih arei. Vzporedno iz teh arei segajo tudi projekcije v limbični sistem, obenem pa vanj segajo poti iz prefrontalne regije. Tako odbimo kompleksno krožno povezavo iz različnih senzornih področij v limbični sistem in nazaj. Domnevamo lahko, da je prefrontalni korteks področje, kjer se sintetizira čustvena informacija s tipnimi, vidnimi in slušnimi dražljaji, ki jih dopolnjujejo olfaktorne projekcije v limbični sistem. Tako se ustvari zavestna zaznava, ki usmerja ustrezno vedenje organizma. To potrjujejo tudi raziskave pacientov z lezijami frontalne regije. Pacienti težko menjajo svoje strategije razmišljanja in perseverirajo, čeprav se zahteve problema spreminjajo.

Za razlago zaznave je zanimiva Libetova (1973, 1977) ugotovitev, da zavestna zaznava ne nastane v trenutku, ko signal (tip) prispe v cerebralni korteks. Obstaja daljši čas inkubacije, ki lahko traja celo .5 sekunde. Za sam prenos je potrebno le .015 sekunde. Kljub kasnitvi zaznave perifernega draž-

ljaja ocenjujejmo, da se je zgodil prej, približno takrat, ko je aferentni impulz dosegel korteks. Po mnenju Ecclesa (1977) tega časovnega premika ni mogoče nevrofiziološko razložiti. Domneva, da sta kasnitev in časovni premik vnaprej posledica interakcije možganov s samozavedajočim mišljenjem (self-conscious mind). Samozavedajoče mišljenje je neodvisna enota, ki odčituje aktivne možganske centre. Glede na lastne potrebe in namene integrira in selekcionira podatke ter jih oblikuje v zavestno izkušnjo.

Razvidndo je, da ugotovitve nevroloških raziskav in njihove teoretične interpretacije dopolnjujejo Brunerjevo (1973) in Dörnerjevo (1982) psihološko razlago zaznave.

3. Zaznava ustvarjalnega posameznika

Zaznava je začetek ustvarjalnega procesa. Rubinstein: »Stvariteljska preobrazba stvarnotsi se začenja z umetnikovo zaznavo« (Rubinstein 1973, str. 209). Pomen zaznave za ustvarjalnost so izpostavili tudi drugi avtorji.

De Bono (1973) interpretira ustvarjalnost kot napako zaznavnega sistema. Možgani delujejo kot dvostopenjski spominski sistem, ki ni ustvarjalen. Ta je lahko le napaka v sistemu. V vertikalnem mišljenju, ki je logično matematično, je napaka nemogoča. Nastane lahko le v zaznavi, v lateralnem mišljenju. Napako vertikalno mišljenje obdela. Posledica je ustvarjalni dosežek. Za lateralno mišljenje je značilno, da ga ne pesti strah pred zmoto in da ne izbira najbolj obetavne poti, ampak alternative, teži k spremembi, prestrukturira okolje.

Težko bi se strinjal z de Bonom, saj razlaga odreka posamezniku vrednotenje v ustvarjalnem procesu. Neverjetno je, da je vertikalno mišljenje tako iterativno in napake zaznave ne korigira. Tudi v vertikalnem mišljenju morajo sodelovati ustvarjalni mehanizmi, ki dopuščajo in vrednotijo ustvarjalni izdelek ter proces ustvarjanja. Nekritično obdelavo napake zaznave zasledimo pri umskih bolnikih. (Nekdo, ki trpi za preganjavico, vse svoje vertikalno mišljenje usmerja v obdelavo te napake.) Razen tega je v retikularni povezanosti posameznih mišljenskih funkcij nemogoče ločiti med takimi, ki so ustvarjalne, in takimi, ki niso.

Trstenjak (1981) vidi razliko med poprečnim posameznikom in ustvarjalcem, predvsem umetnikom, v intenzivnosti zaznavnega čiščenja informaicj. Laična primerjava umetniškega dela z originalom ali fotografsko sliko stvarnosti to potrdi. Razlika je ekstremna predvsem pri sodobnih umetnikih.

Sliko Pokrajina s cerkvijo Kandinskega, začetnika abstraktne umetnosti, prekrivajo raznobarvni madeži. Cerkev domnevamo nekje v sredini, kjer je nekaj vodoravnih in navpičnih modro niansiranih črt. Vogt zanjo piše: »Akordi barve so orkestrirani kot v glasbeni kompoziciji. Slika postane samostojen kozmos, nekdanja črta oblike, svobodna izrazna arabeska« (Vogt 1973, str. 704).

Čiščenje informacij zasledimo tudi v literaturi. V Kafkovi prozi najdemo le malo elementov, ki bi ustrezali stvarnosti. Kritike je to navedlo, da dela

primerjajo z »... narobe svetom, ki se daje, kakor da bi bil pravi svet« (Pirjevec 1967, str. 65).

V romanu Grad Olga K.-ju razmerje med gradom in vasjo opisuje: »Sicer pravijo, da sodimo vsi h gradu, da ni nikakršne razdalje in da ni treba ničesar premostiti.« Povezanost torej obstaja, vendar Olga nadaljuje: »To morda navadno tudi velja, mi pa smo žal imeli priložnost videti, da to prav tedaj, če gre za to, sploh ne drži« (Kafka 1967, tsr. 40).

Nenavadno je tudi poslovanje grajskega uradništva, o katerem Brügl pravi: »Verjetno pa ste tudi že opazili kako popolna je naša uradna organizacija. Iz te popolnosti pa sledi, da vsakdo, ki ima kako prošnjo ali ki ga morajo zaradi kakega drugega razloga o čem zaslišati, dobi vabilo takoj, brez odlašanja, večinoma prej, preden sam kaj ve o njej. Tedaj ga še ne zaslišijo, navadno zadeva še ni tako zrela, vabilo pa ima, nenaznanjen ne more več priti; kvečjemu pride lahko ob nepravem času, no, potem ga opozorijo samo na datum in na uro,kdaj je povabljen, in če potem spet pride ob pravem času, ga navadno odslovijo, to ne dela nikakršnih težav več.« (Kafka 1967, str. 39).

Podobne procese zasledimo tudi v znanosti, vendar so za nestrokovnjaka tega področja nepregledni. Wertheimer (1945) navaja Gaussovo rešitev enostavne naloge seštevanja števil, ki čiščenje informacij še najrazumliveje pojasni. Originalna zaznava bi pomenila sukcesivno seštevanje: $1 + 2 = 3$, $3 + 3 = 6$ itd. Gauss je nalogo videl drugače: $1 + 10 = 11$, $2 + 9 = 11$ in $5 \cdot 11 = 55$. S tem primerom ponazarjajo gestaltisti prestrukturiranje gestalta, kar je ponovno čiščenje informacij.

Filtracija zaznave pomeni, da posameznik izloči, poudari, določene vidike stvarnosti, druge pa zanemari. Zastavi se vprašanje, zakaj je zaznavna filtracija ustvarjalca ekstremnejša od »navadnega delavca«. Predpostavljam, da ustvarjalni posameznik zastavi več zaznavnih hipotez, kar mu omogoča, da vidi različne vidike stvarnosti. Razporedi jih v kategorije in tako odkriva nove značilnosti, ustvari si nove kategorije. Številnejše hipoteze mu omogočajo transformacijo situacije, ki je lahko ustvarjalen izdelek. Zaradi številnejših kategorij lahko zastavi več hipotez. Ta interakcija je možen vzrok za ustvarjalčev razvoj — preseganje ustvarjenega. Domnevo podkrepijo nekatere eksperimentalne ugotovitve. Getzels in Csikszentmihalyi (1976) sta v longitudinalni študiji, kjer sta preverjala vpliv različnih faktorjev na uspešnost slikarjev, ugotovila, da je prav videnje problema odločilna značilnost uspešnih slikarjev. Študente slikarstva sta opazovala v fazah ustvarjanja na akademiji. Proces sta razdelila v tri stopnje:

— Pred slikanjem. Uspešni slikarji so pred začetkom dela manipulirali z več predmeti in jih natančneje raziskali.

— Slikanje. Uspešni slikarji so motiv pustili dlje časa odprt, komaj na koncu se je izkristalizirala celotna slika.

— Po slikanju. Za uspešne slikarje je bila osnovna vrednost harmoničnost izdelka. Niso nagibali k nobeni konformni razlagi umetniškega dela. V večji meri so bili prepričani, da odstranitev detajla na sliki ne bi bistveno vplivala na ves izdelek.

Iz rezultatov je moč sklepati, da ustvarjalni posamezniki zaznajo večje

število elementov, ki jih še v fazah ustvarjanja dopolnjujejo in obdelujejo. Tak hevrizem je ustrezen, saj so ovire v umetnosti dialektične. Komentarji slikarjev, da niso natanko vedeli, kaj bo nastalo, to potrjujejo. Verjetna je tudi interpretacija avtorjev, da nekončanje kaže na predzavesten proces, kar ne izključuje prešnje domneve.

Krause (1977) je opravil eksperiment, kjer je od ustvarjalnih in nižeustvarjalnih otrok zahteval, da so iz sestavljenke, ki je imela samo eno rešitev, zgradili črpalko. Otroci so skupaj z materjo sedeli za mizo. Mati je dobila navodilo, naj otroku pomaga le, če ta sploh ne bo več znal nadaljevati. Ustvarjalni otroci so videli nosilec ne le kot del sestavljenke, ampak tudi kot instrument, s katerim so preprečevali materam, da bi jim pomagale. Za ustvarjalne posameznike je bilo značilno, da so nedokončane izdelke poimenovali drugače (umetniška konstrukcija). Matere ustvarjalnih otrok so manj sledile navodilu in so kar od začetka pomagale otrokom. Ko jih je eksperimentator vprašal za razloge, so dejale, da je bilo navodilo, sestaviti predmet skupaj z otrokom. Eksperiment kaže na širši stil zbiranja podatkov pri ustvarjalnih posameznikih. Nakazuje fleksibilnost zaznavnega sitsema. Pričakovanja niso tako trdna in jih ustvarjalni posameznik laže spreminja (deček, ki je z nosilcem preprečil materi, da bi mu pomagala).

Vlogo zaznave v ustvarjalnem procesu izpostavlja tudi Getzelsov koncept, da je razlika med ustvarjalnostjo in reševanjem problemov prav v videnju, odpiranju problemov. »Človeški organizem ne zmanjšuje le problemov ali jih rešuje, ampak tudi išče dražljaje in probleme »(Getzels in Csikszentmihalyi, 1975, str. 93). Predpostavljam lahko, da je ta težnja pri ustvarjalcu izrazitejša, ker zastavi več zaznavnih hipotez. Po drugi strani pa ustvarjalec vidi več točk negotovosti med lastno kategorijo in situacijo. Enostavneje povedano, vidi razlike med tem, kar v stvarnosti obstaja, in kategorijami, pričakovanji, ki jih ima. To povzroči nadaljno raziskovalno dejavnost. Poprečen opazovalec ne bo videl nobene razlike med nalogo $1 + 2 + 3 + \ldots + 10 =$ in nalogo $6 + 4 + 7 =$. Ekstrapoliral bo kategorialno in bo nalogo rešil, kot je reševal podobne naloge — po delih. Gauss je videl razliko: vsak člen je večji od predhodnega za eno celo, niz je določen z začetkom 1 in koncem 10, kar omogoča nekategorialno napovedovanje in dovede do teorema $S_n = (n + 1)\frac{n}{2}$.

V eksperimentu, ki sem ga izvedel (Jaušovec, 1985), so se javile podobne razlike med skupino, ki so jo poučevali po eksperimentalni metodi, in kontrolno skupino. Nalogo: Tine ima enako število zajcev in kur. Skupaj imajo 30 nog. Koliko ima kur, zajcev? so učenci kontrolne skupine (9 let) reševali po vzorcu reševanja tekstne naloge deljenja:

Račun: $30 : 2 = 15$

Zanje je bila to najdosegljivejša kategorija, ki je prekrila ustreznejše. Med situacijo (naloga) in kategorijo-hipotezo (reševanje tekstne naloge deljenja) niso videli razlik (točk negotovosti). V eksperimentalni skupini, kjer so bili v povprečku višjeustvarjalni učenci, je bilo le malo takih rešitev (eksperimentalna skupina 4.1 %, kontrolna 43.4 %).

Pomen nasprotja ali paradoksa v ustvarjalnem procesu je teoretično proučil Rohr (1975). Dokazuje, da je paradoksalna formulacija problema sredstvo rešitve. Problem formuliramo kot paradoks, ki ga konkretiziramo.

Rothenberg (1983) v primerjalni študiji ugotavlja, da je za Nobelove nagrajence in visokoustvarjalne posameznike značilno, da dajejo več hitrih nasprotnih odgovorov kot hospitalizirani duševni bolniki. Po mnenju avtorja je to dokaz za prisotnost janusianskega mišljenja pri visokoustvarjalnih posameznikih. Janusianski proces zahteva aktivno združitev dveh ali več nasprotij v procesu ustvarjanja. V tem procesu se nasprotne besede, zamisli ali slike razjasnijo in opredelijo ter se obravnavajo druga poleg druge, kot da obstajajo simultano. V nadaljevanju se transformirajo v ustvarjalne rešitve. Janusianski način sklepanja zahteva tudi soroden način zaznave, saj to obravnavamo kot proces kategorizacije. Ustvarjalčeva zaznava je usmerjena k iskanju nasprotij med lastnimi shemami in situacijo.

Krause (1877) ugotavlja, da ustvarjalci cenijo bolj figuralno vsebino informacij in problemskega prostora. To potrjujejo nekateri opisi ustvarjalcev. Cackowski (1973) za Kekulea poroča, da je rešil problem na onsovi vizualizacije kače, ki se je ugriznila v rep. Einstein v svojem pismu opisuje lastno mišljenje: »... kombinatorna igra se mi zdi edino vodilo v produktivni misli, še preden pride do logičnih konstrukcij v besedah ali znakih ... Običajne besede ali znaki so pomembni komaj v drugi fazi, ko se je omenjena asociativna igra dovolj ustalila in jo lahko po želji ponovimo ...« (cit. po Hadamard, 1954, str. 142).

Rohr (1975) stopnjo konkretizacije povezuje s stopnjo rešljivosti problema. Sprememba zaznave v semantične in simbolične vsebine pomeni zmanjšanje informacijskega obsega dražljaja in hitrejšo kategorizacijo. Stavek: jabolko je padlo z drevesa, implicira še nekaj podobnih. Jesen je. Kmalu bo zima. Sam pojav je mnogo bolj redundanten. Vidimo ves proces padanja, ki nas lahko navede na vzročne zakonitosti pojava, na rušenje ravnotežja. V dialektičnem odnosu med figuralno reprezentacijo in semantično-simbolično, skratka, med konkretno vsebino in abstraktnim pojmom se kaže odnos med boljšo in slabšo informacijo. Vsak abstrakten pojem pomeni na eni strani slabšo informacijo, saj so iz konkretnega izločene le bistvene značilnosti, zanemarjene pa nebistvene, na drugi strani pa tudi boljšo informacijo, ker pomeni zgoščeno in strukturirano sliko okolja. Ustvarjalec z daljšo manipulacijo s figuralnimi vsebinami iz njih izloča zmeraj nove posplošitve, ki jih med seboj združuje v bolj splošne. Trstenjak (1981, str. 208): »V tem je jedro vse umetnosti, da zna umetnik v konkretnosti ustvariti splošne, se pravi splošno veljavne like, v literaturi literarne tipe, tako da je npr. Tartuffe — hinavec, ljubosumnež — Othelo, Faust — nemirni duh itd.«

Iskanje problemov, videnje nasprotij, stalna razgradnja uravnoteženega odnosa med posameznikom in okoljem zahteva ustrezno motivacijsko in osebnostno strukturo ustvarjalca. Bruner (1973) meni, da vodi ustvarjalca zadovoljstvo nad presenečenjem, ki ga doživi, ko zre za pojavom. Maddi (1975, 1982) eksperimentalno dokazuje, da je za ustvarjalno osebnost značilna visoka aktivacija z internalno orientacijo. Teoretično pa poudarja težnjo po

novosti in spremembi. Na internalnost kaže ugotovitev, da ustvarjalci bolj cenijo signale iz simulatorja okolja, kot dražljaje okolja. Na ta način so bolj neodvisni od polja. Do veljave pride čiščenje zaznave, ki privede do »izmaličene« podobe vhoda v ustvarjalnem produktu. (Na sliki Kandinskega je malo elementov, ki bi kazali na vhod.) Interpretacija nakazuje povezavo z mišljenskim procesom duševnih bolnikov. Razlika je, kot ugotavlja Rothenberg (1983, str. 941), da se psihotik ne zaveda nasprotnosti, ko trdi: »Jaz sem živo bitje kot ti, čeprav nisem živo bitje.« Nasprotno ustvarjalec natanko ve za logično kontradikcijo.

V ustvarjalnem procesu in njenem začetku — zaznavi moramo upoštevati tudi vlogo okolja, ki ni le pasiven posrednik dražljajev, ampak je tudi pospeševalec in zaviralec ustvarjalnosti. Vsaka ustvarjalnost je spreminjanje obstoječega stanja, zato pomeni določeno tveganje za posameznika. Renz in Christopos (1968) ta rizik pripisujeta vplivom okolja. Malo tvegamo, če okolje odklon ali novost sprejme. (V športu kaka nova tehnika ali izboljšava, podobno velja za cirkuškega akrobata.) Visok rizik obstaja, ko okolje spremembo odklanja, nekatere so celo zakonsko prepovedane (kraja). Vsako področje delovanja lahko rangiramo na kontinuumu rizika. Količina in globina sprememb na posameznih področjih sta sorazmerni s stopnjo rizika področja. Na manj rizičnih področjih (umetnost, znanost) se javlja več sprememb kot na visokorizičnih (politika), nekatera pa se tudi stoletja ne spremenijo (religija). To potrjujejo tudi primerjave ustvarjalnih dosežkov med predstavniki različnih kultur.

V obsežni raziskavi sta Torrance in Sato (1979) primerjala ustvarjalne dosežke ameriških in japonskih študentov. Ameriški študentje so prekašali japonske vrstnike le na fluentnosti, kar avtor razlaga z njihovo impulzivnostjo. Takoj ko so dobili teste, so jih nekateri začeli izpolnjevati. Japonci so bili mnogo bolj preudarni. Videti je bilo, kot da sploh ne bodo sodelovali. Vendar so producirali več originalnih rešitev, ki so bile bolj obdelane in polne humorja. Poleg testnih kriterijev Torrance (1980) navaja številne objektivne kriterije, ki kažejo v korist Japoncev: vodijo v številu iznajdb in patentov, tiskajo največ izvirnih literarnih del, japonski šolski otroci so prvi po rangu na mednarodnih testih matematike in znanstvenih dosežkov (ZDA na 15. mestu), 90 % Japoncev konča višjo ali visoko šolo itd. Vzroki za tak razvoj so, po mnenju Torranca (1980) in Vogela (1979), v japonski družbi in kulturi. Spodbude k ustvarjalnosti prihajajo od vodilnih političnih struktur in se odražajo v vzgoji in izobraževanju. Za japonsko predšolsko in zgodnješolsko izobraževanje je značilno, da poudarja ustvarjalno izražanje — slikarstvo, glasbo, balet, literaturo. Naloge, ki jih zastavljajo otrokom, so nad njihovimi, s starostjo določenimi sposobnostmi. Poleg tega je ustvarjalnost deležna številnih družbenih priznanj in nagrad. Japonski študentje se tudi v večji meri označujejo kot intuitivni. Za njihovo kulturo je značilna vztrajnost pri reševanju problemov in učenju. Iz opisov japonske družbe lahko ugotovimo, da je usmerjena k ustvarjalnosti. Jo motivira tako, da je za Japonca konformno biti nekonformen. Spremembe se javljajo, ker niso rizične.

Sklenem lahko, da so značilnosti zaznave ustvarjalca naslednje:

— Upošteva več dražljajev, tudi take, ki so na periferiji zaznavnega polja.

— Bolj je vezan na podatke iz simulatorja okolja, kar se kaže v visoki stopnji filtracije zaznave.

— Zaznavne hipoteze so manj trdne, tako da omogočajo transformacijo.

— Razpolaga z več manj dosegljivih kategorij, kar zvečuje presenečenje in videnje problema.

— Išče in vidi nasprotja, kar omogoča odpiranje problemov.

— Bolj ceni figuralno vsebino, s čimer povečuje njihov informacijski obseg in možnost intuitivnega in analognega sklepanja.

— Je visoko aktiviran z internalno orientacijo po novosti.

VIRI

Aebli, H.: Denken: das ordnen des Tuns, Klett Cotta, Stutgart, 1980, Bd 1.

Bruner, J. S.: Beyond the information giwen, W. W. Norton & Co. INC. New York, 1973.

Bruner, J. S.: The relevance of education, Norton & Co. INC. New York, 1971.

Eccles, J. C. in Popper, K. R.: The self and its brain, Springer Int. Berlin, 1977.

de Bono, E.: Informationsverarbeitung und neue Ideen, laterales und vertikales Denken, v Ulmann, G.: Kreativitätsforschung, Kiepenheuer & Witsch, München, 1973.

Cackowski, Z.: Ein kreativer Problemlösungsprozess, v Ulmann, G. Kreativitätsforschung, Kiepenheuer & Witsch, München, 1973.

Dörner, D.: Problemlösen als Informationsverarbeitung, Kohlhamer Mainz, 1979.

Dörner, D.: The ecological conditions of thinking, 1982, Dahlem Konferenzen.

Getzels, J. W. & Csikszentmihalyi, J.: The creative vision, J. W. & Sons, 1976.

Getzels, J. W. in Csikszentmihalyi, J.: From problem solving to problem finding, v Taylor, I. A. & Getzels, J. W.: Perspectives in creativity, Aldine, Chicago, 1975.

Hadamared, J.: The psychology of invention in the mathematical field, Princeton Univ. Press, 1949.

Jaušovec, N.: Razvijanje učenčeve ustvarjalnosti na razredni stopnji osnovne šole, neobjavljena doktorska disertacija, 1985.

Kafka, F.: Grad, Cankarjeva založba Ljubljana, 1967.

Krause, R.: Produktives Denken bei Kindern, Beltz Verlag, Basel, 1977.

Libet, B.: Electrical Stimulation of Cortex in human Subjects and Conscious Memory Aspects, v Iggo (eds) 1973, str. 743—790.

Libet, B., Wright, E. W., Feinstein, B.: The psychological timing and the subjective referred timing of a conscious sensory experience: cit. po Eccles, Popper (eds) The self and its brain, Springer international, Berlin, 1977.

Maddi, S. R.: The strenuousness of the creative life v Taylor, Getzels (eds): Perspectives in creativity, Aldine, Chicago, 1975.

Maddi, S. R., Hoover, M., Kobasa, S. C.: High activation and internal orientation as factors in creativity, Journal of creative behav. 16, 4, 1982, str. 251—255.

Mountcastle, V. B.m Lynch, J. C., Georgopolous, A., Sakata. H., Acuna, C.: Posterior parietal association cortex of the monkey: Command functions for operations within extrapersonal space, Journal of Neurophysiology, 38, 1975, str. 871—908.

Nauta, W. J. H.: The problem of the frontal lobe: a reinterpretation, J. Psychiatric Research, 8, 1971, str. 167—187.

Oerter, R., Montada, L.: Rntwicklungspsychologie, Urban München, 1982.

Pirjevec, D.: Franz Kafka in evropski roman, v Kafka, F.: Grad, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967.

Renz, P. in Christopos, F.: Toward an operational definition of giftedness, J. creat. behav. 2, 1968, str. 91—96.

Rohr, A. R.: Kreative Prozesse und Methoden der Problemlösung, Beltz, Basell, 1975.

Rothenberg, A.: Psychopatology and creative cognition, Arch, gen. Psychiatry, 40, 1983, str. 937—942.

Rubinstein, S. L.: Die Arbeit, v Ulmann, G.: Kreativitätsforschung, Kiepenheuer & Witsch, München, 1973.

Torrance, E. P. in Sato, S.: Figural creative thinking abilities of US and Japanese majors in education, Creative child and adult quart., 4, 1979, str. 216—221.

Torrance, E. P.: The search for Satorie and creativity, Creat. educ. found., INC, Buffalo, New York, 1979.

Torrance, E. P.: Lessons about giftedness and creativity from a nation of 115 million overachivers, Gifted child quart. 21, 1980, str. 10—14.

Trstenjak, A.: Psihologija ustvarjalnosti, Slovenska matica 1981.

Vogel, E. F.: Japan as no 1: Lessons for America, Cambridge, MA, Harward Press, 1979.

Vogt, v P.: Aufbruch der Jugend, Die Kunst, 11, 1973, str. 697—704.

Wertheimer, M.: Productive thinking, New York, Harper, 1945.

Učenje tostran in onstran naučenega

BENJAMIN JURMAN

Postaviti hipotezo, da obstajajo bistvene razlike med inteligentnimi in nadarjenimi ljudi, obvezuje avtorja te hipoteze, da poskuša to tudi dokazati. To je v bistvu težavna in zapletena naloga, ki je praviloma pretežka za enega človeka, toda ne glede na to se je treba tega problema lotiti in pokazati, ali je kaj na tem ali ne. Dokazovati, da obstajajo razlike v strukturi, integraciji ali samo v dinamiki osebnosti inteligentnih in nadarjenh ljudi, se ne da nasplošno, pač pa je potrebno te razlike prikazati na posameznih funkcijah osebnosti enih in drugih. Problem je toliko bolj zapleten zato, ker obstoječa psihološka strokovna literatura ne daje veliko namigov v tej smeri, dogaja se prav obratno, saj velika večina avtorjev meni, da je struktura bistrih ljudi monolitna. V nasprotju s tem edino neposredna praksa pri delu z ljudmi v industriji in gospodarstvu, v šolstvu in tudi družbenih službah, kljub temu vseeno dokazuje, da se med bistrimi ljudmi pojavljata dve vrsti, ki zavzemata do obstoječega različen odnos ter tako pri delu kakor pri drugih aktivnostih izkazujeta povsem drugačno vrsto ustvarjalnosti. Gre torej za dejstvo, da se inteligentni v neposredni praksi ločijo od nadarjenih v načinu delovanja.

Odločiti se je bilo zato potrebno, katero izmed funkcij osebnosti bi bilo najbolj primerno vzeti kot primerjalni kriterij, s katerim bi bilo mogoče primerjati aktivnost inteligentnih in aktivnost nadarjenih ljudi. Na tej osnovi je bila izbrana gotovo najbolj temeljna in avtentična funkcija osebnosti, to je učenje. Na njej bi se morale, ali pa ne, pokazati razlike v delovanju obeh struktur osebnosti. Z ozirom na to, da je učenje zelo kompleksna funkcija osebnosti, potegne za seboj obravnavo cele vrste sorodnih problemov, ki so z njo povezani.

Učenje je problem, ki je v sodobni psihologiji obdelan zelo razvejano in natančno. Kljub temu obstajajo področja, ki so zunaj tega kroga, in so zato še povsem neraziskana. Zaradi tega se pojavlja cela vrsta pomanjkljivosti in težav pri razlagi različnih fenomenov, ki se pojavljajo pri učenju. To velja tako za vprašanje konceptualne razvitosti človeka kakor tudi za probleme, ki se pojavljajo na področju vzgoje in izobraževanja. Vedno znova se poraja temeljno vprašanje, kaj je učenje. Psihologija namreč proučuje uče-

nje le do naučenega, kaj je z učenjem onstran naučenega, nam psihologija ne pove. Kaj se dogaja v našem razmu s pojmi, ki smo jih osvojili, ali jih pozabimo, ali oblikujemo iz njih nove, tega ne vemo. Očitno je, da ustvarjalnosti ni brez novih pojmov, ta pa se pojavljajo tako pri nadarjenih kot tudi pri inteligentnih, zato je smiselno ta problem proučiti.

Kaj je učenje?

Če hočemo proučevati učenje kot problem, moramo najprej definirati, kaj je. Tu se znajdemo takoj v zagati, zakaj pojavlja se zelo veliko raznih definicij učenja. Najbolj očitno je to, da je ta problem tako širok, da ga avtorji teh definicij ne morejo v celoti zajeti niti po vsebini niti po obsegu. Oglejmo si dve najsplošnejši definiciji učenja:

— učenje je spreminjanje posameznika na osnovi lastne aktivnosti izzvane z njegovimi potrebami ali z vplivi okolja*

— učenje je spreminjanje dejavnosti posameznika pod vplivom izkušenj in to z razmeroma trajnim učinkom.**

Obema definicijama je mogoče takoj očitati, da posameznik pod vplivom vsake informacije še ne spreminja svoje dejavnosti, čeprav mu to pomeni novo izkušnjo. Poleg tega sodi v področje učenja tudi fiziološko dozorevanje telesa in vseh njegovih struktur, ki ni povezano s posameznikovo aktivnostjo, temveč poteka po filogenetskem programu, ki ga vključujejo celice. Nobenega dvoma pa ni, da se pri učenju in zorenju pojavlja pri posamezniku neko znanje, ki pa ima zelo veliko različnih oblik. Mednje bi bilo mogoče razporediti:

— navade (prehranjevalne, higienske, socialne)
— spretnosti (motorične, senzorične)
— informacije teoretične narave (šolsko in knjižno znanje)
— informacije praktične narave (izkušnje vseh vrst).

Očitno je, da si s prejšnimi definicijami učenja, glede na tako raznolokost vrst znanja, ne bo mogoče pomagati, zato smo se odločili, da bomo pri našem nadaljnjem proučevanju definirali učenje z vidika neke druge dimenzije, to je z vidika ene izmed funkcij osebnosti človeka. Le s tako definicijo bo mogoče problem učenja razgrniti na drugačen način, to je na način, ki ustreza našemu proučevanju. Učenje je kompleksen proces, ki vključuje kognitivno, konativno in emotivno komponento osebnosti ter omogoča posamezniku, da oblikuje v tem procesu nov produkt — to je znanje. Kognitivna komponenta vključuje različne sposobnosti zaznavanja in mišljenja, motivacijska predstavlja energetski potencial, emotivna pa bistveno vpliva na tako ali drugačno klasifikacijo in selekcijo pojmov v našem spominu. Kognitivna komponenta predstavlja logično pot, ki pripelje posameznika do nečesa novega in je v procesu učenja relativno samostojna, medtem ko sta konativna in emotivna komponenta običajno trdno povezani v celoto ter bistveno vplivata na kogni-

---

* ENCIKLOPEDIJSKI REČNIK PEDAGOGIJE, Matica Hrvatska, stran 1050, Zagreb 1963.

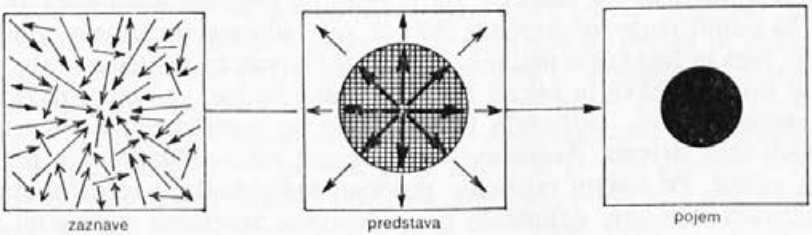
** Vid Pečjak: PSIHOLOGIJA SPOZNAVANJA, DZS, stran 155, Ljubljana 1977.

tivne procese. Konativna komponenta predstavlja energijo, ki giblje zaznavne in miselne operacije, medtem ko emotivna bistveno vpliva predvsem na selekcijo elementov naučenega znanja ter tako klasificira sprejete izkušnje v samosvojo celoto, značilno za vsakega posameznika posebej. Učenje je torej funkcija osebnosti, ki omogoča človeku pridobivanje znanja v najširšem pomenu.

Čeprav je produkt zorenja, naj si bo telesnega ali socialnega, nekaj drugega kot pa produkt učenja teoretičnih informacij in ta spet različen od učenja praktičnih izkušenj, je vendar verjetno, da vsi ti produkti učenja potekajo na približno enak način in je tudi njihovo prijemališče vedno povezano z delovanjem najvišjih struktur centralnega živčnega sistema. Ker imajo vsi ti produkti učenja svoje posebnosti in bi to zamegljevalo naše proučevanje, bomo v nadaljnjem tekstu obravnavali le proces tistega učenja, ki se nanaša zgolj na pridobivanje teoretičnih informacij, to je za pridobivanje šolskega in knjižnega znanja. Pri tem ne bomo izhajali iz psiholoških predpostavk procesa učenja, temveč iz spoznavnoteoretskih in didaktičnih. Izhajali bomo iz Lockovega senzualizma (ničesar ni v našem razumu, kar ni bilo poprej v naših občutkih), zato bomo proces prodobivanja znanja poenostavili na naslednjo shemo:

ZAZNAVE	→	PREDSTAVA	→	POJEM

Zaznave sprejema posameznik pri učenju od konkretne stvarnosti v obliki najrazličnejših energetskih inpulzov, čutila pa mu na te inpulze posredujejo v centralni živčni sistem določeno količino živčnih inpulzov, ki se tam pretvorijo v občutke. Tu gre za več ali manj urejen ali neurejen sistem informacij (pozornost — raztresenost) sorodnega tipa, ki predstavlja lastnosti neke stvari ali predmeta. Na osnovi tako pridobljenih zaznav se v centralnem živčnem sistemu zgradi pri človeku predstava o tem, ki pa je še nejasna, vendar že produkt posameznikove aktivnosti, s katero je izločil nebistveno od bistvenega. Toda tudi ta predstava ima še veliko nebistvenih elementov in tudi tujih elementov. Šele z izločitvijo teh se postopoma oblikuje pojem, ki je po eni strani element zapisa v spominu in hkrati element za miselno manipuliranje. Ta kognitivni del procesa učenja nam nazorno pokaže naslednja shema:



Ker so sposobnosti zaznavanja pri posameznikih zelo različne, isto velja pa tudi za ostale kognitivne procese, različni posamezniki različno dojemajo stvarnost, različno hitro mislijo in bolj hitro ali pa bolj počasi obli-

kujejo pojem. Zaradi vseh teh razlogov je proces učenja pri posameznikih različno hiter, prav tako pa velja tudi za pojme, da so bolje ali slabše oblikovani.

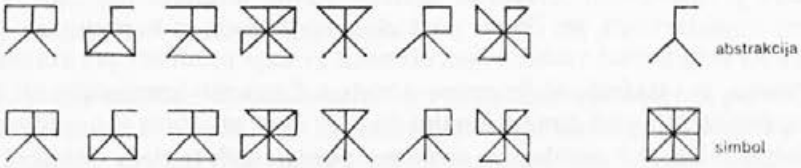
Abstrahiranje ali posploševanje

Potek oblikovanja pojma pri nekem individumu je direktno odvisen od kognitivnih procesov, med katerimi sta dva daleč najbolj pomembna. Tu gre za proces abstrahiranja ali odmišljanja nebistvenih znakov in za proces posploševanja ali kopičenja bistvenih znakov. Pri abstrahiranju gre predvsem za proces, kjer posameznik odmišlja nebistvene in individualne znake ter zgoščuje bistvene skupne znake. Ta proces abstrahiranja se na neki točki ustavi pri vsakem posamezniku, vendar ta točka pri dveh posameznikih za isti pojem ni enaka. Na to namreč vplivajo tudi konativni in emotivni faktorji. Tako obstajajo pri istem pojmu med dvema posameznikoma velike razlike. Ne glede na to je tak pojem povsem racionalna tvorba, ki vključuje bistvene znake s potencialno možnostjo asociranja. Pri abstrahiranju gre vedno za odmišljanje individualnih znakov in združevanje skupnih znakov, pri čemer pomenijo individualni, znake nebistvenega, skupni pa znake bistvenega. Tako oblikovan pojem je skrajno skrčena tvorba skupnih znakov. Če več takih pojmov povežemo v stavek, se oblikuje misel, ki je logična in racionalna, toda tudi v celoti dimenzionirana. Tak stavek pove jasno vse, kar vključuje. Pojem, ki je oblikovan na takem abstrahiranju, bomo imenovali abstrakcija I. stopnje.

Posploševanje abstrahiranju ni nasproten proces, je pa povsem drugačen, bolj zahteven proces in to v neki drugi dimenziji. Tu ne gre samo za zgoščevanje skupnih znakov nekega pojava ali predmeta, temveč gre tudi za vključevanje specifičnih bistvenih individualnih znakov. Individualni znaki posameznih konkretnih stavri niso nebistveno gradivo za oblikovanje pojma, temveč so prav tako bistveni kot skupni znaki. Posameznik integrira posamične zaznave v nekakšne zaznavne matrike, ki jih s posploševanjem kopiči drugo na drugo. Pojem se oblikuje preko predstave z multipliciranjem skupnih znakov in vključevanjem individualnih znakov. Od bistvenih znakov se tu nič ne izgubi pač pa obratno, posameznik zaokroži pojem v celoto tudi tedaj, ko so bile zaznave pomanjkljive (princip dobre forme — Gestalt princip). Pri tem procesu nikakor ni mogoče zanikati, da v njem ne sodeluje abstrahiranje. Tudi tu gre za odmišljanje nebistvenih znakov pri oblikovanju pojma, vendar je udeležba tega procesa zelo majhna. Pojem, oblikovan na posploševanju, vključuje vse skupne znake in hkrati tudi vse individualne, vendar v nekakšnem integriranem sistemu. Odpadejo le tisti znaki, ki v ničemer ne prispevajo k celovitosti tega sistema. Asociativna sposobnost tako oblikovanega pojma je izredno velika. Po našem mišljenju posebno individualni specifični znak, ki so integrirani v pojmu, dopuščajo nepredvidljive asociacije z drugimi pojmi pa je mogoče, da je tu prijemališče fantazije. Vendar je treba vedeti, da je asociativna sposobnost takih pojmov večja na konkretnem kakor pa na abstraktnem nivoju.Za razliko od abstrakcije bomo tako oblikovani pojem imenovali simbol I. stopnje.

Očitno je, da je abstrakcija definirana kot pojem le z dvema dimenzijama, in sicer z višjim rodovnim pojmom in vrstno razliko. Simbol pa ima praviloma mnogo dimenzij, običajno toliko kolikor je ohranil specifičnih znakov. Zaradi tega je videti, da njegova vsebina nikoli ni izčrpana. Misel oblikovana v stavku, ki ga sestavljajo taki simboli, nima strogo racionalnega značaja. Predstavlja neko celoto, v kateri vsak posameznik zagleda tisto vsebino (dimenzijo simbola), na katero je uglašen in lahko z njo rezonira. Pesmi, mitološke in mistične zgodbe, Sveto pismo, narodne pripovedke in reki, so najbolj značilni teksti zapisani v jeziku simbolov. Ti teksti časovno nikoli ne zastarajo, ker vidi vsaka generacija, ki zraste, v njih simbole na način, ki je značilen za stopnjo njene kulture in civilizacije. Nekateri od teh simbolov imajo celo to lastnost, da jih je mogoče dojeti na zelo konkretnem in tudi na zelo abstraktnem nivoju. Pojmi kot abstrakcije se dajo dojeti zgolj na abstraktnem nivoju, medtem ko imajo simboli to lastnost, da se lahko dojamejo povsem konkretno ali pa zelo abstraktno (kot specifični znaki ali kot splošni znaki).

Razliko med abstrakcijo in simbolom je mogoče ponazoriti kot razliko med najmanjšim skupnim imenovalcem pri ulomkih in najmanjšo skupno mero. To nam nazorno pokaže tale slika:



Obe vrsti znakov sta narisani kot čisti zaradi bolj jasne ponazoritve, toda če bi vzeli kakršen koli test šifriranja, ki vgrajuje tudi neustrezne elemente, bi prav tako prišli do istega zaključka, le abstrahiranje bi bilo večje.

Abstrakcija kot pojem je verjetno najmanjši element mišljenja. Njen spominski efekt ni posebno velik, kar pomeni, da mora posameznik vložiti zelo veliko učenja, da si jo oblikuje in zapomni. Navidez daje vtis, da je zelo kompatibilna prav zato, ker vsebuje samo skupne bistvene znake, toda to je prevara. Posameznik misli, da jo je mogoče asocirati v vse dimenzije, vendar ni tako. Prav zaradi tega se pri njegovem mišljenju pojavljajo logične napake, nad katerimi pa sam, včasih pa tudi njegovi sogovorniki, nimajo kontrole. Abstrakcija je element analitičnega mišljenja. To mišljenje jo poraja in hkrati uporablja kot element miselnih konstrukcij. Simbol je v nasprotju s tem velik element mišljenja, ki ima zaradi več dimenzijonalnosti celo notranjo strukturiranost. Iz njega veje vedno nek smisel — namenskost — uporabnost, ki pa je več dimenzionalna. Zapomniti si ga je lahko in je zelo kompatibilen. Preprosta ljudstva so skozi tisočletja prenašala iz roda v rod celo vrsto simbolov v govorni obliki, ne da bi pri tem vedela za celotno vsebino (rituali, pripovedke, itd) teh simbolov. Mišljenje s pomočjo simbolov je redko alogično, še tedaj, ko je, navadno nakazuje smisel absurda. Simboli so enote sintetičnega mišljenja. Simbol vedno vključuje tudi abstrakcijo, toda v njegovi notranji strukturi je ta raztopljena z ostalimi specifičnimi znaki.

Učenje pri inteligentnih in pri nadarjenih ljudeh

S to tematiko se sedaj približujemo našemu osnovnemu vprašanju ali je mišljenje in s tem tudi učenje pri inteligentnih drugačno kakor pri nadarjenih ljudeh. Po našem mišljenju je ta razlika prav na tem področju osebnosti obojih zelo velika. Očitno je, da so inteligentni ljudje orientirani k analitičnemu mišljenju, kar pomeni, da je abstrakcija kot pojem temeljni element njihovega mišljenja in učenja. Na drugi strani pa je opaziti pri nadarjenih, da so orientirani k sintetičnemu mišljenju, kar pomeni, da je temeljni element tega mišljenja simbol. Inteligentni so zato nagnjeni k abstraktnemu mišljenju, nadarjeni pa bolj h konkretnemu. Opazno je, da stopnja abstrakcije pri nadarjenih ni posebno visoka. Tem zakonitostim pri obojih sledi tudi učenje, jezik in končno tudi narava njihove ustvarjalnosti. Produkt učenja pri inteligentnih so praviloma abstrakcije, to so ostri, močno racionalno obarvani in suhi pojmi, ki se pri komuniciranju, to je v jeziku, odražajo v obliki ostre logike, za katero je značilen hladen, čustveno neobarvan ton. Produkt učenja pri nadarjenih so v nasprotnem primeru simboli, to je večdimenzionalni pojmi, pri katerih racionalna komponenta ni posebno izstopajoča. Pri komuniciranju zato izstopajo simboli povezani z logiko, ki sledi slikovnim prispodobam. Govorno komuniciranje inteligentnih daje vtis poudarjene objektivnosti, pri čemer poskuša posameznik, ki komunicira, čimbolj distancirati svoj jaz od vsebine sporočenega in daje prednost predvsem obliki sporočenega. Pri nadarjenih je ravno obratno. Govorno komuniciranje je simbolično, logika ima več dimenzionalni značaj, zato se lahko sporočilo razume na različen način. Do problemov zavzema posameznik oseben odnos in lastno stališče, celotno sporočilo je subjektivno obarvano. Pri inteligentnih je sporočilo jasno, precizno in ostro zamenjano. Toda to velja le za notranjo strukturo posameznega stavka oziroma misli, v celotnem sklopu pa je sporočilo zapleteno. Običajno inteligentni ljudje podajajo resnico na zelo zapleten način, to pa je zato, ker je abstrakcija podlaga tej resnici. Pri nadarjenih se resnica podaja na najbolj enostaven način in tudi rešitve, ki jih posredujejo nadarjeni, so osuplivo enostavne in konkretne. Logika mišljenja ni ostra, pač pa bolj ohlapna in simbolična. Mišljenje uporablja prispodobe in je naravnano k vsebini in ne k obliki. Pri nadarjenih so logične kategorije pri razmišljanju zelo široke.

Povezave abstrakcij kot pojmov med seboj so lahko zelo velike ali pa jih skoraj ni, enako pa velja tudi za simbole. V odnosu na te povezave reagirajo inteligentni znatno drugače kot nadarjeni. Prvi se vedno trudijo, da iščejo med pojmi največje možne povezave oziroma tiste povezave, ki so obče »veljavne«. Tu je prijemališče stvarnega konformizma inteligentnih ljudi. Nadarjeni za razliko od tega pri povezavi simbolov nikakor ne iščejo najbolj »znane in utečene« povezave, temveč ravno obratno. Zanimajo jih povezave, ki še niso poznane, prav tako iščejo povezave, ki veljajo za »nesmiselne« ali celo absurdne. Tu se pri njih skriva prijemališče nonkonformizma. Prav nekonformistične rešitve pa v bistvu predstavljajo prodor v neobstoječe in razširjene meja človekovega znanja.

Poleg tega obstaja med inteligentnimi in nadarjenimi še ena razlika, ki je povezana s pojmi, kakor jih oblikujejo. Pojem kolo (bicikel) je v besedni obliki enak tako za ene kakor za druge, toda kot miselna tvorba, pa je enkrat abstrakcija, drugič pa simbol. Za inteligentne je kolo dvokolo, s katerim se je mogoče peljati in nič drugega. Gre torej za dvodimenzionalno opredelitev tega pojma. Pri nadarjenih pa pomeni kolo to isto, vendar v povezavi z množico dimenzij (moško-žensko, s prestavami — brez njih, dirkalno — navadno, za delo — za šport). Ta množica dimenzij je v simbolu zlita v celoto, ki pa jo je mogoče analizirati le opisno. Simbola namreč ni mogoče definirati, ker ima preveč dimenzij, mogoče pa je iz njega izluščiti abstrakcijo. Občutek pojma kot abstrakcije in občutek pojma kot simbola v zavesti inteligentnega posameznika oziroma nadarjenega posameznika, ni niti najmanj isto. Zaradi tega se v komuniciranju pojavlja problem nekomunikativnosti in nerazumevanja, čeprav so besede, s katerimi komunicirata povsem identične. Na tej osnovi je sedaj mogoče razumeti, zakaj enostavne rešitve, ki so značilne za nadarjene, niso dostopne inteligentnim in zakaj nadarjeni inteligentnim vedno očitajo zapletenost in nejasnost v komuniciranju ter dolge postopke pri reševanju problemov.

Učenje tostran in onstran naučenega

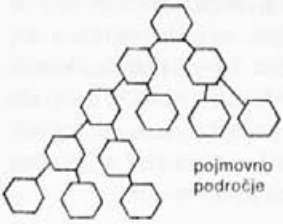
Pot, ki je potrebna, da posameznik osvoji in oblikuje določen pojem, je pot do naučenega. Vsako nadaljnje razmišljanje in oblikovanje pojmov na osnovi naučenega, pa predstavlja učenje onstran naučenega. Tostran naučenega si posameznik pridobiva znanje v dveh etapah. Prva etapa predstavlja v bistvu predšolsko obdobje, druga etapa pa obdobje do zaključka formalnega izobraževanja. Omejitev pri zadnji stopnji pa ni povsem enoznačna in jasna, saj se posameznik izobražuje permanentno.

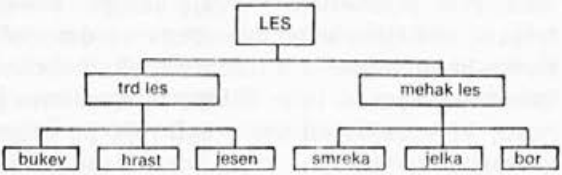
Tisto znanje, ki je pridobljeno pri posamezniku tostran naučenega, je vsaj v prvi etapi zelo majhno. Toda kakor je majhno, je temeljno in usodne važnosti za njegov nadaljnji razvoj. Praviloma ga sestavljajo praznanja povezana z navadami (prehranjevalne, higienske, socialne) in spretnostmi (motorične, senzorične) ter končno tudi nekateri pojmi, ki omogočajo otroku, da se znajde v svojem okolju. Vsi ti pojmi se oblikujejo na osnovi nižjih oblik učenja kot so: pogojeni refleks, poskusi in napake ter asociativno učenje. Pri tem se pojmi oblikujejo iz zaznav, ki so praviloma enodimenzionalne karakteristike predmetov in stvari (oglato, ostro, mokro, rdeče, boleče, majhno, zgoraj, itd.). Običajno jih otrok doživlja v nasprotju kot naprimer: belo-črno, zgoraj-spodaj, zunaj-notri, itd. Otrok se teh predznanj, navad in spretnosti uči zelo počasi in potrebuje ogromno energije in časa, da jih osvoji. Če mu starši pri tem pomagajo na pravilen način gre to učenje dosti hitreje, kot če je otrok prepuščen dvorišču. To področje naučenega je pogoj za vsako intencionalno izobraževanje. Osnovna šola svoj vzgojnoizobraževalni proces ne gradi na nulo, temveč na prej navedeno platformo praznanj. Da otrok teh praznanj nima, v šoli ne bi mogel napredovati.

Področje prve etape učenja bi bilo mogoče zamejiti med otrokovo rojstvo in njegov vstop v osnovno šolo. Potek učenja za pridobivanje tovrstnih znanj se odvija pri otroku po progresivni krivulji, napredek pri učenju je v začetku vedno zelo počasen, potem pa vedno bolj hiter. Druga etapa učenja do naučenega pa nastopi z vstopom otroka v šolo in praviloma traja do zaključka poklicnega izobraževanja, ter tudi še naprej, če posameznik to želi. Tu se odvija učenje po degresivni krivulji, kar pomeni, da posameznik že koristi naučeno iz prve etape učenja. Posameznik v tem obdobju že uporablja višje oblike učenja kot so posnemanje ter učenje na osnovi analize in vpogleda. Vzrok je v tem, da poteka učenje na pojmih praznanj in na pridobljenih spretnostih in navadah, s katerimi integrira nove zaznave, in tako se oblikujejo novi pojmi ob znatno manjši energiji, pa tudi čas učenja je vedno krajši. Zaznave v tem primeru niso več posamezne lastnosti predmetov in pojavov, temveč pojmi s temi lastnostmi v celoti. Pridobivanje novega pojma predstavlja integracijo starega znanja z novim, zato poteka tu učenje toliko bolj hitro.

Psihologija učenja je doslej veliko pozornosti posvečala le načinom in poteku učenja do naučenega, kaj pa se dogaja onkraj naučenega, tega ni proučila. V zvezi s tem se odpira problem, kaj se dogaja s procesom učenja, ki se odvija v človekovi zavesti na osnovi osvojenih pojmov. Očitno je, da posameznik pojme, ki se jih je naučil, na nek način razporeja in klasificira. Ta klasifikacija je nekakšen red, po katerem so ti pojmi razporejeni v človekovem spominu. Ta red je na prvem mestu podrejen logičnim pravilom in vedno hierarhičen. Vsak človek namreč klasificira pojme po sorodnih vsebinskih področjih, vendar tako da vsako področje tvori piramido pojmov, pri kateri so na dnu konkretni pojmi, na vrhu pa splošni pojmi. Hierarhija je zgrajena mrežasto tako znotraj posameznega pojmovnega področja kakor so zgrajena mrežasto tudi pojmovna področja. Pojmi znotraj posameznega pojmovnega področja so razporejeni po spoznavno teoretskih načelih, ki so človeku verjetno prirojena, pojmovna področja med seboj pa so organizirana v hierarhijo, ki ne podleže samo prej navedenemu kriteriju, temveč tudi drugim kriterijem kot so izkušnje, interesi, emocije in podobno. Hierarhija pojmovnih področij je spodaj, to je pri dnu, pri različnih ljudeh, ki živijo v isti skupnosti praviloma enaka ali zelo podobna. V nadgradnji pa se začno pojavljati vedno večje razlike, ki so po eni strani pogojene po tem ali so sestavljene od abstrakcij ali iz simbolov, po drugi strani pa gre za strukturo te piramide. Ta je lahko ozka in visoka ali pa izredno široka in bolj plitva. Hierarhija posameznega pojmovnega področja je piramidalna v pozitivni smeri, medtem ko je piramida pojmovnih področij negativna. Otrok se namreč začne učiti z majhnim številom brezpogojnih refleksov, s pomočjo katerih naveže prve izkušnje, nato pa se njegova piramida vedno bolj širi. V njegovi možganski skorji se pojavljajo vedno novi pojmi, znanje teži k diferenciaciji in entropiji.

Z učenjem se postopoma polni posamezno pojmovno področje. Ko zasede svoje mesto še zadnji pojem v danem pojmovnem področju, tedaj se pokaže celotno pojmovno področje posamezniku v povsem novi luči. Na tej osnovi se



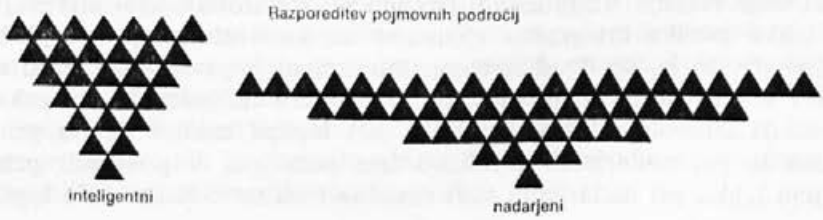


pojavi popolnoma nov pojem, ki je temelj za novo pojmovno področje. To področje je prejšnjemu nadgrajeno. Če staremu pojmovnemu področju dodajamo še nove in nove pojme, ne pride do nikakršne spremembe niti v kvaliteti niti v kvantiteti, pač pa se spomin vedno bolj polni z nepotrebnim balastom, ki zmanjšuje učinkovitost mišljenja in učenja. Očitno je, da velja pravilo, čim večji je manipulativni prostor za mišljenje, bolj je učinkovito in obratno.

Če se otrok v začetku težko uči in malo nauči, pa se na to začetno osnovo hierarhično kopičijo novi pojmi in na te spet novi. Tisto, kar smo se naučili pa ni mrtvo, temveč obratno. Z vsakim nadaljnim razmišljanjem ne glede na to ali je zavestno ali ne, se tvorijo novi pojmi, ki so najbolj avtentični material posameznika. V možganski skorji se nenehno pojavljajo novi pojmi, ki zapolnjujejo pojmovna področja. Posebno pri ustvarjalnih ljudeh je to običajna praksa. Človek se lahko preneha učiti, toda procesi učenja se nadaljujejo in rešitve so možne čez več dni, mesecev in celo let. Tu bi bilo mogoče govoriti o podzavestnem učenju (saturacija, inkubacija, iluminacija, verifikacija). Tudi reminiscenca deloma potrjuje to hipotezo.

Ustvarjati pomeni najprej razmišljati in se učiti v lastni zavesti, ter na tej osnovi tvoriti nove pojme. To je kopičenje pojmov onstran naučenega. Učenje lahko poteka brez prisotnosti konkretne stvarnosti ali tudi z njeno prisotnostjo. Če je Lock trdil, da ni ničesar v našem razumu kar ni bilo poprej v naši čutnosti, pa velja, da tudi ničesar ne gremo preverjati v neposredno stvarnost, kar ni bilo poprej zamišljeno v našem umu.

Ustvarjalnost, ki je odraz učenja onstran naučenega, pa je seveda različna pri inteligentnih in različna pri nadarjenih. Ta razlika izvira iz elementov mišljenja (abstrakcije, simboli), iz narave mišljenja (analitično, sintetično in končno tudi iz hierarhične logike, ki je dvo al več dimenzionalna. Toda to so stranski problemi, nas zanima, kakšna so pojmovna področja pri enih in drugih. Po našem mišljenju so piramide pojmovnih področij pri inteligentnih strme, pri nadarjenih pa položne. To nam nazorno pokaže ta slika:



Pojmovna področaj se po sorodnosti vsebin in po nivoju stopnje splošnosti spet povezujejo v večje sklope. Povezave pa niso enodimenzionalne, temveč več dimenzionalne. Prav to omogoča integracijo kognitivnih, konativnih in emotivnih ter fizičnih funkcij osebnosti. Te povezave bi bilo mogoče imenovati vzorce, to je sklope integrativno povezanih pojmov, navad, spretnosti, ki karakterizirajo reagiranje posameznika. Nove povezave v bistvu ustvarjajo novi pojmi, ki jih posameznik oblikuje onstran naučenega.

Za vsakogar se zato onstran naučenega pojavlja dilema, ki se nanaša na njegovo reproduktivnost ali produktivnost znanja. Z njo pa je tesno povezana tudi taka ali drugačna ustvarjalnost. Ta dilema se v vsakdanjem življenju prikazuje na dva načina, in sicer:

— učiti se ali misliti in

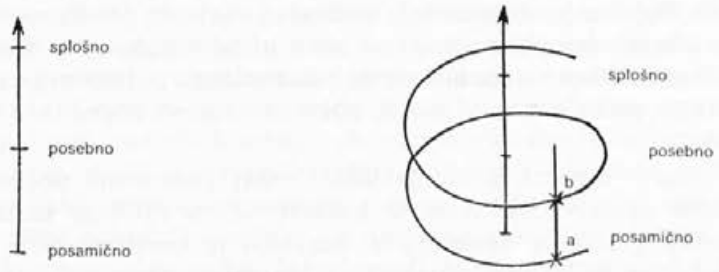
— čitati ali pisati.

Preprost človek, ki zaključi osnovno šolo in se zaposli, nima kaj dosti možnosti, da bi čital, pač pa ob delu in življenskih problemih veliko razmišlja in si ustvari veliko novih pojmov. Njegova orientacija je v bistvu produktivna, čeprav na bolj konkretnem nivoju. Na tem nivoju se tako zadržuje tudi njegova ustvarjalnost. Drugače je pri intelektualcu, ki se mnogo uči, in se tudi po poklicni usposobljenosti še vedno uči, namesto, da bi začel razmišljati o tem, kar se je naučil. Tu se pojavi pogosto neproduktivna orientacija, saj posameznik v tem primeru ne poseduje dosti svojega, temveč le znanje, ki se ga je naučil. Če hoče intelektualec na neki stopnji prekiniti ta proces in oblikovati produktivno orientacijo, tedaj mora prenehati z učenjem do naučenega, začeti mora razmišljati o tem, kar zna, oblikovati nove pojme in na tej osnovi tudi kaj svojega napisati. Le v tem primeru je mogoče govoriti o ustvarjalnosti.

Logika inteligentnih in nadarjenih ljudi

Pojem, kakor ga oblikuje inteligentni posameznik, predstavlja zgoščeno bistvo posameznih lastnosti predmetov ali pojavov, če gre za konkretni nivo. Na višjem nivoju pa gre za integracijo pojmov. Tako je mogoče govoriti o pojavu abstrakcij na vedno višjem nivoju splošnega. Pojem na konkretnem nivoju je abstrakcija I. stopnje, njej pa sledijo abstrakcije višje stopnje. Pojem, kakor ga oblikuje nadarjeni posameznik, pa ne vsebuje samo skupne bistvene znake, temveč tudi individualne specifične znake. Tudi tu poteka nadaljna integracija po istem načelu kot pri inteligentnih. Pojem na konkretnem nivoju je simbol I. stopnje, nato pa si sledijo z nadaljnjo integracijo simboli višje stopnje. Toda zaradi izredno visoke stopnje asociativnosti simbola, lahko poteka integracija simbolov od konkretnega proti splošnemu tudi drugače, to je, ne dvodimenzionalno, ampak s preskokom, zato deluje logika v takem primeru drugače kot v primeru integriranja abstrakcij ali integriranja simbolov. To pomeni, da isti logični zakoni dajajo pri inteligentnih in pri nadarjenih približno iste rezultate, v posebnih primerih pa dajejo lahko pri nadarjenih tudi različne rezultate. Kadar teče logika od

konkretnega, preko posebnega k splošnemu, pa naj si gre za integracijske procese na nivoju abstrakcij ali simbolov, tedaj bi lahko to logiko imenovali linearno. Kadar pa se pojavi pri istem procesu miselni preskok, tedaj bi tako logiko imenovali ciklično ali spiralno. Inteligentni praviloma uporabljajo samo linearno logiko, medtem ko nadarjeni uporabljajo tako linearno, kot tudi ciklično logiko. To bi bilo mogoče prikazati nazorno takole:



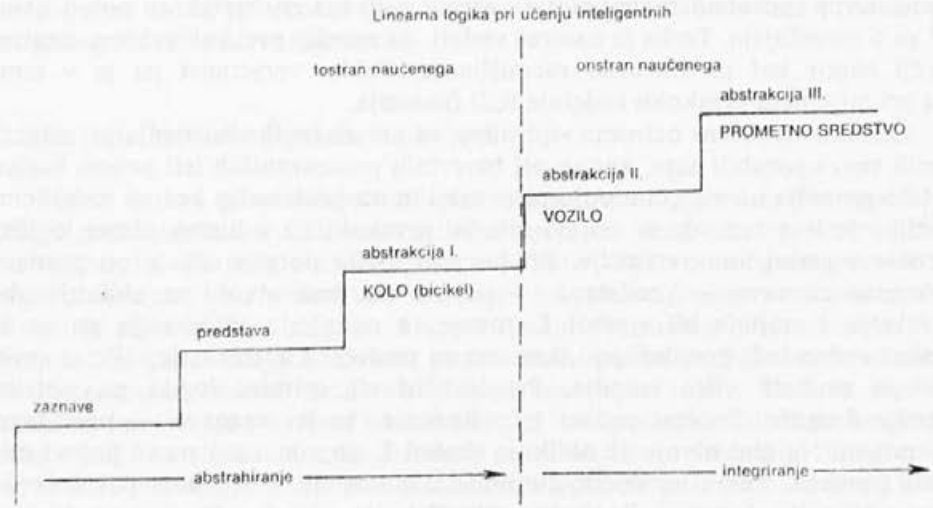
Zaradi piramidne strukture pojmovnih področij in sploh njihove razporeditve v spominu je logika mišljenja v svojem prvobitnem pomenu vedno hierarhična, razen če ne gre za napake v mišljenju. Tisto, kar loči v tej logiki (višji rodovni pojem — vrstna razlika) inteligentne od nadarjenih je v tem, da prihaja pri nadarjenih tudi do miselnega preskoka (točki na spirali a—b). Ta preskok ne samo, da poveča hitrost miselnih procesov, temveč daje tudi vsebinsko in kvalitativno povsem drugačne miselne produkte. Po naši presoji se tak način mišljenja lahko pojavlja pri nadarjenih samo zaradi visoke asociativne sposobnosti simbolov in zaradi velikega energetskega potencijala, ki ga ti posedujejo. Treba je namreč vedeti, da miselni preskok zahteva znatno večji napor kot pa linearno razmišljanje. Velika verjetnost pa je v tem, da pri miselnem preskoku sodeluje tudi fantazija.

Oznako »cikličen« oziroma »spiralen« za proces logike mišljenja pri nadarjenih smo uporabili zato, ker se pri tovrstnih posameznikih isti proces logike lahko pojavlja na višjem nivoju prav tako in na enak način kot na začetnem, razlika je le v tem, da se pojavi miselni preskok. Ta v bistvu obrne logični proces v smeri konkretizacije. Pri linearni logiki poteka učenje po znanem procesu: zaznave — predstava — pojem. Na tem nivoju se oblikuje abstrakcija I. stopnje ali simbol I. stopnje, z nadaljnjo integracijo pa se ti pojmi vedno bolj posplošujejo, kar ima za posledico abstrakcije višje stopnje ali pa simbole višje stopnje. Pri ciklični ali spiralni logiki pa poteka učenje drugače. Začetni proces teče linearno, to je: zaznave — predstava — pojem. Na tem nivoju se oblikuje simbol I. stopnje, nato pa se pojavi miselni preskok. Temu ne sledijo simboli višje stopnje, ker proces posploševanja sedaj zamenja proces konkretizacije. Tako se pojavi pojmovna predstava, ki ima s prvotnim simbolom le neko asociacijsko zvezo, ki pa je daljna ali sploh nepredvidljiva. Pojmovna predstava se potem postopoma izoblikuje v pojmovno sliko, ki je odraz materializacije novega pojma. Tako poteka miselna pot pri nadarjenih iz območja obstoječega v območje neobstoječega. Tu je prijemališče ustvarjalnosti nadarjenih ljudi.

Toda ustvarjalnosti ni mogoče zanikati tudi inteligentnim ljudem. Čeprav je tu mišljenje in s tem tudi učenje orientirano k linearni logiki, je vendar proces logike takšen, da daje nove miselne produkte, vendar bolj v območju obstoječega. V okviru človeškega znanja je polno belih lis, ki predstavljajo neznano in neodkrito, čeprav so pojmovna področja v tem obsegu okvirno zamejena. V te bele lise neznanega prodira linearna logika in spreminja neznano znotraj obstoječega v znano. Obstaja pa druga plat ustvarjalnosti inteligentnih ljudi. Dejstvo je, da nam šola oblikuje znanje na nek konvencionalen način. Zato posamezne pojme in zveze med njimi vidimo le v dogovorjeni koncepciji. S preoblikovanjem hierarhije posameznega pojmovnega področja, pa se to znanje prikaže v novi zvezi, pojavijo se novi pojmi in s tem tudi nove rešitve.

Na tej stopnji tega razmišljanja lahko sedaj pojasnemo pojme kot so izum, iznajdba in inovacija. Izum je karakterističen zgolj za nadarjene in vedno označuje prodor v neobstoječe. Iznajdba je karakteristična tako za inteligentne kot za nadarjene in pomeni odkrivanje neznanega v obstoječem. Inovacija pa karakterizira predvsem inteligentne, saj ima prizvok predrugačenja, preoblikovanja in prestrukturiranja znanja v okviru obstoječega. Te opredelitve je potrebno seveda jemati kot aproksimacijo navedenih pojmov v okviru tega razmišljanja.

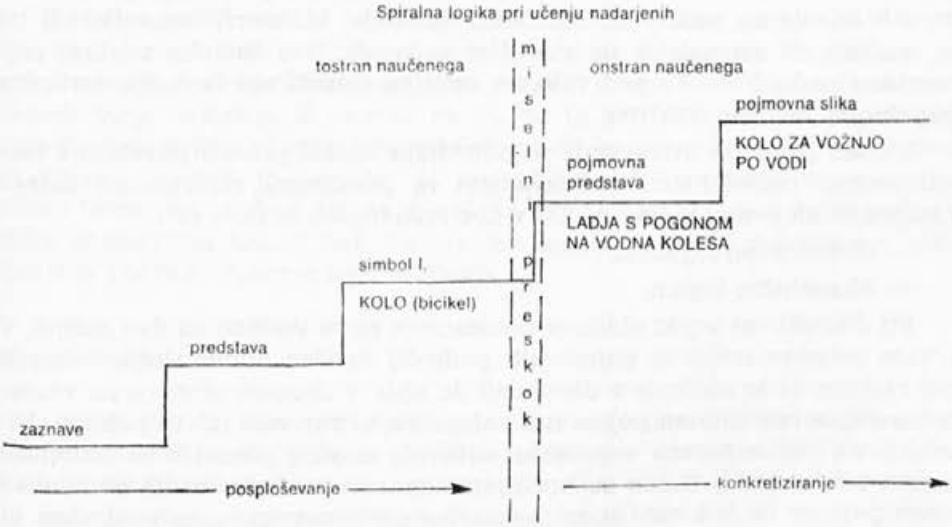
Če bi sedaj poskusili pokazati grafično ponazoritev procesa učenja tostran in onstran naučenega pri inteligentnih in pri nadarjenih na osnovi linearne in ciklične logike, bi dobili naslednjo sliko:



Tostran naučenega poteka učenje pri inteligentnih vedno na principu abstrahiranja, nato pa mu onstran naučenega sledi proces integriranja, toda pojmi, ki nastanejo kot produkt učenja imajo še vedno značaj abstrakcij, le da so te višjega reda. Predstavljena shema linearne logike velja pa tudi za običajni način učenja pri nadarjenih. Tostran naučenega poteka učenja pri teh

vedno na osnovi posploševanja, nato pa onstran naučenega sledi proces integriranja. Pojmi ki se oblikujejo pri tem pa so simboli višjega reda. To nakazuje, da je skupno poučevanje inteligentnih in nadarjenih možno, pri čemer pa produkti učenja enih in drugih in nujno, da so enaki. Tisto kar eni in drugi pobirajo od pouka, gradijo v pojmovna področja z različno piramidalno strukturo. Inteligentni gradijo znanje na poglabljanju, nadarjeni pa na razširjanju učne snovi, zato so pojmovna področja pri inteligentnih zgrajena v ozki, toda visoki piramidi z velikim številom integracijskih nivojev, kar jih karakterizira kot mislece z visokim nivojem abstrakcije. Pri nadarjenih je ravno nasprotno. Pri pouku si naberejo ti kar se da največ novih pojmov, vendar na bolj plitvem nivoju. Toda šolsko znanje jim ne zadostuje, zato brskajo po vsej mogoči literaturi ali sprašujejo, da bi si čimbolj razširili znanje. Očitno je, da je pri nadarjenih znanje bolje povezano po horizontali kot po vertikali (asociacije), zato so pojmovna področja pri njih zgrajena v široki in plitvi piramidi z nizkim številom integracijskih nivojev, kar njihovemu mišljenju ne daje pečat abstraktnosti, ta je navadno dosti nižja kot pri inteligentnih pač pa ravno obratno, to mišljenje jih bolj usmerja h konkretnemu.

Ta naravnanost oziroma orientacija pri učenju onstran naučenega je toliko bolj poudarjena pri nadarjenih prav takrat, ko se pri njih pojavi ustvarjanje. Prvotni proces učenja do naučenega, ki je temeljil na posploševanju, se po miselnem preskoku obrne k neki integraciji, ki pa ima povsem drugačno dimenzijo in teži k materializaciji novo oblikovanega pojma. To nam nazorno pokaže tale slika:



Gotovo je miselni preskok pojem, ki ga je v tem kontekstu najtežje pojasniti. Tu gre za neko šibko asociacijo med dvema simboloma, od katerih je drugi zunaj dvodimenzionalne hierarhije pojmovnega področja, torej gre za tretjo dimenzijo mišljenja. Ker pa so pojmovna področja grajena tudi trodi-

menzionalno, tedaj ne gre za tretjo dimenzijo mišljenja, saj miselni preskok pomeni asociacijsko zvezo med dvema pojmovnima področjema, pač pa za časovni preskok ali četrto dimenzijo mišljenja. Miselni preskok je preskok v kvaliteti mišljenja.

Pojmi, ki jih oblikujemo onkraj naučenega praviloma nastajajo brez zveze s konkretno stvarnostjo. Običajno je neka zaznava samo inpulz za sproženje takega miselnega procesa in ima funkcijo motivacije. Pri tem se pojavljajo logični procesi v drugačni dimenziji kot smo to nakazali poprej. Tu gre za logične procese, ki so povezani s klasifikacijo pojmov. Dejstvo je namreč, da skoraj vsako preurejanje pojmov zadene učenje in mišljenje ter na tej osnovi poraja nove pojme. To preurejanje pojmov v naši zavesti ne sledi procesom formalne logike, pač pa igrajo pri tem pomembno vlogo emocije, motivi, in njim sorodni iracionalni elementi. Kadar sledi človek zakonitostim logike, ki jih podreja lastni projekciji, tedaj je klasifikacija pojmov v pojmovno področje popolnoma načrtna ter se podreja njegovim nameram in željam. Taka klasifikacija je močno subjektivna in plod miselne aktivnosti danega človeka. S tega vidika je treba vedeti, da je vsak človek sposoben klasificirati pojmovna področja na neskončno dimenzij. Pri tem se sprošča fantazija projekcije človekovih iracionalnih elementov. Kadar sledi človek zakonitostim logike, ki jih podreja zakonitostim stvarnosti, tedaj je klasifikacija pojmov v pojmovno področje podrejena »zdravemu razumu«. Ta klasifikacija je sorazmerno objektivna in si jo lahko oblikuje več ljudi na enak način, čeprav živijo na raznih koncih sveta. Način razporeditve pojmov ima le eno dimenzijo, vendar se tudi pri taki klasifikaciji sprošča fantazija, ki pa ima povsem refleksivni značaj. Fantazija, ki temelji na projekciji je značilna za ustvarjanje na področju umetnosti, fantazija, ki temelji na refleksiji pa je značilna za ustvarjanje na področju znanosti. Dva človeka z istimi pojmovnimi področji lahko pod vplivom različno orientirane fantazije ustvarita popolnoma različne stvaritve.

V obeh primerih ustvarjanja se pojavljajo logični procesi povezani z razmišljanjem, presojanjem, ocenjevanjem in podobnimi aktivnostmi našega razuma, ki jih je mogoče opredeliti v dve vrsti logike, in sicer v:

— distinktivno logiko in

— hierarhično logiko.

Pri distinktivni logiki oblikuje posameznik novo vsebino na dva načina. V prvem primeru izloči iz pojmovnih področij razlčne pojme, izdvoji iz njh del vsebine, ki jo oblikuje v distinkciji do njih. V drugem primeru pa vzame nek sorazmerno splošen pojem in iz njega deducira vrsto novih pojmov. Distinktivna logika poteka v procesu mišljenja znotraj piramidalne strukture pojmovnih področij vedno na horizontalnem nivoju. Posameznik obravnava vrsto pojmov in želi med njimi posebej omejiti novega, zato med njim in ostalimi postavi distinkcijo ter tako ostro zameji območje njegove vsebine. Tak pojem je običajno deduciran iz raznolikih pojmov, ki pogosto nimajo dosti skupnega. Možna je tudi obratna pot, in sicer taka, da posameznik iz enega pojma, deducira vrsto pojmov raznorodne vsebine, ki nimajo dosti skupnega. Distinktivna logika je gotovo ustvarjalna, vendar pretežno v ob-

močju obstoječega, zato bi jo bilo mogoče še najprej pripisati inteligentnim. Abstraktni nivo take logike je neverjetno visok, abstrakcije imajo že spremenjen pomen, enako velja tudi za nove pojme. Ti so pogosto besedno izpeljani iz starih korenov. Pojavlja se meta jezik.

Hierarhična logika poteka drugače. Posameznik v tem primeru ravno tako razpolaga z dvema možnostima. Prva je v tem, da zbere vrsto pojmov iz enega pojmovnega področja in jim poiskuša poiskati višji rodovni pojem. Ker so pojmi (simboli) lahko večdimenzionalni, lahko izbira različne dimenzije klasifikacije in tako postavi vsak nov pojem tako, da opredeljuje to pojmovno področje po predvideni dimenziji. Podobna je tudi obratna pot. Iz splošnega pojma deducira vrsto novih pojmov, ki so si po kriteriju klasifikacije popolnoma sorodni. Zaradi menjave kriterijev klasifikacije, je mogoče iz istega pojma doseči produkcijo popolnoma različnih nizov novih pojmov. Ti nizi pojmov so medseboj vsebinsko popolnoma različni, znotraj niza pa so si pojmi sorodni in z vidika klasifikacije povsem homogeni. Hierarhična logika je vedno vertikalna, je ustvarjalna, vendar ne samo v obstoječem, temveč tudi zunaj obstoječega. Posameznik namreč lahko uvede tak kriterij klasifikacije pri nekem znanem splošnem pojmu, ki ga doslej še ni uporabil nihče, pa se zato odpre popolnoma novo področje človekovega znanja. Hierarhično logiko bi bilo mogoče pripisati nadarjenim ljudem. Abstraktni nivo te logike ni posebno visok, novi pojmi imajo kot simboli pogosto sicer nov pomen in vsebino, toda izraženi so v terminih običajnega jezika, ali pa so oblikovane zanje nove besede, ki pa imajo povsem funkcionalen značaj. Hierarhična logika je vključena v orto jezik, ki je sorazmerno razumljiv.

Da pripada hierarhična logika zgolj nadarjenim ljudem, najbrž ni dvoma. Omogoča jo več dimenzionalnost simbolov, ki jih je mogoče klasificirati po eni dimenziji (kriteriju klasifikacije) ali po neki drugi. Tu se skriva fluentnost človekovega mišljenja. Z ozirom na to, da ta pri inteligentnih ni posebno razvita, ker je preveč zamejena z obstoječimi in dogovorjenimi vezmi med vsebinami pojmov, je mogoče, da hierarhična logika inteligentnim ni posebno blizu, pač pa distinktivna. Ne glede na to, obstaja velika verjetnost, da tako distinktivna kakor tudi hierarhična logika porajata divergentno mišljenje in s te tudi stvaritve tega mišljenja.

Napake učenja

Opaziti je, da nam gre v šolo sorazmerno veliko bistrih otrok, to je inteligentnih in nadarjenih, in pričakovati bi bilo, da se bo iz njih enkrat kasneje razvil sorazmerno ustvarjalni kader. Žal ni tako. V procesu vzgoje in izobraževanje ponikne velika večina teh otrok in le malo se jih razvije do tiste točke, kakor jim jo omogočajo dispozicije. To je za razvoj nekega naroda neverjetna in pogostokrat tudi usodna izguba.

Poniknejo ne samo nadarjeni, temveč tudi velik del visoko inteligentnih, oboji se namreč pod pritiskom množice povprečnih, postopoma tudi sami preoblikujejo v povprečne in njihovo bogastvo, ki ga jim je dala narava v

obliki izjemnih dispozicij, je izgubljeno za vse večne čase. Vzrokov za tako stanje je več, nekateri so politične narave, nekateri materialne, spet drugi izvirajo iz vzgojnoizobraževalnega procesa. V našem primeru se bomo zadržali samo na enem od teh faktorjev in to na napakah učenja, ki v dolgotrajnem procesu vzgoje in izobraževanja, izničijo potenciale ustvarjalnosti teh otrok.

Učenje je najbolj karakterističen proces za oblikovanje osebnosti, saj poteka na tej osnovi njeno dograjevanje in spreminjanje. Posebno konceptualna razvitost osebnosti je direktno odvisna od tega, kakšne izkušnje in znanje si je oblikoval posameznik v teku svojega razvoja. Zaradi tega ima učenje izredno pomembno vlogo pri oblikovanju njegove osebnostne zrelosti. Ni vseeno kako se človek uči, zakaj od tega je odvisno področje naučenega, od tod dalje pa področje onstran naučenega. Vedeti je treba, da se v človeku praviloma ničesar ne izgubi, pač pa se zavestno ali izvenzavestno natovarja eno na drugo in daje kasneje zato take ali drugačne rezultate. Pri učenju se namreč pojavljajo tudi napake, ki imajo za človekovo življenje nepredvidljive posledice in vplivajo tako na njegovo miselno, kakor tudi na njegovo delovno produktivnost ali neproduktivnost. Nekatere od napak učenja so praviloma skrite v človekovi motivaciji, nekatere v njegovih navadah v zvezi z učenjem, za večino pa je vendar mogoče reči, da jih pogojujejo faktorji v okviru sistema vzgoje in izobraževanja, kar je seveda še mnogo slabše.

Prva taka napaka učenja je v tem, da se posameznik vse življenje uči samo do naučenega, medtem ko osvojeno znanje ne predeluje na osnovi lastnih življenjskih izkušenj. Sem sodi tudi pretirano učenje. Gre za dejstvo, da posameznik v šoli in tudi zunaj nje osvoji ogromno znanje, ki pa nima nobene vrednosti ne zanj ne za druge. Tak posameznik praviloma nima lastnih stališč, pač pa navaja avtoritete, vire in razno drugo dokumentacijo, ko hoče kaj argumentirati, namesto, da bi to dokazal z logičnimi in resničnimi zvezami med pojmi, s katerimi dokazuje neko trditev. Običajno nima lastnih miselnih vzorcev, pač pa navaja vzorce tako kot si jih je zapomnil iz literature. Reprodukcije znanja takega posameznika so iskrive, vendar v svojem bistvu jalove. Funkcija spomina in pomnjenja sta visoko razviti, medtem ko so lastni pojmi oblikovani z aktivnim učenjem in razmišljanjem sorazmerno redki. Pri teh posameznikih temelji znanje na pozitivističnem zbiranju dejstev, argumentov in drugih oblik informacij, ki jo omogoča spominska funkcija. Posameznike s takim znanjem, pa moramo ločiti od posameznikov z enciklopedičnim znanjem. Ti imajo ogromno pridobljenega znanja, predelanega po lastnih izkušnjah in načelih, ki pa je oblikovano v integrirano hierarhično celoto. Ti znajo to znanje v timu sodelavcev uporabiti zelo koristno, medtem ko v lastni delovni praksi uporabnost njihovega znanja nima kake vrednosti.

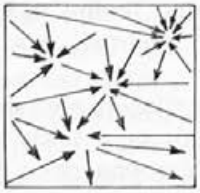
Druga taka napaka učenja je v tem, da si posameznik nabere veliko znanja in izkušenj, vendar v zelo ozkem območju obstoječega človeškega znanja. V šoli se uči predvsem to, kar prinaša pouk, malo bere, ne razširja si znanja z drugimi informacijami in podobno. Kasneje v življenju svoje

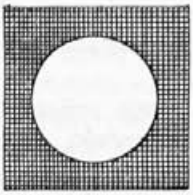
strokovno znanje poglablja, veliko razmišlja in prihaja do povsem novih pojmov, kot produkt učenja po naučenem. Kljub temu je celotno njegovo znanje ozko, običajno profesionalno zamejeno. Tak človek je gotovo dober strokovnjak, toda zaradi svoje ozkosti v znanju, je uporabnost tega znanja zelo majhna, gre za problem »fach idiotizma«. Izredno velike težave ima pri povezovanju svojega znanja s sorodnimi področji, v timu se slabo znajde in povzroča običajno težave. V nasprotju s tem, pa so tisti posamezniki, ki si že od mladih nog poleg šolskega znanja razširjajo obzorje še z najrazličnejšimi informacijami, bistveno bolj pravilno oblikujejo svojo sfero znanja, in to tako strokovno kot tudi splošno. Ti imajo dosti bolj uporabno znanje, z lahkoto delajo s sebi enakimi in sebi različnimi ljudmi in končno razvijajo tudi povsem drugačno strukturo pojmovnih področij, kot oni z ozkim strokovnim znanjem.

Tretja napaka učenja ima svoje prijemališče v storilnosti naravnanosti šolskega sistema. Gre za zmotno načelo, da si mora učenec v toku šolanja zapomniti in osvojiti, kar se da največ informacij, v časovno ozko zajetih intervalih. Pojavlja se prenatrpanost učne snovi, slaba povezanost vsebin, veliko podatkov in malo zakonitosti. Ker učenec nima pogojev za utrditev znanja, je osvojeno znanje konfuzno, o vsaki stvari nekaj ve, vendar nič definitivnega. Tu se pri učenju pojavlja prisilno kopičenje podatkov v spominu, ki v nobenem primeru ne zboljšujejo posamezno pojmovno področje, zaradi tega je tako učenje precej jalovo. Veliki možgani in možganska skorja niso kraj, kamor naj bi posameznik trpal čim večjo količino informacij. To dokazujeta dve dejstvi povezani s funkcioniranjem možganske skorje. Prva funkcija je ta, da preda možganska skorja vse avtomatizirane motorične navade malim možganom, druga pa je v tem, da vsako slabo osvojeno in nepovezano znanje zelo hitro uniči pozabljanje. Ti dve fiziološki funkciji možganske skorje po naravni poti opozarjata človeka, da mora biti možganska skorja in v nekem pogledu tudi veliki možgani čim bolj prosti in neobremenjeni z raznimi podatki, sicer se zmanjšuje prostor za miselne operacije in učenje nasploh. Ko posameznik gradi neko pojmovno področje, rabi za to področje le neko določeno število pojmov, da se zaključi njegova piramidalna struktura. Pretirano kopičenje podatkov v spominu v nobenem primeru ne izboljša tega področja, zato je učenje od tam naprej v bistvu jalovo, od učenca pa zahteva veliko porabo energije. To pa ni niti najhujše, preobremenjenost spomina s podatki v bistvu zmanjšuje manipulativnost miselnih procesov. Tako učenje daje konfuzno in negotovo znanje. To se seveda pojavlja tedaj, kadar je vzgojnoizobraževalni sistem naravnan v neki družbi povsem storilnostno. V nasprotju s tem, pa se ob znatno manjši vloženi energiji učencev, lahko dosežejo veliki potenciali znanja pri učencih, če je pouk naravnan tako, da kopiči posameznik v spominu malo podatkov, toda relevantne podatke, običajno povezane v zakonitosti, pri čemer mora biti manipulativni prostor za mišljenje široko odprt. Bolje je, da se piramidalna struktura nekega pojmovnega področja posreduje učencem celostno z malo podatki in zakonitostmi, ki jih povezujejo, kakor pa da se učence zatrpa z množico podatkov, ki so med seboj nepovezani.

S tem pa se odpira četrta napaka učenja, ki je tudi značilna za vzgojno

izobraževalni proces, in to posebno tedaj, kadar se neki snovi daje prevelik poudarek, pa je zato celotna vsebina razvlečena tako po obsegu kot časovno in obremenjena z množico posameznosti. V takem primeru se zgodi, da učenci pri pouku pri oblikovanju posameznih pojmov ne odkrijejo njihovega bistva, pač pa abstrahirajo ali pa posplošujejo individualne, ne pa tudi skupne bistvene znake. V tem primeru se jim oblikujejo pojmi, ki so votli, torej brez bistva. Učenci obvladajo le strukture ali pa celo samo posamezne asociacije, ki sicer determinirajo pojem, ne obvladajo pa njegovega bistva. To nam nazorno pokaže naslednja slika:


zaznave


predstava


votli pojem

Najbolj nazoren primer iz naše osnovne šole je pri učencih pojem NOB. Učenci namreč obvladajo množico dejstev kot so ofenzive, premiki sovražnih enot, oborožitev partizanov, morala enot, itd., ne vedo pa, kaj je bil cilj oziroma smisel NOB. V tem in podobnih primerih gre za votle pojme, pri katerih učenec osvoji ogromno asociacij, ne obvlada pa bistva, zato je znanje takega učenca sicer lahko blesteče, toda za nadaljno gradnjo jalovo. Toda votli pojmi se pojavljajo tudi učencem iz socialno in fizično zoženega okolja v velikih mestih. Ti učenci enostavno nimajo možnosti preizkušanja stvari, ki jih vidijo ali slišijo, tako v šoli, kakor tudi pri branju knjig. Pri njih se potencirano razvijejo verbalne sposobnosti. Z njihovo pomočjo običajno ti otroci in tudi kasneje kot odrasli v bistvu prikrivajo cele strukture pojmovnih področij zgrajenih iz votlih pojmov. Oblikovanju votlih pojmov se je mogoče izogniti v takih primerih samo z nazornostjo pouka v šoli, z izvajanjem eksperimentov, ter z obiskovanjem narave, kjer učenci na načelu lastne kože preverjajo avtentičnost in eksistenčnost pridobljenega znanja.

Ena izmed najtežjih napak učenja se pojavi v primeru, ko se pri posamezniku določene izkušnje povežejo z negativnimi emocijami. Tako se pri človeku oblikujejo pojmi, ki vključujejo predsodke, to je motivacijske stimulatorje z negativno komponento. Ti pojmi se praviloma lahko oblikujejo v fazi učenja, vendar pa se običajno raje ob dodatnih negativnih izkušnjah posameznika. Običajno jih ni mogoče ovreči in izpodbiti pri njem z nobenimi argumenti, ker delujejo v njihovo obrambo emocionalne bariere. Povedati je treba, da ni informacije, ki ne bi imela poleg kognitivne tudi konativno in emotivno komponento. Emocionalna komponenta je seveda zelo koristna, saj zaradi nje vsako znanje deluje kot večji ali manjši motiv, toda kadar gre za negativne emocionalne komponente, ki jih vsebuje predsodek integriran v pojmu, tedaj posameznik tega pojma ne bo zamenjal z ustreznim, pa čeprav bo zaradi tega hudo oškodovan, da ne govorimo o tem, da mu tudi

z logičnimi argumenti ni mogoče dokazati, da nima prav. Poseben problem v tem okviru predstavljajo znanstveni predsodki. Tu ne gre toliko za emocije, kolikor za verovanje v vsemogočnost dosežkov obstoječe znanosti. Resnica je namreč relativna in močno pogojena z razvojem človekove misli. Prisegati v danem trenutku na neko resnico, pomeni da se je pri strokovnjaku oblikoval znanstveni predsodek. Če je to učitelj je to toliko hujše, saj se da znanstveni predsodek tudi privzgojiti, kar nam dokazuje zgodovina. Če se pri pouku podaja resnica kot definitivno dejstvo, tedaj se pri mnogih učencih pojavijo znanstveni predsodki na posreden način, to je z učiteljevim načinom izvajanja pouka. Če pa učitelj vsako zakonitost prikazuje le kot dosežek človeštva na poti njegovega razvoja in celo nakaže smeri tega razvoja v prihodnosti, ni nobenega strahu, da bi se pri učencih pojavili znanstveni predsodki. Dojemati znanje na razvojni ravni je za ustvarjalnost mladega človeka nujen pogoj. Znanstveni predsodki namreč ustvarjajo pri učencih vtis, da je vse znano, vse urejeno in odkrito, in ga tako povsem pasivizirajo, hkrati pa tudi preprečujejo, da bi nadaljeval z razmišljanji tam, do koder je seglo dosedanje človeško znanje.

S tem smo navedli najpomembnejše napake učenja. Te napake večinoma izvirajo iz tega, da proces učenja do naučenega in po njem ni pravilno usklajen. Nobenega dvoma ni, da je učenje do naučenega zelo pomembno pri posamezniku, saj se ta dokoplje na ta način do znanja. Toda to ne zadostuje, saj je za delo in kakršnokoli ustvarjanje potrebno tudi učenje po naučenem. To učenje šele oblikuje nove pojme, ki so osnova človekove ustvarjalnosti.

Proces vzgoje in izobraževanja vsakemu človeku glede na to do kakšne stopnje izobrazbe se je povzpel, posreduje večjo ali manjšo količino in kvaliteto znanja. To znanje gledano z družbenega vidika doseže pri posamezniku velik, srednji ali pa celo zelo majhen izkoristek. Dogaja pa se, da imajo ljudje z velikim znanjem majhen izkoristek, ljudje z majhnim znanjem pa velik izkoristek. Pojavljajo pa se tudi vmesne možnosti. Izkoristek človekovega znanja je stvar njega samega, to je njegove odločitve ali bo še naprej posnemal znanje drugih ali bo o pridobljenem znanju razmišljal in iskal nove poti. To je temeljna dilema sodobnega človeka, zakaj lažje se je učiti, seči po knjigi, ko ne znaš rešiti nekega delovnega problema, kot razmišljati in najti novo rešitev. V tej ponudbi, ki jo nudijo knjige, razni masovni mediji, informativni centri in podobno se začenja prijemati človeka miselna lenoba. To je nevaren proces, ki povzroča zastoj ne samo na nivoju proizvodnje, temveč tudi v znanosti.

Sociološke razprave

O (kvazi)eksperimentu v sociološkem raziskovanju*

FRANC ADAM

1. *Klasični eksperiment*

Eksperiment se kot raziskovalna metoda v sociologiji ni posebej uveljavil. Lahko bi rekli, da je ostal na obrobju sociološkega zanimanja.

Čeprav se je eksperimentalna metoda ponujala kot najbolj eksaktna metoda preverjana (falsificiranja) znanstvenih hipotez, pa se vendarle v sociologiji iz različnih vzrokov ni izkazala kot širše uporabna. Navedel bi dva vzroka oz. razloga. Znano je, da se je (laboratorijski) eksperiment najprej uveljavil v naravoslovju (posebej fiziki, kemiji, biologiji) ter da ga je od tu prevzela psihologija, kjer se je od proučevanja psihofizioloških pojavov razširil v socialno psihologijo, torej v proučevanje majhnih skupin in skupinske dinamike. Čeprav so se še v 50-tih letih nekateri sociologi (Homans, Bales, idr.) ukvarjali s proučevanjem interakcij v malih skupinah, pa je vendarle bilo pozneje to področje skoraj v celoti »prepuščeno« socialnim psihologom, ki še danes več ali manj uspešno uporabljajo različne oblike eksperimenta**. Sociologi vidijo svojo nalogo (in objekt) predvsem v proučevanju velikih družbenih skupin, institucij in organizacj, zato je razumljivo, da je na male skupine naravnan eksperiment ostal na stranskem tiru. En razlog je torej enostavno v znanstveni delitvi dela (in področij). Drugi je v razvoju raziskovalnih metod in tehnik obdelave podatkov, ki posnemajo logiko (ne pa zmeraj tudi procedure) eksperimentalnih dizajnov. Pri tem imam v mislih zlasti različne oblike multivariantne analize, ki omogočajo analizo odnosov med večjim številom spremenljivk.Podobno kot skuša eksperimentator z manipuliranjem neodvisne spremenljivke (ob hkratni kotnroli drugih spremenljivk) dokazati njeno (vzročno) povezanost z odvisno spremenljivko, se v multivariatni analizi skuša ugotavljati ali se korelacija med dvema

---

* Članek je del obsežnejše raziskovalne naloge z naslovom: Teorija in metodologija kvazieksperimentalnih dizajnov in evaluacijskega raziskovanja v sociologiji, ki sem jo izvajal na ISU v sklopu URP 3.

** Meja med socialno psihologijo in sociologijo je seveda zelo težko določljiva. Po drugi strani pa imamo tudi v sociologiji opravka s tzv. mikrosociologijo, kjer je »enota opazovanja« (proučevanja) posameznik ali majhna skupina. Vendar pa so za razliko vsaj od klasične socialne psihologije, ti pojavi proučevani v svojem »naravnem« okolju. Razen tega je v zadnjem času prisotna tendenca po makrosociološki pojasnitvi »mikro pojavov«.

spremenljivkama z vpeljevanjem tretje, četrte (itd.) spremenljivke spreminja oziroma ali se potrjuje ali slabi. Ali drugače povedano: »Multivariatna analiza je poizkus z naknadno homogenizacijo (= ohranjanje konstantnosti) podatkovnega materiala, torej razvrstitvijo v delne skupine, izslediti (ugotoviti) neodvisne variable z vzročnim »učinkom« (Zimmermann, 1971, 245). Namen tako eksperimenta kot multivaratne analize je torej v ugotavljanju (dokazovanju) vzročnega ali (vsaj) korelacijskega odnosa med spremenljivkami. Nekateri avtorji zato opredeljujejo multivariatno analizo kot posebno obliko »ex post facto« eksperimenta (Zimmermann, 1971, 245—248). V sociologiji se večkrat uporablja tudi panelno raziskovanje, to je večkratno (ponovitveno) proučevanje istega pojava na istem vzorcu (včasih tudi s kontrolno skupino), kar spominja na eksperimentalno proceduro. Na to proceduro spominja tudi tim. komparativno ali interkulturno raziskovanje.

Poleg kvantitativnih metod, ki posnemajo logiko eksperimenta in poleg panelnega in komparativnega raziskovanja, ki delno posnema tudi proceduro eksperimenta, so se v zadnjem času razvili bolj kvalitativno usmerjeni raziskovalni pristopi, ki bi jih lahko označili kot manj formalizirane oblike eksperimenta — akcijsko raziskovanje, akcijski eksperiment, ipd. Kot bi dejal Galtung (1976) jim gre prej za »invariance breaking« kot »invariance seeking« aktivnost. V sociologiji pritegujejo določeno pozornost tim. »naravni eksperimenti«. Na kratko povedano gre tu za proučevanje obnašanja ljudi v izjemnih okoliščinah (npr. po ljudeh in naravi povzročenih katastrof; znane so študije o obnašanju ljudi v koncentracijskih taboriščih). Eksperimentu so podobne tudi tim. simulacijske igre. Nekatere izhajajo iz Morenove sociodrame, večina pa je vezanih na kompjuterske simulacije.

1.1. *Definicije in vrste eksperimentov*

Najbolj splošna definicija eksperimenta je, da je to »opazovanje pod kontroliranimi pogoji«. Bolj elaborirana definicija pravi: »Laboratorijski eksperiment lahko opredelimo kot metodo pri kateri raziskovalec ustvari natančno take pogoje kot jih želi imeti in kjer nekatere spremenljivke kontrolira, nekatere pa manipulira« (Festinger, 1953, 137, cit. po Zimmermann, 1971; 36).

Še bolj popolna in bolj natančna je naslednja definicija: »Eksperiment je ponavljajoče opazovanje pod kontroliranimi pogoji, pri čemer je ena (ali več) spremenljivka manipulirana na ta način, da je dana možnost preverjanja temeljne hipoteze (potrditev kavzalne hipoteze) v različnih situacijah« (Zimmermann, 1971, 37).

Zamisel, ki leži v eksperimentu je torej v naslednjem: iz kompleksnega determinističnega spleta se izdvoji en vzročni dejavnik in se proučuje njegovo vplivanje na določen pojav oz. objekt (Milić, 1965). Ta vzročni dejavnik je eksperimentalni dejavnik ali neodvisna spremenljivka. Eksperimentator poskuša seveda na vsak način preprečiti vpliv drugih spremenljivk na objekt. Od tega kako mu to uspe, zavisi uspeh eksperimenta.

Za razliko od eksperimentov v naravoslovju, kjer je možna mehanična (fizična) izolacija oz. kontrola ostalih relevantnih dejavnikov ali spremenljivk, v družboslovju taka izolacija ni mogoča in se je zato morala vpeljati drugačna vrsta kontrole. V tem pogledu se je kot zelo produktivna izkazala ideja o *eksperimentalni in kontrolni skupini*, ki se je nekako v 30-tih letih začela uporabljati v laboratorijskih in zlasti terenskih eksperimentih. S kontrolno skupino lahko preverjamo ali so spremembe po eksperimentalni intervenciji res rezultat te intervencije; s slučajnim vzorcem oz. izborom (»randomization«) eksperimentalnih oseb v eksperimentalno in kontrolno skupino pa dosežemo enakomerno »razpršitev« napak pri izboru eksperimentalnih oseb in s tem primerljivost poizkusnih oseb v eni in drugi skupini. Tipični eksperimentalni dizajn v naravoslovju izgleda takole: po prvem merjenju sledi eksperimentalna intervencija ($\times$) in nato drugo merjenje, torej: $M_1 \times M_2$.

V družboslovju pa je tipičen tale dizajn (Zimmermann, 1971)

$R\ M_1 \times M_2$ (R = slučajni izbor (vzorec); M = merjenje; $\times$ = intervencija)

$R\ M_1 \times M_2$

Prvo (predtestno) merjenje se izvede v eksperimentalni in kontrolni skupini, eksperimentalna intervencija se seveda izvaja le v eksperimentalni skupini, drugo ali post testno merjenje pa v obeh skupinah. Če eksperimentator oz. raziskovalec ugotovi, da je v eksperimentalni skupini prišlo zaradi eksperimentalne intervencije do (pričakovane) spremembe, v kontrolni skupini pa te spremembe ni zaznati, in je tudi po ponovnem eksperimentu dobil iste rezultate, je s tem potrjena njegova izhodiščna hipoteza (teorija), da je neodvisna spremenljivka x povzročila spremembo y (se pravi: če x, potem y). To je poenostavljena, vendar tipična logična struktura eksperimenta. Kljub temu, da je filozofija znanosti in družboslovna spoznavna teorija (Popper npr.) prišla do novih spoznanj o vzročno posledični strukturi znanstvenih izjav (teorij), pa vendar še nekateri avtorji vztrajajo na tem, da eksperiment (v pravi in »kvazi« varianti) omogoča pojasnitev kavzalnih zvez in formuliranje »zakonov« (Zimmermann, 1971, Cook/Campbell, 1979).

Kot bomo videli, je takšna eksperimentalna redukcija družbene kompleksnosti možna takorekoč le za ceno izgube spoznavnega objekta.

V literaturi lahko najdemo več klasifikacij eksperimenta. Tako npr. Milić (1965) razlikuje tele vrste eksperimentov:

(1) laboratorijski
(2) eksperiment v naravnih pogojih ali kvazi eksperiment
(3) naravni
(4) ex-post facto

Zimmermann (1971) ima podobno klasifikacijo:

(1) ex-post-facto
(2) terenski eksperiment
(3) naravni
(4) miselni
(5) simulacija

Pri teh in še nekaterih drugih klasifikacijah pa niso jasni kriteriji po katerih avtorji razvrščajo eksperimente. Če kot prvi kriterij vzamemo logično strukturo, potem lahko eksperimente razdelimo na *prave* in *kvazi eksperimente*. Vsi eksperimenti s strukturo

R M_1 X M_2
R M_1 M_2
M = merjenje
R = random — slučajni vzorec
X = eksperimentalna intervencija

so »pravi«, vsi, ki te strukture nimajo, pa »kvazi« (vendar pa je seveda treba določiti kriterije za kvazieksperimente; to bomo storili v naslednjem poglavju). Ta delitev se deloma pokriva z delitvijo na *ex-ante in ex-post-facto** eksperimente. Pravi eksperimenti so vsi ex-ante eksperimenti, nekateri kvazi eksperimenti pa so ex-post-facto eksperimenti. Pri tem tipu je (bila) eksperimentalna intervencija že izvršena (neodvisno od eksperimentatorja) se pravi, da je »vzrok« že povzročil posledico(e). V ex-post-facto dizajnu gre za ugotavljanje ali je posledico res povzročila izvršena intervencija, ali pa so na »posledico« (odvisno spremenljivko) delovale tudi druge spremenljivke**.

Glede na uporabnost oz. namen bi eksperimente lahko razdelili na »teoretske«, kjer gre za testiranje hipoteze oz. za falsifikacijo alternativnih hipotez (teorij) in na uporabne, ki zasledujejo čisto določene praktične (uporabne) cilje. Uporabni (aplikativni) eksperimenti, so lahko pravi ali kvazi. Glede na dejstvo, da so se v praksi, se pravi v evaluativnem raziskovanju kot najbolj primerni izkazali kvazieksperimentalni dizajni, bomo naslednje poglavje posvetili uporabnim kvazi-eksperimentom.

Nadalje bi lahko eksperimente delili na eksplanativne in eksplorativne, se pravi na eksperimente, ki služijo za testiranje hipoteze (teorije) in na eksperimente, ki nam šele omogočajo formulacijo (odkritje) hipoteze, ki jo moramo nadalje še testirati.

Eden od socialnih psihologov predlaga čisto drugo tipologijo. Po njegovem mnenju prava razmejitev ne poteka na črti laboratorijski-terenski eksperiment, temveč na črti, ki deli miniaturizirane eksperimente od takih, ki proučujejo kompleksne socialne sisteme, in ki se jih ne da miniaturizirati (Decouchy, 1981).

2. *Kvazi — eksperiment*

2.1. Problematična validnost

Campbell in Stanley (1966) sta sestavila seznam dejavnikov (vplivov), ki ogrožajo interno in eksterno validnost (kvazi) eksperimenta.

---

* O ex-post-facto eksperimentih razpravlja Greenwood (1945), vendar pri njem ni docela jasna meja med »še« eksperimenti in med testi ali multivariatno analizo.

** Klasičen primer je Campbelova analiza guvernerjevega odloka o zmanjšanju hitrosti na cestah v eni od ameriških držav (Campbell, 1971).

Dejavniki, ki ogrožajo interno validnost so naslednji:

(1) časovni vpliv (»history«); gre za izredne dogodke med obema merjenjima, ki (lahko) vplivajo na eksperimentalno variablo;

(2) biološko-psihološke spremembe pri eksperimentalnih osebah (»maturation«); le-te npr. postanejo med izvajanjem eksperimenta utrujene, lačne, ipd;

(3) efekti merjenja (»testing«) — vpliv prvega merjenja (testa) na drugo merjenje (test) (proces merjenja vpliva na odgovore poizkusnih oseb);

(4) spremembe v merskih instrumentih (»instrumentation«) — zaradi premajhne standarizacije, se zmanjša reliabilnost; tudi spremembe pri eksperimentatorjih vplivajo an merjenje;

(5) statistična regresija — eksperimentalne skupine so izbrane na podlagi trenutnih ekstremnih vrednosti v predtestu in so v posttestu ocenjene nižje (ali višje) vendar razlika ni rezultat intervencije, temveč nestabilne časovne vrste, ki potem ko doseže ekstrem, začne sama po sebi upadati.

(6) napake pri izboru skupin (»selection)« se izražajo pri izboru preveč različnih oseb za primerjalne skupine;

(7) smrtnost (»mortality«) — izpad določenega števila poizkusnih oseb zaradi smrti;

(8) povezave selekcije z drugimi vplivi (napakami) (»interactions with selection«): z dozorevanjem (maturation) ter z zgodovino in merskimi instrumenti.

Vse to so torej dejavniki, ki preprečujejo, da bi raziskovalec v eksperimentu dejansko meril tisto, kar se je namenil meriti. Z drugimi besedami, če raziskovalec ne upošteva možnega vpliva teh dejavnikov oz. če ne kontrolira vpliva »spontano« delujočih spremenljivk na odvisno spremenljivko, potem so rezultati vsaj dvomljivi, če ne čisto neveljavni. V tem primeru torej ugotovljenih sprememb ne moremo pripisati eksperimentalni intervenciji, temveč zgoraj opisanim dejavnikom.

Po Campbellovem mnenju so dejavniki, ki ogrožajo notranjo validnost bolj prisotni pri kvazieksperimentih, se pravi pri manj formaliziranih eksperimentih, vendar pa tudi pravi eksperimenti niso imuni na te dejavnike oz. vplive. To pomeni, da se ne da niti s striktnim slučajnim izborom oz. vzorcem (»randomization«), ki je značilen za prave eksperimente, apriori zagotoviti validnosti.

Postopek za kontrolo potencialno »motečih« vplivov oz. spremenljivk je (naj bi bil) razmeroma enostaven: izdelati je treba čimveč verjetnih nasprotnih hipotez. Če jih po skrbni analizi in dodatnih raziskavah (podatkih) ovržemo, pomeni to, da je ugotovljena sprememba res posledica eksperimentalne intervencije (oz. eksperimentalnega tretmana)*. V nasprotnem primeru so rezultati eksperimenta močno vprašljivi ali docela neveljavni (Campbell/Stanley, 1963; Campbell, 1971).

Poleg dejavnikov, ki ogrožajo interno validnost, nastopajo tudi dejavniki, ki ogrožajo eksterno ali zunanjo validnost. Le-ta se nanaša na problem po-

---

* Campbell je podrobneje razložil postopek na primeru ukrepa omejitve hitrosti v eni od ameriških držav (Campbell, 1971).

splošitve (generalizacije) rezultatov, ki so dobljeni na majhnem vzorcu, na širšo populacijo. Ta praktični problem ima seveda tudi implikacije, ki se nanašajo na teoretsko posplošitev, namreč na vprašanje kako parcialne »teorije« integrirati v bolj celostno teorijo (Merton je tu s »teorijo srednjega dometa« ponudil kompromisno rešitev). Obstajajo naslednji dejavniki, ki moteče vplivajo na eksterno validnost:*

(1) Reaktivni ali interaktivni efekt merjenja (»reactive or interaction effect of testing«) — poizkusne osebe postanejo v predtestu tako senzibilizirane za eksperimentalno intervencijo, da se rezultatov eksperimenta ne da posplošiti na širšo populacijo.

(2) Medsebojni vpliv okoliščin in postopka (»interaction of Setting and Treatment«) — ali se da rezultate, ki jih dobimo v čisto določenih okoliščinah in v določenih enotah (npr. v tovarni) posplošiti na druge okoliščine in enote (npr. na univerzitetni kampus ipd.)?

(3) Medsebojni vpliv zagodovine in postopka (»interraction of History and Treatment«) — na katera časovna razdobja v preteklosti in prihodnosti lahko posplošimo kavzalni odnos? Pereč je ta problem, če se eksperiment izvaja v čisto posebnem času, npr. dramatičnih dogodkov. Rešitev je v replikaciji eksperimenta v različnih časovnih obdobjih.

(4) Medsebojni vpliv selekcije in postopka (»interaction of Selection and Treatment«) — tu se postavlja vprašanje, na katere, posebne družbene skupine lahko posplošimo rezultate eksperimenta. Če imamo opravka z atipično selekcijo in atipičnim postopkom, potem je generalizacija vprašljiva.

Problem eksterne solidarnosti je pri eksperimentih še bolj pereč kot problem interne validnosti. Med tema vrstama validnosti obstaja asimetričen odnos. Interna validnost je sicer nujni, toda ne zadostni pogoj za generalizacijo rezultatov. Tudi, če se strinjamo z avtorji, ki trdijo, da se v eksperimentu »dobi« kavzalne odnose (če x, potem y), nam tudi to še ne zagotavlja eksterne validnosti. Prav gotovo je ta težava povezana z dejstvom, da se eksperiment dogaja v izumetničenem, »miniaturiziranem« okolju. Tudi uspešna replikacija (ponovitev) nam še ne daje zadostne opore za posplošitev rezultatov.

Kako problematična je eksterna validnost nam dokazujejo zlasti praktični (aplikativni) eksperimenti. Kot primer lahko navedem skupinsko-dinamične laboratorije za tzv. T skupine. Prenos novih načinov obnašanja, npr. demokratskega vodenja, ki so se ga posamezniki »naučili« v teh laboratorijih, v delovne organizacije se je izkazal za neuspešnega. »Prave« organizacije namreč delujejo po drugih mehanizmih kot pa je to slučaj s T skupinami v laboratorijih. Brez večjih strukturalnih sprememb v »pravi« organizaciji, so vse vedenjske (komunikacijske) inovacije obsojene na neuspeh. To so raziskovalci tudi kmalu opazili in so temu primerno prilagodili svojo stra-

---

* Tu naj pripomnim, da Campbell in Stanley (1963) ter tudi Campbell (1971) navajata naslednje dejavnike, ki ogrožajo eksterno validnost: medsebojni vpliv učinkov testiranja, medsebojni vpliv selekcije in postopka, sovplivanje večvrstnih postopkov, povratni učinki eksperimentalnih okoliščin, netipična odvisnost meril, netipična odzivnost postopkov. Campbell in Cook (1978) navajata le tri dejavnike, ki jih povzemamo (od 2—4), prvi dejavnik je iz Campbell/Stanley (1963).

tegijo. Začeli so uvajati eksperimentalne inovacije v »naravnem« okolju*. Vendar pa to pomeni že odmik od pravega eksperimenta. Ideja terenskega eksperimenta in kvazieksperimenta je ravno posledica neučinkovitosti (se pravi majhne eksterne validnosti) laboratorijskega in pravega eksperimenta.

Seveda pa problem eksterne validnosti ne velja le za praktične eksperimente, temveč tudi za »teoretske« eksperimente. Kljub izrednemu številu opravljenih eksperimentov, se doslej rezultatov še ni posrečilo integrirati v neko bolj prepričljivo, celostno teorijo.

2.2. Komentar: Validnost in vzorčna struktura

Nekateri avtorji enačijo (interno) validnost z odkritjem vzročno-posledičnih odnosov (Zimmermann, 1971, Campbell/Cook, 1978, Riecken/Boruch, 1974). Ali drugače povedano: validnost se manifestira v vzročno posledičnem odnosu merd odvisno in neodvisno spremenljivko. Šele ko so odstranjeni dejavniki, ki ogrožajo interno validnost (ki smo jih že navedli) lahko (po mnenju zgoraj omenjenih avtorjev) govorimo o vzročni zvezi.

Campbell in Cook (1978) navajata tri predpostavke za vzročno zvezo:

(1) konvarianca (korelacija) med domnevnim vzrokom in posledico

(2) vzrok mora časovno predhoditi posledici

(3) izločitev alternativnih pojasnitev

Te predpostavke so najbolj izpolnjene v »pravem« eksperimentu, kjer naj bi se s slučajnim izborom (vzorcem) v eksperimentalno in kontrolno skupino doseglo 1) manipulacijo z neodvisno variablo, 2) kontrola drugih neodvisnih variabel, 3) ohranitev odvisnih variabel v nespremenjenem stanju.

Na ta način je vzpostavljen statičen, zaprt sistem. Ravno to pa je zelo pomembna okoliščina, kajti: »Najboljši način za testiranje vzročnih odnosov je zaprt sistem« (Campbell/Cook, 1978; 34). Nasprotno predstavljajo terenski (in kvazi) eksperimenti bolj odprte sisteme, kjer deluje več vzrokov in kontigenc. Tu velja: »Bolj ko je odprt sistem, bolj negotove so vzročne ugotovitve« (Campbell/Cook, 1978, 35). Campbell in Cook uveljavljata spoznavno-teoretsko zamisel družboslovnega raziskovanja, ki prav gotovo ne prenese resnejše kritike. Zaprt sistem je morfostatičen sistem, kjer je zbiranje in analiza podatkov omejena na kratek časovni in »prostorski« izsek, tako da morfogenetski potenciali ne pridejo do izraza. Razumljivo je, da so variable, ki se nanašajo na ‚zgodovino' in kontekst izločene iz raziskovalnega obzorja. V takem zaprtem sistemu seveda lahko govorimo o kavzalnih, stabilnih odnosih. Toda: »Socialni (človeški) sistemi so tipično odprti (adaptivni, samotransfirajoči sistem v nasprotju z mehanskimi sistemi) z morfogenetsko strukturo za katero so značilne spreminjajoče tendence in potencialnosti (Burns/Baumgartner Meeher, 1976). Torej ne moremo vztrajati samo na vzročni pojasnitvi v smislu, »če x, potem y« značilni za zaprte sisteme, temveč je

* Pri tem imam v mislih npr. Tavistock Institute, ali uvajanje (pol)avtonomnih delovnih skupin v podjetjih (prim. Rus/Kamušić, izd.; 1978).

te treba upoštevati tudi (ali predvsem) propozicijo kot je tale: zaradi učinka strukturirajočega ali regulatornega sistema, procesa ali variable Z, ki je odvisen od procesa znotraj sistema ali outputa sistema, je pričakovati, da bo razmerje x y ohranjeno ali pomembno spremenjeno na tak in tak način (Burns, Baumgartner, Meeher, 1976). To lahko ponazorimo v bolj enostavni obliki. Galtung (1976) loči dve vrsti invariance (torej kavzalnih odnosov), absolutno Ps (x), ki nastopi ob vsakem pogoju in pogojno Ps (x, c), ki se javlja samo ob določenem pogoju (pogojih). Prav gotovo je ta pogojna »kavzalnost« (invariantnost) tipična za sociološke oz. družboslovne izjave (teorije). Ravno »moteče«, intervenirajoče spremenljivke so konstitutivne za korektno sociološko analizo. V tem smislu lahko (re)interpretiramo poznani Hawthorn-eksperiment. Večina avtorjev, ki so naklonjeni eksperimentalnim in drugim bolj eksaktnim metodam, obravnava ta eksperiment kot ponesrečen primer (tzv. Hawthorn-efekt). Vendar pa je neizpodbitno dejstvo, da je ravno ta spodletel eksperiment pripeljal do nove teorije, to je do t. i. teorije medčloveških odnosov v industriji (Human Relations), ki gotovo pomeni korak naprej v primerjavi s predhodno teorijo znanstvenega upravljanja (Scientific Management ali znanstveno organizacijo dela). Z drugimi besedami: okoliščina, da raziskovalci niso dovolj uspešno kontrolirali motečih spremenljivk oz. niso upoštevali tzv. reaktivnega dejavnika (Campbell bi rekel »dozorevanja«) jih je pripeljal do zaključka, da na produktivnost ne vplivajo tako zelo fizični dejavniki (npr. osvetljava na delovnem mestu), temveč medčloveški odnosi oz. skupinska solidarnost. Torej je ta eksperiment kvečjemu problematičen, ker so raziskovalci na začetku operirali z napačno eksperimentalno spremenljivko. Tu seveda pridemo do zelo perečega problema, ki nastopa pri eksperimentiranju (pa tudi drugih metodah), namreč, da raziskovalci izredno natančno merijo manj pomembne ali celo nepomembne zveze (korelacije). Če kje, potem pri eksperimentu prihaja do izrazito asimetrične povezave med validnostjo in reliabilnostjo. Družboslovje še zmeraj tiči v neprijetnem precepu med eksaktnim merjenjem, ki predpostavlja izolacijo od motečih vplivov, se pravi zaprt socialni sistem in med »impresionističnim« raziskovanjem, (npr. opazovanje z udeležbo) ki sicer zajame v analizo tudi intervenirajoče spremenljivke, toda ne daje prepričljivih (kvantificiranih) rezultatov. Vseeno naj mimogrede omenim, da sta obe vrsti raziskovanja pri večini sociologov pripoznani kot legitimni in da so narejeni uspešni poizkusi sinteze (npr. Lazarsfeld kot predstavnik »matematičnih« sociologov ima tu precej zaslug).

Zelo značilna in malo paradoksalna je v tem okviru pozicija Campbella in drugih avtorjev, ki zagovarjajo eksaktne sociološke eksperimente. Po eni strani trdijo, da je »pravi« oz. laboratorijski eksperiment idealni vzor (model) in da so manj formaliziran kvazieksperimenti le izhod v sili, po drugi strani pa pripoznavajo, da tudi »pravi« eksperiment apriori ne zagotavlja validnosti. Tako Campbell in Cook (1978) trdita, da je pravi eksperiment superioren zaradi tega, ker naj bi omogočal kavzalne pojasnitve. Toda to trditev relativizirata s tem, ko pravita: »Treba si je biti na jasnem, da eksperimenti s slučajnim vzorcem niso perfektni, čeprav so v odnosu kvazieksperimentov superniornejši« (Campbell/Cook, 1978; 56).

Raziskovalci, ki so se začeli ukvarjati z evaluacijami socialnih reform (med njimi tud omenjena avtorja) so kmalu spoznali, da je uporaba pravega eksperimenta praktično nemogoča. Ali je potemtakem kvazi-eksperiment le izhod v sili? Ali je pravi eksperiment res tisti instrument, ki omogoča bolj validne (kavzalne) izjave? Na vsa vprašanja lahko odgovorimo negativno. Izhajajoč s sociološkega zornega kota in pristopa pa ni nobenega dvoma, da so kvazieksperimenti dosti bolj primerno in uporabno raziskovalno orodje kot pravi eksperimenti.

2.3. Opredelitev kvazieksperimenta

V kakšnem smislu je kvazieksperiment manj formalizirana oblika »pravega« eksperimenta? Napisali smo že da so eksperimentalni dizajni, ki nimajo vseh elementov konstitutivnih za pravi eksperiment, kvazieksperimenti. Na drugačen način povedano, je za kvazieksperiment značilna pomanjkljiva kontrola spremenljivk in je zaradi tega pri njih težje ugotavljati vzročno-posledične zveze. Ti eksperimenti predpostavljajo bolj odprt socialni sistem in so zaradi vsaj s sociološkega vidika v bistvu bolj pomembni kot pravi eksperimenti.

Campbell in Stanley (1963) razlikujeta med *pred-eksperimenti, kvazi-eksperimenti* in *pravmi eksperimenti*. Naslednja malo bolj natančna opredelitev kvazi-eksplamenta je, da so le-ti »vmes« med predeksperimenti in pravimi eksperimenti, so torej bolj formaliziran (strukturirani) kot predeksperimenti in manj kot pravi.

Omenjena avtorja navajata tri vrste predeksperimentov. Prva je »enoskupinski samo posttest dizajn«. Imamo samo eno skupino, kjer se po eksperimentalni intervencij izvaja merjenje učinkov te intervencije. Prikažemo jo v tej obliki:

$$\times \quad M.$$

Druga vrsta je »enoskupinski pred in po-test«:

$$M_1 \quad \times \quad M_2$$

Tretja vrsta predeksperimenta je »statistična skupinska primerjava«:

$$\begin{array}{c} \times \quad M_1 \\ \hline M_2 \end{array}$$

Tu imamo dve neekvivalentni skupini, kjer je prva skupina podvržena eksperimentalni intervenciji in potestu, na drug (kontrolni) pa se opravi potest.

Prva in tretja oblika sta »ex-post-facto« eksperiment. Tu namreč ni predhodnega (predtestnega) merjenja oz. podatkov, ki bi jih bilo mogoče uporabiti za diagnozo stanja pred uvedbo eksperimenta.

Naj vsaj za ilustracijo navedemo tri tipe pravih eksperimentov. Prvi klasičen tip smo že spoznali.

$$\begin{array}{cccc} R & M_1 & \times & M_2 \\ R & M_3 & & M_4 \end{array}$$

Drugi tip je »Solomonov 4-skupinski dizajn«.

$$\begin{array}{lll} R & M_1 & \times \quad M_2 \\ R & M_3 & \quad M_4 \\ R & & \times \quad M_5 \\ R & & \quad M_6 \end{array}$$

Kot vidimo gre tu za dvakratno intervencijo ($\times$): v prvi skupini in v tretji skupini. Statistično ima ta tip obliko latinskega kvadrata.

Tretji tip se imenuje »samo potestna kontrolna skupina«:

$$\begin{array}{lll} R & & \times \quad M_1 \\ R & & \quad M_2 \end{array}$$

Tu ni predhodnega (predtestnega) urejanja. Po mnenju Campbella in Stanleya (1963) namreč predtest in tako pomemben. Konstitutiven (in zadosten) element pravega eksperimenta je namreč v prvi vrsti slučajen vzorec (izbor).

Naj še enkrat poudarim: pravi eksperimenti omogočajo po mnenju Campbella in drugih avtorjev (skoraj) popolno kontrolo spremenljivk, ki bi lahko potencialno delovale na odvisno spremenljivko. To kontrolo se doseže s slučajnim vzorcem (izbor).

Pri kvazi-eksperimentih je ta kontrola pomanjkljiva. Tu ni slučajnega vzorca, vendar pa ti dizajni omogočajo večjo stopnjo kontrole kot je to slučaj pri »predeksperimentih«. Oglejmo si nekaj primerov. Eden najbolj znanih dizajnov se imenuje »časovna vrsta« oz. prekinjena časovna vrsta in ima tole obliko: $M_1\ M_2\ M_3\ M_4\ M_5\ M_6\ M_7\ M_8$.

Tu gre za vrsto periodičnih predtestnih merjen pred uvedbo $\times$ in nato za serijo potestnih merjenj na isti skupini.

V bistvu je »časovna vrsta« panelna raziskava, kjer imamo opravka z serijo merjenj pred in po uvedbi eksperimentalne intervencije na isti populaciji.

Lahko pa uvedemo kontrolno skupino in dobimo:

$$\begin{array}{l} M_1\ M_2\ M_3\ M_4 \times M_5\ M_6\ M_7\ M_8 \\ M_1\ M_2\ M_3\ M_4 \quad\ M_5\ M_6\ M_7\ M_8 \end{array}$$

To je seveda že bolj izpopolnjen model časovne vrste.

Drugi zelo uporaben tip kvazieksperimenta je »kontrolna skupina z pred- in po-testom brez slučajnega izbora«:

$$\begin{array}{lll} M_1 & \times & M_2 \\ M_3 & & M_4 \end{array}$$

Ta tip pride v poštev, če imamo na razpolago dva razreda ali dve upravni enoti (dva približno enaka podjetja ipd.) in je eden podvržen intervenciji, drug pa ne in služi zato kot kontrolna skupina.

»Ekvivalentni časovni vzorci« (the Equivalent Time-Samples Design«) so tudi ena od variant časovne vrste: $\times_1\ M\ \times_0\ M\ \times_1\ M\ \times_0\ M$

V prvem časovnem vzorcu ista skupina dobi intervencijo, nato je samo merjenje, zato spet intervencija itd.

Naslednji je model diskontinuirane regresije. Le-ta, kot pravi Campbell, »omogoča dajati redke dobrine najbolj potrebnim ali najbolj zaslužnim«. Raz-

* Več o časovni vrsti in njem konkretni uporabi glej v Epstein/Tripodi (1977; 119—130).

vil se je iz eksperimenta za merjenje učinkov prejemanju štipendije za zasluge.

O nekaterih drugih oblikah kvazieksperimenta poročata Epstein in Tripodi (1977).

Prva opredelitev kvazieksperimenta je torej, da je to manj formalizirana oblika pravega eksperimenta, ter da je po drugi strani bolj formaliziran kot predeksperiment. Tu se zdaj ne bi spuščali v vprašanje koliko je razmejitev med kvazi- in pred-eksperimentom sploh smiselna. V kolikor se seveda trdno držimo Campbellove definicije, potem to razločevanje ima smisel. Za naše »potrebe« zadostuje splošna opredelitev kvazieksperimenta kot manj formalizirane oblike pravega eksperimenta. Druga opredelitev je bolj vsebinska (za razliko od prve »tipološke«) in pravi da pomeni kvazieksperiment razširitev logike (ne pa vedno tudi procedure) eksperimenta na področja izven laboratorija.* Kako razumeti to opredelitev? To opredelitev si lahko razlagamo na tri načine 1) da obstoječe podatkovne baze naknadno (torej po uvedbi eksperimentalne intervencije oz. administrativnega ukrepa ali reforme) rearanžiramo v smislu logike kvazieksperimenta. Zelo dober primer je Campbellova analiza efektov ukrepa s katerim so omejili hitrost avtomobilov. Tu je Campbell »izbrskal« podatke, ki so kazali število smrtnih nesreč v letih pred ukrepom in nato po ukrepu. Dobil je tudi podatke iz druge (ameriške) zvezne države in tako je prišel do dizajna »(prekinjena) časovna vrsta s kontrolno skupino«. Tu je treba poudariti, da je bil ukrep sprejet brez sodelovanja raziskovalcev, Campbellova analiza je v tem smislu čisto ex-post-facto analiza. Vendar za Campbella to ni ex-post-facto eksperiment, saj razpolaga tudi s podatki oz. rezultati merjenj pred uvedbo ukrepa.

2) Druga možnost je da raziskovalec določeni organizaciji oz. instituciji svetuje katere podatke naj zbira in potem te podatke sistematizira kot to zahteva logika enega ali drugega kvazi eksperimentalnega dizajna. Tudi tu raziskovalec v glavnem ne sodeluje pri »fizični« izvedbi eksperimenta, temveč pri obdelavi in analizi podatkov.

3) Tretja možnost je v oblikovanju (kvazi)eksperimentov, kjer ima raziskovalec bolj aktivno vlogo. Kot je pokazal Lewinov pristop, prehajajo terenski eksperimenti z aktivno vlogo raziskovalca (in raziskovalnih) že v akcijsko raziskovanje (Lewin, 1948).

Campbell in nekateri drugi avtorji postavljajo v ospredje drugo varianto, to je »pasivno« sodelovanje pri oblikovanju kvazieksperimentalnih dizajnov na »terenu«. To je tudi smer v skladu z Campbellovo koncepcijo »nemotečega raziskovanja« (unobtrusive measurement).

Za Campbella in še nekatere druge avtorje je ideal še zmeraj pravi (laboratorijski) eksperiment. Z pravo obsedenostjo iščejo vzročne zveze, »korelacije« jim ne zadostujejo. Zatorej ni čudno, da dajejo več poudarka na sam razi-

---

* Takole pravi Campbell: »Z namenom razširiti logiko laboratorijskih eksperimentov na naravno, relaboratorijsko okolje smo sestavili spisek nevarnosti, ki ogrožajo validnost rezultatov in ovrednotili dvajset eksperimentalnih in poleksperimentalnih modelov« (Campbell, 1971).

skovalni postopek (dizajn) oz. na »merjenje« kot na intervencijo (program, socialno reformo).

Problem vidijo v tem, da politiki in uprava izid ukrepa ali reforme prejudicirajo, namesto da bi končno oceno prepustili kompetentnim družboslovcem.

Tako kot pomeni uvedba kvazieksperimenta določen metodološki napredek in kot lahko pojmujemo eksperimentalno preverjanje socialnih reform (ukrepov, programov) kot možnost politične racionalizacije in demokratizacije, pa vseeno ne moremo nimamo dejstva, da tudi v tem pristopu še zmeraj prihaja do izraza dokaj poenostavljeno pojmovanje socialnega sveta (prim. Kaufmann/Strohmeier, 1981). Še več, še vedno je izhodišče behevioristični koncept S-R (stimulus/response). Meri se »input« in »output«, toda kar se dogaja »vmes« (v »črni skrinjici«) skorajda ni predmet analize (Weiss, 1972; Deutscher, 1977). Torej, motivacija oseb, ki udeležene v eksperimentu oz. evaluaciji, celotni socialni kontekst — vse to ostaja premalo tematizirano. Lewinov pristop se ravno na tej ravni razlikuje od Campbella. Čeprav bi tudi za Lewina lahko rekli, da je v spoznavno-teoretskem smislu pozitivistično (scientistično) usmerjen, pa vendarle njegov koncept terenskega eksperimenta in akcijskega raziskovanja postavlja v ospredje samo dogajanje oz. proces, ko ga sproži eksperimentalna intervencija. Lewin si je namreč zastavil vprašanje katere predpostavke vplivajo na uspešen rezultat intervencije. Zato je zelo poudarjal motivacijo, socialno učenje in sploh socialno atmosfero« v skupinah, ki so bile podvržene eksperimentalnemu (akcijskemu) postopku (Lewin, 1948). »Motečе« spremenljivke, ki jih Campbell imenuje »dozorevanje«, »zgodovina« ipd., je Lewin vključil v sam eksperimentalni dizajn. Lewin je ustanovil posebne »delavnice« (workshop), kjer naj bi se srečevali znanstveniki in praktiki (»laiki«). Te eksperimentalne (akcijske) delavnice naj bi imele trojno funkcijo: raziskovanje, akcijo in učenje (trening) Lewin, (1948).

Lewinov vpliv na nastanek različnih sodobnih variant »akcijskega eksperimenta« in akcijskega raziskovanja je očiten. Vpeljevanje (pol)avtomnih delovnih skupin v okvir »industrijske demokracije« ali npr. norveška reforma delovnega okolja (Gustavson, 1980; 1983) so »eksperimentalni« projekti, ki so prej bliže Lewinovi koncepciji kot Campbellovi.

S tem pa nočemo razvrednotiti Campbellovih (kvazi) eksperimentov. Pokazali smo samo na njihov omejen spoznavno-teoretski in praktičen domet in pomen.

LITERATURA:

Burns Tom, Baumgartner Tom, Meeker Dave (1976): Multilevel concept and Methodology in the Description and Analysis of System Stability and transformation, ref. na 8 svet. soc. kongresu v Torontu.

Campbell Donald, Stanley Julian (1963): Experimental and Quasi-Experimental Designs for Research, Rand McNaly and Comp.

Campbell Donald (1971): Poleksperimentalni modeli vrednotenja uspešnosti insitucionalnih reform, Moderna organizacija, št. 5.

Cunigham B. (1976): Action Research — Toward Procedural Model. Human Relations.
Cook D. Thomas, Campbell T. Donald (1979): Quasi Experimentation, Houghton Miffein Comp.
Deconchy J. B. (1981): Laboratory and social field experimentation, Journal of Social Psychology.
Deutscher Irwin (1977): Toward Avoiding the Goal Trap in Evaluaton Research, v Caro (izd.): Reading in Evaluation Research, Russel Sage.
Epstein Irvin, Tripodi Tony (1977): Research techniques for program planing, monitoring and evaluation, Columbia University press, New York.
Greenwood E. (1945): Experimental Sociology, Kings Crown Press, New York.
Gustavssen B. (1980): Legal administrative Reforms and the Role of Social Research, Acta Sociologica, 1.
Gustavssen B. (1983): The Norwegian work enviroment reform: the Transition from general principles to Workplace action, v Heller, Crouch (izd.): International Yearbook of organizatonal Democracy, J. Wiley and Sons.
Kaufmann Franz, Strohmeir P. Klaus (1981): Evalution as Meaningfull Social Research, v Levine, Schoman, Hellstern, Wollman (izdl.): Evalution Research and Practice, Sage Publ.
Lewin Kurt (1948): Resolving social conflicts, Harper and Brothers.
Milić Vojin (1965): Sociološki metod, Nolit, Beograd.
Riecken Henry, Boruch R. (1974): Social Experimentation, Academic Press, New York.
Rus Veljko, Kamušić Mitja, izd. (1978): Eksperimenti u demokratizaciji radnih odnosa, Filoz. fak. Zagreb.
Weiss Carol (1972): The Politization of Evaluation Research, v C. Weiss (izd.): Evaluating Action Programs, Allyn and Bacon Inc.
Zimmermann Ekkart (1972): Das Experiment in den Sozialwissenschaften, B. G. Taubner.

Magija in alkimija

IVAN KOSOVEL

a.

Magija ni slučajni element alkimije, alkimija brez magije sploh ni mogoča. Da bi opredelil njuno medsebojno razmerje, se bom na kratko dotaknil temeljnih postulatov alkimijske prakse.

Alkimija vsekakor ni evropska iznajdba. Kot je pokazal M. Eliade, je ta tradicija v pomembnem obsegu obstajala vsaj še v Indiji in Kitajski (1). Seveda pa nam je dosti bolj kot tam, poznan pojav alkimije v evropskem prostoru. Tu se tako kot visoka magija formira na osnovi hermetičnega, se pravi egipčansko-grškega in nato arabskega izročila, ki po stoletjih prekinitve prodira v Evropo preko Bizanca in Španije od 13. st. dalje. Kot praksa z močno izraženo težnjo po totalnosti se ohranja tja do 18. st., v posameznih primerih pa še dalj. (2).

Hermetična ideologija helenizma (kljub večznačnosti pojma ideologije, bi težko našli primernejši izraz) je sicer že spojena s tehnologijo, na to npr. kažejo grški in egipčanski papirusi receptur za pridobivanje zlata in srebra, pravi razcvet tega spajanja (alkimije) pa je zaznati, kot rečeno, kasneje, od 13. st. dalje (prim. 3.94). Predstave, ki konstituirajo hermetični in kasnejši alkimistični korpus (in alkimija je hermetična znanost v najvišji meri) ni mogoče brez preostanka uvrstiti, niti v filozofijo, religijo ali gnozo (4), še manj bi jim lahko pripisovali pomen čiste zmote, kajti v njih je mogoče videti močan (predvsem nezavedni) naboj, ki se ne zaustavlja pred kriterijem poskusa in napake. Kot celota pomenijo po mojem mnenju te predstave spet metonimični apriorni kôd, ki mu je teren fizisa in znane tehnologije zgolj sredstvo utelešenja. Prava alkimistična avantura se začne za Evropo torej šele z renesanso. Šele renesansa formira tudi kvalitativno nov tip alkimije, ki je prej praktično neznan. Alkimistična tradicija se tu ponovno in sistematično povezuje z magijo kot se zdaj razvija pri Ficinu (naturalna magija), Picu (kabalistična magija) in Agrippi (skrajne konsekvence religiozne magije). Nato sledi za renesanso značilen divergenten razvoj, tako da je mogoče zaslediti pri Johnu Deeju tudi čisto znanstven interes po matematizaciji Kabale, ki postane nato pravi aksiomatski sistem in eden od temeljev »realne umetne magije«, znanosti. Podobna prelivanja je mogoče najti pri Agrippi,

ki smatra, da je mogoče ustvarjati čudeže tudi s čisto matematičnimi postopki (6), pa pri Goirdanu Brunu, ki dojame Kopernikovo teorijo v smislu hermetične šifre itd. Vse to nihanje pa se principielno konča s Paracelzusom, ki pripelje alkimijo v hemiatrijo, tj. v znanost priprave zdravil.

Ker se večji del nejasnosti nanaša na funkcijo kategorije podobnosti naj tu uvodoma še enkrat ponovim naslednje: Tako v čisti magiji kot sodobni znanosti igra podobnost pomembno vlogo. Vendar, če analoški model pojasnitve neznanega na kakršnikoli ravnini nikakor ne daje odgovora na pojav anomalij, rečeno drugače, če pojav anomalij v principu sploh ni mogoč, potem je pričakovati, kolikor ne gre za golo napako, da je na delu magijska praksa s svojim apriornim globalnim kôdom in substancialno analoško zvezo, ki integrira vsako različnost v potencialno že vnaprej vzpostavljeno istovetnost.

b.

Opus Alchimicum se konstituira z naslednjimi bistvenimi in v mnogočem magijskimi elementi: poznano tehnologijo, iniciacijsko strukturo, idejo transmutacije, idejo rasti mineralov, kamnom modrosti in obvezo molčečnosti, ki kaže na to, da gre za sveto delo.

Poleg čisto »duhovnih« ciljev, o katerih bom govoril kasneje, sta z vidika kasnejše »produktivistične« zavesti važna predvsem dva (zgrešena) cilja: »Transmutacija, tj. pretvorba neplemenitih kovin kot sta baker in svinec v zlato in srebro ter vzpostavitev »panaceje«, univerzalne medicine. »Kamen modrosti«, morda najbolj poznan alkimijski pojem, pomeni isto kot panaceja ali pa je sredstvo za pretvorbo kovin. Je torej delni ali končni cilj procesa.« (7. 121). Ideja transmutacije (8), ideja umetnega pretvarjanja je komplementarna ideji prirodne transmutacije. Alkimist ne ustvarja nekaj novega, le pospešuje, skrajšuje prirodno zakonite procese. Na prvi pogled bi se zdelo, da lahko štejemo to predstavo skupaj z njej sorodno, ki se nanaša na rast mineralov (v Evropi se je ohranila v tako imenovani znanstveni literaturi tja do 17. st.), za zgolj napačno, vendar je izza te »napake« nekaj, kar tej napaki ne da, da bi bila zgolj napaka. V zvezi s tem je potrebno poudariti, da je postopek pretvarjanja neplemenitih kovin v zlato znan tudi čisti magiji. Primer takega mišljenja najdemo pri vplivnem arabskem magu Al-Buniju. Po njegovem mnenju je možna transmutacija izključno z izrekanjem močnih (božjih) imen, uporabo magične funkcije črk, kvadratov itd. (9.111). Poleg tega pa gre še za neko, morda čisto slučajno koincidenco: Al-Buni je živel v 12. st., 13. st. pa je v Evropi v znamenju »novega Aristotela«, se pravi v znamenju vdora arabiniziranega Aristotela, ki je bil prav gotovo eden bistvenih dejavnikov pri pri formiranju srednjeveške alkimije. V zvezi s tem je morda potrebno še enkrat pripomniti, da je bil v srednjem veku v prevodu Apuleja sem in tja poznan hermetični tekst Asclepius, Hermesa Trismegistusa pa je v latinščino prevedel šele Ficino v 15. st. (10).

A vrnimo se ponovno h procesu transmutacije! Arcana artis je mogoča, ker veljajo v alkimiji lastnosti, kvalitete »materije« hipostazitano in jih je kot take mogoče magijsko prenašati. Ozadje nazora, po katerem so npr.

tekočost, trdnost, belina itd. osamosvojene substance, je zelo staro, racionalizacija pa je grška (prim. 3.82). Pri Galenu lahko v zvezi s tem beremo nekaj, kar veljalo tja do 17. st., ko je princip virtusa zamenjal tehnomorfen model:

»Kako je lahko iz krvi nastala kost, če se kri ni poprej opazno zgostila in postala bela in kako je nastala kri iz kruha, če ni postopoma izgubila bele barve in postopoma prevzela rdečo? — Meso lahko sicer zelo lahko nastane iz krvi; če se njena priroda tako zgosti, da dobi neko določeno zgoščenost in kri ni več tekoča, postane ta nova trdoto pridobivajoča masa meso. Za nastanek kosti je potreben daljši čas, več obdelav in premen« (10.344—5).

Morda bi bilo potrebno še pripomniti, da je razvoj takih naziranj konec koncev logično utemeljen z naukom o štirih elementih (voda, ogenj, zrak in zemlja), ki jim je kasneje dodan še peti, t. i. Quintessentia, kar pomeni neizmerljivi eter, tudi anima. V alkimiji pa so tem prirodnim elementom dodani še trije »filozofski«: sol, žveplo, živo srebro, ki imajo npr. pri Paracelzusu naslednje za operacionalizacijo potrebne konotacije: žveplo-gorljivost, živo srebro/merkur — izparljivost, sol-pepel (11).

Kljub različnim variacijam pri podrobni razčlembi postopkov za pridobivanje zlata, imamo pri alkimiji na tej osnovi opraviti načelno vedno z enako shemo prenosa kvalitet: Živo srebro je potrebno strditi s prenosom kvalitete trdote. To posedujejo v največji meri kovine; izbrati pa je treba tisto, ki je živemu srebru tudi sicer zelo podobna — srebro torej. Nastali amalgam, ki se še danes uporablja za zobne plombe, je treba nato le še rumeno obarvati, tj. vanj vnesti rumenost in rezultat te transmutacije je zlato, umetna sinteza barve in trdote. To je najkrajši možni postopek, kajti načelno gre pri transmutaciji za razvoj od najnižje stopnje k najvišji, recimo od svinca (Saturn) k zlatu (Sonce) (12).

Tako se spet znajdemo pri tezi, da čutni pogled identificira zveze med pojavi s pomočjo kategorije podobnosti, ker pa v bistvu ni dveh stvari, ki si na nek način ne bi bili podobni, je čutni pogled, oziroma polimorfna kategorija podobnosti, zgolj podlaga za realizacijo apriornega kôda, ki prevzame vlogo teorije. Šele ta enoznačno določi kje je potrebno videti podobnost in s tem sorodnost (theorein — gledati), se pravi realno zvezo. Na ta način vzpostavljena enotnost je vnanja (metonimična) in je tako komplementarna metaforični strukturi znanosti in religije.

c.

Če je potiskanje anomalij na področju spoznavne prakse ena glavnih funkcij miselnih modelov (T. Kuhn), potem je seveda čudež, ki ga proizvede magijska praksa, anomalija v največji meri. Tisto kar se nam kaže kot čudež, pa je v resnici v magijski praksi že integrirano in s tem ukinjeno. To pomeni, da ga človek sprejme za svojega, oziroma ga s tem, ko sprejema magijsko metodo, že integrira v svoj doživljajski svet. To pa je proces, ki je mogoč samo kot pot osebnostne premene, iniciacije. Umetno proizvesti zlato je za nas čudež, ni pa čudež za zavest s povsem drugimi izhodiščnimi predstavami

o naravi materije. Čudež ni nepomemben okras, kurioziteta, njegovo sprejetje kaže na najradikalnejšo osebnostno premeno.

S tem smo prispeli do samega jedra alkimistične ideje transmutacije. Opus alchymicum obsega načelno sledeče faze: nigredo (melanosis), albedo (leukosis), citrinitas (xanthosis), ki gre v 15.—16. st. v pozabo in rubedo (iosis).

Smisel teh faz, katerih grška imena je mogoče najti že v psevdodemokritskem spisu Physika kai Mystika (2.—1. st. pr. n. št.), je, zapišimo zdaj natančneje, doseči najprej prastanje kaosa, »materio primo«, nato pa razvoj umetno in pospešeno usmeriti k najvišjem stanju materije, simbolno opredeljenim z zlatom. Viri navajajo različno število stopenj operacionalizacije teh faz. Za vzorec naj navedem Jungov primer:

»Črnina »nigredo« je začetno stanje in kot lastnost (prime materije«, kaosa) kot »massa confusa«, navzoča že od začetka ali pa umetno proizvedena z razkosavanjem v elemente (solutio, separatio, divisio, putrefactio). Če je, kot se včasih dogaja, stanje razkosanosti že predpostavljeno, je potrebno najprej izpeljati povezovanje nasprotij po enačbi zveze moškega in ženskega (coniugium, matrimonium, coniunctio, coitus). Nato nastopi smrt produkta te povezave in odgovarjajoča črnina (mortificatio, calcinatio, putrefactio). Iz »nigredo« vodi umivanje (ablutio, baptisma) direktno k belini, ali pa duša, ki je ušla pri smrti, mrtvo telo ponovno združi in oživi; rečeno drugače, združi mnoge barve (omnes colores cauda pavonis) v eno, belo barvo, ki obsega vse ostale. S tem je dosežen prvi glavni cilj procesa, namrč »albedo«, »tinctura alba«, »terra alba foliata«, »lapis albus« itd. in mnogi ga slavijo, ko da bi bil z njim dosežen že cilj nasploh. To je stanje srebra ali Lune, ki pa ga je treba stopnjeveti do stanja Sonca. »Albedo« je v določenem smislu somrak, šele »rubedo« je sončni vzhod. Prehod k »rubedo« poteka preko formiranja rumenosti (citrinitas), ki pa, kot je bilo omenjeno, kmalu odpade. Tako izhaja »rubedo« direktno iz »albedo« in sicer s stopnjevanjem ognja do najvišje mere. Belo in rdeče sta kralj in kraljica, ki lahko tudi v tej fazi slavita svoj »nuptiae chymicae.« (13. 268—270). Nastane torej tisto, kar alegorije prikazujejo s kronanim Hermafroditom (Rebis), ki je filius philosophorum in najavlja nastanek kamna modrosti, lahko tudi zlata (magnum opus).

Kaj konkretno tehnološko posamezna faza pomeni, seveda ni preveč jasno. Jasneje pa je nekaj drugega. M. Eliade je namreč prepričljivo pokazal, da lahko v navedenih postopkih vidimo tudi specifično obliko iniciacije, ki poteka v tem primeru na sami materiji:

»Alkimist vstopa v iniciacijska izkustva, ki z napredovanjem *opusa* naredijo postopoma iz njega drugo osebnost, osebnost podobno tisti, ki jo doseže adept potem, ko je uspešno prestal obred iniciacijskega trpljenja« (1.178). Reklo bi se, da predstavlja za Evropo od 13. st. pa tja do 17. st. alkimija eno najtipičnejših oblik iniciacije, ki pa je zaradi svojega tehnološkega kôda in večznačnosti tako prikrita, da je moral nastati vtis, ko da gre pri pojavu alkimije zgolj za predigro resnemu znanstvenemu delu.

Iniciacijsko strukturo trpljenja, smrti in vstajenja nakazuje tudi zelo osebni odnos alkimista do njegovega Dela. Tako prikazuje De Vriesova slika

Oratorium in laboratorium sintezo duhovnega in materialnega, kot si jo zamišlja alkimist, zelo nazorno. Na levi strani je oltar, na desni laboratorij, na mizi v ospredju pa ležijo pomešana orodja: pero s črnilnikom, tehtnica, glasbila, notni zvezek, nož, povečevalno steklo itd.

Pojme na katere smo naleteli je potrebno še nekoliko razčleniti.

Projekcija iniciacijskega procesa na materijo je samo ena bistvena dimenzija Dela, ki pa ima, kot rečeno, še to lastnost, da je predvsem nezavedna. Za alkimistovo zavest se namreč skoraj vse dogajanje centrira na transmutacijo, ki obsega še do sedaj neizpostavljeno idejo konjunkcije. Gre za idejo razvoja, ki ga ustvarja konjunkcija nasprotij, v tem primeru seksualizirana dialektika. Naj je ta seksualna komponenta poudarjena bolj ali manj, v vsakem primeru gre za nasprotja, ki jih ustvarjajo hipostazirane »kvalitete«, »substance«, ki so si med seboj nasprotne, kot si je nasprotno vlažno in suho, mrzlo in vroče.

Coniunctio pomeni med drugim tudi smrt obeh nasprotij. Tako je združitev dveh principov: Sonca in Lune, kralja in kraljice, ki umreta v Merkurju (Hg) dojeta na operativnem nivoju kot putrefactio, na planu iniciacije pa temu odgovarja neofitova simbolna smrt (glej 1. 178). V alkimiji tako nimamo opraviti z enim samim planom, ampak je teh očitno več. Identiteta med točkami na posameznih ravninah je vspostavljena substancialno analoško, tako da so ravnine hkrati med seboj homoanalogne in ustvarjajo s svojo povezavo nov kôd. Iz Jungovih analiz si bom izposodil še nekaj primerov (13). Ko govori alkimist o povezavi železa in bakra, potem to na simbolni ravni pomeni povezavo med Marsom in Venero, vendar je hkrati ta zveza tudi zadeva ljubezni. Ni torej v ospredju kemija, fizična priroda služi, ob odsotnosti empiričnih in teoretičnih spoznanj, bolj za to, da vtisne nebesna priroda in simbolika te prirode vanjo svoj pečat. To bi torej že bila specifično alkimistična sinteza duhovnega in materialnega.

Celoten proces utripanja konjunkcij potrebuje še medij, znotraj katerega se bodo nasprotja sploh šele srečala kot nasprotja. To je že omenjena Quinta essentia, Merkur, na materialni ravni identificiran z živim srebrom, vse procese implicitno ali eksplicitno prežemajoča anima, življenski princip, ki kot medij šele omogoči seksualno razliko, oziroma prevaja možno v dejansko.

»Sovražna ločitev elementov odgovarja začetnemu stanju, kaosu in mraku. Iz sukcesivne povezave izhaja agens (žveplo) in patiens (sol) kot tudi srednji in ambivalentni Mercurius. Iz te klasične alkimistične trinitete izhaja odnos moškega in ženske kot najvišje esencialno nasprotje. Ogenj je na začetku in nanj nič ne vpliva, zemlja je na koncu in na nič ne vpliva. Med ognjem in zemljo ni nobene interakcije, tako da štirje (elementi) ne ustvarjajo nikakršnega kroga, nobene celote. Ta se ustvari šele s sintezo moškega in ženskega. Tako odgovarja začetnemu četverokotniku, končni, v Quinta essentia poenoten elementni quaternio — »respondebit quadrangulus quadrangolo« (13. 226—7).

Ta Mercurius je v Jungovi psihologiji identificiran s kolektivnim nezavednim, kar je potem spet vzrok obsežnim analizam, ki jih je opravil na alkimijskih tekstih. Po njegovem je treba zadevo razumeti takole: Duša sveta,

anima mundi, ki je dejansko spiritus mercurius je na začetku še ujeta v materialnost, je še čisto implicitna. To seveda vodi k predstavi, da je alkimistov cilj odrešitev materije, tj. doseganje kamna modrosti (ultima materia), eksplikacijo. Na metafizično spekulativnem nivoju je to unus mundus, na iniciacijskem vstajenje, na psihičnem pa Mandala, kristalizacija vseh psihičnih arhetipov. Odrešitev bi bila tako skupna točka različnih planov alkimije, vendar tudi tisto kar alkimistično tradicijo povezuje z neoplatonistično, gnostično in kabalistično tradicijo. Vsa ta ezoterija, ki v različnih variantah vztraja tja do Hegla, je vrnjena življenju šele z Marxovo zahtevo po udejanjanju v praktičnem življenju.

d.

Sama ideja kamna modrosti (lithos tes philosophias) ima zanimivo zgodovino, iz katere je mogoče razbrati, da je dobila svojo splošno znano podobo dokaj pozno. Če je tisto, kar v alkimistovih očeh loči njegovo delo od prirodnega, predvsem skrajšanje časa samega opusa, pa se zdi, poleg skrivnih znanj o zakonitostih prirode, koristen še univerzalni ferment, ki bi neposredno posegel v dogajanja med »kvalitetami«.

»Alkimisti so iskali material, s katerim bi lahko vse te kvalitete usmerjali. Tako se pojavi *maza*, ki pomeni testo iz ječmenove moke, kasneje tudi kvas, ferment. Maza alkimistov obsega poleg mnogih materialov, zakonov in ekstraktov oživljene prirode, predvsem filozofske elemente: sol, žveplo in živo srebro. Ker se vse to nahaja tudi v materialih, ki jih hočejo spremeniti, srečamo spet homeopatsko spekulacijo, na katero sicer v hermetičnih tekstih tako pogosto naletimo. Poleg maze se zelo zgodaj pojavi tudi *xerion* (od grške besede xeros — suh). To je bilo posipalo, ki je proizvedlo zlato. Z arabskim artiklom je mogoče izpeljati *al-iksir*, ki je v evropske jezike vstopil kot *eliksir*« (14. 34).

Končno pride do predstave o kamnu modrosti, za katerega pa je značilno, da ga ni mogoče najti, ampak mora biti napravljen umetno (14. 35; in 15). Kot rečeno, se ga v tehnološkem smislu uporablja kot panacejo ali kot sredstvo za pretvorbo kovin (16).

V pogojih srednjeveške kulture, ko se alkimija intenzivno preplete s krščanskimi predstavami, dobi odrešitev materije, tj. s pomočjo lapisa preiti iz kaosa v najvišjo možno formo zlata, svojo paralelo v odrešitvi človeka s pomočjo Kristusa. »Stališča srednjeveške alkimije so se modificirala v stiku z neoplatonizmom in hermetizmom, dvema filozofskima gnozama, ki sta postali zelo vplivni potem, ko sta jih ponovno odkrila Marsilio Ficino in Pico dela Mirandolla. Prepričanje, da je alkimija sposobna pomagati Prirodi pri njenem delu, je s tem dobila kristološki pomen. Alkimisti so sedaj trdili, da lahko tako kot je Kristus s svojo smrtjo in vstajenjem odrešil človeštvo, tudi *opus alchymicum* zagotovi odrešitev Prirodi. Razvpiti hermetist XVI. st. Heinrich Khunnrath je identificiral Kamen modrosti z Jezusom Kristusom, »Sinom Makrokozmosa«. Med drugim je mislil, da se bo z odkritjem Kamna pokazala prava priroda makrokozmosa, prav tako, kot se je s pojavom Kristusa razodela človeku, tj. mikrokozmosu, duhovna polnost. Prepričanje,

da lahko *opus alchymicum* v istem trenutku odreši človeka in Prirodo, je podaljšalo življenje nostalgiji o radikalni obnovi — renovatio — nostaligji, ki je prevzemala zapadno krščanstvo od Gioacchima da Fiora naprej« (1. 192—3). Spričo univerzalnega značaja lapisa, ki je toliko bolj očiten v paraleli s Kristusom, si je potrebno zastaviti vprašanje, koliko je tak univerzalni posrednik, pa naj se skriva še za tolikimi imeni (avtorji navajajo tudi do 600 imen, prim. 1. 182), sploh še tipično magijski. Na dlani namreč je, da obstaja velika analogija in strukturna istovetnost med bogom, denarjem in Kamnom. Principielno je seveda jasno, da lahko igra tudi univerzalni posrednik (metaforična struktura!) še vedno magijsko vlogo, kolikor je seveda globalno podrejen metonimični strukturi, vendar opozarja razlika med zgodnejšimi in kasnejšimi opredelitvami Kamna še na nekaj drugega; na prehod od naturalne k blagovni menjavi, od mane in njenih variant k denarju.

Zgodnejše opredelitve so npr. takšne: Grk Zosimos (4. st.): »Ta kamen, ki ni kamen, dragoceni predmet, a brez vsake vrdnosti, predmet brezštevilnih oblik, a brez oblike, ta neznanec, ki ga vsi poznajo« (cit. po 1. 182).

Hortulanus: »Samo tisti, ki ve kako se pripravlja Kamen modrosti, razume besede, ki se nanj nanašajo« (prav tam). Takoj se torej znajdemo pri koincidenci nasprotij, pri simboliki totalnosti, ki konec koncev simbolizira boga. Doseči Kamen — ne smemo pozabiti, da je to Delo — je pomenilo vstop v Novo, razsvetljenje, vendar je imelo to razsvetljenje predvsem duhovni značaj. V postopnem prehodu od naturalnega k blagovnem gospodarstvu, točneje, k denarnemu gospodarstvu (12.—14. st.), pa razsvetljenje postopoma izgublja duhovno dimenzijo, pridobiva pa ekonomsko v smislu konkretne svetleče kovine, zlata. Definitivno identifikacijo z zlatom v smislu konkretne kovine je torej treba postaviti v čas profanizacije same alkimije. Z gotovostjo je mogoče take tendence zaslediti že v 15. st., saj so se v tem obdobju z njo ukvarjali že vsi sloji. Bila pa je to hkrati doba v kateri se je zdelo, da lahko alkimija konkurira znanosti tudi na čisto tehnološkem nivoju.

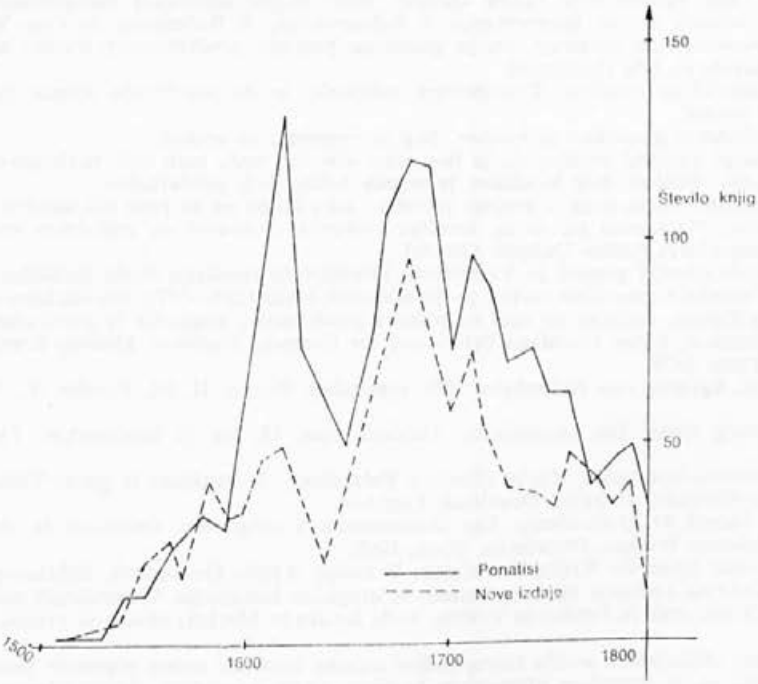
Težnja h konkretizaciji razsvetljenja v svetel predmet, v blago velike in stabilne ekonomske vrednosti, je hkrati težnja po redukciji polimorfne simbolike in s te različnih ravni doživljanja (ki jih krščanstvo nikoli ni uspelo uniformirati), na ekonomsko dimenzijo metaforičnosti denarja. Blagovno gospodarstvo s svojo težnjo po profitu in sâmo metaforično strukturo hkrati generira bistveno drugačno dimenzijo izkustva — znanost. Kamen stare modrosti je kazal proti individuaciji (v Jungovem smislu), kamen nove pa proti postvarelosti.

Denar v menjalnem procesu postopoma izgublja svojo lastno vrednost, da bi čim laže izrazil druge, prav analogno postaja znanstven zakon intelegibilen mnoštvu materialnih pojavov. Odnosi med menjavami pa kažejo komplementarnost: S pomočjo, maze, mane itd. steče menjalni proces, v njem sta začetek in konec materialna, »plavajoči označevalec« nikoli ne izstopi kot reč. Povsem drugače je seveda v blagovni menjavi: denar ali kamen pozne alkimije sta izhodišče in cilj kakršnekoli menjave, materialni predmeti (uporabne vrednosti) pa so zgolj sredstvo. To dokazuje, da je v razvojnem loku od mane k denarju, potrebno videti predvsem razvoj vrednostne forme.

e.

Ostaneta še dva od šestih na začetku omenjenih konstituensov alkimijske prakse: ideja rasti mineralov in obveza molčečnosti. Prva je dokaj na široko obdelana pri M. Eliadu (1). V alkimiji je praviloma povezana z idejo transmutacije. Rast mineralov v materi Zemlji je dojeta po analogiji z rastjo embria, gledano alkimistično pa se rast mineralov pospešeno odvija v talilni peči, ki je posoda prirode (vas naturale), tudi matrix ter *hermetično* zlepljena z lepilom modrosti (lutum sapietiae).

Obveza molčečnosti, zadnji konstituens opusa, se pojavno kaže v sistemu simbolov in alegorij in je vezana na formo kôda, ki jo izvorno poznajo samo specialisti. Ker je simbolika prastara in po izvoru zelo različna, je nujno tudi dokaj heteroklitna; večje poenotenje nastopa pozno, s samim zatonom alkimije. Alegorije imajo svoj izvor v skrivnih imenih, ta pa so, kot znano, nastala zaradi prepričanja o magijski zvezi med imenom in imenovanim predmetom. Poznati ime je pomenilo poznati, oziroma imeti moč nad stvarjo samo. V ljudskem verovanju se je to ohranilo do današnjih dni posebej v zvezi z osebnimi imeni (17). Med najstarejša imena v alkimiji sodi npr. poimenovanje živega srebra z oblakom (analogija je torej še vedno prepoznavna) in označba strupenih, reaktivnih plinov ter agresivnih elementov s zmajem (prim. 7. 133).



Izidi alkimističnih knjig od leta 1500 do 1800 (po Herwig Buntz: Die europäische Alchimie von 13. bis zum 18. Jahrhundert)

Krivulja doseže višek med leti 1616—1619 predvsem na račun Rosenkreutzerjev, padec, ki sledi, pa je posledica tridesetletne vojne.

Cilj prikrivanja ni bil navaden strah pred konkurenco, pa tudi strah pred egzaktnešim preverjanjem verjetno ni nekaj, kar bi bilo za zgodnjo alkimijo posebej značilno — konec koncev so imeli recepti vendarle sporočilno funkcijo. Po mojem mnenju je iskati glavni namen prikrivanja v strahu pred profanizacijo, ki bi jo sveta skrivnost utrpela v rokah navadnih ljudi. Prav izguba te dimenzije pa je bila v spopadu s porajajočo se znanostjo nujna in za identiteto ter obstoj alkimije usodna. Zamenjava sredstva (tehnologije) s ciljem (razsvetljenjem) sveda ni lastna samo pozni alkimiji. Precej podobne krize je morala doživljati tudi tista religija, ki svoje avtoritete ni gradila na tako ali drugače razumljeni duhovnosti, temveč na zgodovinsko pogojenih in dogmatiziranih predstavah o vesolju, pravičnosti itd.

---

[1] Mircea Eliade: Kovači i alkemičari. GHZ, 1982.

[2] Filološka pojasnitev imena je naslednja:

Al — je arabski artikel, za — kimija oziroma — kemija pa obstajata dve izpeljavi. Prva poudarja staro zvezo z metalurgijo in se nanaša na grško besedo chyma (litje, litina), druga starejša pa izpeljuje pomen iz egipčanske besede kemi (črnina).

[3] Heinrich Schipperges: Strukturen und Prozesse alchimistischer Überlieferung. Zbornik; Alchemia... Heinz Moos V., München, 1970.

[4] Novejše raziskave potrjujejo, da gre pri krščanski gnozi za alternativo katolicizmu (Elaine Pagels: The Gnostic Gospels), tako da s tega vidika pravzaprav ni jasno katero in če sploh katero od obeh konkurenčnih struj je smatrati za dediča izvornega krščanstva. Pri Markionu (leta 140 je živel v Rimu) najdemo celo nekatere pomembne vzporednice z Lutrom. Tako recimo tudi Gilles Quispel, eden najpomembnejših raziskovalcev na tem področju, smatra, da so interpretacije R. Reitzensteina, R. Bultmanna in Gea Widengrena povsem napačne, ker smatrajo, da je gnostična podlaga predkrščanski iranski misterij odrešitve. Navaja pa tele značilnosti:

a. Gnostiki ne zanikajo Kristusovega vstajenja, le da poudarjajo njegov duhovni, ne pa telesni značaj.

b. Božanstvo gnostikov ni osebno, bog ni gospodar in sodnik.

c. Mnogi gnostiki menijo, da je bog tako oče kot mati, zato tudi enakopravnost žensk pri izvajanju ritualov. Bog katolikov je seveda veliko bolj patriarhalen.

d. Gnostiki iščejo boga v svojem izkustvu, taka klima pa ni prav nič ugodna za institucionalizacijo. Nasprotno pa je za katolike cerkvena dejavnost za pridobitev večnega življenja nepogrešljiva (Gilles Quispel: Gnosis).

Najpomembnejši gnostik je Valentinus, kandidat za rimskega škofa (približno leta 135). Tisoč let trajajočo gnostično cerkev pa je utemeljil Mani (216—277). Gnosticizem je bistveno vplival na Katare, verjetno pa tudi na njihove predhodnike bogomile in paulicanerje.

[5] Frances A. Yates: Giordano Bruno and the Hermetc Tradition. Midway Reprint, Un. of Chicago Press, 1979.

[6] H. C. Agrippa von Nettesheim: Die magischen Werke, II. del. Fourier V., Wiesbaden, 1982.

[7] Herwig Bunz: Die europäische Alchimie vom 13. bis 18. Jahrhundert. Zbornik: Alchimia...

[8] Simbolno ime zanjo, Vitriol (Basilius Valentinus), je izpeljano iz gesla: Visita Interiora Terae Rectificando Invenies Occultum Lapidem.

[9] Mohamed M. El-Gawhary: Die Gottesnamen n magischen Gebrauch in den Al-Buni zugeschriebenen Werken. Disertacija, Bonn, 1968.

[10] Galen: Über die Kräfte der Natur. V knjigi: Antike Geisteswelt, Suhrkamp V., 1980.

[11] Glede na področje uporabe imamo še drugačne konotacije. V astrologiji pomeni ogenj Sonce in Mars, zrak je Jupiter in Venera, voda Saturn in Merkur, zemlja je zvezda stalnica in Luna.

V čisto alkimijskem smislu korespondira sedmim kovinam sedem planetov: Sonce in Luna na magijski način pripadata plemenitim kovinam (zlato in srebro), železo Marsu, Merkur v antiki pogosto jeklu in cinku, v srednjem veku pa vedno živem srebru (likovno: zeleni lev ali orel), Jupiter je v antiki medenina ali legura elektrum (zlato, srebro, baker, cink in nikelj), v srednjem veku vedno cin; Saturn pomeni svinec in Venera baker (prim. Hans Biedermann: Handlexikon der magischen Künste).

Čisto magijska konotacija pri A. Crowleyu: žveplo-bič (energija misli), bodalo-živo srebro (fluidnost), sol-veriga (fiksnost) (A. C.: Magick).

[12] Odkritje radioaktivnosti je po svoje opravičilo alkimistične sanje, seveda na povsem drugačni osnovi.

[13] Carl G. Jung: Mysterium Coniunctions. G. Werke 12, Walter V., Breisgan.

[14] Emil E. Ploss: Die Alchimie. V zborniku: Alchimia...

[15] Stopnje priprave Kamna so v razširjeni verziji v glavnem naslednje:

»1. Materia prima se vtekočini (Solution ali Liquefaktion) in scer v »merkurjevi vodi«; 2. Nato jo je treba zakopati v »venter equinum«, v »trebuh zemlje«, pri tem počrni (nigredo s simbolno podobo vrane) in strohni (Putrefaction); 3. Črnina postane spet svetla (albedo; simbolno: vrana se spremeni v belega goloba); 4. Z izparevanjem izginuli duh se mora vrniti (Redukcija), materijo je treba nahraniti z »lacta philosophica« (filozofsko mleko) in barva postane rumena (citrinitas). Če se redukcija ponesreči nastane »cauda pavonis« [po drugih mnenjih je to prava pot (op. I. K.)]; 5. Materija nato pordeči (rubedo) in »besni kot rdeči zmaj proti sebi sami« dokler se ne »spremeni v kri«. To kaže, da se je redukcija posrečila; 6. Zdaj je treba pridobiti s koagulacijo ali fiksacijo duhu novo čvrsto formo; Kar nastane je 7. stopnja. Kamen modrosti...« (H. Biedermann: Handlexikon der magischen Künste, Akademische Druck, Graz, 1968, str. 334).

[16] S pomočjo kamna je potrebno izvest ponoven spust v najgloblja področja (Vitriol), nato pa se spet povzpeti na najvišjo točko. Avtorji navajajo različno število stopenj, gre pa za v bistvu isto proceduro kot je navedena v opombi št. 15: Caltination, Sublimatio, Solutio, Putrefactio, Destillatio, Coagulatio, Tinctura (povnanjenje): (Poapnenje-dviganje-raztapljanje-gnitje-ločevanje-strjevanje-povnanjenje).

[17] To je seveda mogoče znotraj obzorja po katerem je v skrajnem primeru celo mogoče, da se »s spremembo imena pogosto spremeni tudi stvar sama« (Agrippa, op. 6. str. 412).

Pregled teoretičnih razmišljanj o lastnini I

BOGOMIL FERFILA

V naših zapisih o lastnini[1] smo obdelali že vrsto pomembnih vidikov, vendar zlasti sedanja družbena gibanja in stanja v nekem smislu postavljajo na glavo velik del naših prejšnjih znanj zlasti pa predvidevanj o transformaciji lastninskih in družbenolastninskih oblik, o razmerju med subjektivnim in objektivnim v kategoriji lastnine, o pomenu in vlogi posameznih sestavin, plati in plasti (družbene) lastnine itd. Prav zato je vračanje k različnim teoertičnim razglabljanjem o lastnini vedno vznemirljivo in plodno, saj nam skladno z našim spoznanjem odkriva tudi nove dimenzije že zapisanih teoretskih spoznanj.

Etimološko gledano je nastala beseda lastnina v različnih jezikih (Eigentum, ownership, proprieté, svojina, sobstvenost) iz besede »lasten«, »sam« in pa iz besede »posedovati«.

V literaturi, ki se ukvarja z lastninsko problematiko najdemo vrsto pojmovanj te družbene kategorije.

Če zanemarimo različne mistične in religiozne razlage, ki lastnino podrejajo božanskim zakonom (četudi so taka pojmovanja lahko dokaz velikega pomena, ki so ga vedno pripisovali lastnini), lahko ugotovimo, da se je s problemom lastnine ukvarjalo veliko število sociologov, ekonomistov, pravnikov, politologov, filozofov oziroma predstavnikov skoraj vseh družboslovnih znanstvenih disciplin pri nas in v tujini.

Vsak od njih je proučeval določene probleme ali kompleks problemov vezanih za lastnino in tako prispeval dragocena spoznanja matičnih disciplin pri razumevanju te centralne družbene kategorije.

Vsa ta raznovrstna razumevanja in proučevanja je potrebno razvrstiti. »Lastnino, njeno vsebino in bistvo teorija pojmuje v glavnem na dva načina — zgodovinsko in nezgodovinsko.«[2]

Ta delatev je zelo pogojno identična z delitvijo na marksistično pojmo-

---

[1] Kritični pregled različnih razumevanj družbene lastnine kot ekonomske, pravne in sociološke kategorije, Anthropos, št. II-III, 1981, str. 84—99. Recenzija R. Albreht, Družbena lastnina, Anthropos, št. IV-VI, 1981, str. 433—440. Družbena lastnina med vizijo in stvarnostjo, Anthropos, št. III-VI, 1984, str. 275—301. Multidisciplinarno razumevanje lastnine, Anthropos, št. III-IV, 1985, str. 262—283.

[2] Politička enciklopedija, Savremena administracija, Beograd 1975, stran 1051.

vanje in nemarksistično pojmovanje lastnine s predpostavko, da v prvo skupino štejemo marksiste in tiste, ki se jim po svojem razumevanju in znanstvenosti mišljenja približujejo.

Kot osnovo marksističnega pojmovanja lastnine razumemo dela klasikov marksizma, čeprav se niso izrecno ukvarjali z analizo lastnine, ter so o njej razmišljali le v sklopu analize drugih ekonomskih problemov.

Vendar lahko rečemo, da so klasiki v svojih delih v zadostni meri osvetlili lastninsko problematiko in da se na osnovi njihove ekonomske oziroma družbene teorije, lahko razume tudi bistvo lastnine kot odnosa in procesa.

1. *FORMALISTIČNO POJMOVANJE LASTNINE*[1]

Sem spadajo pojmovanja meščanskih teoretikov[2] različnih profilov, ki lastnino smatrajo za pojav, ki je dan človeku po prirodi ter se ne spreminja v zgodovinskem razvoju.

Že od antične dobe naprej imamo različne poskuse in teoretična dela, ki so želela dokazati upravičenost določene oblike lastnine.

Seveda se je za njimi vedno skrival konkretni razredni interes.

Vsak vladajoči razred je s pomočjo svojih ideoloških zagovornikov skušal pokazati, kako je njegova lastninska oblika edina možna in da edina povsem odgovarja interesom njegove globalne družbe. Tako so v manjšem ali večjem obsegu vse zgodovinske, razvojne oblike lastnine imele svoje teorije, ki so jih opravičevale.

Že Aristotel je, ko je proučeval tedanje družbenoekonomske razmere, trdil, da je razredna zasebna lastnina usklajena s človeškim značajem. Le-ta zahteva ne samo zasebno lastnino stvari, temveč tudi obstoj lastnine nad ljudmi.

»Kajti suženj po naravi je tisti človek, ki lahko pripada drugemu, pa mu zato tudi pripada.«[3]

Govoreč o orodjih pravi:

»Od teh orodij so ena živa, a druga mrtva . . . Suženj je torej neka vrsta žive stvari.«[4]

Tudi odnos gospodarja in sužnja Aristotel šteje za naravo nujnost, kajti »nekateri so že z rojstvom predestinirani, da se pokoravajo, drugi pa da

---

[1] »Moramo priznati, da je lastnina kot absolutna pravica na stvari ali odnos človeka do stvari, eden od najbolj prefinjenih instrumentov, ki jih je ustvarila razredna družba s ciljem ohraniti in podaljšati obstoječo stratifikacijo. Potrebnih je bilo tisoč let, da se je spoznalo in odstranilo to pravno lupino, ter se izpod nje odkrilo bistvo lastnine kot medčloveškega odnosa z elementi dominacije in oblasti.« V. Vasović, Društvena svojina i samoupravljanje, Teorija i praksa samoupravljanja u Jugoslaviji, Radnička štampa, Beograd 1972, str. 152.

[2] Pomen lastnine v meščanski ekonomski misli, njene različne smeri in šole, izčrpno podaja: J. A. Schumpeter, History of Economic Analysis, Oxford University Press, New York 1955. M. Borstein, T. Koopmans, J. Montias, Comparison of Economic Systems, University of California Press, 1971.

[3] Aristotel, Politika, Kultura, Beograd 1970, str. 10.

[4] Ibid, str. 8.

vladajo. Zato je razumljivo, da so nekateri ljudje po naravi svobodni, drugi pa sužnji.«[5]

Aristotel torej meni, da so sužnjelastniški odnosi in procesi nujni in skladni s človekovo naravo.

Poizkuse vsklajevanja konkretne lastninske oblike s človekovo naravo zasledimo tudi pri nekaterih buržuaznih teoretikih.

Naj navedemo nekaj misli francoskega pisca Lavleja oziroma Bastiata: »Lastnina je vsakemu človeku pogoj za njegovo življenje in razvoj. Temelji na njegovi naravi in jo je potrebno razumeti kot primitivno in absolutno pravico ... Ker izhaja iz njegove narave je dovolj biti človek, da se lahko ima lastninsko pravico.«[6]

Lavlej zaključi, »da je lastnina nujni pogoj za človekov obstoj, svobodo in razvoj.«

Podobno tudi njegov sodobnik Bastiat:

»Človek se rodi lastnik.«[7]

Lastnina je torej človeku prirojena, je rezultat njegove narave ter bo obstojala toliko časa kot družba.

»Lastnina je nujni etični faktor kulture in družbenega razvoja. Lastnina je predpostavka kulturne moči in neodvisnosti države ... kaj bi sestavljalo pojem osebne svobode, če bi se ukinil njen glavni atribut: pravica svobodnega pridobivanja lastnine in posesti.«[8]

Nekateri buržoazni teoretiki gredo še naprej v takšnem poveličevanju prirojenosti družbene kategorije lastnine:

»Institut lastnine ni svojstven samo človeku. Posedujejo ga tudi številne živalske vrste: instinkt prisvajanja gnezda, jazbine, pečine ...«[9]

Drugo skupino, drugo smer neznanstvenega pojmovanja lastnine predstavljajo teoretiki, ki definirajo lastnino kot odnos človeka do stvari, to je kot fizično posedovanje stvari.

Lastnina je torej oblast subjekta nad objektom — stvarmi, ki jih prilašča: »Lastnino imenujemo oblast osebe, zaradi katere lahko razpolaga in gospodari z nekim predmetom in zaradi katere (oblasti, F. B.) jo tudi imenujemo lastnina.«[10]

In dalje:

»Celoten pojem lastnine, vsebina te subjektivne pravice razpolaganja se reducira na tri besede: stvar je moja, res mea est. Kjer ni tega ni tudi lastnine v pravem pomenu besede.«[11]

Š nekaj podobnih ugotovitev:

---

[5] Ibid, str. 9, 11.

[6] Lavlej, Svojina i njeni prvobitni oblici, Prevod sa francuskog, Begrad 1899, str. 506.

[7] Francoski pisec Bastiat, citirano po Ibid, str. 21.

[8] Ž. M. Paunović, Svojina i njena ograničenja u srbskom zakonodavstvu, II., Arhiv za pravne i društvene nauke, br. 3, 1926, str. 219, 220.

[9] R. Gonar, La proprieté dans la doktrine et dans l'histoire, Paris 1943, citirano po: N. Pašić, Šta je svojina, Narodna knjiga, Beograd 1952, stran 7.

[10] M. P. Jovanović, Svojina, njen pravni i socijalno politički značaj, Beograd 1921, stran 3.

[11] Ibid, stran 11.

»Lastnino definiramo kot pravico neomejene oblasti osebe nad stvarjo.«[12]

»Lastnina je stalno posedovanje kakršnegakoli objekta, ki daje izključno pravico njegovega uživanja ali razpolaganja.«[13]

»Ali ne bomo potem rekli, da je lastnina pooblastilo izključiti tretje osebe od uporabe stvari.«[14]

Tretja smer prizadevanj buržoaznih teoretikov je bila usmerjena v dokazovanje večnosti in nespremenljivosti buržoazne zasebne lastnine: »Lastnina ni neka zgodovinska kategorija oziroma zgodovinsko pravni pojem, niti ni samo odsev ekonomskih odnosov v družbi, temveč pomeni osnovno človekovo pravico in svobodo osebnosti.«[15]

»Svoboda osebnosti je v sami človekovi naravi in kot taka ustreza družbenim potrebam ... Lastnina je le emanacija, neizbežna posledica svobode osebnosti.

Zato se tudi za lastnino, ker brez nje ne bi bilo svobode osebnosti, ne more reči, da je le prehodna institucija, zgodovinsko-pravna kategorija, ki lahko obstoji ali pa tudi ne.

... Zahtevati, da se zasebna lastnina ukine, da je ni več, je prava norost. To pomeni zahtevati, da se ne upošteva osebnost, da ona tudi ne obstoji, temveč, da obstoja le družba, celota, kot testo, zmes ali masa, v kateri se izgubljajo posamezniki.«[16]

Poglejmo še, kako je zasebno lastnino pojmoval veliki nemški filozof in pomemben zagovornik kapitalistične družbenoekonomske ureditve Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Hegel v svojih mladih letih videl v lastnini bistveni vzrok za razpadanje »idealne« skupnosti antičnega polisa.[17]

V svojem zrelejšem obdobju pa je predvsem na osnovi izkušenj, ki jih je pridobil v Frankfurtu in Jeni, lastnino pojmoval kot nujno predpostavko za obstoj organistično pojmovane države (zasebna lastnina mu predstavlja bistveni element svobode in racionalnosti v družbi).[18]

Problematiki lastnine kot prvi pojavni obliki svobode je namenjen ves prvi del filozofije prava. Sama izpeljava lastnine je izgubila tisto neposredno zvezo z ekonomijo, ki smo jo srečali v jenskih spisih.[19]

---

[12] D. Aranđelović, O pravu svojine u današnjim prilikama, Arhiv za pravne i društvene nauke, knjiga br. 1, Beograd 1920, str. 27.

[13] P. Struve, »Prvobitna« i »Primarna« ekonomska kultura i problem evolucije svojine, Arhiv za pravne i društvene nauke, br. 2, 1941, str. 86.

[14] S. D. Živadinović, Pravo raspolaganja i svojina, (doktorska disertacija), Beograd 1938, str. 71.

[15] Ž. M. Paunović, Svojina i njena ograničenja u srpskom zakonodavstvu, I., Arhiv za pravne i društvene nauke, br. 1, 1926, str. 42.

[16] M. P. Jovanović, Svojina njen pravni i socialno politički značaj, Beograd 1921, str. 12, 13, 38.

[17] G. W. F. Hegel, Der Geist der Christentums und sein Schicksal (1798—1800), Werke 1, Frühe Schriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.

[18] G. W. F. Hegel, Erste Entwürfe einer Einleitung zur Verfassungsschrift, Werke 1, Frühe Schriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971. G. W. F. Hegel, Systemfragment von 1800, Werke 1, Frühe Schriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.

[19] G. W. F. Hegel, Die Verfassung Deutschlands, Werke 1, Frühe Schriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971. G. W. F. Hegel, System der Sittlichkeit, Verlag Ullsten Gmbh, Frankfurt am Main 1974. G. W. F. Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des

V filozofiji prava Hegel poudarja, da lastnino ne moremo tako kot posest utemeljiti s človekovimi potrebami.

Lastnino pojmuje kot odnos med subjektom in objektom, ne pa kot razmerje med ljudmi. »Jaz« imam pravico položiti svojo voljo v vsako stvar in jo s tem napraviti za »mojo«.

Prilaščanje zunanjega sveta smatra za bistveni element vsake lastnine.

Hegel ostro napada tiste (omenja Platona), ki zanikajo načelo zasebne lastnine in zagovarjajo skupnost dobrin. Meni, da ne poznajo narave svobodnega duha in prava, iz katere nujno izhaja institucija zasebne lastnine.

Hegel ostro nastopa tudi proti teoriji o enakosti lastnine.

Na področju abstraktnega prava velja lahko le načelo enakosti oseb — pred zakonom, kaj in koliko kdo ima, pa sodi že v sfero »posebnosti«, do katere je abstraktno pravo povsem ravnodušno.

Hegel stoji na stališču, da je zasebna lastnina nujna, saj jo povezuje s svobodo osebe.[20]

Posebno pomembna so Heglova razglabljanja o odtujitvi lastnine. Odločno vztraja pri tem, da je odtujljiva le stvar, ki je po svoji naravi zunanja, neodtujljive pa so tiste značilnosti človeka, ki konstituirajo njegovo osebo.

Zelo globoka je v tej zvezi Heglova zahteva, da posameznik ne sme v celoti odtujiti svojega delovnega časa, ker bi s tem postal lastnina drugega. Je pa daleč od tega, da bi zagovarjal družbeno lastnino ali kakršnokoli izenačevanje lastninskih razlik.

Delež »posebnega« premoženja na splošnem utemeljuje z dvema osnovama:

1. s kapitalom in

2. s spretnostjo, ki je odvisna tako od kapitala kot od drugih naključnih okoliščin.

Lahko zaključimo, da je Heglov zagovor zasebne lastnine v filozofiji prava odločnejši[21] kot je bil v Jenskem obdobju, kjer je kljub globalnemu priznavanju zasebne lastnine še mogoče najti kritične misli o njej.[22]

Kot vidimo so pri Heglu neposredno ali posredno prisotne vse značilnosti meščanskih teorij s tem, da v svojih prvih delih odraža še kritičen odnos do tega stebra kapitalistične družbe, ki pa se postopoma preoblikuje v apologijo osnovnega kapitalističnega produkcijskega odnosa.

Iz dosedanjega prikaza izhajajo tele glavne značilnosti nezgodovinskega pojmovanja lastnine:

Naturrechts, seine Strelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, Werke 2, Jeaner Schriften (1801—1807), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970. G. W. F. Hegel, Fenomenologija duha, Kultura, Zagreb 1955. G. W. F. Hegel, Jenaer Realphilosophie, Felix Meiner, Verlag, Hamburg 69.

[20] V tej točki se pridružuje Deklaraciji pravic iz leta 1789, ki je tudi pojmovala osebno svobodo predvsem kot svobodo lastnika. Glej: A. Mathiez, Francoska revolucija, I. knjiga, Naša založba, Ljubljana 1938, stran 68—70. Mala politička enciklopedija, Savremena administracija, Beograd 1966, stran 151. E. Boutmy, La déclaration des droits de l'homme et du citoyen, Études Politique, Colin, Paris 1907, str. 119—82.

[21] Glej: G. W. F. Hegel, Osnovne crte filozofije prava, Veselin Masleša, Sarajevo 1964.

[22] (Izčrpen prikaz Heglovega obravnavanja lastnine, v prvi vrsti pa razmerja med ekonomijo in politiko, posebnim in splošnim, med civilno družbo in državo podaja: A. Bibič, Zasebništvo in skupnost, Mladinska knjiga, Ljubljana 1972.

1. Lastnina oziroma lastninska pravica spada med tako imenovane naravne, prirojene pravice človeka in obstoji neodvisno od vsakega pozitivnega prava, ki samo ščiti lastninsko pravico.

Brez razredne zasebne lastnine ni možna človekova svoboda, njegov obstoj in razvoj (kakor tudi ne svoboda in racionalnost v družbi).

2. Lastnina izraža odnos posameznika do stvari, fizično posedovanje stvari, vsebina tega odnosa pa je razpolagalna pravica lastnika nad objektom.

3. Kapitalistična zasebna lastnina je nezgodovinska, večna kategorija, saj bi njena ukinitev pomenila tudi ukinitev osebnosti, individualnosti v družbi. Družba bi obstajala samo kot amorfna masa, v kateri se izgubljajo posamezniki.

Seveda tako postavljene prvine nezgodovinskega pojmovanja ne vzdrže resnejše znanstvene kritike.

Poizkušamo njegovo upravičeno obširno kritiko sumirati v nekaj točkah:

1. Trditev, da lastnina izhaja iz človekove narave, da pomeni njegov prirojeni instinkt, je neznanstvena; njen cilj je dokazovanje nujnosti in večnosti obstoja razredne zasebne lastnine.

Njeno izhodišče predstavlja ugotovitev o prirojeni fizični in umski neenakosti ljudi. Povezovanje lastnine s človekovo naravo rezultira v aksiomu lastninske neenakosti, ki je tako funkcionalna posledica prirojene neenakosti ljudi. Nezgodovinskost teze je očitna, saj je obdobje praskupnosti primer, ko so bili ljudje po naravi različni, lastninsko pa izenačeni.

Podobna situacija, seveda na kvalitativno neprimerno višjem nivoju se predvideva v komunistični družbeno-ekonomski formaciji.

Lep primer negacije takšne logike pa so vse bolj uveljavljajoče se tendence družbene enakosti oziroma preseganja razredne bipolarnosti in lastninske monopoliziranosti, razčlenjenosti jugoslovanske globalne družbe.

2. Podoben namen — dokazati večnost in nespremenljivost kapitalistične zasebne lastnine — ima tudi trditev buržoaznih teoretikov, da lastnina ni zgodovinska kategorija, ki se razvija in spreminja tekom družbenega razvoja.

3. Ustavimo se še pri tezi, da je lastnina odnos človeka do stvari, ne pa družbeni odnos.

Za takšno kuliso lahko odkrijemo vsebino in bistvo kapitalistične zasebne lastnine — prikriti eksploatacijo tujega dela in s tem osnovo kapitalističnega produkcijskega načina.

Brez dvoma gre pri lastnini za razmerje med subjektom in objektom, vendar je to le drugotnega pomena. Bistveni je odnos med ljudmi samimi, v katerem se z objekti upravlja, razpolaga, se jih uporablja in troši. V odnose do stvari pa stopajo ljudje šele preko lastnih medsebojnih, družbenih donosov.

2. *NAŠI TEORETIKI O LASTNINI*

Klasiki marksizma se eksplicitno niso ukvarjali z vprašanjem lastnine, so pa v svojih delih v zadostni meri osvetlili ta problem. Vendar pa je dejstvo, da mu niso namenili celotne razprave, temveč so ga obravnavali vzporedno

z drugimi problemi in z različnih aspektov, imelo za posledico, da so med drugimi tudi številni naši avtorji, ki so proučevali lastnino, izhajali sicer od določenih stališč klasikov marksizma, vendar pa so razvili različno tolmačenje razumevanje lastninske kategorije.

Nakazal bom nekaj najbolj značilnih usmeritev, ki jih bom v sledečih razdelkih deloma razčlenil in nekatere kritično presegel, ter vzporedno izoblikoval lastno teorijo.

(Večina se ukvarja z lastnino kot ekonomsko kategorijo, imajo pa tudi širši, sociološki pomen.)

Prvo stališče izenačuje lastnino s prilaščanjem:

»Z ekonomskega aspekta se lastnina pokriva z Marxovim pojmom prilaščanja.«[1]

»Lastnina v ekonomskem smislu je prilaščanje, družbena lastnina pa — družbeno prilaščanje.«[2]

»Kot ekonomski pojem pomeni lastnina prilaščanje ekonomskih dobrin.«[3]

To je le nekaj reprezentativnih stališč, katera delijo še številni drugi.[4]

Drugo stališče dokazuje identičnost lastnine s produkcijskimi odnosi: »Najvažnejši odnosi človeške družbe so družbeni materialni produkcijski odnosi ali lastninski odnosi, ki sestavljajo materialno bazo družbe.«[5]

»Družbeni produkcijski odnosi, kot odnosi v proizvodnji, razdelitvi, menjavi in potrošnji (t.j. kot ekonomski odnosi), so istočasno tudi lastninski odnosi.«[6]

Podobno tudi:

»Lastnina materialnih dobrin predstavlja obliko izražanja produkcijskih odnosov neke družbe, obliko, preko katere se izraža tako družbeni položaj človeka v ekonomskem življenju, kakor tudi njegov odnos napram drugim, ki se izoblikujejo s prilaščanjem materialnih dobrin.«[7]

»Ti odnosi, v katere stopajo ljudje v proizvodnji preko produkcijskih sredstev, se izražajo v obstoječih lastninskih oblikah produkcijskih sredstev. Oni se kažejo kot lastninski odnosi.«[8]

---

[1] A. Bajt, Svojina u ekonomskom smislu i imovina, Anali pravnog fakulteta u Beogradu, januar-mart 1956, str. 45.

[2] A. Finžgar, Osnovni problemi društvene svojine, Arhiv za pravne i društvene nauke, br. 1—2, 1960, str. 17.

[3] A. Gams, Osnovi stvarnog prava, Naučna knjiga, Beograd 1961, str. 23.

[4] I. Milić, Priroda vlasništva i produkcionih odnosa u socijalizmu, Gledišta, br. 2, 1961, str. 57. Ž. Rakočević, O društvenoj svojini, Rad, Beograd 1963, str. 7. M. Vujočević, Karakteristike privrednog sistema, Privredni sistem i ekonomska politika Jugoslavije, Rad, Beograd 1961, str. 9. J. Đorđević, O društvenoj svojini, Arhiv za pravne i društvene nauke, br. 2, 1966, str. 108.

[5] R. Legradić, Teorija privrednog prava i privredno pravo FNRJ, dio I., Sveučilište u Zagrebu, 1960, str. 9.

[6] R. Legradić, Socioteorija, Naučna knjiga, Beograd 1971, str. 42.

[7] M. Samardžija, Privredni sistem Jugoslavije, I. deo, Naučna knjiga, Beograd 1965, str. 227.

[8] G. Počkar, Osnovi ekonomske politike SFRJ, Kultura, Beograd 1965, str. 14. V. Bakarić, Aktuelni problemi sadašnje etape revolucije, Stvarnost, Zagreb 1967, str. 284. Ž. Đorđević, Građanski zakonik kao odraz naših društvenih odnosa, Anali pravnog fakulteta u Beogradu, maj-avgust 1969, str. 325. B. Bošković, O svojini i nesvojini u samoupravnom sistemu, Gledišta, br. 3, str. 365, 366, 1968.

[9] D. V. Milovančević, Politička ekonomija, Rad, Beograd 1958, str. 18.

»Lastnina kot razpolaganje s stvarmi se zreducira na odnos enih subjektov do drugih preko stvari. Odnos posameznikov, družbenih skupin in razredov do predmetov, je samo pojavna manifestacija lastnine, njeno bistvo pa tvorijo družbeni odnosi, ki se vzpostavljajo v procesu uporabe in razpolaganja s stvarmi.[10]

To stališče bi zaključili z mislimi sociologa V. Raškovića, ki so nekako najbližje tudi mojim kasnejšim izvajanjem:

»Čeprav je lastnina produkcijskih sredstev brez dvoma osrednji odnos ..., zgolj le-ta ne določa celoto produkcijskih odnosov.

Vendar, to je bistveni odnos — lastninski odnos, ki, čeprav ne izčrpa celoto produkcijskih odnosov, vendar-le bistveno pogojuje in determinira vse ostale družbene odnose, ki so ali neposredno ali posredno povezani z osnovnim produkcijskim odnosom (podčrtal: F. B.).«[11]

Nekakšno podskupino temu stališču predstavlja razmišljanje R. Legradića, ki izhaja od lastnine kot produkcijskega odnosa, nato pa lastnino v širšem pomenu besede izenačuje s produkcijskimi odnosi nasploh, lastnino v ožjem pomenu besede pa pojmuje kot lastninski monopol:

»To identificiranje lastnine s proizvodnjo oziroma z družbenimi produkcijskimi odnosi (v katerih je proizvodnja determinirajoči pol, razdelitev pa determinirani pol) je — lastnina v širšem smislu, t j. lastnina brez podrobnejše zgodovinske konkretizacije v neki konkretni zgodovinski obliki družbenih produkcijskih odnosov.«[12]

»V obliki lastništva ali lastnine dobijo družbeni produkcijski odnosi specifično obliko ali formo. Vkolikor se ti družbeni produkcijski odnosi kažejo kot oblast ljudi nad stvarmi (produkcijskimi in potrošnimi sredstvi) ali kot monopol (samooblast) na stvareh, s katerimi se izvzame druge ljudi od oblasti na stvareh, v toliko ti družbeni produkcijski odnosi v obliki lastništva ali lastnine dobivajo opredmeteno obliko.«[13]

Kot zadnje stališče bi omenil skupino avtorjev, ki izhajajoč od prilaščanja prirode, razlagajo lastnino kot družbeni odnos zasnovan na takšnem prilaščanju.

»Kot je znano, je marksistična teorija opredelila lastnino nasploh kot obliko prilaščanja narave s strani človeka. Vendar pa to prilaščanje ne enači z enostavnim opredmetenjem prirode s strani producentov (ko jo prilašča), marveč se lastnino razume predvsem kot odgovarjajoči družbeni odnos, temelječ na prilaščanju narave in posesti njenih opredmetenih delov. Torej, odnos med človekom in stvarjo (prirodo), kot fizično izkoriščanje in posedovanje stvari, je lahko rezultat, vendar pa je v bistvu kot odnos nespremenljiv:

»ali da človek vzdigne roko in obere plod ali da z najbolj kompliciranimi kemijskimi in fizikalnimi metodami spreminja in premaguje najbolj kompleksne dele narave.«

---

[10] V. Jovašević, Osnovi političke ekonomije socijalizma, Zavod za izdavanje udžbenika SR Srbije, Beograd 1966, str. 56.

[11] V. Rašković, Osnovi sociologije, Savremena administracija, Beograd, 1964, str. 57.

[12] R. Legradić, Sociologija prava, Savremena administracija, Beograd 1965, str. 50.

[13] R. Legradić, Predavanja iz opće teorije društvenog razvitka, Ekonomski fakultet, Osijek 1962, str. 50.

Vendar, družbeni odnosi, ki se izoblikujejo z uporabljanjem in posedovanjem opredmetene prirode (bistvena stran lastnine), predstavljajo stalno spremenljivo komponento lastnine, kajti po svojem značaju in strukturi je odvisna od razvoja proizvodnih sil.«[14]

Podobno tudi:

»Pojem družbeno prilaščanje je zbirni izraz za celoto odnosov med ljudmi v proizvodnji in razdelitvi materialnih dobrin, kot identičnost celote produkcijskih odnosov, vzeto nasploh.«[15]

Nakazano paleto različnih pristopov bom zaključil z izvajanji sociologa M. Perovića:

»Lastnina v ekonomskem smislu je v prvi vrsti pojem za ekonomsko uporabo, torej, za prilaščanje stvari, produkcijskih sredstev in potrošnih predmetov. Njeno bistvo je v ekonomskem izkoriščanju stvari kot uporabnih dobrin za človeške potrebe. Zato lahko vzamemo, da je prilaščanje — lastnina v ekonomskem smislu in obratno.

... če izhajamo od tistega, kar je že povedano, lahko zaključimo, da je lastnina v ekonomskem smislu sama najgloblja družbena osnova proizvodnih odnosov v vsaki človeški družbi. Ta pojem torej obsega in vsebuje družbene odnose, ki se vzpostavljajo in obstoje med ljudmi v procesu družbene proizvodnje in razdelitve materialnih dobrin. V kakršnih pogojih ljudje producirajo, v takšnih pogojih, t.j. odvisno od tega, tudi prilaščajo, t.j. ekonomsko uporabljajo, t.j. trošijo materialne dobrine.«[16]

Iz vseh navedenih in nenavedenih pristopov bi skušal izoblikovati nekaj zaključkov:

1. Čeprav naši pisci izhajajo iz marksističnega pojmovanja lastnine, s stališč klasikov marksizma, obstoje med njimi razlike v razumevanju in razlagi lastnine.

2. Razlike so večji del pogojene z različno kompleksnostjo in globino pristopov k proučevanju lastninske kategorije.

3. Posamezna stališča so toliko bolj neustrezna, kolikor so zasnovana le na izdvojenih mislih klasikov marksizma, neupoštevajoč celotno ekonomsko in družbeno teorijo klasikov.

V nekaterih delih klasikov brez dvoma najdemo mesta, kjer ne ločijo lastninske in produkcijske odnose ali ekonomski pojem lastnine in prilaščanja.

Iz njihovega celotnega opusa pa je razvidno, da so lastninski odnosi le en del (čeprav zelo pomemben — odtod tudi aproksimativno enačenje) produkcijskih odnosov, ki zajemajo še številna druga razmerja med ljudmi v produkcijskem odnosu.

Po drugi strani pa lastnino ni mogoče zreducirati samo na prilaščanje, kar pomeni preveliko poenostavitev in osiromašenje lastninske kategorije.

---

[14] D. Dragišić, Položaj proizvođača u samoupravnom sistemu, Gledišta, br. 3, str. 365, 366.

[15] L. Marković, Svojina i njena negacija u FNRJ, Naša stvarnost, br. 12, 1953, str. 25.

[16] M. Perović, Uvod u sociologiju, Savremena administracija, Beograd 1968, str. 76.

Ocene in poročila

Knjiga, ki sili k razmišljanju in raziskovanju

Marian Sawer (Marksizam i pitanje azijskog načina proizvodnje, Sarajevo, 1984, str. 296) je v obsežni knjigi podala pregled razprav o azijskem načinu proizvodnje. V uvodu je zapisala, da je v šestdesetih letih prišlo znotraj marksizma do njenega dramatičnega oživljanja. To je, dodaja avtorica, posledica naraščajočega policentrizma in poskus, da se prekine »teoretična skleroza«, ki je bila značilna za razdobje stalinizma. To oživljanje, meni, je imelo dramatične posledice za marksistično teorijo in prakso, to je tisto, kar ob njeni zgodovinski dimenziji, daje knjigi aktualni značaj.

Znano je, da je razprava o azijskem produkcijskem načinu oživela konec petdesetih in v začetku šestdesetih let. V šestdesetih in sedemdesetih letih so o njej najživanheje razpravljali. Pozneje se je razprava umirila. Razprava o njem ne pomeni začetka prekinitve, kakor pravi avtorica, »teoretične skleroze«. Prispevala pa je k njenemu odpravljanju. Doprinesla ni samo k razpravam o uvedbi nove ali novih družbenih formacij, ki so jih avtorji v razpravah predlagali, ampak je prispevala oziroma vzpodbudila tudi razprave o nekaterih občih vprašanjih marksistične teorije, ki so bile v polpretekli dobi zavrte.

Obnovitev razprav o azijskem produkcijskem načinu je bila povezana s spremembami v svetu po drugi svetovni vojni, ki so obeležile sodobno družbeno in politično podobo sveta. Revolucija na Kitajskem je imela v teh spremembah pomembno mesto. Imela je tudi velik odmev, posebno v deželah tretjega sveta. Zanimanje za Kitajsko, predvsem njen prihodnji razvoj, ki je bil odvisen od njene tradicije, je privedlo do ponovnega oživljanja razprave o azijskem produkcijskem načinu. Poznavalci njene tradicije, tudi drugih azijskih dežel, so sodili, da sistematizacija njenega zgodovinskega razvoja, ki se je uveljavila v času Stalinove vladavine, ne ustreza stvarnemu zgodovinskemu razvoju. Zato so se nekateri zatekli k teoriji azijskega produkcijskega načina. Ta je bila v tem času politično zavrnjena. K zavrnitvi je prispeval tudi Stalin s pripombami na 15. kongresu VKP (b). Sodim, da je bil to osnovni vzrok za ponovno oživitev razprave v spremenjenih političnih razmerah. K njej so pripomogli tudi avtorji, ki so že v dvajsetih letih zagovarjali ta način proizvodnje. Med njimi najuglednejše mesto zavzema sovjetski ekonomist

madžarskega rodu J. Varga. Ta ni bil le zagovornik, ampak celo med pobudniki razprave o azijskem produkcijskem načinu v dvajsetih letih. Zanimivo je, da so imeli v razpravah o tem načinu proizvodnje v preteklosti in v novejšem času precejšnjo vlogo madžarski avtorji. V dvajsetih letih sta bila med vzpodbudniki razprave v SZ poleg J. Varge, J. Poganyi in L. Magyar. Ta je bil v tistem času celo med najvidnejšimi teoretiki tega načina proizvodnje. Vsi trije so po porazu revolucije na Madžarskem živeli v SZ. V petdesetih letih je med prvimi razpravo povzel F. Tökei, ugledni madžarski teoretik.

Sawerjeva je knjigo razdelila na šest poglavij: Predzgodovina marksistične koncepcije azijskega produkcijskega načina (str. 13 — 50), Marksistična koncepcija azijskega produkcijskega načina (str. 51—121), Azijski produkcijski način in vloga geografskega faktorja v zgodovinskem materializmu (str. 122—161), Marksistično videnje ruske zgodovine: uporaba koncepcije azijskega produkcijskega načina proizvodnje v praksi (str. 162—212), Azijski način proizvodnje in marksistična analiza progresa in modernizacije (str. 213—256) in Epilog (str. 257—264). Tem poglavjem je dodala predgovor in izbrano literaturo (str. 281—293). Naša založba je v knjigi natisnila zapis »Razvoj teorije azijskega načina proizvodnje«, ki ga je napisal M. Jakšić.

Navedena poglavja kažejo na vsebino knjige. V njej so navedeni številni podatki in pogledi številnih avtorjev, ki naj bi pritrjevali razlagi oziroma pojmovanju azijskega produkcijskega načina, ki ga avtorica zagovarja. Povezuje ga z razvojem dokapitalistične razredne družbe neevropskih ljudstev in Rusije. Pregled drugih razlag je zanemarila. To je storil tudi M. Jakšić v zapisu, ki je objavljen na koncu knjige. M. Jakšić je opravičeno zapisal, da je Sawerjeva podala podroben pregled razprave o azijskem produkcijskem načinu v SZ v dvajsetih in v začetku tridesetih let, upoštevati pa bi kazalo tudi razprave japonskih marksistov tistega časa. Sodim, da so bile te razlage bližje Marxovemu pojmovanju azijskega produkcijskega načina. Razlagali so, da ga je Marx povezoval z razdobjem vaške srenje oziroma z družbeno strukturo na stičišču arhaične in razredne družbe. Iz Marxovih besedil je razvidno, da ga je postavil pred antični oziroma sužnjelastniški produkcijski način in ne vzporedno z njim. Vsaj to lahko nedvoumno razberemo iz njegovih tekstov. J. Varga se je v prvi razpravi, ki jo o tem načinu proizvodnje napisal v dvajsetih letih, skliceval na M. Webra. Tako se zdi, da je M. Weber pripomogel k razlagi azijskega produkcijskega načina, ki ga avtorji povezujejo z dokapitalistično razredno strukturo azijskih oziroma neevropskih ljudstev.

»Azijski« produkcijski način avtorji ne povezujejo oziroma enačijo z načinom priozvodnje, ampak ga razumejo v smislu določene družbene formacije, odvisno od tega kako pojem azijskega produkcijskega načina razlagajo oziroma pojmujejo. O pojmu družbene formacije še danes potekajo razprave. Avtorji ga različno razlagajo in opredeljujejo. Pomanjkljivost obravnavane knjige je, da avtorica tega pojma ni predstavila in ga tudi ni opredelila. Iz besedila, vsaj zdi se tako, ni mogoče zanesljivo sklepati na opredelitev, ki jo avtorica zagovarja.

V literaturi so večkrat zapisali, da različne razlage Marxovega in Engelso-

vega pojmovanja azijskega produkcijskega načina terjajo podrobnejše proučevanje zgodovinsko-materialistične problematike v njunih delih. To velja tudi za današnji čas. Mnogi so se v novejših raziskavah o tem načinu proizvodnje oprli na Marxov rokopis »Očrt h kritiki politične ekonomije«, ki v času prve razprave ni bil znan, danes ga imamo tudi v slovenskem prevodu. To je neposredni izziv našim raziskovalcem. Res je, da imajo avtorji različni odnos do objavljenega rokopisa. Nekateri menijo, da ga Marx ni nameraval objaviti, zato se nanj ni mogoče opreti pri razlagi njegovih stališč. Drugi sodijo, da rokopis priča o njegovem laboratoriju raziskovanja itd. V omenjenem in drugih besedilih Marx na osnovi gradiva razgrinja razvoj človeške družbe. Prav analiza tega gradiva je v marsikateri razpravi o Marxovem pojmovanju azijskega produkcijskega načina premalo upoštevana. To velja tudi za obravnavano knjigo. Ob tem pa ne kaže prezreti, da je bil Marx Heglov učenec.

Sawerjeva je v knjigi precejšnjo pozornost namenila vlogi geografskih elementov v razvoju človeške družbe. Znano je, da so avtorji različnih teoretičnih usmeritev o tej temi večkrat razpravljali in geografskim elementom pripisovali različni pomen. To je značilno tudi za sodobni čas. Zdi pa se, da imamo zelo malo razprav, ki bi neposredno pričale o vlogi geografskih faktorjev v zgodovinskem razvoju posameznih dežel. V razpravah o azijskem produkcijskem načinu, posebno tistih, ki ta način proizvodnje povezujejo z razvojem azijskih ljudstev, je vloga geografskih faktorjev zelo poudarjena, tudi precenjena. J. Varga je v zadnji razpravi o azijskem produkcijskem načinu opravičeno zapisal, da samo z vlogo geografskega faktorja ni mogoče razložiti oziroma pojasniti azijskega razvoja oziroma produkcijskega načina, ki ga avtorji povezujejo le s to celino.

Sawerjeva je nekaj strani namenila razpravam sovjetskih avtorjev o vlogi geografskih elementov, ki so jih napisali po Stalinovi smrti. Ta pregled lahko danes dopolnimo, ker so v zadnjih desetih letih objavili precej razprav, zbornikov itd, na to temo. Objavljena besedila pričajo le o tem, da je bila v polpreteklem času zavrta razprava tudi o tej temi, naravne faktorje pa kaže upoštevati pri usmerjanju oziroma načrtovanju družbenega razvoja.

Sawerjeva je razpravo o geografskih elementih povezala z dokazovanjem, da je bil tudi za zgodovinski razvoj Rusije značilen azijski produkcijski način. Pri tem, kakor v razpravi o vlogi geografskih elementov, se v veliki meri sklicuje na Plehanova. Ta velja za očeta ruskega marksizma in uglednega marksističnega pisca na koncu prejšnjega in v začetku tega stoletja. O vlogi geografskih elementov je večkrat pisal. Pri ocenjevanju njihove vloge v družbenem razvoju pa ni bil dosleden. Bil je zagovornik azijskega produkcijskega načina. Zanimivo je, da ga v prvi razpravi o tem načinu proizvodnje v dvajsetih letih niso omenjali. Plehanov je menil, da je bil ta način proizvodnje značilen tudi za zgodovinski razvoj Rusije, a ne za razdobje Kievske Rusije. To je imel za fevdalno družbo, ki se je po njegovi sodbi pomembno ločila od zahodnoevropske fevdalne družbe. To mu Sawerjeva zameri, zameri pa tudi Trockemu. Njegove sodbe o zgodovinskem razvoju Rusije obsežno povzema in meni, da jo je imel za fevdalno. Pritrditi pa ji

kaže, da Trocki ni bil pristaš azijskega produkcijskega načina, kakor so nekateri avtorji sodili. To velja, kakor je zapisala Sawerjeva, tudi za Lenina. Toda Sawerjeva ne dokazuje zakaj sta se Plehanov in Trocki motila, ko sta pisala o ruskem fevdalizmu. Navaja mnenje starejših ruskih zgodovinarjev o zgodovinskem razvoju Rusije, njihove sodbe o vlogi geografskih elementov v razvoju dežele, o državi, vlogi mest itd. Ta mnenja pa ne pričajo, da ruska družba ni bila fevdalna. Očitno je avtorica izbrala napačno deželo, da na konkretnem primeru dokaže obstoj azijskega produkcijskega načina, če je ta v taki obliki kot ga zagovarja obstojal.

V zadnjem poglavju Sawerjeva razpravlja o Marxovem pojmovanju zaporednosti, progresivnosti itd. družbenih formacij in pojmovanju poznejših piscev. Ob teh spornih, različno pojmovanih in pomembnih vprašanjih kaže opozoriti le na nekaj vprašanj. Prvič, Marx družbenih formacij, ki jih navaja v svojih delih ni smatral za obvezno stopnjo v razvoju vseh dežel. O tem imamo v njegovih delih dovolj dokazov. Zato mu ni mogoče pripisati enolinijske razlage zgodovine človeštva, če omenjeno pojmovanje tako razumemo. Drugič, Marx ni imel kapitalistične družbene formacije za univerzalno stopnjo družbenega razvoja. Imel jo je za najrazvitejšo in kakovostno novo razredno formacijo. Sawerjeva meni, da sta industrializaciji in kapitalizem ločena pojava. Tak razvoj je dopuščal Marx. Ta misel je bila prisotna tudi v poznejši marksistični literaturi. Tretjič, družbene spremembe v neevropskih deželah po drugi svetovni vojni so bile izziv marksistični teoriji. Znano je, da je Marx v »Kapitalu« zapisal, da se družbena nasprotja zaostrujejo na obrobju kapitalističnega sveta. Te misli in prakse pa marksistična teorija v polpretekli dobi ni upoštevala. Četrtič, razprava o azijskem produkcijskem načinu je vzpodbudila razprave in raziskave zgodovine neevropskih ljudstev. V tem je njena vrednost. Sawerjeva je zapisala, da je značaj koncepcije azijskega produkcijskega načina za sodobni marksizem v večjem razumevanju kompleksnosti zgodovinskih procesov, a ne toliko v njeni trajni vrednosti. Petič, v kakšni meri koncepcija azijskega produkcijskega načina ustreza stvarnemu zgodovinskemu razvoju lahko sodimo na osnovi konkretnega gradiva s katerim razpolagamo in ne le na osnovi mnenj piscev iz polpreteklega in bolj oddaljenega razdobja. Sawerjeva je mnoga mnenja navedla. Že ta silijo k raziskovanju in k presoji v kakšni meri ta ali ona sodba ustreza stvarnemu zgodovinskemu razvoju.

L. Čarni

Prevodi

Fodorjev vodnik po mentalni reprezentaciji: tetin inteligentni vademekum

J. A. FODOR

Deževalo je že tedne in vsi smo bili *tako* utrujeni od ontologije, vendar se ni zdelo, da bi bilo kaj veliko drugega početi. Nekateri izmed otrok so postajali nejevoljni in so vlekli mačko za rep. Kazalo je, da bo *grozno* popoldne, vse do misli strica Wilifreda o mentalnih reprezentacijah (ki so bile igra, ki jo že *leta* nismo igrali), in vsi smo bili *zelo* razburjeni in smo sunkovito sedali in vstajali, krilili z rokami, govorili drug čez drugega in imeli popolnoma *očarljiv* direndaj. Vendar je teta rekla, da ne more prenašati hrupa in da bodo pred spanjem še tekle solze, če se ne bomo blagovolili umiriti.

Teta v veliki meri ne odobrava tistega, kar se dogaja v igralni sobi, in je zaradi tega ne morete popolnoma grajati. Deset ali petnajst let filozofske diksusije o mentalni reprezentaciji je ustvarilo precejšen videz nereda. Poleg nekaterih, v katerih razumljivost je dovoljeno dvomiti, se zdi, da je bila zavzeta vsakršna umevna pozicija. In vsakršno stališče, ki ga je nekdo pretresal, je nekdo drug začel zavračati. To se teti *ne* zdi konstruktivna igra. Vzdihuje po dnevih, ko so bili dobro vzgojeni filozofi duha ure in ure zasedeni z analiziranjem svojih vedênjskih dispozicij.

Toda kaotični videzi so dejansko zavajajoči. Na dan je prišla precej presenetljiva mera soglasja, če že ne o tem, kdo zmaguje, pa vsaj o tem, kako je igro treba igrati. Dejansko se vsakdo, ki je vpleten, v veliki meri strinja o tem, kakšne so opcije. Razlikujejo se v svojih slutnjah, katero izmed opcij bi se splačalo prakticirati. Hrup, ki iz tega izvira, je hrup teh zadevajočih se intuicij. V tem članku želim pokazati ravno tolikanj konsenza, kolikanj ga lahko ekspliciram; tako s pomirjanjem tete, kot tudi, da bi oskrbel nove udeležence s hitrim vodnikom po igri: Kdo je kje in kako so prišli tja? Ker je zelo blizu resnice, da lahko vse igralce locirate z njihovimi odgovori na docela majhno število diagnostičnih vprašanj, bom uredil razpravo v tej smeri. Kar sledi, je take vrste kratek projekcijski test, tako da samozamišljene osebe odkrivajo svoja doslej nepoznana nagnjenja. Upam na velik uspeh v Kaliforniji.

Prvo vprašanje: Kaj mislite o propozicionalnih naravnanostih?

Dananšnja diskusija o mentalni reprezentaciji je globoko in zamotano vpletena v vprašanje realizma o propozicionalnih naravnanostih. Ker je namen te razprave locirati bistvena vprašanja o mentalni reprezentaciji glede na druga vprašanja v filozofiji duha, začenjamo s podrobno razlago tega odnosa v njegovih različnih vidikih.

Naravni dom propozicionalnih naravnanosti je v »zdravorazumski« psihološki razlagi (ali v psihološki razlagi »prepričanja/želje«). Če vprašate človeka na Clapham omnibusu, kaj natanko tam dela, vam bo povedal zgodbo, ki poteka približno takole: »Želel sem priti domov (na delo/k teti) in imam razlog, da sem prepričan, da je to tam — ali nekje blizu tega — kamor vozi omnibus«. Skratka, ni tendenciozno, da ljudje običajno razlagajo svoje hoteno obnašanje z navajanjem prepričanj in želj, ki jih gojijo; in da ga, če se njihovemu obnašanju oporeka, običajno zagovarjajo z ohranjanjem racionalnosti prepričanj (»Ker *pravi*, da gre v Clapham«) in z iskrenostjo želj (»Ker je *lepo* obiskati teto«). To je, kajpada, verjetno ravno tako daleč, do kamor nas bo pripeljal Clapham omnibus. Kar sledi, je filozofska razlaga — in, morda, filozofska teorija.

Prva filozofska razlaga: Ko običajni človek pravi, da dela to, kar dela, zato, ker ima prepričanja in želje, kakršne ima, je »ker« pametno brati kot *vzročni* »ker« — karkoli že utegne, natanko, biti vzročni »ker«. Zdi se, najmanj, da zdravi razum zahteva razlage prepričanja, želje, da bi podprl nasprotna dejstva na načine, ki so na veliko običajni v vzročni razlagi: če je, na primer, res, da je Psmith naredil A, ker je bil prepričan o B in si je želel C, potem mora biti, da Psmith *ne* bi bil naredil A, bodisi da ne bi bil prepričan o B, bodisi da si ne bi bil želel C. (*Ceteris paribus* — tega seveda ni treba reči.) Zdrav razum verjetno tudi meni, da sta potem, če je Psmith naredil A zato, ker je bil prepričan o B in si je želel C — spet *ceteris paribus* — prepričanje o B in želja po C vzročno zadostna, da se stori A. (Zdravi razum je glede tega postal zmeden, kajti — čeravno sta bila prepričanje o B in želja po C tista, ki sta povzročila, da je Psmith storil A — je še vedno zdravorazumsko, da bi bil Psmith prepričan o B in da bi si bil želel C in *ne* bi storil A, če se je bil tako odločil. Dokaj zanimivo vprašanje je, ali lahko zdravi razum vsebuje oba načina.) Kakorkoli, na prvi pogled je stališče zdravega razuma, da obstaja mentalna vzročnost in da so mentalni vzroki vsebovani v generalizacijah, ki podpirajo nasprotna dejstva, in katerih praktični silogizem je morda paradigma.

S tem je tesno povezano naslednje: Zdi se, da je stališče vsakega človeka, da propozicionalne naravnanosti povzročajo (ne le obnašanje, temveč tudi) druge propozicionalne naravnanosti. Misli povzročajo želje (tako da mišljenje o obisku tete, povzroči nekogaršnjo željo) in — morda nekoliko bolj tendenciozno — ravno tako narobe (tako da je želja pogosto oče misli — v skladu z nazorom zdravega razuma o mentalni genealogiji.) V paradigmi mentalni procesi, to je mišljenje — misli povzročajo drug druge in imajo za

posledico fiksacijo prepričanj. To je tisto, za kar je Sherlock Holmes mislil, da je pri tem tako dobro.

Druga filozofska razlaga: Zdrav razum trdi, da so prepričanje in želje semantično ocenljive; da imajo *pogoje zadovoljitve*. Grobo rečeno, pogoj zadovoljitve za prepričanje je stanje stvari, zaradi katerega je to prepričanje resnično ali neresnično, in pogoj zadovoljitve za željo je stanje stvari, zaradi katerega je ta želja izpolnjena ali onemogočena. Torej to, *da še naprej dežuje*, stori, da je prepričanje, da dežuje, resnično in izjalovi željo, da bi se moral dež ustaviti. To bi lahko bilo postavljeno veliko ostreje, vendar zadošča za pričujoče namene.

Bralcu se bo zdelo, da so še drugi načini razlaganja zdravorazumske psihologije prepričanja/želje. In da utegne, četudi je ta način razlaganja pravilen, zdravorazumska psihologija prepričanja, želje potrebovati izboljšavo. Ali ukinitev. Čisto tako, toda moj namen ni braniti ali kritizirati; želim le vzpostaviti referenčno točko. Predlagam, da se reče, da je nekdo *realist* o propozicionalnih naravnanostih, če in le če (a) trdi, da obstajajo mentalna stanja, katerih pojavi in interakcije povzročajo obnašanje, in to delajo tako, da upoštevajo (vsaj v približku) generalizacije zdravorazumske psihologije prepričanja/želje; in (b) trdi, da so taista vzročno učinkovita mentalna stanja tudi semantično ocenljiva.

Toliko o zdravorazumski psihološki razlagi. Povezava z našim predmetom je tale: razvita Reprezentacijska Teorija Duha (odslej RTD, katere velik del danes) trdi, da razlaga, kako *bi utegnila obstajati* stanja, ki imajo semantične in vzročne lastnosti, za katere se zdravorazumsko predpostavlja, da jih imajo propozicionalne naravnanosti. RTD dejansko predlaga razlago tega, kaj *so* propozicionalne naravnanosti. Torej, čim dlje ste od realizma o propozicionalnih naravnanostih, tem bolj skeptično verjetno gledate na RTD.

Zato se zelo veliko filozofske diskusije, ki je relevantna za RTD, tiče statusa in pričakovanj zdravorazumske intencionalne psihologije. Morebiti bolj, kot je splošno ugotovljeno. Na primer, zdaj bomo videli, da nekatere filozofske skrbi glede RTD izvirajo iz skepticizma o semantičnih lastnostih mentalnih reprezentacij. Posebno Putnam je ekspliciten v spraševanju, ali bi se lahko iz takih lastnosti ustvaril koherenten smisel. (Glej Putnam, MH; Putnam, CPIT). Jaz dvomim o resnosti teh skrbi (glej Fodor, BD); toda sedanja poanta je, da so vsekakor napačno naslovljene kot argumenti proti RTD. Če je kaj narobe s pomenom, potem je tisto, kar to kaže, nekaj *zelo* radikalnega, to je, da je nekaj narobe s propozicionalnimi naravnanostmi (nauk, mimogrede, ki so ga iz tega eksplicitno potegnili, med drugimi, Quine, Davidson in Stich). To, in *ne* RTD, so gotovo tla, na katerih bi se morala izbojevati ta akcija.

Če, na kratko, mislite, da se zdravi razum zgolj odkrito *moti* o etiologiji obnašanja — to je, da ne obstaja *nič* takega, kar ima vzročne in semantične lastnosti, ki jih zdravi razum pripisuje naravnanostim — potem za vas ravno tako ni vprašanj, za katere RTD trdi, da odgovarja nanje. Če zavzemate stališče, da naravnanosti sploh ni, vas ne bo veliko skrbelo,

kaj so naravnanosti. Veliko filozofov dejansko zavzema to stališče in so tako združeni v svoji ravnodušnosti do RTD. Med temi protirealisti so seveda zanimive razlike v motivaciji in v višini glasu. Tukaj je potem nekaj načinov, kako ne biti realist glede prepričanj in želja.

Prva protirealistična opcija: Lahko bi zavzeli *instrumentalistično* stališče o intencionalni razlagi. Lahko bi trdili, da — čeravno, *striktno govoreč*, ni nobenih takih stvari kot prepričanj ali želja — še nadaljnje govorjenje, kot da bi bile, pogosto vodi k potrjenim vedênjskim napovedim. Zato je vsakdo upravičen, da misli tako — da bi si, kot se reče, privzel intencionalno držo — vse dotlej, dokler ne jemlje ontoloških obveznosti psihologije prepričanja/želje dobesedno. (Navigatorji govorijo geocentrično astronomijo zaradi prikladnosti in nihče jim tega ne očita; privede jih tja, kamor želijo iti.) Velika vrlina instrumentalizma — tukaj kot drugje — je, da dobite vse dobrote in ne trpite nobene bolečine: ste v položaju, da uporabljate psihologijo propozicionalnih naravnanosti, da bi napovedali vedênje; ste v položaju, da »sprejmete« vse intencionalne razlage, ki jih je prikladno sprejeti; vendar vam ni treba odgovarjati na težka vprašanja o tem, kaj *so dejansko* naravnanosti.

Obstaja, kajpada, standardni ugovor proti instrumentalizmu (spet, tako tukaj kot drugje): težko je razložiti, zakaj psihologija prepričanja/želje deluje tako dobro, če psihologija prepričanja/želje dejansko ni resnična. Predlagam, da se v tej razpravi izogibam glavnim vprašanjem filozofije znanosti; še posebej bistvenim vprašanjem o statusu znanstvenih teorij nasploh. Toda — kot so poudarili Putnam, Boyd in drugi — gotovo obstaja verjeten sklep iz napovedanih uspehov teorije na njeno resnico; in to še bolj v primeru, ko (v nasprotju z geocentrično astronomijo) je to *edina* prediktivno uspešna teorija na področju. Ni, blago rečeno, razvidno, zakaj ta domneva ne bi smela govoriti v prid realističnega — kot proti instrumentalističnemu — konstrukta razlag prepričanja/želje.

Najbolj obširno izdelana inačica instrumentalizma o naravnanostih v sedanji literaturi gotovo pripada D. C. Dennettu. (Glej članke v Dennettu, B; posebno razpravo »Intencionalni sistemi«.) Dennett konfrontira problem »če ni res, zakaj deluje?« (v Dennett, TB), vendar odkrivam, da je njegova pozicija nejasna. Gre, *mislim*, takole: (a) razlage prepričanja/želje temeljijo na zelo razumljivih domnevah racionalnosti; take razlage bi lahko bile dobesedno resnične le za popolnoma racionalne sisteme. Te domneve racionalnosti na splošno, kajpada, nasprotujejo dejstvu; zaradi *tega* intencionalne razlage ne morejo biti boljše od instrumentalnih. Po drugi strani, (b) intencionalne razlage *delujejo* zato, ker jih apliciramo le na evolucijsko uspešne (ali na druge »načrtovane«) sisteme; in če se vedênje sistema ne bi vsaj *približalo* racionalnosti, ne bi *bil* evolucijsko uspešen; bil bi mrtev.

Glede tega je mnogo problematičnega. Če začnemo, ni jasno, ali je v intencionalni razlagi dejansko vsebovana domneva racionalnosti, in ali ni, če že obstaja, domneva racionalnosti, ki se jo zahteva, tako močna, ker je gotovo zmotna. Dennett pravi v »Intentional Systems« (Dennett, IS), da iz psihologije prepričanja/želje, če ne domnevamo racionalnosti,

ne dobimo nobenih vedênjskih napovedi, kajti brez racionalnosti je vsakršno vedênje združljivo z vsakršnimi prepričanji in željami. Jasno, kajpada, ni vam treba predpostavljati *veliko* racionalnosti, če je vse, kar želite, *nekakšna* prediktivnost; morda vam ni treba predpostavljati več racionalnosti, kot jo dejansko imajo organizmi.

Morda je, na kratko, racionalnost, za katero Dennett pravi, da jo zagotavlja naravni izbor, dovolj, da se podpre *dobesedni* (ne le instrumentalni) intencionalni pripis. Zdi se, najmanj, da obstaja nasprotje med Dennettovima načeloma (a) in (b), kajti *iz* evolucijske teorije *sledi*, da so uspešni organizmi dokaj racionalni, in je potem težko uvideti, kako so lahko pripisi racionalnosti uspešnim organizmom konstruirani zgolj instrumentalno (kot zgolj neka »drža«, ki si jo privzemamo do sistemov, katerih vedênje skušamo napovedati).

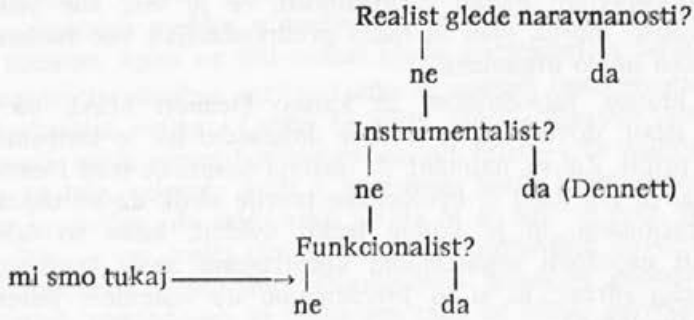
Naposled, če dopustite, da je res, da so nekatera gibala do določene stopnje racionalna, potem se morate spoprijeti s težkim vprašanjem, kako so *lahko* racionalna. Naposled, ni *vsaka stvar*, ki je »načrtovana«, sploh racionalna. Opeke, na primer, niso; imajo napačno vrsto strukture. Vprašanje, kakšne vrste strukture se zahteva za racionalnost, se prej dejansko vsiljuje samo po sebi, in je zelo nejasno, da se na to vprašanje lahko odgovori, ne da bi se govorilo o strukturah prepričanj in želja; intencionalna psihologija je edini kandidat, ki ga doslej imamo, za teorijo, kako se doseže racionalnost. To napeljuje — kar mislim, da je res, vendar tega tukaj ne bom dokazoval — da so racionalni sistemi prej vrste intencionalnih sistemov kot narobe. Če je to tako, potem je zavajajoče, če se v analizi intencionalnosti sklicujemo na racionalnost, zakaj prva, v redu razlage, je fundamentalnejši pojem. Kakor je z eno in drugo stvarjo, se dejansko zdi možen dvom, da se bo pojavil koherenten instrumentalizem o naravnanostih.

Druga protirelastična opcija: Lahko bi zavzeli stališče, da je psihologija prepričanja/želje zgolj preprosto napačna, in preskočili instrumentalistične olepšave. Po tem načinu pripovedovanja je protirealistična zgodba, da je psihologija prepričanja/želje v tekmovanju z alternativnimi razlagami etiologije vedênja in bi morala biti presojena na isti način, kot so alternative; z njenimi prediktivnimi uspehi, s plavzibilnostjo njenih ontoloških obveznosti in z njeno koherenco z ostalim znanstvenim podjetjem. Ni dvoma, prediktivni uspehi razlag prepričanja/želje so dokaj impresivni — posebno ko jim je dopuščeno, da storijo, da je uporaba *ceteris paribus* stavkov svobodna. Toda ko je zdravorazumska psihologija presojena z drugim ali tretjim kriterijem, se izkaže, da je *slaba* teorija; priljubljen epitet je »stagnirajoča znanost« (glej Churchland, EMPA; Stich, FFKTCS). Kar bi morali zato storiti, je, da se je znebimo in najdemo nekaj boljšega.

Obstaja, kajpada, nekaj nesoglasja o tem, čemu naj bi bilo podobno nekaj boljšega. Kar je tukaj pomembno, je, kaj mislite o funkcionalizmu. Torej naj bo to naše naslednje diagnostično vprašanje.

(Nam še vedno vsi sledite? V primeru da ne, si oglejte za dosedanjo

diskusijo odločitveno drevo na sliki 1. Tetin moto: mesto za vsako osebo; vsaka oseba na svojem mestu.)



Slika 1

Drugo vprašanje: Kaj mislite o funkcionalizmu?

(To je dvakrat povedana zgodba, zato bom hiter. Za daljši pregled glej Fodor, MBP; Fodor, SSA.)

V zgodnjih šestdesetih letih se je zdelo, kot da je imel vsakdo, ki je želel, da bi bila psihologija združljiva s fizikalistično ontologijo, neko izbiro med tako ali drugačno vrsto *bihevioriizma* in tako ali drugačno vrsto *teorije istovetnosti lastnosti*. Zaradi različnih razlogov se ni zdela nobena od teh dveh opcij zelo zadovoljiva (dejansko nista še zdaj zadovoljivi), tako da je to povzročilo mali vihar v filozofskem kozarcu vode.

Kar je nastalo, je bila nova razlaga odnosa tip/posamezni primer za psihološka stanja: posamezne primere psihološkega stanja je treba pripisati tipom psihološkega stanja *zgolj* z referenco na njihove vzročne odnose s proksimalnimi dražljaji (»vhodi«), s proksimalnimi odgovori (»izhodi«) in na vzročne odnose drugih z drugimi. Razglaševalci te teorije so zatrjevali dve opazni odliki te teorije: prvič, bila je *združljiva* s fizikalizmom, tako da je dopuščala, da so primeri psiholoških stanj istovetni s primeri fizikalnih stanj (in da imajo tako vse vzročne lastnosti, za katere se domneva, da jih imajo fizikalna stanja). Drugič, dopuščala je, da se primeri enega in istega tipa psihološkega stanja arbitrarno razlikujejo v svoji fizikalni vrsti. To je poskrbelo za potrebno intuicijo, da bi utegnilo biti naravno področje za psihološko teorijo fizikalno heterogeno, vključujoč pisanost ljudi, živali, marsovcev (za katere se v filozofski literaturi vselej domneva, da so silikonski) in računalnikov.

Tako oblikovani funkcionalizem je z burnim veseljem pozdravila nova vrsta »kognitivnih znanstvenikov« in je v tej disciplini očitno postal sprejeta ontološka doktrina. Kajti, če funkcionalizem drži, potem je plavzibilno, da obstaja *raven razlage* med zdravorazumsko psihologijo prepričanja, želje po eni strani in nevrološko (teoretsko-krožno; običajno »trdno znanstveno«) razlago na drugi strani. Kognitivni znanstveniki bi lahko plavzibilno for-

mulirali svoje podjetje kot konstrukcijo teorij, postavljenih na to raven. Še več, bilo je možno povedati pametno in estetsko zadovoljivo zgodbo o odnosih *med* ravnemi: zdravorazumske razlage prepričanja/želje se *reducirajo na* razlage, artikulirane v okvirih funkcionalnih stanj (to velja vsaj za resnične razlage), kajti prepričanja in želje *so dejansko*, v skladu s funkcionalizmom, funkcionalna stanja. In za vsako (resnično) psihološko razlago bo obstajala ustrezna zgodba, ki jo gre povedati z besedami trdne znanosti, o tem, kako so funkcionalna stanja, ki jih postulira, »realizirana« v sistemu, ki se preučuje. Eni in isti funkcionalni razlagi lahko ustreza veliko različnih zgodb trdne znanosti, kajti, kot smo videli, se kriteriji za primere funkcionalnih stanj abstrahirajo iz fizikalnega značaja primerov. (Najbolj skrbna in prepričljiva funkcionalistična manifesta, ki ju poznam, sta Blockov, WIF; in Cumminsov, NPE; glej tam.)

Navdušenje za funkcionalizem ni bilo (je), kajpada, splošno. Na primer, gledano s perspektive nevroznanstvenika (ali s perspektive striktnega »tipskega fizikalista«) se utegne zdeti funkcionalizem zgolj logični temelj, da se zadovoljimo s slabo psihologijo. Slika, ki jo ima mnogo nevroznanstvenikov, je, da bi moralo biti verjetno, če dejansko obstajajo prepričanja in želje (ali spomini, ali percepti, ali mentalne predstave, ali karkoli že utegne imeti psiholog v svoji pojmovni torbi), da se jih »najde« v možganih; kjer je tisto, kar *to* zahteva, da bi morala dva primera iste *psihološke* vrste (recimo današnje in včerajšnje želje, da se obišče teto) ustrezati dvema primeroma iste *nevrološke* vrste (recimo današnjega in včerajšnjega vzburjanja nevrona # 535). Funkcionalizem, očitno, ublaži to zahtevo; ublaži jo, dejansko, do ravni nevidnosti. Ravno funkcionalizem *je tista* doktrina, ki jo psihologova teoretska taksonomija ne potrebuje za »naravno« gledanje z gledišča kakršnekoli nižjestopenjske znanosti. To se nekaterim nevroznanstvenikom in nekaterim njihovim filozofskim prijateljem zdi, kot da puščamo, da se psihologi izmuznejo z umorom. (Glej, na primer, Churchland, EMPA, ki dokazuje, da bi bil funkcionalizem lahko »rešil« alkemijo, če bi le bili alkimisti dovolj nepošteni, da bi si ga izmislili.) Tukaj gre naenkrat za očitno nekaj spornega: tisti, ki ima pravi teoretski slovar za razlago vedênja, določa, kdo bi moral dobiti podporo.

Toliko o funkcionalističnem opuščanju pristavka, da se lahko, kajpada, kombinira *sprejemanje* funkcionalistične ontologije z *zavračanjem* redukcije razlag prepričanja/želje na funkcionalne razlage (na primer, ker mislite, da ni resnična, čeravno so resnične *nekatere* funkcionalistične psihološke razlage, nobena zdravorazumska psihološka razlaga prepričanja/želje). Če upoštevamo to klavzulo, lahko postavimo nekaj več ljudi na svoja mesta: če ste protirealisti (in protiinstrumentalisti) glede psihologije prepričanja/želje *in* mislite, da ni nikakršne funkcionalne ravni razlage, potem verjetno mislite, da je vedênjska znanost (ali da bi vsekakor morala biti) nevroznanost.[1] (*A fortiori*, ne boste privrženec RTD, ki je, kajpada, prečnica k

[1] Razen če niste eliminacijski biheviorist (recimo Watson), kar vas postavlja, v sedanjih namenih, zunaj meja.

Medtem, ko smo mi znotraj: to, da obstajajo filozofi, ki sprejemajo funkcionalistovo stališče glede psihološke razlage, in so realisti glede psihologije prepričanja/želje, vendar za-

drugi strani odločitvenega drevesa). Paradigmatična prebivalca te niše sta Churchlanda. Po drugi strani, če kombinirate eliminacijske sentimente o propozicionalnih naravnanostih z navdušenjem nad funkcionalno individuacijo mentalnih stanj, potem anticipirate morebitno *nadomestitev* zdravorazumskih razlag prepričanja/želje s teorijami, ki so položene v slovar funkcionalistične psihologije; prej nadomestitev kot redukcijo. Tako ste napeljani na to, da pišete knjige s takimi naslovi kot *From Folk Psychology to Cognitive Science* in ste domala gotovo istovetni s Stevenom Stichom.

Še beseda več o protirealizmu. Utegne vas presenetiti kot nenavadno, da tam, kjer instrumentalisti trdijo, da psihologija prepričanja/želje deluje tako dobro, da brez nje ne moremo ničesar storiti, eliminatorji trdijo, da deluje tako slabo (»stagnirajoča znanost« in vse to), da z njo ne moremo storiti ničesar. Zakaj, lahko sprašujete, se ti protirealisti v svojem delovanju ne združijo?

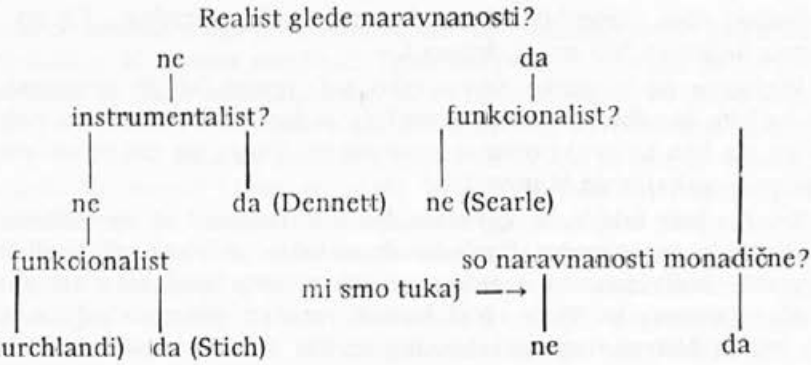
To vsekakor ni dejanski paradoks. Instrumentalisti lahko soglašajo z eliminatorji, da bi se morale naravnanosti *zaradi znanstvene/ resne razlage* odpraviti. In eliminatorji lahko soglašajo z instrumentalisti, da se zaradi *praktičnih* namenov zdijo naravnanosti docela nepogrešljive. Dejansko je tisto — in tukaj je točka, ki jo želim ravno zdaj poudariti — kar povečini motivira protirealizem, nekaj globljega kot empirična spekulacija, da se razlage prepričanja/želje ne bodo posrečile kot znanost; to je občutek, da je nekaj intrinsično narobe z intencionalnim. To je tako pomembno, da predlagam, da to pustimo čisto za konec.

Zdaj pojdimo na drugo stran odločitvenega drevesa. (Sedaj se bomo lotili RTD.)

Če ste realisti glede propozicionalnih naravnanosti, potem, kajpada, menite, da obstajajo prepričanja in želje. Zdaj se morate tudi na tej strani drevesa odločiti, ali ste funkcionalisti ali ne. Če niste, potem ste verjetno John Searle in odpadete že na začetku tega članka. Moje lastno stališče je, da RTD, oblikovana kot neka vrsta funkcionalistove psihologije, ponuja najboljšo realistovo razlago naravnanosti, ki je trenutno na razpolago; vendar tega stališča — blago rečeno — ne delijo vsi. Obstajajo filozofi (od katerih jih je veliko — kot Searle, Dreyfus in Haugeland — bolj ali manj oblečenih v fenomenologijo), ki so hiperrealisti glede naravnanosti, vendar globoko nenavdušeni tako glede funkcionalizma kot glede RTD. Za take teoretike ni nenavadno, če trdijo, (a) da trenutno *ni* na razpolago zadovoljivega odgovora na vprašanje »Kako bi lahko obstajale stvari, ki bi zadovoljile omejitve, ki jih zdravi razum postavlja za naravnanosti?«; in (b) da odkritje odgovora na to vprašanje vsekakor ni posel filozofov. (Morebiti je to posel psihologov ali nevroznanstvenikov. Glej Dreyfus, WCCD; Haugeland, NCP; Searle, MBP.)

---

vračajo redukcijo slednje na prvo, prej kazi mojo lepo taksonomijo. Še posebej ne sprejemajo istovetenja kakršnekoli izmed entitet, ki jih postavljajo funkcionalistični psihologi, s propozicionalnimi naravnanostmi, ki so drage zdravemu razumu. (Inačica tega stališča pravi, da funkcionalna stanja »realizirajo« propozicionalne naravnanosti na dokaj podoben način, kot se predpostavlja za fizikalna stanja, da realizirajo funkcionalna stanja. Glej, na primer, Matthews, TR.)



Slika 2

Kako je sedaj videti odločitveno drevo, glej sliko 2.

Če mislite, da obstajajo prepričanja in želje, in mislite, da so funkcionalna stanja, potem morate odgovoriti na naslednje diagnostično vprašanje:

Tretje vprašanje: So propozicionalne naravnanosti monadična funkcionalna stanja?

To se vam utegne zdeti *nesmiselno* vprašanje. Kajti, utegnete reči, ker so propozicionalne naravnanosti po definiciji odnosi do propozicij, iz tega sledi, da propozicionalne naravnanosti niso monadične po definiciji. Propozicionalna naravnanost je, po prvi oceni, *par* sestavljen iz propozicije in množice intencionalnih sistemov, to je množice intencionalnih sistemov, ki prenašajo to naravnanost na to propozicijo.

To bi se zdelo dovolj razumljivo. Toda sedanji (»naturalistični«) konsenz je, da boste, če ste šli že tako daleč, morali iti še dlje. Reči je treba nekaj o mestu semantike in intencionalnega v naravnem redu; ne bo šlo, če bomo imeli v temeljih filozofije duha neeksplicirane »odnose do propozicij«.

Ravno *zakaj* ne bo šlo — natanko tisto, nad čemer bi se pregrešili fizikalistovi ali naturalistovi predsodki — zagotovo ni dovolj jasno. Verjetno ne gre za vprašanje nominalizma, zakaj *tukaj* zastavljam to bistveno vprašanje; če ima fizik števila, da se z njimi igra, zakaj ne bi smel imeti psiholog propozicij? In ne more biti skrbi glede individuacije, kajti razlikovanje propozicij ni gotovo nič težje kot razlikovanje propozicionalnih naravnanosti in smo izročeni zadnjemu na tej strani odločitvenega drevesa. Bolj plavzibilen predsodek — tak, da sem ga naklonjen jemati resno — ugovarja nereduciranim *epistemičnim* odnosom, kot je *zapopadenje* propozicij. Da bi se predpostavljalo kakršnegakoli izmed *onih* odnosov, dejansko ni nujno potrebna psihologija; prvič zato, ker so epistemični odnosi predvsem tisto, za kar se predpostavlja, da *razlaga* psihologija, in drugič, zaradi strahu pred »ontološkimi priveski«. Ne gre za to, da propozicije ne obstajajo, in ne gre za to, da ne obstajajo njihovi zapopadki; gre prej za to, da zapopadki

propozicij niso plavzibilni kandidati za končno gradivo. Če so dejanski, morajo dejansko biti nekaj drugega.

Vsekakor pa bi lahko ravno tako peli pesmi, ki jih poznamo. *Obstaja* redukcijska zgodba, ki jo gre povedati, *o tem, kaj pomeni* za neko naravnanost, da ima za svoj predmet propozicije. Torej, po eni strani metafizična vprašanja; zakaj je ne bi povedali?

Zgodba teče takole. Propozicionalne naravnanosti so monadična, funkcionalna stanja organizmov. Funkcionalna stanja, si boste priklicali v spomin, so vrstno individuirana z referenco na njihove (dejanske in potencialne) vzročne odnose; ko veste, pod katere vzročne generalizacije spada, veste vse, kar je bistveno za funkcionalno stanje. Ker so v psihološkem primeru generalizacije, ki štejejo za tipsko individuacijo, tiste generalizacije, ki povezujejo mentalna stanja druga z drugimi, bi cenzus mentalnih stanj impliciral neko mrežo vzročnih medsebojnih odnosov. Specificirati neko tako mrežo bi bilo omejiti nomološko možne mentalne zgodbe nekega organizma; mreža za določen organizem bi kazala možne vzorce vzročne interakcije med njegovimi mentalnimi stanji (vse dotlej, dokler so, vsaj, taki vzorci interakcije relevantni za tipsko individuacijo stanj). Dejansko mentalno življenje organizma bi se nujno zdelo kot pot skozi to mrežo.

Glede na funkcionalistovo zagotovilo individuacije z vzročno vlogo, lahko domnevamo, da se lahko vsako mentalno stanje identificira z vozlom v taki mreži: za vsako mentalno stanje obstaja ustrezna vzročna vloga in za vsako vzročno vlogo obstaja ustrezen vozel. (Da bi isto zadevo postavili nekoliko drugače, se lahko vsako mentalno stanje poveže s formulo (npr. Ramseyjev stavek; glej Block, nav. delo), ki edinstvena določa njegovo mesto v mreži s specificiranjem njegovih možnosti za vzročno interakcijo z vsakim izmed drugih mentalnih stanj.) Zapomnite si, kajpada, da to ne pove, medtem ko daje funkcionalistov smisel za individuacijo propozicionalnih naravnanosti, samo v sebi in samo od sebe, kaj pomeni za propozicionalno naravnanost, da ima propozicionalno vsebino, ki jo ima. Pričujoči predlog je popraviti to napako z zvajanjem pojma propozicionalne vsebine na pojem vzročne vloge.

Doslej imamo mrežo mentalnih stanj, definirano z njihovimi vzročnimi medsebojnimi odnosi. Vendar si zapomnite, da obstaja tudi mreža, ki jo ustvarjajo odnosi *sklepanja*, ki veljajo med *propozicijami;* in je plavzibilno, da so njihovi odnosi sklepanja med lastnostmi, ki jih bistveno ima vsaka propozicija. Torej je verjetno nekontigentna lastnost propozicije, da je teta nižja kot stric Wilifred, tista, ki ima za posledico propozicijo, da je stric Wilifred višji kot teta. In je gotovo nekontingentna lastnost propozicije, da p in q, tista, ki ima pa posledico propozicijo, da p, in propozicijo, da q. Utegne se zgoditi, da obstajajo dokazani odnosi, ki so, v relevantnem smislu, nekontingentni; na primer, za propozicijo utegne biti konstitutivno, da je mnogo G-jev F, kar je, *ceteris paribus*, dokaz za propozicijo, da so vsi G-ji F. Če naj bo tako, potem naj bo tako.

Temeljna ideja je, da lahko, glede na dve mreži — vzročno mrežo in mrežo sklepanja — vzpostavimo delni izomorfizem med njima. Pod takim

izomorfizmom *vzročna vloga propozicionalne naravnanosti zrcali semantično vlogo propozicije, ki je njen predmet.* Tako, na primer, obstaja propozicija, da je Ivan odšel in da je Marija jokala; in za to propozicijo je delno konstitutivno, da ima naslednje »semantične« odnose: ima za posledico propozicijo, da je Ivan odšel; ima za posledico propozicijo, da je Marija jokala; je posledica para propozicij {Ivan je odšel, Marija je jokala}; ima za posledico propozicijo, da je Ivan nekaj storil; ima za posledico propozicijo, da bodisi dežuje bodisi je Ivan odšel in je Marija jokala... in tako naprej. Obstajajo tudi stanja, med potencialnimi epizodami v mentalnem življenju organizma, ki jih morebiti želimo oblikovati kot: (S^1) prepričanje, da je Ivan odšel in je Marija jokala; (S^2) prepričanje, da je Ivan odšel; (S^3) prepričanje, da je Marija jokala; (S^4) prepričanje, da je nekdo nekaj storil; (S^5) prepričanje, da bodisi dežuje bodisi je Ivan odšel in je Marija jokala... in tako naprej. Odločilna točka je, da to sili pripis propozicionalnih vsebin onim mentalnim stanjem, ki kasneje kažejo ustrezen vzorec vzročnih odnosov. Posebej mora biti res (čeravno le v idealizaciji), da biti v S^1 skuša povzročiti, da bi bil organizem v S^2 in S^3; da biti v S^1 skuša povzročiti, da bi bil organizem v S^4; da biti (hkrat) v stanjih (S^2, S^3) skuša — zelo močno, se domneva — povzročiti, da bi bil organizem v stanju S^1, da biti v stanju S^1 skuša povzročiti, da bi bil organizem v stanju S^5 (kot skuša povzročiti tudi stanje S^6, to je stanje prepričanja, da dežuje). In tako naprej.

Na kratko, propozicije lahko nearbitrarno pripisujemo kot predmete propozicionalnih naravnanosti zato, ker obstaja ta izomorfizem med mrežo, ki jo ustvarjajo semantični odnosi med propozicijami, in mrežo, ki jo ustvarjajo vzročni odnosi med mentalnimi stanji. Pripis je nearbitraren natanko v tem, da je prisiljen ohraniti izomorfizem. In zato, ker je izomorfizem popolnoma objektiven (kar, kajpada, ne pomeni reči, da je popolnoma enkraten; glej spodaj), je védenje o tem, katero propozicijo se pripisuje mentalnemu stanju — kaj je predmet neke naravnanosti — védenje nečesa koristnega. Kajti znotraj meja operativne idealizacije *lahko iz semantičnih odnosov njegovega propozicionalnega predmeta izpeljete vzročne posledice eksistence mentalnega stanja.* Vedeti, da Ivan misli, da je Marija jokala, je vedeti, da je precej verjetno, da on misli, da je nekdo jokal. Vedeti, da Sam misli, da dežuje, je vedeti, da je precej verjetno, da misli, da bodisi dežuje bodisi je Ivan odšel in je Marija jokala. Vedeti, da Sam misli, da dežuje, in da Sam misli, da je dobro, če dežuje, vzeti dežnik, pomeni biti dokaj daleč na tem, da se napove del Samovega obnašanja.

Utegne se zgoditi, glede na pričujočo zgodbo, da je ohranitev izomorfizma med vzročnimi in semantičnimi mrežami *vse*, za kar gre pri pripisovanju vsebin mentalnim stanjem; da nič ne prisiljuje pripisa propozicionalnih predmetov propozicionalnim naravnanostim *razen* zahteva, da naj je ohranjen izomorfizem. Vendar ni treba trditi, da je to tako. Nasprotno, veliko — morda večino — filozofov, ki imajo radi izomorfizem, privlačijo tako imenovane teorije »dveh dejavnikov«, po katerih je tisto, kar določa semantiko neke naravnanosti, ne zgolj njena funkcionalna vloga, temveč tudi njene vzročne povezave s predmeti »v svetu«. (To je, zapomnite si, še

vedno neka vrsta funkcionalizma, kajti še vedno je edino vzročna vloga tista, ki šteje za tipsko individuacijo mentalnih stanj; toda teorije dveh dejavnikov priznavajo kot semantično relevantne »zunanje« vzročne odnose, odnose, na primer, med stanji organizma in *distalnimi* dražljaji. Ti od duha k svetu usmerjeni vzročni odnosi so tisti, za katere se domneva, da določajo denotacijsko semantiko neke naravnanosti: o čem je in kakšni so njeni pogoji resnice.) Na tem področju obstajajo resna vprašanja, vendar lahko za naše namene — mi smo, naposled, le na ogledu — uvrstimo teoretike dveh dejavnikov k semantikom čiste funkcionalne vloge.

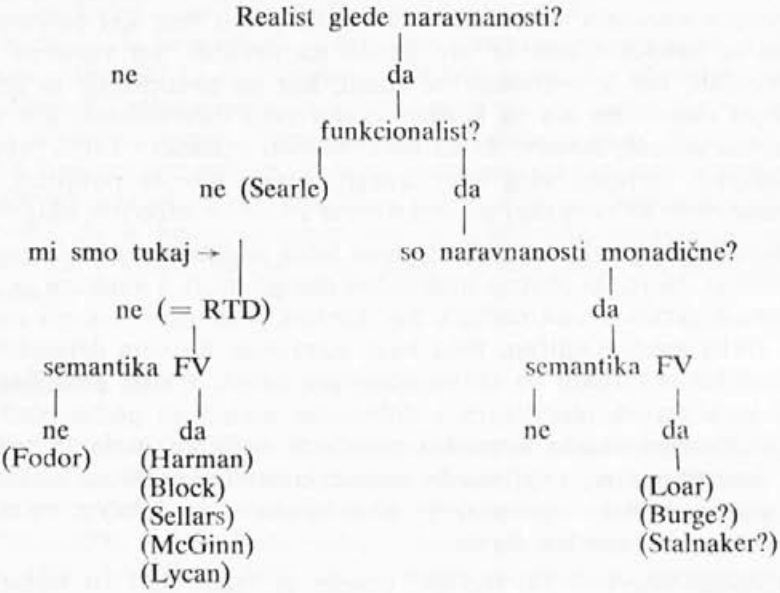
Zgodba, ki sem vam jo pravkar povedal, je, mislim, standarden sedanji konstrukt realizma glede propozicionalnih naravnanosti.[2] Zato predlagam, da se imenuje »standardni realizem« (»SR« zaradi udobnosti). Kot mora biti jasno, je SR sestavljen iz dveh doktrin: trditve o »notranji« strukturi naravnanosti (to je, da so *monadična* funkcionalna stanja) in trditve o viru njihovih semantičnih lastnosti (to je, da nekatere ali vse take lastnosti izvirajo iz izomorfizma med vzročno vlogo mentalnih stanj in implikacijsko strukturo propozicij). Čeravno se običajno držita skupaj, se zdi jasno, da sta ti trditvi ortogonalni. Lahko bi se izbralo monadična mentalna stanja brez semantike funkcionalne vloge; ali lahko bi se izbralo semantiko funkcionalne vloge skupaj z neko nemonadično razlago mnogovalentnosti naravnanosti. Moje lastno stališče je, da bi se moralo SR v celoti zavrniti: da se moti tako o strukturi *kot* o semantiki naravnanosti. Toda za to stališče — taki sta zmeda in perverznost mojih kolegov — se splošno misli, da je ekscentrično. Standardna realistična alternativa standardnega realizma šteje, da ima SR prav o funkcionalni semantiki, vendar se moti o monadnosti. Predlagam, da se ti vprašanji ločita: najprej monadnost, na koncu pa semantika.

Če ste, v zdajšnjem intelektualnem vzdušju, realist in funkcionalist glede naravnanosti, vendar ne mislite, da so naravnanosti *monadična* funkcionalna stanja, potem verjetno mislite, da gre imetje prepričanja ali želje — ali česarkoli — povezovati na določen način z mentalno reprezentacijo. V skladu s kanonično formulacijo tega stališča: za vsak organizem O in za vsako propozicijo P obstaja odnos R in mentalna reprezentacija MR, tako da: MR pomeni, da (izraža propozicijo, da) P; in O je prepričan, da P, če in le če O prenaša R na MR. (In podobno, O si želi, da P, če in le če O prenaša nek *drugačen* odnos, R', na MR. In tako dalje. Za elaboracijo glej Fodor, PA; Fodor, LOT; Field, MR.) To je, kajpada, doktrina, ki jo imenujem razvita RTD. Tako pridemo, naposled, do dna odločitvenega drevesa. (Glej sliko 3.)

Če RTD primerjamo s SR, predpostavlja RTD težji vzorec ontološke obveznosti. Ne obsega le takih mentalnih stanj kot prepričanja, da P, in

---

[2] Zdi se, da je ta razlaga naravnanosti v zraku te dni; in je, kot z večino doktrin, ki so v zraku, nekoliko težko biti gotov, kdo natanko jo zagovarja. Najbolj izdelana inačica je v Loaru, MM; čeravno sem videl inačice v neobjavljenih člankih Tylerja Burgea, Roberta Stalnakerja in Hartryja Fielda.



Slika 3

želje, da Q, temveč tudi mentalne reprezentacije; simboli so v »Language of Thought«. Obveznost, da se dokaže neutemeljenost nasprotne trditve, je torej na RTD. (Teta trdi, da ni pomembno, kdo ima obveznost, da se dokaže neutemeljenost nasprotne trditve, kajti izbira med SR in RTD ni *filozofsko* vprašanje. Vendar ne vem, kako to razloži. Ali zakaj jo skrbi.) Sta dve vrsti premisleka, ki, po mojem mišljenju, prepričljivo zagovarjata RTD. Mislim, da sta implicitna vira tega, da se skupnost kognitivne znanosti ukloni konstruktu mentalne reprezentacije.

Prvi argument za RTD: produktivnost in konstitutivnost

Zbir duhovnih stanj je produktiven: na primer, misli, s katerimi se dejansko ukvarjamo v teku mentalnega življenja, obsegajo relativno nesistematično podmnožico, ki izvira iz neizmerno večje raznovrstnosti misli, s katerimi bi se lahko ukvarjali, če bi se zanje pojavila priložnost. Na primer, doslej vam verjetno še nikoli ni prišlo na misel, da na kengurujih ne raste trava. Toda ko je enkrat vaša pozornost usmerjena na zadevo, je to misel, s katero ste se popolnoma zmožni ukvarjati, taka misel, ki ste jo, dejansko, verjetno nagnjeni priznati. Teorija naravnanosti bi morala razložiti to produktivnost; morala bi pojasniti, kaj je s prepričanji in željami, zaradi katerih te naravnanosti tvorijo odprte družine.

Zapomnite si, da naturalizem onemogoča reči, »da arbitrarno obstaja mnogo propozicionalnih naravnanosti, kajti obstaja neskončno mnogo pro-

pozicij«, in pri tem ostaja. Problem produktivnosti je, da obstaja arbitrarno mnogo propozicionalnih naravnanosti, ki se jih lahko *ima*. Ker odnosov med organizmi in propozicijami ne gre jemati za prvotne, bo verjetno nekdo moral povedati, kaj je z organskimi stanji, kot sta prepričanje in želja, ki organizmom dopuščajo, da so (grobo) ravno tako diferencirani kot propozicije. Če, na primer, menite, da so naravnanosti vrisane v karto propozicij zaradi njihovih vzročnih vlog (glej zgoraj), potem morate povedati, kaj je z naravnanostmi, ki razlagajo produktivnost *množice vzročnih vlog*.

Naravni namig je, da je produktivnost misli podobna produktivnosti naravnih jezikov, to je, da obstaja neskončno mnogo misli, s katerimi se ukvarjamo, domala zaradi istega razloga, ker obstaja neskončno mnogo stavkov, ki jih je treba izreči. Odlično, toda kako naravnim jezikom dejansko uspe, da so produktivni? Tukaj so obrisi odgovora znani. V prvi približni oceni se lahko vsak stavek identificira z določenim sosledjem podstavčnih konstituentov. Različni stavki ustrezajo različnim načinom urejanja teh podstavčnih konstituentov; novi stavki ustrezajo novim načinom urejanja le-teh. In pomen stavka — propozicije, ki jo izraža — je določen, po običajni poti, s strukturo njegovih sestavin.

Konstituenti stavkov so, recimo, besede in fraze. Kaj so konstituenti propozicionalnih naravnanosti? Naravni odgovor bi bil: druge propozicionalne naravnanosti. Ker, na primer, ne morete biti prepričani, da P in Q, ne da bi bili prepričani, da P, in ne da bi bili prepričani, da Q, bi lahko vzeli, da je prvo stanje kompleks, katerega relativni (ali morda absolutni) preprosti deli so zadnja stanja. Toda pri trenutnem premisleku je jasno, da to ne bo delovalo z nikakršno splošnostjo: prepričanje, da P, ali prepričanje, da Q, ne zahteva bodisi prepričanja, da P, bodisi prepričanja, da Q, in tega ne zahteva niti prepričanje, da če P, potem Q. Zdi se, kot da želimo zgraditi propozicionalne naravnanosti iz *nečesa;* vendar ne iz drugih propozicionalnih naravnanosti.

Obstaja zanimiva analogija s primerom govornih dejanj (enim izmed mnogih takih; glej Vendler, RC). Obstaja neskončno mnogo različnih trditev (to je, obstaja neskončno mnogo propozicij, ki se jih lahko izjavi); in čeravno ne morete trditi, da P in Q, ne da bi trdili, da P, in ne da bi trdili, da Q, disjunktivna trditev, P ali Q, ne implicira trditve nobenega od disjunktov, in hipotetična trditev, če P, potem Q, ne implicira zatrditve njenega antecedensa ali njenega konsekvensa. Torej kako boste storili, da bo deloval konstitutivni odnos za *trditve?*

Odgovor: izkoristite dejstvo, da izrekanje trditve vključuje uporabo simbolov (tipično vključuje *izrekanje* simbolov); konstitutivni odnos je definiran zaradi simbolov, iz katerih so narejene trditve z njihovo uporabo. Tako je, posebej, standardno sredstvo (angleškega jezika) za izrekanje trditve, da je bodisi Ivan odšel bodisi je Marija jokala, oblika besed »bodisi je Ivan odšel bodisi je Marija jokala«; in, zapomnite si, ta kompleksen jezikovni izraz je, dobesedno, konstrukt iz preprostejših jezikovnih izrazov »Ivan je odšel« in »Marija je jokala«. Lahko trdite, da P ali Q, ne da bi trdili,

da P, ali ne da bi trdili, da Q, vendar ne morete izjaviti oblike besed »P ali Q«, ne da bi izrekli obliko besed »P« in obliko besed »Q«.

Zdelo bi se, da je nauk za obravnavo naravnanosti preprost: rešiti problem *produktivnosti* za naravnanosti s sklicevanjem na konstitutivnost. Rešite problem *konstitutivnosti* za naravnanosti na isti način, kot ga rešite za govorna dejanja: primer naravnanosti vključuje primer simbola, kot ga vključuje tudi primer trditve. Kakšno vrsto simbola morate označevati, da bi označevali naravnanost? Mentalno reprezentacijo, kajpada. Zato RTD. (Teta pravi, da je kruto in nenaravno in *nebiološko* domnevati, da imajo ljudje stavke v svojih glavah. Teta vselej govori tako, ko nima nobenega argumenta.)

Drugi argument za RTD: mentalni procesi

Možno je dvomiti o tem, ali se ne dajo, kot bi trdile teorije funkcionalne vloge pomena, propozicionalne vsebine mentalnih stanj zreducirati na njihove vzročne vloge, ali niso določene z njihovimi vzročnimi vlogami, ali niso epifenomeni le-teh. Toda tisto, o čemer se *ne more* dvomiti, je tole: vzročne vloge mentalnih stanj tipično tesno ustrezajo implikacijskim strukturam svojih propozicionalnih predmetov; in prediktivni uspehi psihologije propozicionalne naravnanosti rutinsko izkoriščajo tako povzročeno simetrijo. Če vemo, da je Psmith prepričan, da $P \rightarrow Q$, in vemo, da je prepričan, da P, potem navadno zanj pričakujemo, da sklepa, da Q, in da deluje v skladu s tem sklepom. Zakaj pričakujemo to? Dobro, ker smo prepričani, da je zadeva s Psmithom instanca resnične in protidejstvi podprte generalizacije, po kateri prepričanje, da P, in prepričanje, da $P \rightarrow Q$, vzročno zadostujeta za sklep, da Q, *ceteris paribus*. Vendar potem: *kaj je z mehanizmom mišljenja, zaradi katerega take generalizacije držijo?* Kaj bi lahko bila, še posebej, prepričanje in sklepanje, tako da bi premislek premis veljavnega sklepanja tako pogostoma in tako zanesljivo vodil k premisleku njegovih sklepov?

Za anglo-ameriško filozofijo duha v sredini tega stoletja je bilo škandalozno, da si, čeravno jo je precej skrbela narava mentalnih stanj (kot naravnanosti), domala sploh ni delala veliko skrbi glede narave mentalnih *procesov* (kot mišljenja). To ni, če se ozremo nazaj, zelo presenetljivo glede na bihevioriizem, ki je na široko prevladoval. Mentalni procesi so vzročna sosledja mentalnih stanj; če ste eliminator glede naravnanosti, potem je za vas malo verjetno, da ste realist glede njihovih *vzročnih interakcij*. Zdaj se zdi dovolj jasno, kajpada, da si *mora* naša teorija strukture naravnanosti prilagoditi teorijo mišljenja; in da je predvsem obveznost zadnje, da preskrbi mehanizem za simetrijo med inferenčnimi vlogami misli in njihovimi vzročnimi vlogami.

Tega teorija mišljenja vsekakor ne more tako zlahka storiti. Pomnite, na primer, da je bila filozofija duha, predpostavljena v tradicionalnem britanskem empirizmu, realistična glede naravnanosti in je sprejemala neko obliko RTD. (Zelo na grobo, naravnanosti so bile konstruirane kot odnosi do mentalnih predstav, ki so jim bile podeljene semantične lastnosti zaradi

tistega, čemur so bile podobne, in vzročne lastnosti zaradi njihovih asociacij. Mentalna stanja so bila produktivna zato, ker se zapletene predstave lahko oblikuje iz preprostih predstav.) Toda ravno zato, ker se je za mehanizme mentalne vzročnosti domnevalo, da asociacijski (in da pogoji za asociacijo vključujejo predvsem prostorsko-časovno podobnost), empiristi niso poznali dobre poti za povezovanje *vsebin* misli z učinki ukvarjanja z le-to. Zato se niso nikoli približali plavzibilni teoriji mišljenja in tega ni storila niti asociacijska psihologija, ki jih je posnemala.

Tisto, kar je asociacionizem pogrešal — če smo natančnejši — je bila podobnost med nizi misli in nizi *argumentov*. Tukaj je, na primer, Sherlock Holmes, ki opravlja svojo stvar na koncu »Progaste vrvi«:

»... Takoj sem ponovno pretehtal moj položaj, ko ... mi je postalo jasno, da kakršnakoli nevarnost je že grozila lastniku sobe, ne bi mogla priti niti od vrat niti od okna. Moja pozornost se je hitro usmerila, kot sem vam bil že navedel, na ta zračnik in na vrv, ki je visela do postelje. Odkritje, da je bilo to podtaknjeno, in da je bila postelja pripeta na strop, sta takoj vzbudila sum, da je bila vrv most, da je nekaj šlo skozi luknjo in prišlo do postelje. Nenadoma mi je prišla na misel kača in ko sem to misel povezal z mojim védenjem, da so doktorja oskrbovali s kačami iz Indije, sem čutil, da sem bil verjetno na pravi sledi ...«.

Zdi se, da je odlomek delček rekonstrukcijske psihologije, zgostitev pripovedi sosledja mentalnih epizod, ki so privedle Holmesa najprej do suma, potem do prepričanja, da je doktor storil to s svojo najljubšo kačo. Zdaj se vrnimo nazaj, ko je bila teta deklica in razlogom ni bilo dovoljeno, da bi bili vzroki, in filozofi niso bili zmožni verjeti, da bi lahko bila taka etiologija dobesedno resnična. Domnevam, kajpada, da se je svoboda začela sedaj; nimamo nobenega filozofsko impresivnega razloga za dvom o tem, da je Holmesov niz misli tekel precej podobno, kot pravi, da je potekal.

Kar je zato zanimivo, zaradi naših namenov, je, da Holmesova zgodba ni *zgolj* rekonstrukcijska psihologija. Opravlja dvojno dolžnost, ker tudi služi za zbiranje *premis* za plavzibilno sklepanje na *sklep*, da je doktor storil to s kačo. (»Kača bi se lahko bila splazila skozi zračnik in zdrsnila po vrvi«; »za doktorja se je vedelo, da ima hrano za kače v svoji tobačnici za njuhanje«, in tako naprej.) Ker je ta niz misli ekvivalenten dokazu, Holmes za Watsona pričakuje, da ga bodo *prepričali* premisleki, ki so, ko so mu prišli na misel, povzročili Holmesovo lastno prepričanje. (Primerjaj vrsto mentalne pripovedi, ki gre takole: »Dobro, odšel sem v posteljo in zaspal, in ko sem se zjutraj zbudil, sem odkril, da se je problem razrešil sam po sebi«. Ali vrsto, ki gre takole: »Vrvi vselej povzročijo, da mislim na kače, in kače povzročijo, da mislim na kačje olje, in kačje olje povzroči, da mislim na zdravnike; ko sem torej videl vrv, mi je nenadoma prišlo na misel, da bi lahko doktor in kača opravila drug z drugim«. To je morda mentalna vzročnost, vendar ni *mišljenje*.)

Tisto, kar povezuje vzročno-pripovedni vidik Holmesove zgodbe z njenim vidikom plavzibilnega sklepanja, je natanko paralelizem med nizi misli

in dokazov: misli, ki se tičejo fiksacije prepričanja, da P, oskrbujejo vselej zadostne, dobre *razloge* za prepričanje, da P. (Kot pravi Holmes v drugi zgodbi, »en pravilen sklep nenehno namiguje na druge sklepe«.) Če ne bi bilo tako — če ne bi bilo te splošne harmonije med semantičnimi in vzročnimi lastnostmi misli — potem od mišljenja, naposled, ne bi bilo velike koristi.

Tisto, kar stori, da je mišljenje vredno truda, je, da bi morali nize misli ustvarjati mehanizmi, ki običajno ohranjujejo resnico (tako da »resničen sklep (običajno) namiguje na druge sklepe, *ki so tudi resnični*«). Dokaz običajno ohranja resnico; to je, gotovo, teleološka baza podobnosti med nizi misli in dokazov. Asociacionist je težko opazil kaj takega; in celo če bi bil opazil, ne bi vedel, kaj s tem storiti. V tem pogledu je bil Conan Doyle veliko globlji psiholog — veliko bližji tistemu, kar je bistveno o mentalnem življenju — kot, recimo, James Joyce (ali William James).

Ko so torej racionalistični kritiki (vključno z znamenitim Kantom) pokazali, da misel — kot tudi dokaz — vključujeta presojo in sklepanje, je bila skrivnost izblebetana. Asociacionizem je bila najboljša razpoložljiva oblika realizma glede naravnanosti in asociacionizem ni uspel ustvariti verodostojnega mehanizma za mišljenje. Kar pomeni reči, da ni uspel ustvariti verodostojne teorije naravnanosti. Ni čudno, da so se mu vsi odpovedali in se spremenili v bihevioriste.

Kognitivna znanost je umetnost, kako zamolčati skrivnost. Trik je v opustitvi asociacionizma in v kombinaciji RTD z »metaforo računalnika«. V tem pogledu mislim, da dejansko obstaja nekaj podobnega intelektualnemu preboju. Po eni strani so tehnični detalji, to je moje mišljenje, *edina* stvar, v kateri predstavlja sodobna kognitivna znanost glavni napredek v primerjavi z inačicami RTD, ki so bile njene predhodnice v 18. in 19. stoletju.

Računalniki nam kažejo, kako povezati semantične z vzročnimi lastnostmi *za simbole*. Torej, če primer naravnanosti vključuje primer simbola, potem lahko dobimo neko vzvodno moč za povezovanje semantičnih in vzročnih lastnosti *za misli*. Tukaj je, v najbolj grobem obrisu, domneva, kako teče zgodba.

Vzročne lastnosti simbola povežete z njegovimi semantičnimi lastnostmi preko njegove sintakse. Sintaksa simbola je ena izmed njegovih fizičnih lastnosti drugega reda. Po prvi oceni lahko mislimo o njegovi sintaktični strukturi kot o abstraktni značilnosti njegove (geometrične ali akustične) *oblike*. Zato, ker se sintaksa, ob vseh namerah in namenih, zvaja na obliko, in zato, ker je oblika simbola potencialno določilo njegove vzročne vloge, je dokaj lahko videti, kako bi lahko obstajala okolja, v katerih bi vzročna vloga simbola ustrezala njegovi sintaksi. Lahko si je predstavljati, to je treba reči, primere simbola, ki so v vzročni interakciji *zaradi* svojih sintaktičnih struktur. Sintaksa simbola bi lahko določala vzroke in učinke njegovih primerov na precej podoben način, kot določa geometrija ključa, katere ključavnice bo odprl.

Vendar iz formalne logike vemo, da se lahko določene semantične odnose med simboli — kot se je dogajalo — »oponaša« z njihovimi sintaktičnimi odnosi; to je tisto — če se gleda iz zelo velike oddaljenosti — o čemer je

teorija dokaza. Tako se lahko, znotraj določenih znanih meja, semantični odnos, ki velja md dvema simboloma, ko je propozicija, ki jo izraža eden, implicirana s propozicijo, ki jo izraža drugi, oponaša s sintaktičnimi odnosi, zavoljo katerih je en od simbolov izpeljiv iz drugega. Zato lahko zgradimo stroje, ki imajo, spet znotraj znanih meja, naslednjo lastnost: delovanje takega stroja sestoji zgolj iz spreminjanja simbolov; med izvrševanjem teh operacij je stroj občutljiv zgolj na sintaktične lastnosti simbolov; in operacije, ki jih stroj opravlja na simbolih, so omejene zgolj na spremembe njihovih oblik. Vendar je stroj izmišljen tako, da bo spremenil en simbol v drugega, če in le če so tako spremenjeni simboli v določenih *semantičnih odnosih;* to je v odnosu, da se premise prenašajo na sklep v veljavnem dokazu. Taki stroji — računalniki, kajpada — so ravno okolja, v katerih je vzročna vloga simbolnega primera narejena za vzporednico inferenčne vloge propozicije, ki jo izraža.[3]

Upam, da je jasno, kako se za vse to domneva, da preskrbuje dokaz za kvantificiranje mentalnih reprezentacij. Računalniki so rešitev za problem posredovanja med vzročnimi lastnostmi simbolov in njihovimi semantičnimi lastnostmi. Torej, *če* je duh neke vrste računalnik, začenjamo spregledovati, kako utegnete imeti teorijo mentalnih procesov, ki uspeva, kjer je asociacionizmu (da ne rečemo ničesar o biheviorizmu) klečeplazno spodletelo; teorijo, ki razlaga, kako bi lahko regularno obstajali nearbitrarni vsebinski odnosi med vzročno povezanimi mislimi.

Če bo ta predlog deloval, potem bodo morale očitno obstajati mentalne reprezentacije. V modelu računalnika je vzročna vloga navedena v fazo s vsebino z izkoriščanjem paralelizmov med sintakso simbola in njegovo semantiko. Toda ta ideja nikakor ne bo zadovoljivo ustvarila teorije *duha,* če ni *mentalnih* simbolov; mentalnih posameznosti, ki imajo semantične *in sintaktične* lastnosti. Mentalni simboli morajo obstajati, ker imajo, na kratko, zgolj simboli sintakso, in naša najboljša teorija mentalnih procesov, ki jo imajo na razpolago — dejansko *edina* razpoložljiva teorija mentalnih procesov, za katero *se ve,* da ni zmotna — potrebuje sliko duha kot sintaktično vodenega stroja.[4]

Preden sklenemo ta razdelek še kratek dodatek: vprašanje obsega, do

---

[3] Ker si metode računalniške psihologije prizadevajo biti metode teorije dokaza, si njene omejitve prizadevajo biti omejitve formalizacije. To očitno zastavlja dobro znana vprašanja popolnosti; manj očitno pa povezuje podjetje kognitivne znanosti s pozitivističnim programom za formalizacijo induktivnih (in, sploh, nedemonstrativnih) stilov dokazovanja. (Glede druge točke glej Glymour, AE.)

[4] Možno je kombinirati navdušenje nad sintaktično razlago mentalnih procesov s kakršnokoli stopnjo agnosticizma glede naravnanosti — ali, v ta namen, glede same semantične ocenljivosti. Trditi, da je duh »sintaktično voden stroj«, pomeni natanko trditi, da se lahko teorijo mentalnih procesov v celoti nadrobno razloži brez reference na kakršnokoli izmed semantičnih lastnosti mentalnih stanj (glej Fodor, MS), torej brez predpostavke, da *imajo* mentalna stanja kakršnokoli semantično lastnost. Po tem, da je razložil to opcijo, je znan Steven Stich (Stich, FFPTCS). Moj način razprostiranja tega področja je postavil veliko ločnico med realizmom glede naravnanosti in njegovo zavrnitvijo. To se mi zdi opravičljivo, vendar morebiti podcenjuje bistvene privlačnosti med Stichom in množico RTD. Stichova razlaga tega, kako naj bi izgledala dobra znanost obnašanja, je veliko bližja RTD kot, na primer, Churchlandovemu eliminacijskemu materializmu.

katerega mora biti RTD zavezana *»eksplicitnosti«* mentalne reprezentacije, je vprašanje, ki se še naprej postavlja v filozofski literaturi (in drugje; glej Dennett, CCC; Stabler, HAGR). Vprašanje postaja jasno, če obravnavamo dejanske računalnike, uporabljene v raziskovanju umetne inteligence. Tako obstajajo, če si sposodimo Dennettov primer, šahovski računalniki, ki igrajo, kot da so »prepričani«, da je dobra ideja, če se iz igre zgodaj izvleče kraljico. Vendar ni potrebno — dejansko verjetno ne bi bilo potrebno — da kjerkoli v sistemu hevristike, ki tvori program takega stroja, obstaja simbol, ki *pomeni* »(poskušaj in) zgodaj izvleči svojo kraljico«; to, da se stroj pokorava temu pravilu igre je prej, kot se dogaja, epifenomen tega, da sledi mnogim *drugim* pravilom, veliko podrobnejšim, katerih skupen učinek je, *ceteris paribus*, da se kraljico kar se da hitro izvleče. Nauk je, kot se domneva, da čeravno *utegnejo* biti vsebine *nekaterih* naravnanosti, za katere bi bilo naravno, da se pripisujejo stroju, eksplicitno reprezentirane, to ni *nujno* za nobeno izmed njih, *celo če se domneva tisto vrsto zgodbe o tem, kako delujejo računalniški procesi, za katero se predpostavlja, da motivira RTD.* Čemu natanko *je*, potem, minimalno zavezana RTD preko eksplicitne mentalne reprezentacije?

Odgovor bi moral biti jasen v luči prejšnje razprave. Po RTD so mentalni procesi spremembe mentalnih reprezentacij. Pravila, ki določajo smer takih sprememb, utegnejo biti, čeravno ni potrebno, sama eksplicitno reprezentirana. Toda mentalne vsebine (»misli«, kot smo rekli), ki se spreminjajo, *morajo biti* eksplicitno reprezentirane, ali pa je teorija preprosto napačna. Drugače rečeno: če je pojav misli epizoda v mentalnem procesu, potem je RTD zavezana eksplicitni reprezentaciji vsebine misli. Ali, če povemo še na tretji način — na način, ki ga radi povedo na področju umetne inteligence — po RTD so programi lahko eksplicitno reprezentirani, podatkovne strukture pa morajo biti eksplicitno reprezentirane.

Zaradi preprostosti primera se pretvarjajmo, da je asociacionizem resnič en; zamišljamo si, da obstaja načelo asociacije po sorodnosti, zaradi katerega se misli o soli povezujejo z mislimi o popru. Bistvo je v tem, da za samo pravilo »asociiranja po sorodnosti«, celo pod predpostavko, da zajema mentalne procese, ni treba, da je eksplicitno reprezentirano; asociacija po sorodnosti lahko izvira iz dinamičnih lastnosti idej (kot pri Humeu) ali iz dinamičnih lastnosti živčnega gradiva (kot pri sodobnemu konekcionizmu). Toda tisto, kar *mora* biti eksplicitno, sta ideji — popra in soli, kot se utegne zgoditi — ki se povezujeta. Kajti, v skladu s teorijo, so mentalni procesi dejansko *vzročna sosledja znakov takih idej;* torej, nikakršne ideje, nikakršni mentalni procesi.

Podobno je, *mutatis mutandis*, v primeru šaha. Pravilo »izvleči jo zgodaj« utegne izvirati iz svoje lastne dopolnitve; iz nižjestopenjske hevristike, to je, iz vsakršne, ki je sama lahko ali pa ne eksplicitno reprezentirana. Toda reprezentacija tablice — dejanskih ali možnih stanj igre — preko katere je taka hevristika definirana, *mora* biti eksplicitna ali pa je reprezentacijska teorija šahovske igre preprosto napačna. Teorija pravi, da je niz šahovskih misli vzročna sekvenca primerov šahovskih reprezentacij. Če to-

rej obstajajo nizi šahovskih misli, vendar ni primerov šahovskih reprezentacij, *sledi*, da nekaj ni v redu s teorijo.

Toliko torej o RTD in mnogovrstnosti naravnanosti. Kaj pa o njihovi semantičnosti? Gremo k našemu končnemu diagnostičnemu vprašanju:

Četrto vprašanje: Kaj mislite o pogojih resnice?

Zgoraj sem pripomnil, da sta dve značilni doktrini SR — da so naravnanosti monadične in da semantičnost naravnanosti izvira iz izomorfizmov med vzročno mrežo mentalnih stanj in inferenčno mrežo propozicij — medsebojno odvisni. Podobno velja za RTD; ni obvezno, vendar lahko svobodno kombinirate RTD s semantiko funkcionalne vloge (»FV«), če hočete. Tako bi lahko popolnoma primerno rekli: »Prepričanja, želje, itn. so odnosi med intencionalnimi sistemi in mentalnimi reprezentacijami, ki so uprimerjene (v njihovih glavah, kot bi se utegnilo zgoditi). Uprimerjenje mentalne reprezentacije ima vzročne posledice. Celota takih posledic implicira mrežo vzajemnih vzročnih odnosov med naravnostnimi . . .« in tako naprej vse do semantike funkcionalne vloge. Pomembno je uvideti, v vsakem primeru, da RTD potrebuje, da se pove *neko* semantično zgodbo, če naj bo, kot smo predpostavili, realistična glede naravnanosti in če naj naravnanosti pravzaprav imajo svoje propozicionalne predmete. To, katero semantično zgodbo povedati, bo, po mojem mišljenju, *tisto* bistveno vprašanje v mentalni reprezentacijski teoriji v prihodnosti, ki se jo da videti. Tukaj so vprašanja tako težka in odgovori tako sporni, da dejansko ne spadajo v okvir tega članka; prepotoval sem intelektualno krajino, o katere topografiji obstaja nekakšen delovni konsenz. Na koncu pa vseeno želim nekaj malega povedati o semantičnih vprašanjih. Le-ta so košček kognitivne znanosti, kjer se filozofi čutijo najbolj doma; in so tam, kjer se »filozofija psihologije« (disciplina, ki je teta noče izmeriti) pridružuje filozofiji jezika (za katero mi teta, pripominjam, dopušča, da jo izrekam brez navednic).

Obstajajo številni razlogi za dvom o tem, ali se da braniti taka vrsta semantične teorije funkcionalne vloge, ki jo predlaga SR. To dejstvo sedaj povzroča nekakšno krizo med ljudmi, ki bi hoteli biti realisti glede naravnanosti.

Prvič — to je domala že preveč očitno, da bi se omenilo — teorije funkcionalne vloge povzročijo, da se zdi, da morajo empirične omejitve nezadostno določati semantiko naravnanosti. Tisto, na kar sem tukaj pomislil, ni zbir skrbi, ki se kopičijo okrog teze o »nedoločenosti prevoda«; če gre tovrstno nedoločenost sploh jemati resno — o čemer dvomim — potem predstavlja ravno tako problem za *vsakršno* realistično semantiko. Obstajajo, kajpada, določeni viri nezadostne določenosti, za katere se zdi, da so vgrajeni v semantiko funkcionalne vloge kot tako; obstajajo presoje, ki namigujejo, bodisi da ni nikakršnega najboljšega vrisa vzročnih vlog mentalnih stanj v propozicionalno mrežo sklepanja, bodisi da bi tak vris, četudi bi obstajal, navzlic temu nezadostno določal pripise vsebine naravnanostim.

Omenil bom dve taki presoji, vendar ni dvoma, da obstajajo še druge; stvari so vselej hujše, kot se predpostavlja.

idealizacija: Vzorec vzročnih dispozicij, ki se dejansko priraščajo določenemu mentalnemu stanju, se mora gotovo zelo veliko razlikovati od vzorca sklepanj, značilnih za njegov propozicionalni predmet. Mi, na primer, nismo prepričani v vse posledice naših prepričanj; ne le zato, ker za to nismo imeli časa, in ne le zato, ker je vsakdo vsaj malo iracionalen, temveč tudi zato, ker imamo gotovo kakšna zmotna prepričanja o tem, kakšne so posledice naših prepričanj. Zato velja reči, da je potrebna neka bistvena idealizacija, če naj od vzročnih dispozicij dobimo, da mentalna stanja dejansko kažejo vrsto vzročne mreže, ki bi jo želeli imeti: vzročno mrežo, katere struktura je tesno izomorfna s propozicionalno mrežo sklepanja. In zdaj je problem preskrbeti nekrožno upravičenje — tako, ki se samo ne sklicuje na semantične ali intencionalne premisleke — za to, da se daje prednost *tej* idealizaciji pred neštetimi drugimi idealizacijami, ki bi se jih bistroumnost lahko izmislila. (Ne bom, kajpada, rekel, da imamo raje to idealizacijo zato, ker je taka, da dopušča, da so mentalna stanja pripisana intuitivno plavzibilnim propozicionalnim predmetom; kajti zdajšnje vprašanje je ravno, ali sploh karkoli poleg predsodka jamči naše zdravorazumske psihološke intuicije.) Verjetno se problem idealizacije pojavi, v takšni ali drugačni obliki, pri razlagi naravnanosti, ki predlagajo, da bi svoje semantične lastnosti zvedle na svoje vzročne lastnosti. To, žal, ni nikakršen razlog za domnevo, da se problem lahko reši.

ekvivalenca: Funkcionalizem jamči, da so mentalna stanja individuirana z njihovi vzročnimi vlogami; torej z njihovim položajem v domnevni vzročni mreži. Vendar *nič* ne jamči, da so *propozicije* individuirane z njihovimi vlogami *sklepanja*. Na prvi pogled se gotovo zdi, da niso, kajti ekvivalentne propozicije so *ipso facto* identične v svojih inferenčnih povezavah. Mar moramo zato reči, da so ekvivalentne propozicije istovetne? Ne, vsaj zaradi psihologovih namer, kajti naravnanosti, katerih propozicionalni predmeti so ekvivalentni, se utegnejo navzlic temu razlikovati v svojih vzročnih vlogah. Moramo razlikovati, kot bi se utegnilo zgoditi, prepričanje, da P, od prepričanja, da P in (Q ali ne-Q), torej moramo razlikovati *propozicijo*, da P, od propozicije, da P in (Q ali ne-Q). Vendar tisto, kar razlikuje te propozicije, gotovo niso njihove inferenčne vloge, predpostavljajoč, da je inferenčna vloga propozicije nekaj podobnega kot množica propozicij, ki jih povzroča, njo samo pa povzroča ta množica. Zdi se, da sledi, da propozicije niso individuirane s svojo vlogo v mreži sklepanja, zato se zdi, da pripisi propozicionalnih predmetov mentalnim stanjem, če so omejeni le na to, da ohranjajo izomorfizem med mrežama, *ipso facto* nezadostno določajo vsebine takih stanj. Morda obstajajo izhodi iz takih problemov ekvivalence; enega si je sedaj izmislila »situacijska semantika« (glej Barwise, SA). Toda vsi izhodi, za katere sem slišal, kršijo predpostavke semantike FV; zlasti ne istovetijo propozicij z vozli v mreži inferenčnih vlog.

Drugič, semantika FV sploh ni kako posebno zdravilo za vse bolezni naturalističnih predsodkov. Čeravno ima naturalistična zgodba povedati,

kako bi utegnila biti mentalna stanja povezana v par s svojimi propozicionalnimi predmeti, so same semantične lastnosti propozicij predpostavljene, ne pa razložene. Intrinsična lastnost propozicije, da Psmith sedi, na primer, je, da je resnična ali neresnična zaradi Psmithovega položaja. Semantika FV jemlje tovrstno dejstvo kot samoumevno. Zato z naturalističnega gledišča zgolj premešča glavno skrb z: »Kakšna je povezava med naravnanostjo in njenim propozicionalnim predmetom?« na »Kakšna je povezava med propozicionalnim predmetom neke naravnanosti in kakršnimkoli stanjem stvari, ki je tisto, ki povzroča, da je propozicija resnična ali neresnična«? Ali, če postavimo isto zadevo nekoliko drugače, semantika FV ima veliko povedati o problemu duh-propozicija, vendar sploh ničesar o problemu duh-svet. Dejansko se semantika FV zadovoljuje s trditvijo, da naravnanosti nasledijo svoje pogoje zadovoljitve iz svojih propozicionalnih predmetov in da imajo propozicije *svoje* pogoje zadovoljitve *s stipulacijo*.

In tretjič, sprejeti semantiko FV pomeni zastaviti mnogovrstna (približno quineovska) vprašanja o individualizaciji naravnanosti; in teh, kot sta nedavno poudarila Putnam in Stich, ko so enkrat priklicana, ni lahko odložiti. Argument teče nekako takole: po semantičnih teorijah FV ima vsaka naravnanost svoj propozicionalni predmet zaradi svojega položaja v vzročni mreži: »različni predmeti, če in le če različna mesta« drži le v najbolj grobem približku. Ker ima propozicionalna naravnanost bistveno svoj propozicionalni predmet, to povzroči, da je istovetnost naravnanosti odvisna od istovetnosti njene vzročne vloge. Problem je, kajpada, da nimamo nikakršnega kriterija za individualizacijo vzročnih vlog.

Običajna skeptična taktika na tej točki je, da se vpelje tako ali drugačno obliko praznega argumenta, da bi se pokazalo — ali vsaj namignilo — da *ne bi mogel obstajati* kriterij za individuacijo vzročnih vlog, ki bi bil drugačen kot arbitraren. Stich, na primer, ima primer vedno bolj senilne ženske, ki se je morda zmožna spomniti o predsedniku McKinleyju le to, da je bil umorjen. Mar je potem, glede na to, da nima nobenih *drugih* prepričanj o McKinleyju — glede na to, predpostavimo, da je *edina* vzročna posledica prepričanja, da je bil McKinley umorjen, ta, da jo spodbuja, da producira ali da soglaša s priložnostnimi izjavami »McKinley je bil umorjen« in z neposrednimi logičnimi posledicami, ki iz tega izvirajo — jasno, ali ima dejansko sploh *kakršnokoli* prepričanje o McKinleyu? Toda, če ga *nima, kdaj ga je potem, natanko, izgubila?* Kolikšno vzročno vlogo mora dejansko imeti prepričanje, da je bil McKinley umorjen, da bi bilo prepričanje, da je bil McKinley umorjen? In kakšen razlog obstaja za domnevo, da ima to vprašanje odgovor? (Glej Stich, FFPTCS in tudi Putnam, CPIT.) Teta meni, da so prazni argumenti dvomljivi, in gre veliko povedati v prid njenega stališča. Zdi se še, kot da nas je semantika FV privedla v sredino močvirja, in jaz sam, nisem navdušen, da bi zabredel vanj.

Dobro potem, povzemimo: sintaktična teorija mentalnih operacij obljublja redukcijsko razlago *inteligence* misli. Sedaj si lahko zamislimo — čeravno, gotovo, le megleno in motno — neko psihologijo, ki kaže, kot da so popolnoma kompleksni kognitivni procesi sestavljeni iz elementarnih mani-

pulacij simbolov. To je tisto, kar nam je prinesla RTD skupaj z metaforo računalnika; in to ni, po mojem mišljenju, majhna stvar. Toda teorija *inteligence* misli ne, sama v sebi in sama od sebe, tvori teorije *intencionalnosti* misli. (Primerjaj take zgodnje članke, kot je Dennettov IS, kjer se ta vprašanja bolj ali manj razumljivo zbližujejo, s Fodorjevim, SSA in Cumminsovim, NPE, kjer se bolj ali manj ne zbližujejo.) Če je RTD resnična, je problem intencionalnosti mentalnega predvsem — morda izključno — problem semantičnosti mentalnih reprezentacij. Toda za semantičnost mentalnih reprezentacij nimamo, kot sedaj stojijo stvari, nikakršne ustrezne razlage.

Tukaj se potovanje končuje. Onstran tega so pošasti. Utegne se zgoditi, da je tisto, kar vidimo le na najbolj oddaljenem obzorju, migljaj vzročne/teleološke teorije pomena (Stampe, TCTLR; Dretske, KFI; Fodor, SWS; Fodor, P); in utegne se zgoditi, da bi razvoj take teorije preskrbel izhod iz sedanje godlje. V najboljšem primeru je, kajpada, pot do izhoda dolga. To omenjam le zato, da bi opogumil take potnike, ki jim utegne biti slabo.

(»Si se sedaj nehal igrati?«

»Da, teta.

»Dobro, ne pozabi pospraviti igrač.«

»Ne bom, teta.«)

REFERENCE

Barwise, SA: Barwise, J. in Perry, J., Situations and Attitudes, MIT Press (1983).

Block, WIF: Block, N., »What is Functionalism?« v Block, N. (ur.), Readings in Philosophy of Psychology, I. zv. Harvard University Press (1980).

Churchland, EMPA: Churchland, P., »Eliminative Materialism and Propositional Attitudes«, Journal of Philosophy, 78 (1981), 2.

Cummins, NPE: Cummins, R., The Nature of Psychological Explanation. MIT Press (1983).

Dennett, B: Dennett, D., Brainstorms. Bradford Books (1978).

Dennett, CCC: Dennett, D., »A Cure for the Common Code?«, v Brainstorms. Bradford Books (1978).

Dennett, IS: Dennett, D., »Intentional Systems«, v Brainstorms. Bradford Books (1978).

Dennett, TB: Dennett, D., »True Believers: The Intentional Strategy and Why it Works«, v Scientific Explanation, Papers Based on Herbert Spencer Lectures Given in the University of Oxford. Clarendon Press (1981).

Dretske, KFI: Dretske, F., Knowledge and the Flow of Information. MIT Press (1981).

Dreyfus, WCCD: Dreyfus, H., What Computers Can't Do, Harper and Row (1979).

Field, MR: Field, H., »Mental Representation«, Erkenntnis, 13 (1978), 9—61; tudi v Block, N. (ur.), Readings in Philosophy of Psychology, 2. zv. Harvard University Press (1980).

Fodor, BD: Fodor, J., »Banish Dis Content«. Neobjavljeno.

Fodor, LOT: Fodor, J., The Language of Thought. Thomas Y. Crowell Co., Inc. (1975) and Harvard University Press, žepna izdaja (1979).

Fodor, MBP: Fodor, J., »The Mind-Body Problem«, Scientific American, 244 (1981), 515—531.

Fodor, MS: Fodor, J., »Methodological Solipsism«, The Behavioral and Brain Sciences, 3 (1980). Ponatis v Fodor, J., Representations. Harvester (1981).

Fodor, P: Fodor, J., »Psychosemantics, Or Where Do Truth Conditions Come From?«. Neobjavljeno.

Fodor, PA: Fodor, J., »Propositional Attitudes«, The Monist, 61 (1978). Ponatis v Fodor, J., Representations. Harvester (1981).

Fodor, SSA: Fodor, J., »Something on the State of the Art«. Neobjavljeno.
Fodor, SWS: Fodor, J., »Semantics, Wisconsin Style«, napovedano v Synthese.
Glymour, AE: Glymour, C., »Android Epistemology«. Neobjavljeno.
Haugeland, NPC: Haugeland, J., »The Nature and Plausibility of Cognitivism«, The Behavioural and Brain Sciences, 2 (1981), 215—260.
Loar, MM: Loar, B., Mind and Meaning. Cambridge University Press (1981).
Matthews, TR: Matthews, R., »Troubles with Representationalism«, napovedano v Social Research.
Putnam, CPIT: Putnam, H., »Computational Psychology and Interpretation Theory«, v Philosophical Papers. 3. zv.: Realism and Reason. Cambridge University Press (1983).
Putnam, MH: Putnam, H., »Meaning Holism«, šapirograf, Harvard University.
Searle, MBP: Searle, J., »Minds, Brains and Programs«, The Behavioral and Brain Sciences, 3 (1980), 417—424.
Stabler, HAGR: Stabler, E., »How are Grammars Represented?«, The Behavioral and Brain Sciences, 6 (1983), 391—402.
Stampe, TCTLR: Stampe, D., »Towards a Causal Theory of Linguistic Representation«, Midwest Studies in Philosophy, II (1977), 42—63.
Stich, FEPTCS: Stich, S., From Folk Psychology to Cognitive Science. MIT Press (1983).
Vendler, RC: Vendler, Z., Res Cogitans. Cornell University Press (1972).

Prevedel Božidar Kante

Povzetki

UDK 101.2/3
FRANCI ZORE
FILOZOFIJA KOT OFFICIUM PERENNE

Vprašanje »čemu še filozofija« ima svoj izvor v izven-filozofskih in pragmatističnih težnjah, medtem ko ga filozof kot tisti, ki že filozofira, ne more tako postaviti. On lahko le prek stalne konfrontacije z zgodovino in sedanjostjo filozofije stalno vzpostavlja svojo pozicijo, in tako je zanj (kot tudi za človeka nasploh) filozofija *officium perennis*. Ta konfrontacija je dia-log (raz-govor / raz-mislek) tako s teksti kot z drugimi filozofirajočimi in s sabo, in samo to lahko pelje iz dekadence filozofije, ki se kaže na eni strani skozi akademsko proučevanje filozofov, na drugi pa kot ozka usmerjenost in omejenost posameznih filozofskih smeri. Ko kaže, da dokončni odgovori *(philosophia perennis)* niso mogoči, se lahko filozofija ukine v tišino skrivnosti, lahko postavlja vprašanja, na katera ne bo mogla odgovoriti, lahko pa nanja tudi odgovarja, če se zaveda, da je vsak njen odgovor *dóksa*. Resnica pa je paradoksalna, ter da je pot *(méthodos)* do nje dialektična *(dia-lógos, dia-légomai)* in da je sama pot Resnica.

UDC 101.2/3
FRANCI ZORE
PHILOSOPHY AS OFFICIUM PERENNE

The question »philosophy for what« has its origin in exterior-philosophical and pragmatistic tendencies, while the philosopher as one already philosophizing, cannot put it in this way. He establishes his position constantly only through constant confrontations with history and the present time of philosophy and thus philosophy is for him (as for man in general) *officium perennis*. This confrontation is a dia-logue (di-scussion / de-liberation) with texts as also with other philosophizers and himself, and only this can lead from philosophical decadency, which shows itself, on one side, through the academic studying of philosophers, and on the other, as the restricted orientation and narrow-mindedness of individual philosophical fields. When it appears that final answers *(philosophia perennis)* are not possible, philosophy may be suppressed into the silence of secretiveness, questions can be put, to which it will not be able to answer but may also reply, if it is aware that each of its replies is *doxa*. Truth is paradoxial and the path *(méthodos)* to it is dialectic *(dia-lógos, dia-légomai)* and the path itself is Truth.

UDK 17
MIŠO DAČIĆ
VLOGA ETIKE V NAŠI DANAŠNJI DRUŽBI

Naslanjajoč se na etiko dr. Vojana Rusa in pojmovanje morale kot zavestnega ustvarjanja človečnega v medčloveških odnosih, pojmujem vlogo etike v naši današnji družbi kot: določanje norm in sistemov norm temelječih na moralnih vrednotah določenih v odnosu na konkretno moralno situacijo v skladu z najvišjo moralno vrednoto — popolnim-celovitim človekom. Določanje moralnih norm, ki bodo usmerjale naše delovanje; preseganje protislovij in nasprotij v obstoječi moralni situaciji. Torej aktivno pomagati pri preseganju in razreševanju teh protislovij in nasprotij.

Na koncu se mi pojavi problem, katerega zaenkrat puščam odprtega; če pojmujemo moralo kot zavestno prakso, je potem nujno potrebna zavestnost vseh ali pa vsaj večine udeležencev v moralnem dejanju. Potrebna je *prava zavest* (možna je tudi lažna) o obstoječi moralni situaciji. Kako omogočiti, razviti *pravo zavest* vseh udeležencev v nekem moralnem dejanju npr. revoluciji?

UDC 17
MIŠO DAČIĆ
THE ROLE OF ETHICS IN OUR SOCIETY TODAY

Leaning of the ethics of Dr. Vojan Rus and the comprehension of morals as a conscious creativity of the humane in inter-human relations, I comprehend the role of ethics in our society of today as: the determination of norms and systems of norms founded on the moral values determined in the relation to a concrete moral situation in accord with the highest moral value — the complete, whole man. The determination of moral norms which will direct our activity; the overcoming of contradictions and oppositions in an existing moral situation. Thus actively help in the overcoming and solving of these contradictions and oppositions.

A the end a problem has appeared to me, which for the time being I leave open; if we comprehend morals as a conscious act, then the consciousness of all, or at least the majority, of the participants in a moral activity is necessary. A *real consciousness* is needed (a false one is also possible) for the existing moral situation. How to make possible, develop a *real consciousness* of all the participants in a certain moral situation i. e. a revolution?

UDK 16
BOGOMIR NOVAK
POMEN INTENCIONALNOSTI ZA POJEM RESNICE PRI HUSSERLU

Husserl s fenomenologijo kot filozofijo smisla na določen način izpolnjuje intenco vse novoveške filozofije od Descartesa do danes. Razumljiv je le v sklopu vseh del in ne samo Idej in Logičnih raziskav. Pri razvijanju pojma intencionalnosti se naslanja predvsem na Brentana, pri opredelitvah »resnic na sebi« pa na Bolzana. Husserl je zasnoval zavest korelativno kot zavest o nečem. Intencionalnost (naravnanost, usmerjenost, naperjenost) je adaptiral za pojasnitev znanstvenih in predznanstvenih resnic. Znanstvene in logične resnice so veljavne same na sebi kot idealna, identična bistva, ki so neodvisna od vsakdanjega izkustva realnega sveta. Resnice na sebi ne izhajajo iz človekove konstitucije, ki je sposobna zanikati resnico in sebe (individualni ali obče-človeški samomor). Spoznanja, ki jih človek pridobiva o neskončnem realnem svetu so znotraj naravne naravnanosti relativna in protislovna. To, kar spoznavamo, je odvisno od našega načina spoznavanja. Izvorno dani so doživljaji oz. izkušnje sveta življenja (Lebenswelt). Za razliko od Brentana Husserl trdi, da je možen isti predmet kljub različnim intencionalnim doživljajem. Svet življenja ima isto strukturo kot realni, le osmišljen je drugače, brez tega, kar ni izvorno dano. Znanstvene resnice se da utemeljiti v svetu življenja, ki je korelat čistega jaza. Te resnice so relativne glede na zgodovinski horizont in absolutne glede na posameznikove aspekte zrenja (kot vidimo isti rezultat z najrazličnejših zornih kotov). Šele s predznanstvenim izkustvom je Husserl presegel Bolzanovo logicistično teorijo resnice, ker resnica na sebi ni niti edina, niti prva. Ni pa zapustil identitetne teorije resnice, po kateri je bistvo resnice v neposredni evidenci. Za Husserla je predmet intencionalnosti istovetna smiselna vsebina kot korelat intencionalnih aktov. Realni svet pripada naravni intencionalnosti, svet življenja pa izvorni. Husserlova intencionalna teorija resnice zavzema v opredelitvi resnice kot adaecvatio rei et intelectum posebno mesto.

UDC 16
BOGOMIR NOVAK
LA SIGNIFICATION DE L'INTENTIONALITÉ POUR LA NOTION DE LA VÉRITÉ CHEZ HUSSERL

La phenoménologie comme la philosophie de sens a une certaine manière complète l'intention touse la philosophie des temps modernes de Descartes à nos jours. La philosophie de Husserl est compréhensible seulment en un sens total, et non d'un aspect de Lídee et de Rechêrche logique. Husserl développe la conception de l'intentionalité sur le fondement de Brentano. Le notion des »verites en soi« prend de Bolzano. Husserl projêt la consciense corelativement comme la consciense de quelque chose. Le notion de l'intentionalité serve

pour l'explication des vérités sciéntifique et des vérités du monde vital. Les vérités scientifique sont valables êlles mêmmes comme les êssences idéals et idéntifitiques qui sont independant de l'expérience quotidienne du monde réel. Les vérités en soi ne tirons pas lars origine de la constitution humaine. Elle même est capable démentir la vérité et la constitution même. Les connaissances du monde réel sonten l'intention naturelle rélatives et absurdes. L'objet de la connaissence depende de notre maniere de la connaissence. Les evidences du monde vital sont donnés originairement. Chez Brentano un objet n'est pas identique dans des intentionalités diverses comme chez Husserl. Le monde vital a la même structure comme le monde réel, mais le sense diverse qui est donne en evidence. Les vérités scientifiques sont fondées en la monde vital comme le corelat d'ego pur. Ces vérités sont relatives à la horizont historique et absolut à l'aspect d'individuelle, (comme le resultat même des aspectes diverses). Avec l'experience avantscientifique Husserl passit la theorie logistique de la véritéchez Bolzano. La vérité en soi nest pas plus seul et première. Husserl né lassait pas la theorie de la vérité identique sur l'evidence immediate. Pour Husserl est l'objet de l'intentionalité le contenu identique et sensè comme le corelat des actes intentionelles. Le monde réel appartenit' a l'intentionalité naturelle, le monde vital appartenit à l'evidence originne. La theorie de la vérité intentionalle tient en la determination, de la vérité adaecvatio rei et intelectum un place special.

UDK 165.62:929 Husserl
BORUT PIHLER
INTENCIONALNA ANALIZA PRI HUSSERLU — PET MODELOV

V našem referatu smo poskušali pokazati, kako je Gerd Brand Husserlovo intencionalno analizo sistematiziral v pet temeljnih aspektov, oz. bolje, kako jo je razdelil v pet temeljnih modelov. 1. int. analiza kot analiza u-merjenega, 2. int. analiza kot analiza korelata zavesti, 3. int. analiza kot analiza zavesti, 4. int. analiza kot analiza subjektivnih danosti, 5. int. analiza kot genetično-historična analiza. Tako interpretirane možnosti intencionalne analize imajo za svoj korelat pet modelov resnice. Pojem »model« uporabljamo v pomenu dinamične strukture; in ravno kot dinamična struktura je pojem resnice pri Husserlu še vedno aktualen.

UDC 165.62:929 Husserl
BORUT PIHLER
INTENTIONALE ANALYSE BEI HUSSERL — FÜNF MODELLE

In unserem Referate haben wir versucht zu zeigen, wie Gerd Brand die Husserlsche Intentional-Analyse in fünf fundamentale Aspekte sytematisiert, oder besser zu sagen: in fünf fundamentale Modelle geteilt hatte. (1) — Intentionale Analyse als Analyse des Vermeinten, (2) — intentionale Analyse als Analyse des Bewusstseins-Korrelates, (3) — intentionale Analyse als Analyse des Bewusstseins, (4) — intentionale Analyse als Analyse des subjektiven Gegebenseins, (5) — intentionale Analyse als historisch-genetische Analyse. Die so interpretierten Möglichkeiten der intentionalen Analyse haben zu ihren Korrelat fünf Modelle der Wahrheit. Wir gebrauchen den Terminus »Modell« in Sinne einer dynamischen Struktur; und gerade als *dynamische* Struktur ist der Begriff der Wahrheit bei Husserl noch ein aktueller Begriff.

UDK 16
MATJAŽ POTRČ
INTENCIONALNOST IN REPREZENTACIJE

Povzetek argumenta:

I. Propozicionalne naravnanosti so intencionalna stanja.
   (a) Propozicije so skupne vsebine, ki jih lahko izrazimo z različnimi stavki.
   (b) Propozicionalne naravnanosti so naravnanosti, ki jih izraža individuum do propozicij.

— Nastop propozicije v okviru propozicionalne naravnanosti ima lahko vpliv na logično obliko propozicije.
— Naravnanosti izražajo epistemična stanja individua do propozicij (prepričanja, želje).

(c) Propozicionalne naravnanosti je najbolj smotrno razložiti kot intencionalna stanja.

II. Propozicionalne naravnanosti so odnosi do reprezentacij.

(a) Propozicionalne naravnanosti so odnosi, naravnanosti do propozicij, so intencionalne. (Kakšna je narava tega odnosa?)

(b) Propozicionalne naravnanosti so bodisi enostavne ali sestavljene (primer implikacije).

(c) Iz starih propozicionalnih naravnanosti lahko tvorimo nove.

(d) Kompleksna narava propozicionalnih naravnanosti omogoča njihovo intencionalno naravo.

(e) Kompleksna oblika terja izdelan mehanizem za izbiro med propozicionalnimi naravnanostmi.

(f) Najbolj racionalno je predpostaviti, da je tak kompleksni izbirni mehanizem med propozicionalnimi naravnanostmi komputacijski (računalniški).

(g) Komputacijski mehanizem deluje nad reprezentacijami.

UDC 16

MATJAŽ POTRČ

INTENTIONALITY AND REPRESENTATIONS

The statements:

I. Propositional attitudes are intentional states.

(a) Propositions are the common contents which can be expressed with the help of different sentences.

(b) Propositional attitudes are the attitudes of the individual towards the propositions.
— The fact that the proposition enters the frame of the propositional attitude can affect the logical form of the proposition.
— The attitudes express the epistemic states which the individual entertrains towards the propositions (beliefs, desires).

(c) The propositional attitudes are explained in the most purposeful way as the intentional states.

II. Propositional attitudes are the relations towards representations.

(a) Propositional attitudes are the relations, attitudes toward the propositions, they are intentional. (What is the nature of this relation?)

(b) Propositional attitudes are wether simple or composite (the implication).

(c) We can build new propositional attitudes out of the old ones.

(d) The complex nature of the propositional attitudes makes their intentional nature possible.

(e) The complex nature needs come mechanism of choice between the propositional attitudes.

(f) The most rational supposition seems to be that such complex mechanism of choice is computational.

(g) The computational mechanism works over the representations.

UDK 82.08

SNEŽANA ŠTABI, IGOR KRAMBERGER

UREDNIŠKI POSEGI IN AVTORJEV PRODUKCIJSKI NAČIN

Prispevek opisuje na konkretnem primeru posmrtne izdaje »zapisnih knjižic« Janeza Trdine, kako se urednik približuje značilnostim avtorjevega produkcijskega načina in kako ta spoznanja oblikuje v rešitve, ki naj bralcu posredujejo kar največ informacij.

Temeljna ugotovitev prispevka je, da je bistvena urednikova naloga zajetje »ravni zapisovanja«, v katero je po mnenju avtorjev »raven zapisa« »položena«. Posredovanje nastanka zapisa poveča tako bralni užitek kot možnosti za raziskovanje Trdinove pisateljske produkcije.

UDC 82.08
SNEŽANA ŠTABI, IGOR KRAMBERGER
THE EDITOR'S INTERVENTIONS AND THE AUTHORS PRODUCTIONAL STYLE

This contribution deals with a specific example of the posthumous publication of Janez Trdina's »zapisnih knjižic« (recorded booklets) of how the editor comes close to the characteristics of the authors productional style and how he forms these discoveries into solutions which should give to the reader as much information as possible.

The basic discovery of the contribution is, that the essence of the editor's task is the capturing of the »level of writing« in which, by the opinion of the authors the »level« of the written is »laid down«. The mediation of the origin of the written increases the readers pleasure as also the possibility to research Trdina's writing production.

UDK 16
BOJAN BORSTNER
ALI BOGU LAHKO PRIPIŠEMO INTENCIONALNOST?

V prispevku analiziramo možnost pripisovanja intencionalnosti Bogu, ki ga definiramo s pomočjo Leibnizovih idej iz Metafizičnega diskurza. Na osnovi uporabe različnih kriterijev za določitev intencionalnosti (Brentano, Chisholm, Searle) pridemo do ugotovitve:

1. kriteriji niso uporabni za Boga
2. intencionalnosti ne more pripisati Bogu.

Probleme, ki se pojavijo ob analizi intencionalnosti verovanja (Belief), poskušamo odpraviti tako, da spremenimo strategijo in predpostavimo:

— Bogu lahko pripišemo vsaj eno od oblik intencionalnosti, vendar ne verovanja.

Ob analizi primera »Bog preudarja, da...« ugotovimo, da je za Boga »intencionalni objekt« realni objekt. Zato lahko trdimo, da ne glede na različne kriterije Bogu intencionalnosti ne moremo pripisati. Na osnovi takega zaključka imamo dve možnosti, da trdimo:

1. naše določitve intencionalnosti niso ustrezne
2. naša (Leibnizova) definicija Boga ni ustrezna.

Odločitev za eno od možnosti je odvisna od naše naravnanosti do vprašanja Božje eksistence.

UDC 16
BOJAN BORSTNER
CAN WE ATTRIBUTE INTENTIONALITY TO GOD?

In the preceding article we have analysed the possibility of attributing intentionality to God. The definition of God has been derived according to Leibniz's ideas in his Metaphysical Discours. Two alternative conclusion can be drawn from Brentano's, Chisholm's and Searle's thesis of applying some criteria for intentionality to God:

1. the criteria do not apply to God
2. intentionality can not be atributed to God.

Since the criteria for intentionality of belief is not valid in God's case, our presuposition that belief is intentional has caused us great problems. We must therefore change our strategy so ats to assume:

— God can be attributed at least one form of intentionality although not the one of belief.

In the case »God entertains that...« we can see that »intentional object« is for God the real object and thus we conclude that irrespectively of the criteria applied intentionaliy can not be attributed to God. Thera are two alternatives:

1. our definitions of intentionality may not be adequate
2. our (Leibniz's) definition of God may not be adequate.

Our optional decision depends on our attitude towards the question of God's existence.

UDK 165.929 Bachelard G.
MARIJA ŠVAJNCER
BACHELARD — FILOZOF ZNANOSTI IN PESNIŠKE IMAGINACIJE

Gaston Bachelard je bil filozof intelekta in ustvarjalne fantazije, filozof znanosti in pesniške imaginacije. Uveljavljal je komplementarnost med racionalnim in imaginarnim, včasih je skušal spajati racionalistično filozofijo z ekstistencialistično oziroma z mišljenjem biti. Naslanjal se je na psihologijo in psihoanalizo; paradoksalnost je uveljavljal načrtno in uvajal contradictio in adjecto. Že uveljavljene termine je uporabljal za opisovnje pojavnosti, ne pa v strogem pomenu besede.

V njegovem ustvarjalnem opusu ni absolutnega preloma. Preučeval je znanstveni duh in prišel do spoznanj o duši; znašel se je na skrajni meji racionalnega in realnega, kognitivnega in ontološkega — vse to je obogatil s pesniško imaginacijo. Konceptualnega jezika in pesnike podobe ni mogoče sintetizirati — takšno nemožnost Bachelard imenuje polariteta izključevanja.

Intencionalnost se spontano in implicite pojavlja v zadnji fazi Bachelardovega ustvarjanja. Svoboda je prignana do skrajnih meja. Sodi k možnosti trenutnega središča človekove voljne akcije ter omogoča zapolnjevanje cogitatuma tako z racionalnim kot tudi z iracionalnim.

UDC 165.929 Bachelard G.
MARIJA ŠVAJNCER
BACHELARD — THE PHILOSOPHER OF SCIENCE AND POETIC IMAGINATION

Gaston Bachelard was a philosopher of intellect and creative fantasy, a philosopher of science and poetic imagination. He started to introduce complementarity between the rational and the imagined, sometimes he tried to link rationalistic philosophy with existentialistic or the cognition of the self. He leaned on psychology and psychoanalysis; he validitated paradoxiality in a planned manner and introduced contradictio and adjecto. He used already affirmed terms for the description of phenomena and not in the narrow meaning of the word.

There is no absolute break in his creative opus. He studied the scientific spirit and came to the discovery of the spirit; he found himself on the extreme edge of the rational and the real, the cognitative and the ontological — all this he enriched with poetic imagination. Conceptual language and poetic images cannot be synthesised — such incapability Bachelard called the polarization of rejection.

Intensionality appears spontaneously and implicitly in the last phase of Bachelard's creativeness. Freedom is pushed to the outer limits. It belongs to the possibility of the momentarial centre of ones freewilled action and makes possible the fulfilment of the cogitatume with the rational as also with the irrational.

UDK 801
OLGA KUNST-GNAMUŠ
INTENCIONALNOST — VEZ MED POMENOM IN SMISLOM

V prispevku bo prikazan doseg semantične teorije jezika in njen prelom v polju želje/interesa ter njenega intencionalnega razmerja z željo/interesom drugega. To je tista razsežnost komunikacije, kjer se pomen izjave prevesi v smisel.

Polje smisla ni obvladljivo z logičnimi resničnostnimi vrednostmi (1, 0, 1/2). Smisel je fluidna identiteta, ki se tvori okrog luknje subjektove želje in v protislovnem razmerju do pomena.

UDC 801
OLGA KUNST-GNAMUŠ
INTENCIONALITY — A LINK BETWEEN MEANING AND SENSE

The reach of semantic theory of language and its breakup in the field of desire/interest and its intentional relationship to the desire/interest of the other is shown in the paper. It is that dimension where the meaning of statement inclines into its sense.

The field of sense is not managed by logical truthfulnessness values (1, 0, 1/2). The sense is a fluid identity which is constructed around the hole of subject's desire in the controversial relationship towards the meaning.

UDK 111.852:929 Jameson F.
UDK 142.827:929 Jameson F.
ALEŠ ERJAVEC
MARKSISTIČA TEORIJA UMETNOSTI FREDRICA JAMESONA

Avtor obravnava marksistično filozofijo in teorijo kulture enega vodilnih ameriških marksistov, Fredrica Jamesona. Najprej prikaže Jamesonova izhodiščna stališča kot so prikazana v njegovem delu *Marksizem in forma,* ki je ključno njegovo delo iz začetka sedemdesetih let. Obravnava predvsem probleme marksistične in dialektične kritike v navezavi na marksistične avtorje, ki jih v tem svojem delu obravnava Jameson.

V nadaljevanju se članek posveča političnemu nezavednemu kot izhaja iz Jamesonove knjige *Politično nezavedno* ter išče zvezo med marksistično hermenevtiko, ki je zastavljena v teh delih in kritiko.

Zadnji del članka je posvečen pomembnemu Jamesonovemu zapisu iz l. 1984, ki postavlja izredno relevantna teoretska izhodišča za produktivno marksistično analizo in ovrednotenje postmodernizma.

UDC 111.852:929 Jameson F.
UDC 142.827:929 Jameson F.
ALEŠ ERJAVEC
FREDERIC JAMESON'S MARXIST THEORY OF ART

The author deals with the Marxist philosophy and theory of culture of one of the leading American Marxists, Frederic Jameson. First he illustrates Jameson's basic standpoints as they are shown in his work *Marxism and Form,* which is his main work from the beginnings of the seventies. Above all, he deals with the problems of Marxist and dialectic criticism in association to Marxist authors, whom Jameson discusses in his work.

Further, the article deals with the political unawareness which comes from Jameson's book *Politically Unaware* and searches for a link between Marxist hermeneutics, which is aspired for in these works and a criticism.

The last part of the article is devoted to the important record written by Jameson in 1984, which put up extremely relevant theoretical starting points for productive Marxist analysis and the evaluation of postmodernism.

UDK 159.943
TANJA LAMOVEC
POTREBA PO DRAŽLJAJIH

Sestavek podaja pregled problematike, ki se nanaša na različne vidike potrebe po dražljajih. Razdeljen je na pet delov, od katerih prvi obravnava vlogo dražljajev v človekovi motivaciji nasploh. Drugi del je posvečen vzburjevalni funkciji dražljajev, v njem so prikazana različna pojmovanja in razvoj od prvih začetkov v petdesetih letih vse do današnjih dni. Sledi teorija optimalne ravni stimulacije, ki predstavlja kulminacijo prejšnjih prizadevanj in nekaterih novih spoznanj, ki izvirajo iz poskusov s senzorno deprivacijo.

V četrtem delu so opisani najpomembnejši merski instrumenti potrebe po dražljajih ter njihov medsebojni odnos. Potreba po dražljajih ni enovita osebnostna dimenzija, temveč se izraža na različne načine, od katerih so pri posamezniku navadno nekateri bolj zastopani od drugih. Čeprav obstaja tudi splošni faktor iskanja stimulacije, ki kaže globalno izrazitost te potrebe, je koristno upoštevati tudi specifično usmerjenost npr. kot nagnjenost k pustolovščinam in razburljivim športom, k neinhibiranem zadovoljevanju želja ali kot izrazita domišljijska in miselna razgibanost.

V zadnjem delu poskušam odgovoriti na vprašanje, zakaj nekateri posamezniki potrebujejo več novih in vzburljivih dražljajev. Dosedanje raziskave so odkrile nekatere psihofiziološke značilnosti, na katerih po vsej verjetnosti temelji ta potreba, vendar pa je še daleč do končnega odgovora o naravi in izvorih potrebe po dražljajih. Še mnogo manj pa vemo o vplivih ožjega in širšega socialnega okolja na razvoj te potrebe. Izrazita potreba po dražljajih sama po sebi ne predstavlja patologije temveč potencial, ki se lahko izrazi tako v ustvarjalni dejavnosti kot v nesocialnem vedenju.

UDC 159.943
TANJA LAMOVEC
THE NEED FOR STIMULATION

The article presents an overview concerning the theory and research on different aspects of the need for stimulation. In the first section the role of stimuli in human motivation is outlined. Next, arousing properties of stimuli are discussed through a historical perspective dating from the early fifties up till now. In the following section Zuckerman's theory on optimal level of stimulation is presented in some detail. It represents a culmination of previous efforts along with some new insights gained in sensory deprivation research.

The most important scales for the assessment of the need for stimulation are described as well as their intercorrelations. The need for stimulation can be expressed in various ways, for example as thrill and adventure seeking, as uninhibitted wish gratification or as indulging in fantasy, feelings and creative thinking. Although there is a general factor, which can be used as a general indicator of the strenght of the need, it is useful to distinguish different ways of expression since most persons would typicaly engage only in some forms and not others.

An attempt was also made to answer the questions concerning the nature and the sources of the need for stimulation. Some psychophysiological research which made some advances along this line is reviewed, however, the final answer still seems a long way. There is even less that we know about the influence of home and social environment on the the development of that need. An intensive need for stimulation is not pathological in itself, it is rather a potential which may finf expression in such diverse activities as creative and innovative endeavour or as antisocial behavior.

UDK 159.937
NORBERT JAUŠOVEC
ZAZNAVA V USTVARJALNEM PROCESU

Prispevek skuša na osnovi teoretičnih in eksperimentalnih ugotovitev razjasniti vlogo zaznave v ustvarjalnem procesu. V prvih dveh poglavjih je zaznava obravnavana iz psihološkega in nevrološkega vidika. Med obema razlagama so nakazane stične točke. Zadnje poglavje se ukvarja z zaznavanjem ustvarjalnega posameznika. Na osnovi eksperimentalnih in teoretičnih ugotovitev so razložene nekatere značilnosti ustvarjalčeve zaznave: ekstremna filtracija, videnje-odpiranje problemov, paradoksalna formulacija problema, pomen odnosa med ikonično in simbolično reprezentacijo. Nakazana je relacija med ustvarjalčevo motivacijsko strukturo in njegovo zaznavo ter pomen okolja za ustvarjalni proces.

UDC 159.937
NORBERT JAUŠOVEC

PERCEPTION IN THE CREATIVE PROCESS

The role of perception in the creative process is discussed according to theoretical and experimental findings. In the first two chapters perception is psychologicaly and neurologicaly explained. Both views are compared. The last part deals with perception of creative individuals. According to theoretical and experimental findings the following characteristics of the creative individual's perception are explained: extreme filtration, problem finding, paradox problem formulation, the role of the relationship between iconic and simbolyc representation. The paper deals also with the relationship between the motivational structure of creative individuals and their perception and with the influence of environment on creativity.

YU ISSN 0587-5161

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