

ANTIPOPOS

časopis za
psihologijo
in filozofijo
ter za
sodelovanje
humanističnih
ved

Filozofija

Tóth, Muhovič,
Ošljaj, Kante,
Potrč, Peruš,
Markič

Družboslovje

Britovšek

Psihologija

Cugmas, Kovačev,
Gazvoda, Lešnik P.,
Hojnik, Jurman

Duhovna kultura in mednarodni odnosi

Novak

Recenzije

Ošljaj, Lešnik A.

Anthropos

leto 1996

letnik 28

številka 1-2

Filozofija
Družboslovje
Psihologija
Duhovna kultura in mednarodni odnosi
Recenzije



ČASOPIS ZA PSIHOLOGIJO IN FILOZOFIJO TER ZA SODELOVANJE HUMANISTIČNIH VED

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

Izdajateljski svet:

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

Člani redakcije:

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

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

Tehnična urednica in tajnica uredništva: Janja Rebolj

Lektor: Mihael Hvastja

Angleške povzetke prevedel: Andrej Turk

Članki so recenzirani.

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

Uredništvo in administracija:

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

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

Cena te številke je 1500 tolarjev.

Oblikovanje ovitka: d.i.a. Metka Žerovnik

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

Tisk: SKUŠEK

Naklada: 1000 izvodov

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije št. 415-222/92 mb z dne 4. 3. 1992 šteje časopis ANTHROPOS za proizvod od katerega se plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 davka od prometa proizvodov in storitev.

I. FILOZOFIJA

- 5-25 Cvetka Tóth: Nove poti Hartmannove ontologije
 26-37 Jožef Muhovič: Ali obstaja kaj, kar bi se lahko imenovalo (s)likovna kompetenca
 38-54 Borut Ošljaj: Uvod v antropologijo religije. Filozofski očrt
 55-65 Božidar Kante: Dobesedni pomen, pogoji resnice in teorija ozadja
 66-83 Matjaž Potrč: Kategorije in občutki pri Quinu
 84-89 Mitja Peruš: Koherentni izomorfizmi. Refleksije na esej Marka Uršiča "Meje izomorfizma"
 90-99 Olga Markič: Ali konekcionizem vodi v eliminativizem?

II. DRUŽBOSLOVJE

- 100-103 Marjan Britovšek: Razraščanje frakcijskega boja med Trockim in triumviratom

III. PSIHOLOGIJA

- 104-116 Zlatka Cugmas: Vpliv materine zaposlitve pred otrokovim prvim letom starosti na otrokov razvoj navezanosti
 117-132 Asja Nina Kovačev: Teorija družbene identitete in druge teorije medskupinske diferenciacije
 133-143 Andrej Gazvoda: Samopodoba v kognitivni psihologiji
 144-153 Petra Lešnik: Vrednote, vrednotna hierarhija in vrednotni prostor
 154-158 Ida Hojnik-Zupanc: Pomen biografske metode v socialni gerontologiji (Tretji evropski gerontološki kongres)
 159-176 Benjamin Jurman: O strukturi človeškega mišljenja

IV. DUHOVNA KULTURA IN MEDNARODNI ODOSI

- 177-181 Bogomir Novak: Duhovna kultura pri Slovencih

V. RECENZIJE

- 182-187 Borut Ošljaj: Cvetka Tóth: Spontanost in avtonomnost življenja
 188-197 Avgust Lešnik: Kriza socialnih idej - Britovškov zbornik

VI. POVZETKI

ŠTEVILKA	IMENOVANJE
100-100	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-101	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-102	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-103	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-104	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-105	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-106	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-107	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-108	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-109	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-110	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-111	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-112	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-113	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-114	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-115	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-116	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-117	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-118	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-119	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-120	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-121	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-122	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-123	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-124	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-125	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-126	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-127	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-128	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-129	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-130	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-131	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-132	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)
100-133	MAG. DR. JANEZ POKRŠEK, dr. med. (zdravstvo)

**PRI NASTAJANJU TE ŠTEVILKE SMO SI POMAGALI
Z BESANO PODJETJA AMEBIS**

Nove poti Hartmannove ontologije

CVETKA TÓTH

POVZETEK

Hartmannova izpeljava ontologije je izrazito vsebinsko zastavljena. Kot tako jo je že v izhodišču razmejil od tradicionalnih pristopov in še posebej od metodologizma, kajti vztrajal je na tem, da metodo pogojuje samo vsakokratni predmet raziskovanja. Njegova kritika redukcije mišljenja na metodo je aktualna še celo v kontekstu najnovejše filozofije. Odpor dela filozofije do ontologije v tem stoletju po Hartmannu še ni razlog, da bi se filozofija ontologiji morala odreči. Tako Hartmann kaže na nekatere utemeljne razloge takega zavračanja - eleatski nauk - in hkrati z njim zavrača historizme, saj ti vnašajo v filozofijo relativizem.

Zato je skušal podati svoje ontološko razumevanje biti zgodovine in biti duha. Toda ontologija kot taka po njegovem nikdar ne sme postati svetovni nazor. Obrat filozofije k ontologiji in realizmu je zahteval še obnovo pojma realnosti in sveta nasploh. V tej zvezi Hartmann ugotavlja, da je isti modus realnosti značilen za zgodovinsko dogajanje kot tudi za naravno, povsem različni so le sloji biti in njihove kategorialne opredelitve. Pojma realnosti ne moremo obravnavati drugače kot samo tako, da se usmerjamo po primarni danosti vsega realnega in z našo zakoreninjenostjo v njej.

Hartmann se zaveda, da biti ne moremo povsem definirati in razložiti; dojeti je mogoče samo njene posebne načine. Za svojo življenjsko nalogo na področju ontologije je smatral kategorialno analizo, tako je zanj kategorialni nauk dejanska philosophia prima. S svojo vsebinsko kategorialno analizo, ki povzema le realne odnose, je najprej pokazal na momente biti, tj. obstoj (Dasein) in takšnost (Sosein), nadalje vrste oziroma načine biti, ki sta realnost in idealnost in končno analizira še moduse biti, kjer gre predvsem za kategorijo možnosti in dejanskosti. Kar v njegovi novi, tj. kritični ontologiji vidno izstopa, je poskus končati spor o tem, ali svet uravnava duh ali materija. Ta tradicionalni spor med materializmom in idealizmom po njegovem suverenem prepričanju uspešno prekinja kategorialna analiza biti. Z naukom o slojevitosti biti kaže na relativno samostojnost in neodvisnost posamičnih slojev, kljub nekaterim skupnim kategorijam, ki so v vseh slojih.

ZUSAMMENFASSUNG

NEUE WEGE DER ONTOLOGIE BEI HARTMANN

Die Auffassung der Ontologie bei Hartmann ist ausdrücklich inhaltlich bestimmt. Als solche hat er sie schon im Ausgangspunkt von der traditionellen Versuchen und insbesondere vom Methodologismus abgegrenzt. Er besteht nämlich darauf, daß Methode nur vom jeweiligen Forschungsgegenstand bestimmt sein sollte.

Seine Kritik der Reduktion des Denkens auf die Methode ist sogar im Kontext der neuesten Philosophie aktuell. Die Abneigung gegen die Ontologie in diesem Jahrhundert - bedingt durch die Lehre der Eleaten und Historismen, die die Philosophie relativieren - ist für Hartmann noch kein Grund zum Verzicht auf Ontologie in der Philosophie.

Hartmann hat versucht, sein eigenes Verstehen des Seins der Geschichte und des geistigen Seins darzulegen. Seiner Meinung nach darf Ontologie als solche nie zur Weltanschauung werden. Die Wende der Philosophie zur Ontologie und zum Realismus verlange eine Erneuerung des Realitäts- und Weltbegriffes. Hartmann stellt fest, daß derselbe Realitätsmodus sowohl für das geschichtliche als auch für das natürliche Geschehen kennzeichnend ist; ganz unterschiedlich sind nur die Seinsschichten und ihre kategorialen Bestimmungen. Der Realitätsbegriff kann nicht anders behandelt werden als im Hinblick auf die primären Gegebenheiten: auf das was real ist und auf unsere Verwurzelung in der Wirklichkeit.

Hartmann ist sich bewußt, daß man das Sein nicht ganz definieren und erklären kann; nur seine besonderen Aspekte sind begreifbar. Er hat Kategorialanalyse als Lebensaufgabe auf dem Gebiet der Ontologie verstanden, so daß seiner Auffassung nach die Kategorienlehre eine echte philosophia prima darstellt. Mit seiner inhaltlichen Kategorialanalyse, hat er auf Seinsmomente, d.h. auf Dasein und Sosein und auf die Weisen des Seins hingewiesen; die Weisen des Seins hat er als Realität und Idealität wahrgenommen. Endlich hat er die Seinsmodi, wo es sich vor allem um die Kategorien der Möglichkeit und Wirklichkeit handelt, analysiert. Seine neue, d.h. kritische Ontologie, kennzeichnet der Versuch, den Streit über die Frage ob die Welt vom Geist oder von Materie geleitet wird, zu überwinden. Er ist überzeugt, daß die kategoriale Seinsanalyse dem traditionellen Antagonismus zwischen Materialismus und Idealismus ein Ende bereitet. Seine Lehre von den Seinsschichten verweist auf die relative Selbstständigkeit und Unabhängigkeit einzelner Schichten, trotz einiger gemeinsamer, in allen Schichten enthaltener Kategorien.

1. VSEBINSKA IZPELJAVA ONTOLOGIJE

V *Novih poteh ontologije* Hartmann govori o "dojemanju kategorij biti",¹ kajti v vsaki ontologiji gre za temeljno izrekanje o bivajočem kot bivajočem. Opraviti imamo z izjavami o bivajočem, ki so kategorije biti. Pot svoje nove ontologije je že v izhodišču strogo ločil od tradicionalne deduktivno-esencialne logike in vsakršne teleološke determinacije, hkrati pa še od apriorizma in definicijskega izpeljevanja. Kategorije nove ontologije povzemajo le "realne odnose".

Metoda pridobivanja teh kategorij ni absolutna, enkrat za vselej dana, zahteva namreč stalne popravke in kot vsako pravo znanstveno delo nikdar ne pride do konca. S svojo kritično ontologijo nam Hartmann ravno z opisom metode in predmeta nazorno predstavlja, v čem in zakaj je njegova ontologija nova. Kljub vsej strogosti svojega mišljenja je očitno, da Hartmann mišljenja nikakor ne reducira povsem na metodo. Zanj je metoda kot odprt prostor, v katerem enakovredno spregovori še vsakokratni predmet, o katerem razpravlja, s svojo lastno zakonitostjo in svojo enkratno strukturo. V delu z naslovom *Das Problem des geistigen Seins* iz leta 1933 je še natančnejši, ko gre za

¹ Nicolai Hartmann: *Neue Wege der Ontologie*, Kohlhammer, Stuttgart 1949, str. 12. (nadalje NWdO)

vprašanja metode. Odločno pove, da je samó metodološko raziskovanje neplodno, kajti to po nepotrebnem ustvarja sekundarni problem, kajti začne tam, kjer se vsako pravo raziskovanje končuje. Ni vnaprej dane metode; to pomeni take, ki predhodi spoznavanju predmeta. Hartmann omenja celo "obdobje metodologizma v filozofiji",² ki je še posebej navzoče v pozitivistično usmerjeni filozofiji od konca prejšnjega stoletja.

Metoda je vsakokrat pogojena s predmetom, ki ga raziskujemo in s "strukturom razvijajočega akta, ki ga imenujemo spoznavanje".³ Zato zavest o metodi ne predhodi, ampak samo sledi: "Metode se ne da predpisovati kot kakšne norme."⁴ Po Hartmannu ni metode, ki bi se jo dalo posploševati in z gotovostjo prenašati iz enega predmetnega področja na drugo. Pri vsakem raziskovanju je kot prvo in najprej spoznavanje samó, kajti "zavest o metodi je poslednje".⁵ Skratka, Hartmann nas prepričuje, da je metoda v bistvu hoja za stvarjo samo. Tako nikakor ni naključje, da je svoje zajetno delo *Der Aufbau der realen Welt* zaključil z obsežnim poglavjem, ki razpravlja o metodoloških izvajanjih. Že leta 1912 v prispevku *Systematische Methode*, objavljenem v reviji *Logos*, poudarja izrecno prednost vsebine pred vsakršno metodo. Zato po njegovem tudi "vsaka posebna vsebina zahteva posebnost metode".⁶ Iz tega je razvidno, da Hartmann podobno kot Hegel od filozofije zahteva, da naj je moč vsebinskega mišljenja, razvidno že iz začetnega dela Heglove *Logike*.

Precenjevanje metode na filozofskem področju Hartmann povezuje s precenjevanjem spoznavne teorije same, kar vse je del novejšje filozofije pripeljalo do tega, da je mišljenje vse preveč reducirala na metodo, oziroma gre pri tej redukciji, prosto rečeno po Hartmannu, v bistvu za normiranje mišljenja. Vsekakor je Hartmannu treba priznati, da so njegova razmišljanja o metodi še vedno zelo aktualna, celo tako, da jih je treba primerjati s stališči, ki so jih v tej zvezi izdelali neodvisno od njega Hans-Georg Gadamer, Paul Feyerabend, Theodor W. Adorno. Vsem je namreč skupna averzija do tega, kar je Feyerabend že z naslovno formulacijo imenoval "prisila metode".⁷ Problem, ki so ga mnogi filozofi videli v metodologizmu, je v tem, ker ta preveč zožuje možnost za hevristični pristop. Nekdanji novoveški metodični ideal je sčasoma začel delovati zaviralno.

Hartmannova razmišljanja o metodi, še posebej kadar gre za odprtost metode, so seveda zelo pomembna pri oblikovanju njegove ontologije. Tako odprtost svoje nove ontologije utemeljuje v *Novih poteh ontologije* najprej s tem, da "kategorije biti niso nikakršni apriorni principi".⁸ Hartmann namreč strogo ločuje med spoznavnimi kategorijami in kategorijami biti: "Principi bivajočega predmeta na noben način niso eo ipso tudi principi spoznavanja."⁹ Ta izrazita dvojnost spoznavnih načel in načel biti ga v delu *Spoznanje v luči ontologije* pripelje celo do tega, da spregovori o "problemu kategorialne difference", zato tudi vpelje izraz "diferencialna kategorialna analiza",¹⁰ s kate-

² Nicolai Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*, de Gruyter, Berlin 1949, str. 30. (nadalje PdGS)

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, str. 31.

⁵ Ibidem, str. 32.

⁶ Nicolai Hartmann: *Systematische Methode*. Cit. iz Nicolai Hartmann: *Kleinere Schriften III*, de Gruyter, Berlin 1958, str. 22. (nadalje KS III)

⁷ Paul Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, Suhrkamp, Frankfurt 1993. Feyerabend gre pri tem zavračanju celo tako daleč, da že na začetku tega dela govori o potrebi po "teoretskem anarizmu". Z njim naj bo znanosti omogočen napredek in možnost odkrivanja česa še neodkrita in povsem novega. Glej uvod, str. 21-32.

⁸ NWdO, str. 13.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Nicolai Hartmann: *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, Meiner, Hamburg 1982, str. 25. (nadalje ELO)

rim želi poudariti ontološko podlago spoznavnega procesa.

Hartmann se vsekakor zaveda, da spoznanje pomeni sovpadanje misli s predmetom, toda po njegovi zelo natančni kritični analizi je Kantov način razreševanja tega problema nezadosten. Po Kantovem apriornem spoznavanju naj bi subjektivne kategorije bile iste kot te, na katerih so zgrajeni predmeti. Zaradi tega je Kant izoblikoval svoje "najvišje načelo (Grundsatz) vseh sintetičnih sodb a priori", po katerem bi morale biti "kategorije izkustva hkrati še kategorije predmeta".¹¹ O tej "fundamentalni tezi identitete" Hartmann ugotavlja, da je samo deloma umestna. Kajti, če bi bile vse kategorije predmeta hkrati kategorije spoznavanja, potem ne bi moglo biti ničesar ne-spoznatega. Zato Hartmann ugotavlja samo "parcialno identiteto" med spoznavnimi kategorijami in kategorijami biti, in v tem je bistvo "diferencialne kategorialne analize".¹² Zdaj govori še o "gnoseološki indifferenci", ki pomeni "indiferenco bivajočega"¹³ glede tega, če bivajoče je, ali ni spoznano. Za bivajoče kot tako je dejansko čisto vseeno, če je objektivirano, tj. kot objekt spoznano, povsem irelevantno tudi takrat, kadar si spoznavanje sploh ne prizadeva spoznati ga. Vse to ustreza naravi spoznavanja, ki po Hartmannovem razumevanju ni toliko "spontano", ampak prej "receptivno",¹⁴ tj. sprejemajoče.

Bistvo spoznavnega procesa je, kot vemo, samo v tem, da je spoznanje transcendentni akt, spoznavni odnos pa odnos biti, kar vse je Hartmannu narekovalo, da je že v *Metafiziki spoznanja* spoznavni proces razlagal strogo s tem, kar je po sebi, neodvisno od spoznanja, saj je posebstvo modaliteta bivajočega. S tem je spet moral oporekati Kantu, in sicer najprej samo na podlagi dejstva, da je to, kar je po sebi oziroma posebstvo nekaj, kar se začne šele z druge strani spoznavne meje. Ne samo posebstvo, tudi naravo kategorij je Hartmann razumel najprej izrazito ontološko, tako da je razumljiva še njegova trditev iz dela *Der Aufbau der realen Welt* (1940), da "kategorialni nauk ni stvar spoznavne teorije", nima opraviti z razumskimi pojmi, ampak s "strukturnimi fundamenti realnega sveta".¹⁵ S temi svojimi stališči je vsekakor mnogo bližje Aristotelu kakor pa Kantu.

Kot opozarja Hartmann, v ontologiji ne gre za spoznanje, sodbo, ampak za predmet spoznanja, ki je "nadpredmeten", saj je neodvisen od tega, kdaj in kako nastopa kot spoznavni objekt. Do kategorij pridemo samo z analizo nam dostopnih predmetov, skratka, ontologija zanj je prisvajanje naravnega stališča in kot taka ostaja trajno ozaveščanje tega, kar glede na svojo vsebino povzema vase naravnostna usmerjenost mišljenja, usmerjenost, poznana bolj z latinskim izrazom *intentio recta*. Spoznavna teorija se prične šele z obratom od naravnega stališča nazaj k spoznanju samem, s tem, kar sicer v filozofiji imenujemo refleksija. Kot taka je povratna - *intentio obliqua* - in ne naravnostna pot, in za to pot je po Hartmannu filozofija potrebovala zelo dolgo, da je sploh prišla do nje in jo tudi izdelala. S temi ugotovitvami Hartmann dobi podlago za svojo samozavestno trditev o tem, da tudi glede kategorialnega nauka spoznavna teorija nikakor ni samostojna, še manj sme veljati za temeljno filozofsko disciplino, kot jo po njegovem neopravičeno razume transcendentalni pristop. Tako hkrati odklanja apriorizem in transcendentalno refleksijo in na svoj kategorialni nauk naslavlja zahtevo, da je "vsebinska izpeljava ontologije".¹⁶

Zakaj gre Hartmann tako zelo samosvojo pot, ne samo v primerjavi z novo-

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, str. 34.

¹⁴ Nicolai Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, de Gruyter, Berlin 1949, str. 48.

¹⁵ Nicolai Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt*, de Gruyter, Berlin 1964, str. V.

¹⁶ Ibidem, str. 2.

kantovci, Heideggerjem, Jaspersom, ampak še v primerjavi z marksizmom, ki v letih, ko je Hartmann najbolj ustvarjal, že sproža svojo očitno udarno moč, tudi med profesorji filozofije po nemških univerzah. Hartmann je seveda zelo daleč od tega, da bi vzpostavljaj polemichen dialog s filozofskimi smermi, ki učinkujejo hkrati z njegovo mislijo. Sooča pa se s problemi, ki jih načenna filozofija tega stoletja, saj je vendar problemski mislec (Problemendenker). Ravno v problemskem pristopu vidi smisel filozofskega raziskovanja. Ko stopamo v Hartmannov svet razmišljanj, začutimo smisel filozofije in filozofiranja čisto drugače kot samo na predpostavki, ki ves čas vpije: To in samo to je aktualno, in nič drugega. Pri tem seveda tak "aktualni" pristop jemlje vsakokrat samo svoje lastno stališče kot mero za to, kar velja za najbolj aktualno, ves svoj teoretski potencial pa usmerja v samopoveličevanje. S Hartmannovo teoretsko pomočjo pridemo do spoznanja, da aktualnost, strogo vzeta, ni toliko filozofska, ampak najprej izrazito novinarska kategorija, ki kot taka žali digniteto filozofije, uma in teorije. Filozofija ni novinarsko-modni business in tudi ne kulturna industrija, ki bi svoje produkte kot teoretske usluge ponujala na trgu po njegovih tržnih zakonitostih, tj. glede na ponudbo in povpraševanje. V imenu tega recimo, kar od filozofije kot kakšnega teoretskega servisa pričakuje včasih politika, drugič znanost; vse to se, sicer pod imenom znanstvenoraziskovalne dejavnosti, še celo zelo dobro plačuje.

Namesto tega nam Hartmann ponuja problemski pristop, ki je gotovo v marsičem trajno aktualen. Kajti problemi, s katerimi se filozofija ukvarja, imajo svojo ontološko podlago - zato so trajni - in v tem je razlog, zakaj je vedno znova segal po ontologiji in jo skušal utemeljevati še kako drugače, kot samo na tradicionalnih osnovah. V tej zvezi je Wolfgang Stegmüller ugotavljal, da je njegovo ontologijo mogoče razumeti v "posredniški vlogi", in sicer "med antično-srednjeveško metafiziko in moderno kritično filozofijo".¹⁷

Hartmannu je zelo dobro znan odpor do ontologije v novejši filozofiji in seznanjen je z argumenti, ki peljejo do zavračanja vsega ontološkega. Tega seveda ni mogel obiti molče v svojem poskusu, da bi obnovil ontologijo. Zavračanje ontologije je bila domala moda, vendar gre Hartmann neustrašno naprej z izgradnjo svoje nove ontologije tostran idealizma in realizma. Zaveda se, da je pri mnogih mislecih, ki so prežeti s pravim filozofskim duhom, precejšen odpor proti vsakršnemu raziskovanju, ki postavlja v ospredje problem biti. Tovrsten odpor spremlja pojmovanje biti kot tega, kar je "togo, negibno, naravnost sovražno življenju, nekaj, kar človeka v njegovem delovanju ovira in mu jemlje njegovo samostojnost in svobodo".¹⁸ Razloge za takšno pojmovanje biti vidi Hartmann v eleatskem nauku, ki je učinkoval še v najnovejši filozofiji.¹⁹ Temu Hartmann ugovarja, da v realnem svetu nimamo opraviti z negibnim in otrplim sistemom, kajti svet, v katerem živimo, nikakor ni popoln in dokončno izgotovljen. Zato tudi gibanje in nastajanje (Werden) ne pomenita nasprotja biti, temveč le način biti.

¹⁷ Wolfgang Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Band I, Kröner, Stuttgart 1989, str. 255.

¹⁸ NWdO, str. 24.

¹⁹ In še učinkuje. Vsaj t.i. kritična teorija v marsičem potrjuje Hartmannovo oceno še danes, ko je že zelo dolgo sklenjena njegova življenjska in miselna pot. Izrazito negativen odnos do vsakršne ontologije pa frankfurtski šoli nikakor ni v prid. Tudi ne Adornovi filozofski misli, ki si je v *Negativni dialektiki* o ontologiji že kar v prvem poglavju *Verhältnis zur Ontologie* privoščil takšno začetno izjavo: "Potihoma je ontologija razumljena kot pripravljenost sankcionirati kakšen heteronomni red, ki je izvzet opravičila pred zavestjo." Glej Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, *Gesammelte Schriften*, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt 1973, str. 69. Sta Hartmann in Adorno razpravljala o ontologiji na način, ki je v določenih vidikih medsebojno že skoraj neprimerljiv, kljub njunemu skupnemu vztrajanju, da mišljenje potrebuje svojo trdno, tj. ontološko podlago, spoznanje, do katerega prihajata neodvisno drug od drugega?

Samo za "idealne bitnosti stare ontologije" sta značilna "mirovanje in togost".²⁰ S svojim naukom o biti si Hartmann prizadeva določiti načine biti realnega. Pri tem izdela še nauk o slojevitosti biti, ki nima več za osnovo tradicionalnega esencializma, ampak je težišče izrazito preneseno na pojem nastajanja.

Odpor novejšje filozofije do ontologije je, kot ugotavlja Hartmann, soočen z idealom aktivizma fichtejevske vrste, ki razume, da je svet odvisen od človeka, zato postavlja delovanje pred vsakršen obstoj. Ta ideal vztraja na tem, da je samo tako udejanjeno bistvo človeka. Hartmann je v *Novih poteh ontologije* izrazil svoje teoretsko nestrinjanje z aktivizmom fichtejevskega porekla, ki je bil seveda zelo blizu mnogim marksistom, kar bi hkrati še lahko pomenilo, da je bral dela t.i. zahodnega marksizma, ki je bil, za razliko od deklariranega dialektičnega materializma, tj. sovjetskega marksizma, filozofsko zastavljen in tudi utemeljen. Izrecno poudarja: četudi bi se temu praktičnemu stališču,²¹ ki se opira na fichtejanstvo, dalo pritrjevati, je pa način, kako naj dosežemo njegov cilj, povsem napačen. Od sveta, tak, kakršen je, smo odvisni, kar "ekstremni aktivizem" takoj zavrača z ugotovitvijo, da gre za determinizem, ki sproža nasilje nad vsakršno samostojnostjo in svobodo. Po Hartmannu je napačno mnenje, da vsakršna odvisnost od sveta že ogroža svobodo, saj je "svoboda brez odvisnosti neomejena samovolja",²² povsem nevezana aktivnost pa neresna.

Zanimivo je, da Hartmann na tem mestu "aktivizem" takoj sooča z znano dilemo, namreč, kakšna sredstva izbrati za dosego svojih ciljev. S tem se seveda nehoti približa Aristotelu, ne da bi ga na tem mestu izrecno omenjal. Že Aristotel izhaja iz tega, da je problem človekovega delovanja soočen z naslednjim: "Smoter je jasno postavljen, sporno je le, kako in po kakšni poti ga je mogoče doseči."²³ Zato je naša odločitev za delovanje "vedno povezana s sredstvi za dosego nekega smotra".²⁴ Način, kako izbiramo sredstva, kaže na našo etično odgovornost in ozaveščenost, zato je že Aristotelu jasno, da cilj ne posvečuje vsakršnega sredstva. Sredstva po Hartmannu izbiramo glede na danosti v svetu. Njegova analiza na tem mestu ne gre v etično smer, ampak samo ontološko. Kadar gre za vprašanje svobode, je naloga filozofije, po njegovem najprej v tem, da natančno določi meje svobode, ki je pogojena z najbolj raznoliko odvisnostjo sveta in se hkrati v soočenju z njo ustvarja. Gledano z vidika njegove celotne filozofije je aktivizem zavračal s pomočjo etike, ki ji je skušal izdelati trdno ontološko podlago, vendar pri tem ne priznava nikakršne zunajsvetne, nadčasovne in višje avtoritete. Vsekakor je tudi zelo daleč od razmišljanj, ki bi jim smeli priznati razsežnosti praktične ali celo politične filozofije.

Soočenju z Marxom se Hartmann ni docela izognil, kajti zavedal se je, da je odpor in odklanjanje ontologije priklican nastanek ekstremnega historizma. Toda, ali historizem omogoča zadosten substitut za ontologijo? Vsekakor ne in Hartmannova razmišljanja gredo naprej v smeri, ki preučuje ontološke temelje duha in zgodovine same tudi na področju filozofije zgodovine. V tej zvezi je zelo zanimiva ugotovitev, ki jo podaja Otto Friedrich Bollnow, ko razpravlja o naslovu dela *Das Problem des geistigen Seins*, ki nosi podnaslov *Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie*

²⁰ NWdO, str. 24.

²¹ Na podlagi njegove biografije vemo, da je kot otrok baltskih Nemcev iz Rige hodil v rusko gimnazijo v Petrogradu, kjer je pozneje študiral še filologijo in je eden redkih nemških filozofov, ki je odlično obvladal ruski jezik. Morda so ga dogodki, povezani z revolucijo leta 1905 trajno zaznamovali v tem smislu, da je ponesel s seboj odpor do tovrstnih revolucionarnih aktivizmov, odpor, ki nam je danes, v času po zlomu boljševizma, že razumljiv.

²² Ibidem.

²³ Aristoteles: Nikomahova etika III, 1112b; v slov. prevodu CZ, Ljubljana 1964, str. 127.

²⁴ Ibidem, 1113a; v slov. prevodu, str. 128.

und der Geisteswissenschaften. Po Hartmannovem zapisu v predgovoru tega dela gre za očiten Diltheyev vpliv, ki mu gre "glavna zasluga" za nastanek obsežnega Hartmannovega dela, ki se, podobno kot Dilthey v *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), ukvarja s problemi filozofije duha in filozofije zgodovine. Vendar Bollnow v svoji študiji o Hartmannu že na začetku opozarja, da v sami "izpeljavi"²⁵ problemov Diltheyev vpliv sploh ni več očiten. Očiten pa je Heglov vpliv, četudi je soočenje z njim ves čas zelo kritično; hkrati z njegovim pojmovanjem filozofije zgodovine razpravlja še o Marxu, mestoma celo o marksizmu.

Kajti kot protipol Heglove idealistične filozofije zgodovine stopa po Hartmannu materialistična filozofija zgodovine, ki jo povezujemo z Marxovim imenom. Hartmann najprej ugotavlja, da Marxova misel ni toliko zgodovinska kot socialna teorija, vendar posega tako temeljito v zgodovino, da v bistvu daje "konstruktivno sliko zgodovine".²⁶ Kar je Hegel razumel "od zgoraj", to dojemata Marx "od spodaj". Obema je po Hartmannu skupno to, da dojemata "zgodovinsko bit čisto monistično". Oba tudi, sicer iz povsem nasprotnih stališč, razumeta zgodovino vse preveč z vidika njenega konca. Pri obeh mislecih Hartmann pogreša možnost za drugačne alternative kot samo za ekstremne, kajti vsakokratna zgodovinska bit ni samo kaj povsem materialnega, ekonomskega, in tudi ne kaj duhovnega.

Omenjena ekstremno izključujoča stališča je Hartmann razumel v širšem kontekstu novejšje zgodovine filozofije, ki je po njegovem obremenjena z metafizičnimi izhodišči celo toliko, da gre za izrazite "izme". Tako se na področju t.i. "metafizike organskega" ekstremno soočata dve teoriji, mehanicizem, ki vse razlaga "od spodaj" z načelom kavzalnosti, in vitalizem, ki "od zgoraj" pojasnjuje s pomočjo teleologije. Celotno razlage sveta se ravna po tem monističnem pristopu, ene povečujejo um, duha, ideje, druge materijo, naravne zakone, kavzalnost. Zato se odprava "izmov" po njegovem prične na področju ontologije. Rešitev, ki jo kot izhod iz omenjenih enostranosti ponuja Hartmann, je predvsem v tem, da je nujno upoštevati večplastnost in slojevitost biti same, analiza, ki jo je Hartmann tudi zelo podrobno in natančno izdelal.

Kategorialna analiza različnih slojev biti pripelje do že znanega uvida, da zakonitosti in načel določenega sloja biti ne moremo prenašati na vsa druga področja. V tem je po njegovem problem vseh monizmov, da razlagajo svet iz enega samega načela. Monizmi po njegovem tudi pozabljajo, da so že same kategorije večplastne, kajti njihova raznovrstnost in različnost je pogojena z raznovrstnimi in medsebojno povsem različnimi sloji biti. Seveda se ob teh Hartmannovih razmišljanjih takoj postavlja vprašanje, če smemo to, kar po njegovem velja za svet, prenesti še na zgodovino. Tudi zgodovina sveta je večplastna, zato velja za zgodovino po Hartmannu to, kar sicer za svet. Ko Hartmann govori o "dependenčni zakonitosti"²⁷ (*Dependenzgesetzlichkeit*) kategorij, po kateri nižje nosijo višje, višje kot "nošene" so hkrati še avtonomne, se s tem zaveda, da najbolj temeljni problemi filozofije zgodovine niso povsem rešljivi. Imajo isto usodo kot večina "filozofskih fundamentalnih problemov" s svojim neraz-

²⁵ Otto Friedrich Bollnow: *Lebendige Vergangenheit. Zum Begriff des objektivierten Geistes bei Nicolai Hartmann*. Cit. iz Alois Joh. Buch (Hrsg.): *Nicolai Hartmann 1882-1992*, Bouvier, Bonn 1982, str. 70. (nadalje NH 1882-1982) Na tem mestu Bollnow tudi opozarja na nenavaden in v neniškem jeziku povsem neobičajen izraz, ki ga uporablja Hartmann, namreč "das geistige Sein", tj. dobesedno duhovna bit. Po vsej verjetnosti se je Hartmann odločil za tak izraz zato, da bi poudaril svoje pojmovanje filozofije zgodovine, ki zelo odstopa od Heglovega in Diltheyevega, pojmovanje, ki stoji samo s programom Hartmannove lastne, izrazito ontološko naravnane filozofske misli. Bollnow pušča odprto vprašanje, če ni takšna bit morda preveč tuja zgodovini, celotno nastajanje pa le kaj drugotnega, kot dogajanje, ki se javlja na podlagi kakšne spodaj ležeče substance.

²⁶ PdgS, str. 10.

²⁷ Ibidem, str. 21.

rešljivim ostankom, ki ga tudi na tem mestu podobno kot še v drugih svojih delih imenuje "iracionalni ostanek".²⁸ S tem se po njegovem sploh oblikuje pravi metafizični problem. S tako razrešitvijo se je Hartmann vsaj na tem mestu izognil očitku determinizma, ki mu ga v določenih kontekstih očitajo nekateri njegovi interpreti.

Njegovo pojmovanje zgodovine in njegova filozofija zgodovine sta danes v trenutku, ki je globoko zaznamovan s sesutjem boljše vizije, zanimiva predvsem zaradi tega, ker je - že v tridesetih letih tega stoletja - doumel, nevarnost za filozofijo takrat, kadar se kakšno izmed njenih področij spreminja v svetovni nazor; temu ni bila izvzeta niti ontologija. Zgodovina je bila vedno odvisna in pogojena tudi z zgodovinsko zavestjo. Toda, kaj jo pogojuje in kako se ona ustvarja? Po Hartmannu je "ontološki temelj zgodovinske zavesti" vedno samo "lastna zgodovinska življenjska duha".²⁹ V svojem prispevku na filozofskem kongresu v Oxfordu leta 1930 z naslovom *Kategorien der Geschichte* razume s "kategorijami zgodovine" izrecno "kategorije zgodovinske biti".³⁰ K tej biti po njegovem sodi vse, kar "stoji v zgodovinskem procesu", to je "vsa duhovna bit", toda ne samo kot zgolj individualna, ampak kot za vse ljudi in mnoge generacije "skupen duh" (*Gemeingeist*), duh, ki ga je Hegel imenoval "objektivni duh".³¹ Tako tudi Hartmann razume, da je objektivni duh "temeljna kategorija zgodovinske biti", vendar samo, če "vedno stoji v zgodovinskem procesu", ne da bi z njim povsem sovpadal, ampak "v njem nastajal, se razvijal in mineval".³² S temi izhodišči tudi ves čas gradi v delu *Das Problem des geistigen Seins*. Tako nam zanimivo odkriva pomen Heglove misli tudi na vseh tistih mestih, ko z njegovo teoretsko pomočjo zavrača mišljenje sodobnih filozofskih antropologov. Preseneča tudi s svojim upoštevanjem Heglove dialektične metode in sploh dialektične metode kot take, saj ji daje priznanje še v svojih drugih delih, ki se ukvarjajo z izrazito ontološko problematiko.

Hartmannu je treba priznati, da takrat, kadar gre za sila občutljiva vprašanja razumevanja biti zgodovine, ne ponuja nikakršnih dokončnih rešitev. Pri tem kot zgledno izstopa vsekakor to, da nam zelo odločno prepoveduje iti po poti metafizike zgodovine, ki naravnost pričinja "z vprašanji o determiniranosti, teleologiji ali uma v zgodovini".³³ Taka pot je že vnaprej spodletela, kajti podoba zgodovine, ki jo dajejo tovrstni pristopi, je za Hartmanna povsem nesporno "čista spekulacija", zato jo ironično primerja celo s hišo iz kart. Vsekakor Hartmannova razmišljanja o zgodovini, bolj o biti zgodovine, ne dajejo priznanja cikličnemu pojmovanju dogajanja, prav tako tudi ne samo linearnemu potekanju zgodovine. V tridesetih letih, ko nastaja delo *Das Problem des geistigen Seins*, je Hartmann do marksizma po filozofskoteoretski plati sicer skeptičen, vendar zelo oprezen v oceni, ko gre - v takratnem času - za praktično udejanjanje teorije v konkretnih družbenih razmerah. Hartmann se zaveda, da je samo marksizmu uspelo to, o čemer je razmišljal že Platon v *Državi* in mnogo pozneje Kant s svojim večnim mirom. Zato je spreminjanje teorije v politiko, "prehajanje doktrine v konkretno oblikovanje državnega življenja"³⁴ po Hartmannu "poskus", pred katerim si ne smemo zatiskati oči. V tej zvezi predlaga samo to, da opazujemo rezultate, kajti: "Šele zreli sadovi bodo lahko o tem poučili".³⁵ Samo hipen komentar k tej Hartmannovi misli: so devetdeseta leta tega stoletja že trenutek, ko smemo z gotovostjo trditi, da so že vsi

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem, str. 564.

³⁰ Nicolai Hartmann: *Kategorien der Geschichte*. Cit. iz KS III, str. 321.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, str. 321-322.

³³ PdgS, str. 24.

³⁴ Ibidem, str. 404.

³⁵ Ibidem.

rezultati pred nami?

Prav vsaka filozofija, celo pogled na svet, ima določeno pojmovanje bivajočega. Številni nazori zato pomenijo tudi številna pojmovanja biti. Tako je tudi za antropologijo zelo pomembno, kakšno pojmovanje bivajočega je podlaga za njeno pojmovanje človeka, ugotavlja v *Novih poteh ontologije*. Hartmann seveda poudarja ontološke temelje tako za spoznavno teorijo kot za antropologijo. Ko ontologija kot nauk o bivajočem kot bivajočem prehaja v kaj posamičnega, se to imenuje kategorialna analiza. Antropologija je zavezana izsledkom kategorialne analize organskega sveta, ki pa je ne moremo konstituirati brez občega nauka o biti, brez ontologije in v tem je po njegovem nemajhen razlog, zakaj antropologija ne more veljati za temeljno filozofsko disciplino.

Smisel vsake filozofske discipline je v tem, da je glede na svoj predmet, ki ga preučuje, kot člen v sestavi sveta. To narekuje potrebo po celostnem pogledu na svet, toda ontologija kot tak celostni nazor nikakor ni razumljena v pomenu svetovnega nazora. Vedno znova je treba opozarjati, da Hartmann tudi ontologije ne razume v pomenu njene transformacije v svetovni nazor. Samo za celokupnost sveta gre kot za "isti način biti realnosti, ki obsega vse od materije, tja do duha".³⁶ Kategorialna analiza preučuje različne oblike bivajočega, njihovo medsebojno prepletanje odvisnosti in samostojnosti in v tej analizi ima pomembno mesto tudi zgodovina. Potem ko je s programom svoje nove ontologije izrazilo nastopil proti filozofiji bistva, tj. esencializmu, se je lotil najprej vprašanja odnosa med zgodovinskim in sistematskim vidikom; tega je razumel kot razliko med "časovnim" in "nadčasovnim". Samo zgodovina sama posreduje probleme, s katerimi se filozofija ukvarja, problemi, ki so sčasoma prešli v "nadčasovna", trajna predmetna področja, ki filozofiji celo jamčijo njen obstoj in kontinuiteto. Filozofija, kot je bila Kantova, je velika samo po tem, ker je s svojim načinom filozofskega preučevanja ustvarila vrsto kategorij, ki so pozneje postale trajna last vse filozofije. Zato je Hartmann že v naslovni formulaciji svoj prispevek o Kantu *Diesseits von Idealismus und Realismus* naslovil še hkrati z naslednjim: *Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*.

Toda še tako prepričljivo zgodovinsko posredovanje ni možno brez svojega realnega temelja, ki je samo v tem, da je nekaj, in da ni ničesar: ta "nekaj", ki sploh nosi zgodovino in jo omogoča. Tudi duh je "realni nekaj, in ravno zaradi tega ima zgodovino".³⁷ Po Hartmannovem prepričanju ne stopamo v zgodovino samo s človekom, kajti zgodovino omogoča celotna struktura stvarnosti. Zato tudi čas ni samo in izključno subjektivna kategorija, kakor jo je razbrati iz Kantove filozofije. K ontološkemu pojmu realnosti sodi namreč "enotnost in edinstvenost realnega časa".³⁸

S t.i. pluralnostjo časa novejša doba prihaja do razpada med zgodovinskim in naravnim oziroma prirodnim dogajanjem, razlika, ki se pripisuje času samemu. Ker je potekanje časa v naravi drugačno od potekanja v zgodovini, sledi iz tega sklep, naj čas sploh ne bi bil enoten. Če po Hartmannu pristajamo na takšno razlikovanje, se s tem ukinja še enotnost sveta, ki je vendar hkrati naravna in zgodovinska v vsem svojem dogajanju. Realen čas je po Hartmannu čas, ki brez razlike obsega vse realno in povezuje naravno, zgodovinsko, celo duševno in materialno dogajanje. Zato je po tej njegovi ugotovitvi vsaka analiza časa lažna, če ignorira ta fenomen enotnosti. Hartmann s svojim ontološkim pojmom realnosti z izrazom realnost dobesedno razume najprej prvotni pomen besede realitas. Torej: kaj je realnost? Predvsem je to po njegovem svet,

³⁶ NWdO, str. 35.

³⁷ Nicolai Hartmann: *Systematische Selbstdarstellung*. Cit. iz Nicolai Hartmann: *Kleinere Schriften I*, de Gruyter, Berlin 1955, str. 36. (nadalje KS I)

³⁸ ZGdO, str. 171.

značilen že za t.i. naivno zavest, vsakdanjost, skratka, po njegovem gre za "realni svet", v katerem živimo", toda "kot enoten, tj. kot en svet",³⁹ ki vsebuje medsebojno najbolj raznovrstno prepletene in povezane žive in nežive tvorbe, materialne in duhovne bitnosti. Isti način biti zajema materijo in duha, saj tako materija kot duh kažeta "iste temeljne motive individualnosti in časovnosti".⁴⁰

Problem, ki ga Hartmann s tem načenja, je problem "danost realnosti",⁴¹ o katerem je podrobneje spregovoril na filozofskem srečanju za člane Kant-Gesellschaft, maja leta 1931. Srečanje je potekalo na temo: *Obrat filozofije sedanjosti k ontologiji in realizmu*. Kot je pokazalo srečanje takrat vplivnih nemških filozofov, pojem realnosti in sveta sploh ni bil samorazumljiv in še zdaleč ne enoznačen. Številni diskusijski prispevki so ugotavljali, da si vsaka filozofija, glede na svojo usmerjenost, s tema dvema pojmom predstavlja kaj drugega. Svoje pojmovanje realnega sveta je Hartmann že na začetku podal s prej omenjenimi stališči, ki jih je pozneje objavil v svojem delu *Zur Grundlegung der Ontologie* in pri tem zelo natančno pojasnjeval, zakaj sredstva spoznavne teorije nikakor ne zadoščajo. Z njimi ne moremo pojasniti, kaj je svet in kaj je realnost. Tudi pojem intencionalnosti po njegovem ne zadošča za bivaajoče, ki ga spoznavamo, kajti s predmetnostjo nikakor ni povsem izčrpana vsebina tega, kar je in ostaja po sebi. Stališče spoznavne teorije je zato vedno samo drugotno, pot do sveta in realnosti omogoča samo ontologija, ki v nasprotju s spoznavno teorijo ohranja naravno stališče.

Prednostno mesto ontologiji nikakor ne jamči filozofija v smislu zavestne odločitve zanj kot za "prvo filozofijo". Ontologija je prednostna samo zaradi naravnega stališča in temu sledi še znanstveno spoznavanje. Znanstveno je vedno in samo nadaljevanje naravnega stališča. V kakšnem smislu? Po Hartmannu predvsem v tem, ker naivno in znanstveno stališče pri vseh medsebojnih vsebinskih razlikah dojemata svet kot realen. Tudi naravoslovje in duhoslovje se v tem ne razlikujeta in tudi ne svet t.i. izkustev in doživljajev. Isti modus realnosti je značilen za zgodovinsko dogajanje kot tudi za naravno; povsem različni so le sloji biti in njihove kategorialne opredelitve.

K ontološkemu pojmu realnosti sodi tudi človek in ljudje. Kjerkoli v svetu "gre za realnost stvari", gre hkrati s tem še "za realnost človeških odnosov, situacij, konfliktov, usod, celo za realnost zgodovinskega dogajanja".⁴² V tem je po Hartmannu bistvo problema realnosti, saj ta enako velja, in to v vsej svoji neposrednosti, za bit stvari in za bit ljudi, za bit materialnega in duhovnega sveta, celo za vso slojevitost, ki se nahaja med tema dvema svetovoma. Zaradi tega je ta ontološki pojem realnosti dobesedno naravni pojem realnosti. Kot tak seveda ni bil nesporen za njegove interprete, o katerih je ironično ugotavljal, da mu eni očitajo pasivizem, npr. Max Dessoir, Fritz-Joachim von Rintelen celo pesimizem, tisti, ki upoštevajo predvsem njegovo *Etiko*, ugotavljajo pri njem še aktivizem.

V soočenju s svojimi kritiki, tako od idealizma kot tudi realizma, Hartmann izpostavlja najprej problem, kako sploh obravnavati ontologijo, bit in realnost. Pojma realnosti po njegovem ne moremo obravnavati drugače kot samo s tem, da se "usmerjamo po primarni danosti realnega".⁴³ Hartmann se zelo dobro zaveda, da je postopek "spraviti človeško, duhovno in zgodovinsko realnost na isto raven z realnostjo stvari naletel na odpor".⁴⁴ Odpor do takšne realnosti mu je nerazumljiv, kajti česa drugega v našem

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Nicolai Hartmann: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Pan-Verlagsgesellschaft, Berlin 1931, str. 7.

⁴² Nicolai Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, de Gruyter, Berlin 1965, str. 170. (nadalje ZGdO)

⁴³ Nicolai Hartmann: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, str. 96.

⁴⁴ Ibidem, str. 96-97.

življenju sploh ne poznamo. Zato v tej zvezi kritično ugotavlja, da nam še vedno primanjkuje "življenjska bližina, lastna zakoreninjenost v obilju realnosti same".⁴⁵

Vprašajmo se še enkrat, o čem je Hartmann dejansko razpravljal, ko je v bistvu apeliral na sovpadanje vse materialne in duhovne realnosti? Za kakšno realnost naj bi pri tem sploh šlo? Vemo, da se je filozofija že na svojem začetku ukvarjala z vprašanji, kako naj človekov notranji svet sovпада z zunanjim, s svetom stvari in medsebojnih odnosov ljudi. Filozofije so se zelo lomile na vprašanju - in se bodo še dolgo - kako misliti enotnost človekove individualne biti z bitjo družbenega reda, skratka, kako naj notranje sovпада z vsem vnanjim. Sovpadanje individualnega reda z družbenim načtenja še vprašanje sovpadanja s kozmično realnostjo, skratka, s celotnim kozmosom. Po Hartmannu naj bi realnost razumeli v tem širšem smislu. Njegova prizadevanja v tej smeri potekajo kot izjemen podvig "tostran" idealizma in realizma, tj. materializma. Nedvomno si zasluži priznanje s tem, da kot konstruktivno mišljenje razume samo takšno, ki si ne domišlja več, da lahko prosto leta. Zato tudi ne zadošča več samo, da gremo nazaj k fenomenom: "Nazaj na zemljo moramo, nazaj v življenje."⁴⁶ Nikakršne nove "filozofije življenja" ne potrebujemo, ker bi to spet pomenilo samo filozofiranje "o" življenju. Edino, kar potrebujemo, je "filozofija, ki prihaja 'iz' življenja", ne iz študijskega prostora, filozofija, ki nosi s seboj vse obilje življenja. Samo takšna filozofija bi bila po njegovi ugotovitvi "pristna realna filozofija",⁴⁷ nikakor pa ne deklarirani realizem; Hartmann namreč dosledno uporablja izraz realizem namesto materializma.

Platonovemu pojmovanju filozofije, ki od filozofa zahteva, naj se nauči umirati zato, da bi zares lahko filozofiral, Hartmann očita, da je povezan z nadnebesnim prostorom, kamor filozofija po njegovem nikakor ne sodi. Kar zahteva "novi etos filozofije", je vstop v živo in živeto življenje; filozof se mora zato naučiti živeti, da bi lahko dejansko filozofiral.

2. ONTOLOGIJA KOT KATEGORIALNA ANALIZA BITI

Kot vidimo, je Hartmannova zavezanost konkretnosti in realnosti zelo intenzivna. Toda kot vsak filozof mora tudi Hartmann pokazati poti in sredstva, ki mu to omogočajo. Samo deklarirane izjave ne zadoščajo, kajti po tej plati dejansko ni filozofa, ki si za kaj takega ne bi prizadeval. Zdaj prejme njegova kategorialna analiza biti smisel najprej s tem, ker nastopa v kontekstu vsebinske izpeljave ontologije, ki vztraja, da je ves čas pri stvari, o kateri razpravlja. Velja ji podrobneje prisluhniti tudi zaradi tega, da bi bil razumljiv Hartmannov teoretski napor, s katerim dokazuje, zakaj in po čem je njegova kritična ontologija v primerjavi s tradicionalno zares nova. Z njegovo kategorialno analizo gre namreč za pot nove kritike čistega uma, ki zavestno opušča tradicionalni apriorizem. S tem je že v izhodišču zavezana konkretnosti.

Na podlagi svojih znanih stališč, ki jih je Hartmann do leta 1930 že razvil v vrsti svojih del, apelira na obnovo ontologije v smislu obnove naravnega stališča in "povratka k temeljnim fenomenom",⁴⁸ potem ko je ravno teorija žal v marsičem skrivila naraven človekov odnos do sveta. V ozadju tega povratka k realnosti je samo eno, in to "nauk o 'bivajočem kot takšnem'", nauk, ki je po Hartmannovem opozorilu "naravna

⁴⁵ Ibidem, str. 97.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem, str. 33.

philosophia prima".⁴⁹

Ko se sprašujemo, kaj je Hartmanna napotilo k ontologiji, ne moremo mimo njegove ocene stanja znotraj sodobne filozofije, ki je po njegovem z obnovo metafizike - tej obnovi Hartmann manj sledi - sprožila še obnovo ontologije. Prispevki, ki so jih v tej smeri podali Scheler, Heidegger, Meinong in še nekateri drugi, za Hartmanna niso prepričljivi, ampak, kot opozarja, je Hans Pichler tisti, ki je po njegovem "edini, dejansko zadel problem biti".⁵⁰ Hartmann pri tem našteva nekaj njegovih del, iz katerih je razvidno, da je Pichler zelo upošteval nauk Christiana Wolffa, še posebej v delu iz leta 1910 *Über Christian Wolffs Ontologie*. Ravno Wolffu Hartmann priznava, da je njegovo delo *Philosophia prima sive Ontologia* (1730) "edina kompendijska predstavitev celotne problematike biti".⁵¹ Ta Wolffov zgled seveda vpliva na izoblikovanje Hartmannove nove ontologije, čeprav na povsem drugačnih temeljih, kot je to Leibnizov pojem principium rationis sufficientis, ki je za Wolffovo ontologijo eden najbolj osrednjih.

Wolffova ontologija se je lomila okrog spora o univerzalijah, ki ni bil značilen samo za srednjeveško filozofijo, ampak za filozofijo že od Platona in Aristotela naprej. Po Hartmannovi oceni je spor o univerzalijah od Aristotela vse tja do Leibniza kot "forma", s pomočjo katere so filozofi "iskali principialno in trajno v svetu".⁵² Kajti ta spor, ki je povezan z vprašanji o "položaju essentiae", je bistveno vplival na pojmovanje načina biti stvari, sveta, človeka, duha na vseh njegovih stopnjah, od najnižjih do najvišjih, povzema Hartmann. Spor o univerzalijah v najnovejši filozofiji po Hartmannovem vidu nikakor ni zaključen, ni atavizem uma, nasprotno, celo tako aktualen je, da se mu je tudi sam odzval s svojim kategorialnim naukom. Ta nauk po eni strani skuša odpraviti in pokončati ontološko neproblematičnost sodobne filozofije, po drugi je, kot vidimo, z njim spet aktualiziral Wolffov prispevek in dosežke srednjeveške filozofije, ravno zaradi njihovih ontoloških nedorečenosti. Kajti podobno kot za pojmovanje univerzalij ostaja še vedno najprej problematično vprašanje tudi za kategorije, namreč, ali so one samo človekov način dojemanja in izrekanja o bivajočem ali pa jim pripada kaj globljega, ontološko in vsebinsko utemeljenega. Kot je bilo že nekajkrat poudarjeno, je pot Hartmannove nove ontologije pot, ki s svojo kategorialno analizo biti povzema realne odnose. Skratka, kategorije niso utemeljene samo gnoscološko, ampak še ontološko; od tu njegova znana zahteva "spoznanje v luči ontologije".

Hartmann se zelo dobro zaveda, da biti ne moremo povsem in docela "niti definirati in ne razložiti",⁵³ trdi leto pred smrtjo v svojem referatu v Mendozi leta 1949 z naslovom *Alte und neue Ontologie*. Še pred tem je v *Zur Grundlegung der Ontologie* opozarjal, da je bit mogoče dojeti samo iz njenih posebnih načinov (Besonderungen). Bivajoče kot bivajoče je sicer povsem indiferentno do substance in akcidence, enotnosti in različnosti, materije in forme, mirovanja in gibanja; indiferentno celo do takšnih reflektiranih določb kot so: subjekt in objekt, človek in svet, oseba in stvar, kar se pojavlja (fenomen) in kar se ne pojavlja, je opredmeteno (predmet) in neopredmeteno (transobjektivno), racionalno in iracionalno, poudarja Hartmann. Toda vse te posebne kategorije biti prinašajo s seboj nekaj izjemno pozitivnega, namreč "identiteto 'biti' same v vsem, kar je bivajoče".⁵⁴ Ostaja torej zelo pomembno vprašanje, ki se ga je lotil že zelo zgodaj, namreč, *Kako je kritična ontologija sploh možna?* V krajši študiji s tem

49 Ibidem.

50 ZGdO, str. VIII.

51 Ibidem.

52 Ibidem, str. IX.

53 Nicolai Hartmann: *Alte und neue Ontologie*. Cit. iz KS III, str. 335.

54 ZGdO, str. 81.

naslovom je že leta 1923 razumel, da ta problem ontologijo pripelje "do problema kategorij ali principov nasploh", zato je svojo življenjsko nalogo na področju ontologije usmeril v kategorialno analizo in v tem smislu tudi razume "kategorialni nauk kot pravo philosophia prima".⁵⁵

S svojo kategorialno analizo biti, njeno zavezanostjo vsebinskemu opredeljevanju, skuša najprej pokazati na momente biti (Seinsmomente), nadalje, kako se da razlikovati vrste, tj. načine biti (Seinsweisen) in končno analizira še njene moduse (Seinsmodi). Ravno v "modalni analizi" je videl celo "jedro nove ontologije"⁵⁶ in s tem njen dejanski smisel. Pri modalni analizi, kakor jo je razumel Hartmann, gre predvsem za kategorijo možnosti in dejanskosti. Tema dvema kategorijama je namenil obsežnejše delo z naslovom *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1937), delo, ki je mišljeno kot drugi del njegove ontologije in se najbolj neposredno navezuje na štiri glavne študije iz *Zur Grundlegung der Ontologie*. Glede na problemski kontekst je delo *Möglichkeit und Wirklichkeit* mišljeno kot preliminarno delo za zelo "specialno analizo kategorialne izgradnje sveta"⁵⁷ in kot tako seveda zahteva podrobno in natančno predstavitev.

Tudi po terminološki plati je njegova kategorialna analiza biti zastavljena kot kritika tradicionalne ontologije in hkrati poskus, nikakor ne več ponavljati zastarelih metafizičnih vzorcev. Ko Hartmann govori o momentih biti, predlaga, da namesto dveh tradicionalnih pojmov *essentia* in *existentia* vpeljemo pojme kot *Sosein* in *Dasein*, kajti pri tem gre najprej za razliko med tem, "da je" in "kaj je".⁵⁸ *Dasein* pomeni najprej obstoj, navzočnost, danost česa; kot opozarja Hartmann ta pojem ustreza pojmu *ousia* pri Aristotelu. Kot takega - predvsem glede na Aristotela - ga smemo v slovenščini imenovati kar z izrazom bitnost, kvečjemu še bivajočnost. Bitnost, obstoj (*Dasein*) vsega bivajočega odlikuje še "moment takšnosti" (*Sosein*). S takšnostjo bivajočega razumemo vse, kar sestavlja njegovo "določenost in posebnost", vse, kar ima skupnega z drugimi bitnostmi in hkrati svojo lastno vsebino, dobesedno "kar je", vse do najbolj individualnega razlikovanja od vsega drugega. To je zdaj tja "do quidditas (kajstvo) razširjena *essentia*, v katero je vključeno vse akcidentalno".⁵⁹ Dejanski smisel kategorije takšnosti (*Sosein*) vidi Hartmann predvsem v tem, ker je to "z višine njene izključne občosti in idealnosti spuščena, v življenje in vsakdanost pritegnjena in hkrati depotencirana *essentia*. Ravno depotenciranje pomeni izključevanje visokoletečih metafizičnih ambicij."⁶⁰ Kritiko stare ontologije ne moremo opraviti v zadostni meri, če privzemamo njena pojmovna sredstva. Če je Hartmann na ontologijo izrecno naslavljal nalogo, da ozavešča naravno stališče in v svoja razmišljanja vključuje dimenzijo vsakdanjosti, potem je zdaj pred nami še kategorialna terminologija, ki sporoča takšno vsebino.

Osnovna načina biti sta dva, in sicer realnost in idealnost oziroma duh in materija, ki po Hartmannu zelo pomembno načenjata vprašanja "danosti biti". Kot taka ju Hartmann še posebej obravnava z vidika časovnosti in individualnosti. S tem, ko izhaja iz ontološkega pojma realnosti, kamor sta kot neločljiva, čeprav medsebojno različna načina biti, vključena duh in materija, mora v marsičem zavrniti tradicionalni materializem in tudi Descartesov nauk teorije dveh substanc. Izhodišče pri tem je njegova siceršnja kategorialna analiza, s pomočjo katere ugotavlja, da danes ne moremo več izoblikovati enotnega kategorialnega sistema, saj bi tak sistem realnost sveta in njegovo

⁵⁵ Nicolai Hartmann: Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Cit. iz KS III, str. 277.

⁵⁶ Nicolai Hartmann: Alte und neue Ontologie. Cit. iz KS III, str. 335. Isto še NWdO, str. 24.

⁵⁷ Nicolai Hartmann: *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Hain, Meisenheim 1949, str. V.

⁵⁸ ZGdO, str. 85.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem.

raznovrstnost grobo potvarjal in je v bistvu sploh ne bi upošteval.

S svojo kategorialno analizo je Hartmann zavračal sistemsko naravnano mišljenje. Pri tem kaže na vsebinski kriterij, s katerim dokazuje nevzdržnost izgradnje sistema. "Tendenca po sistemu" kot tudi "čas filozofskih sistemov" je mimo. Seveda Hartmann s tem nikakor ne odklanja sistematičnega mišljenja, kajti ravno njegova filozofija je kot sistematično razvita še danes zgled za vsako resno filozofsko raziskovanje. Da bi filozofija še naprej ohranjala moč sistematičnega mišljenja, se mora po njegovem prepričanju razvijati kot "problemsko mišljenje" (Problemendenken); to seveda nikakor ni nesistematično. Pri tem gre Hartmann celo tako daleč, da celotno zgodovino filozofije razume glede na dve smeri, in sicer kot "konstruktivno sistemsko mišljenje" in "raziskovalno problemsko mišljenje".⁶¹ Poslednja je seveda izrazito njegova.

Tako nam s pomočjo problemsko zastavljenega pristopa pojasnjuje, da ni možno več razlagati duha iz materije, ali materijo iz duha, prav tako tudi ne razumevati bit iz zavesti oziroma organizma pojasnjevati mehanično. Problemsko mišljenje je zgledno razvijal že Aristotel s tem, ko je razgrnil mnoge aporije in pri tem sploh ni izpostavljajal kot pomembno to, če one so rešljive ali sploh niso. Tudi Hartmannova kategorialna analiza nikakor ne cilja v smeri dokončne rešitve in razrešitve problemov. Samo na novo jih zastavlja in s svojim očitnim nominalizmom bit stvari razlaga najprej samo iz njih samih, ne da bi bit tega o čemer razpravlja, nanašal na kaj višjega ali jo celo spravljajal v podrejen odnos.

Vprašajmo se še enkrat, kakšno je njegovo pojmovanje duha in materije, tega, o čemer je dejansko moč napisati celotno zgodovino filozofije. Tako nauk o dvojni ousiologiji kot poznejši nauk o dveh substancah pojasnjujeta, da zakonitosti materije ne moremo prenašati na zakonitosti duha in seveda obratno. Stari ontologiji je Hartmann očital, da je bit stvari vse preveč preučevala glede na bistvo, kar je duševno pa je razumela "organološko",⁶² in zato duha prištevala k višjim bitnostim in ga kot takega sploh ni uvrščala v realni svet. Njegova realnost naj bi bila povsem drugačna od realnosti stvari, predvsem kot brezčasna bit, brez sprememb in individualnosti. Temu Hartmann odločno ugovarja, kajti duh ne stoji zunaj realnega sveta, ampak povsem sodi vanj in premore isto časovnost, nastajanje in minevanje kot stvari in živa bitja. Samo zaradi tega lahko deluje in učinkuje v tem svetu saj je sam del njegovega izkustva in področje delovanja. Zato je treba pojem realnosti po Hartmannu nujno spremeniti; seveda moramo upoštevati, da Hartmann razpravlja o stari ontologiji v zelo posplošenem smislu, kajti dejstva, da že Kant, Fichte, Hegel, Dilthey razpravljajo o duhovni biti, duhu, ki se razvija v konkretnem času, ima torej zgodovino in še svojo individualnost, ni mogel obiti. Toda s temi nazori sam pojem realnosti še ni doživel temeljitih sprememb.

Še enkrat: po Hartmannu je ista realnost duha kot realnost stvari in živih bitij, toda odločno nam prepoveduje, da bi razlagali materijo iz duha in duha iz materije. Po tej plati si Descartes zasluži priznanje, kajti njegova teorija dveh substanc povsem ločuje način biti materialnih stvari od načina biti misli, aktov duševnih stanj. Ta ločitev poteka skozi ves svet in celo človeka. Na eni strani to, kar je prostorsko razprostrto, ekstenzivno, merljivo, mehanično, po drugi neprostorski notranji svet, ki se nikdar ne meša z zunanjim svetom. Žal se v tej delitvi po Hartmannu "nesrečno" meša to, kar je resnično in neresnično. Descartesova delitev se je namreč ravno pri človeku pokazala za napačno, kajti človek je kot celota neločljivo prežemanje notranjega in vnanjega, ki je Descartes ni uspel zadovoljivo razložiti kot psihofizično enotnost. Zdaj sledi Hart-

⁶¹ Nicolai Hartmann: *Systematische Selbstdarstellung*. Cit. iz KS I, str. 3.

⁶² NWdO, str. 21.

mannov odgovor, ki preseneča, odgovor, ki mu je prinesel oznako, da je ateist; Bruno Liebrucks govori celo o Hartmannovem "ateističnem mišljenju".⁶³ Po Hartmannu ima namreč od Descartesove teorije dveh substanc še največ koristi "samo fantastična vera v nesmrtnost".⁶⁴ Kakorkoli že, po Hartmannu dejanskega, konkretnega življenja ne moremo razumeti na ta način. Življenje ni razcepljenost in filozofija se je kartezijskega razkola med dušo in telesom utrudila celo toliko, da je med njima zahtevala novo, enotno in celostno enačbo, kot se je izrazil Bergson.

Bistveno pomanjkljivost Descartesovega nauka o dveh substancah je Hartmann videl v neustreznem pojmu realnosti, kajti realnost je bila zamenjana z materialnostjo. Od tu logičen sklep, da se realnost omejuje na prostorskost, kar ustreza kvečjemu le svetovnonazorskemu vidiku, še posebej materializmu. Prave oziroma "resnične oznake" realnosti niso povezane s kategorijami prostora in materije, ampak s kategorijami "časa in individualnosti".⁶⁵ Pri tem Hartmann poudarja, da prostor in čas nista ontološko enakovredni kategoriji, kajti "čas je v marsičem bolj fundamentalen kot prostor".⁶⁶ Prostorske so po njegovem stvari in živa bitja, vključno z vsemi procesi, ki se v njih dogajajo. Časovni pa so še duševni in duhovni procesi. Kajti v času je vse realno, v prostoru samo en del, v bistvu samo polovica sveta, predvsem njegove nižje tvorbe. S časovnostjo je neločljivo povezana še individualnost, ki jo Hartmann razume z "enkratnostjo in edinstvenostjo".⁶⁷ To velja za vse kozmično gibanje, zgodovinska dogajanja, za ljudi in stvari.

V bistvu Hartmann razlaga svoj ontološki pojem realnosti kot "naravni pojem realnosti", ki ga je že v *Zur Grundlegung der Ontologie* utemeljeval s tem, da "isti način biti obsega materijo in duha", saj tako materija kot duh "kažeta iste osnovne motive individualnosti in časovnosti".⁶⁸ V tej zvezi je zanimivo dejstvo, da so Hartmannova zgodnja dela kot programski načrt za njegov obsežen življenjski opus, ki ga je, kot izrazil problemski mislec, zelo dosledno razvijal vse do konca. Zato je v vrsti svojih del zelo sistematično nadgrajeval svoje stališče, po katerem ni "specifična razlikovalna oznaka realnega prostorskost, temveč čas", saj tega, kar je realnost, ne odlikuje "velikost, merljivost, vidljivost, temveč bivanje, proces, enkratnost, trajanje, zaporednost, hkratnost".⁶⁹ Vse realno je minljivo in zaradi tega nepovratno. Čeprav vedno znova nastajajo istovrstne stvari, te niso nikdar identične, skratka, Hartmann nam želi dopovedati, da je identiteta vsega enkratna, torej neponovljiva.

Zakaj takšen poudarek na času? Eden izmed mnogih razlogov je nedvomno njegovo odklanjanje togega eleatskega nauka o biti. Z njim seveda zelo težko razložimo pojem napredka, če ga sploh. Heraklitovski motiv nastajanja (Werden) zato vidno izstopa v izgradnji Hartmannove nove ontologije, je celo kot programski zapis, saj "velja za prvo nalogo novega nauka o biti" predvsem "določiti načine biti realnega, kar pomeni, da je treba določiti načine biti nastajanja (Seinsweise des Werdens)".⁷⁰ Kakorkoli že, navsezadnje se tudi Hartmann ne more docela izogniti teoretski nalogi, kako razložiti pojem napredka, kajti z apriorizmom je nehote odklanjal determinizem, s tem pa ostaja aktualno vprašanje pojma svobode. Tu nikakor ni mogel mimo obsežnega

63 Bruno Liebrucks: *Notwendigkeit des Geschehens als eines solchen und Freiheit des Menschen als dieses Menschen da*. Cit. iz: NH 1882-1982, str. 197.

64 NWdO, str. 21-22.

65 Ibidem, str. 22.

66 Ibidem.

67 Ibidem.

68 ZGdO, str. 171.

69 Ibidem.

70 NWdO, str. 25.

prispevka, ki ga je podal nemški idealizem, kot že rečeno, na rezultate marksizma je v svojem življenju pozival, da še počakajmo.

Hartmannov pristop k ontološkim problemom, še posebej, ko izpostavlja svojo kategorialno analizo, odpira nekaj vprašanj. Najprej, v čem je sploh smisel kategorialne analize, če upoštevamo, da končno tudi Aristotel in Kant posvečata tej analizi precej pozornosti. Hartmann sam odgovarja na to vprašanje v daljšem predavanju na filozofskem kongresu v Garmisch-Partenkirchnu septembra 1947, objavljenem kot *Ziele und Wege der Kategorialanalyse*. S svojo izhodiščno mislijo poudarja, da niso najpomembnejše naloge filozofije teoretične, ampak povsem praktične. Toda, ali je filozofija res razvijala takšne kategorije, ki bi v zadostni meri odgovarjale na človekova vprašanja, kaj je smisel življenja, kaj svoboda v svetu, v katerem ljudje živimo. Kakšen pojem substance je recimo filozofija skozi vso svojo zgodovino razvijala glede na njegovo vsebino? Ali pa v novejši filozofiji kategorijo časa? Seveda je Hartmann zelo daleč od tega, da bi filozofijo s svojo kategorialno analizo spravljal v bližino prakticizma in aktivizma. Poudarjal pa je enotnost sveta, ki je samo v njegovi biti. Z izrazito vsebinsko usmerjenostjo ontologije je tudi od svoje kategorialne analize zahteval, da mora biti vsebinsko usmerjena, kar pomeni v najbolj neposredni zvezi z izkustvom in njegovimi fenomeni. Tu odpade vsakršna aprioristična logika, teoretsko nasilje nad določenim predmetom. Samo v tem je ves smisel fenomenološkega pristopa - vsaj tako, kot ga je razumel Hartmann - biti pri stvareh in jih glede na to, kar so po sebi, povezovati s pojmi, in pri tem nikakor ne podlegati kakšni metodološki predodločitvi.⁷¹

S tem pristopom še enkrat razloži, kaj je to sploh dogajanje in nam pri tem nazorno predstavlja bistvo svoje vsebinske kategorialne analize. Dogajanje je namreč proces, ki ga je, kot ugotavlja Hartmann, že antična filozofija razumela z izrazom "nastajanje". Vendar nastajanje nikakor ni nekaj, kar pristopa k nečemu, kar "že leži spodaj", kajti nastajanje je "obča forma biti realnega".⁷² Kot taka ni "nasprotje biti", kar je menila antična filozofija, ampak "način biti, in sicer za celoten realen svet najbolj temeljni".⁷³ Heraklit je bil prvi, ki je opozarjal na pomen nastajanja, vendar "vse teče" in "vse je v toku" ne pomeni tega, da je izza nastajanja še kakšna mirujoča realnost, kajti nastajanje samo je tok. Proces tudi ni časovnost, opozarja Hartmann, temveč to, kar je "v času razprostrto, ima v njem začetek, trajanje in konec".⁷⁴ Šele na procesu samem, ki poteka, je razviden čas; čas nikakor ni viden sam s seboj. Temeljna značilnost procesa torej je, da je časoven, to pa pripelje do spreminjanja. Zato je, kategorialno izraženo, spreminjanje vseh stvari po Hartmannu kot kakšen "biti-narazen vseh stvari", ki sledijo ena drugi. Proces kot kategorija kaže na "trajni moment neidentitete bivajočega s samim seboj", zato se mora identiteta realnega sveta sploh šele uveljaviti glede na ta zakon procesualnosti.

⁷¹ Takšno razumevanje fenomenologije ni lastno samo Hartmannu. Omeniti moram najprej Adorna, ki je v svojem, sicer postumno izdanem delu *Filozofska terminologija* o dejanskem smislu fenomenologije in filozofsko fenomenološkega razmišljanja izrazil, gre pri tem za konfrontacijo pojmov s stvarmi po vsebinski plati. "Kolikor je ta konfrontacija kakšnega pojma z vsebino stvari, ki jo pokriva, življenjski element mišljenja, je vsekakor vsako filozofsko mišljenje, dejal bi, zares fenomenologija." Glej Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie*, Band 2, Suhrkamp, Frankfurt 1974, str. 292. Kot drugi, ki ga velja omeniti, je Eugen Fink, ki ugotavlja, da je pri vsakem pravem filozofu začetek in uvod v filozofsko razmišljanje zastavljen fenomenološko, vendar hkrati s tem "problem začetka" odteguje samo metodični naravnosti. Kar je za uvod in začetek filozofije po njegovem najbolj odločilno, so predvsem vprašanja, povezana s "koreninami naše človeške biti". Glej Eugen Fink: *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1985, str. 12.

⁷² Nicolai Hartmann: *Ziele und Wege der Kategorialanalyse*. Cit. iz KS I, str. 99.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem.

Tudi človek v nobenem trenutku svojega življenja ni kot celota skupaj, kajti k tej celoti sodijo prav vsi stadiji njegovega življenja, tudi taki, ki se sicer medseboj izključujejo. Kako se različni stadiji med seboj ujemajo, je stvar spreminjanja, ki, kategorialno gledano, omogoča "novum procesa". Čas sam ne počne ničesar, pove Hartmann odločno. Čas sam ne spreminja obstoječega, ne uničuje ga in ga ne ustvarja, skratka, "čas ne 'časuje'".⁷⁵ Samo proces je tisti, ki "časuje; on spreminja, poraja in uničuje, nastajanje in minevanje sta njegova modusa (Modi)".⁷⁶ Nastajanje in minevanje sta komplementarna procesa, ki ju je že Heraklit razumel kot en in isti proces. Zdaj prejme po Hartmannu dokončni smisel znana Heraklitova misel, ki pravi: "Pot navzgor in navzdol je ena in ista."⁷⁷

O času je Hartmann razpravljal še v delu *Problem duhovne biti*, prispevek, ki je zanimiv zaradi tega, ker pojmovanje časa odteguje nihilistični sopomenskosti.⁷⁸ Za spreminjanje je značilno, da v njem ostaja nekaj, "kar se ne spreminja", kajti brez tega bi sicer spreminjanja sploh ne bilo. Če takšne podlage ni, potem tudi spreminjanja ni, ampak samo "golo nastajanje iz nič in minevanje v nič".⁷⁹ Predsokratski filozofiji daje Hartmann priznanje, ker je izoblikovala védenje o tem, da kaj takega, kot nastajanje iz nič in minevanje v nič, v svetu sploh ni. Negativno plat tega spoznanja je podal Parmenid, pozitivno Heraklit. Predvsem s svojim pojmovanjem, da sta nastajanje in minevanje "en proces",⁸⁰ ponavlja Hartmann. Torej tudi po Parmenidu z njegovo tezo, da se nebiti niti misliti ne da, starogrška filozofija ne daje nastavkov za nihilistična razglabljanja.

Procesualnost ni to, kar izraža pojmovna sintagma "biti v času" (In-der-Welt-sein), mnogo več od tega je. Predvsem je to časovnost, ki se vrača z bitjo stvari same, kar pomeni, da stvari ne dojemamo samo glede na nastajanje in minevanje, kajti stvari same so nastajanje in minevanje. Zato je to, kar imenujemo stvar, po Hartmannu "samo relativno stabilen stadij procesa".⁸¹ Ta ugotovitev velja za vsakršno bit, tudi življenje je proces, kakor tudi duh sam; Hartmann tako govori o "ontični enotnosti časa vseh slojev realnega".⁸²

Hartmann je vsekakor zelo daleč od tega, da bi se zavzemal za stališče "materialismus militans". Ker je skušal doumeti procesualnost v svetu, pa je materialnost sveta upošteval mnogo bolj kot večina njegovih filozofskih sodobnikov, z izjemo dela marksizma. Tako ni naključje, da se posamične študije pobliže ukvarjajo s primerjalno analizo stališč, ki so jih v zvezi z obnovo in izgradnjo ontologije nasploh podali Hartmann, Bloch in Lukács, kajti več kot očitna je njihova podobnost stališč, ki jo

⁷⁵ Ibidem, str. 100.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Anton Sovre: *Predsokratiki*, SM, Ljubljana 1946, str. 73.

⁷⁸ Njegovo pojmovanje procesualnosti in z njim najtesneje povezan pojem časovnosti je tako zgleden, da s svojim zavestnim odklanjanjem vsakršne logike nič v marsičem potrjuje zdajšnje teze znanega filozofa in teologa Johanna Baptista Metzja v njegovem članku *Zeit ohne Finale?*, čeprav Metz o času razpravlja v kontekstu problematike vstajenja in reinkarnacije. Vsaj ta trenutek gre za zelo popularno temo, ki je po teoretski plati zanimiva toliko, ker nehoti opozarja na idejno situacijo in z njo povezane alternativne vzorce dojemanja časa, s katerimi smo soočeni še posebej po letu 1989, tj. po sesutju socializma boljše-
viške provenience. Ostaja namreč vprašanje, kako misliti pojem napredka, še bolj pa pojem zgodovine v t.i. postutopični, postrevolucionarni in postzgodovinski dobi. Ena izmed alternativ je gotovo "čas brez konca" oziroma po Nietzscheju "čas brez konca v nič". Glej Johann Baptist Metz: *Zeit ohne Finale?* Zum Hintergrund der Debatte über "Resurrektion oder Reinkarnation", Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, 29. Jg., 1993, Heft 5, str. 458-462.

⁷⁹ PdGS, str. 89.

⁸⁰ Ibidem, str. 90.

⁸¹ Ibidem, str. 88.

⁸² Ibidem, str. 86.

očitno narejuje samó narava stvari same.⁸³

Odločilno za Hartmannovo kategorialno analizo je samo in najprej dejstvo, ki ga je vedno znova ponavljal, namreč, da "meje spoznatnosti niso meje bivajočega".⁸⁴ S kategorialno analizo je treba ohranjati raznolikost realnega sveta, ki je izgubljena tisti trenutek, ko nekritično prenašamo kategorije iz enega sloja na drugega, bodisi višjega ali nižjega. S tem je izkrivljena slika sveta. Kar želi Hartmann doseči s pomočjo kategorialne analize, je prekiniti z "monistično potrebo uma",⁸⁵ ki celoten svet dojema kot v sebi enoten in homogen, bodisi da gre za poskuse razlag "od spodaj" ali "od zgoraj". S tem nikakor ni zanikana vsakršna enotnost sveta, opozarja Hartmann. Svet tak, kakršen je, nedvomno premore svojo enotnost, samo da ta nikakor ni takšne narave, kot jo konstruira um. Kakršnakoli že je, predvsem pomeni "enotnost raznolikosti", zato mora kategorialna analiza ohranjati kategorialno heterogenost medsebojno različnih slojev. Ta različnost ne izključuje dejstva, da se v višjih slojih javljajo kategorije, ki so sicer značilne za nižje sloje. Nasprotno, to dokazuje le, da obstaja nekaj takega kot "zakonit red celote".⁸⁶ Kategorialna analiza nove ontologije nikakor ni aprioristična in ne deduktivna, strogo analitično sledi realnim odnosom, ko skuša na novo pokazati, kje so meje spoznatnosti znotraj ontologije, kako je s homogenostjo in heterogenostjo različnih slojev. Tudi izgradnja in enotnost realnega sveta je bistveno povezana "s kategorijami biti in njihovimi interkategorialnimi odnosi".⁸⁷

S svojo novo, tj. kritično ontologijo Hartmann ni želel samo dokončati spora o univerzalijah, ampak še mnogo bolj prekiniti spor med ekstremno razhajajočimi se odgovori na vprašanje o tem, ali svet uravnava duh ali materija. Da bi ta tradicionalni spor med materializmom in idealizmom zares prekinil, ni smel ponavljati njunih izhodišč in stališč in tudi ne privzemati njunega kategorialnega orodja. V tem smislu je moral začeti povsem na novo in njegova kategorialna analiza biti je že v izhodišču zastavljena dobesedno kot povsem nova pot. Rezultat te poti je njegovo samozavestno sporočilo o tem, da je z naukom o slojevitosti biti oziroma z zakoni o slojevitosti končan spor o tem, "ali dirigira svetu duh ali materija".⁸⁸ Zelo argumentirano in že po tem, ko je prediskutiral z vsemi najpomembnejšimi problemi iz zgodovine filozofije, je tudi pojasnjeval, zakaj in kako.

Hartmann strogo razlikuje med anorganskim, organskim, duševnim in duhovnim slojem biti oziroma med materijo, življenjem, zavestjo in duhom. Za vsak sloj ugotavlja, da ima svoje lastne zakonitosti in značilnosti, ki sestavljajo bistvo samo njemu lastnih kategorij, kot po drugi strani ugotavlja še, da se nekatere kategorije vendar javljajo v vseh, medsebojno sicer različnih slojih. Zato tudi govori o "odvisnosti in avtonomnosti" znotraj slojevitosti. Tak pristop seveda Hartmannovo novo ontologijo takoj spravlja v tesno bližino s Husserlovo idejo regionalnih ontologij, kot ugotavlja Ludwig Landgrebe,⁸⁹ ki velja sicer za Hartmannovega kritika. Landgrebe ostaja zelo previden s svojo dokončno oceno o tem, koliko je Husserl zares vplival na Hartmanna ali sploh ne. Če že govorimo o sovplivanju Hartmannovih sodobnikov na njegova stališča o slojevitosti biti, bi morda prej veljalo opozoriti na to, da se takšne problemsko primerjalne analize pokažejo pri Hartmannu za teoretsko neplodne, kajti način izpeljave

⁸³ Glej Werner Jung: *Prozesse und Tendenzen: Hartmann - Lukács - Bloch. Wege der Ontologie*. Cit. iz Bloch - Almanach, 7. Folge 1987, Hrsg. von Ernst-Bloch-Archiv, Ludwigshafen 1987, str. 111-140.

⁸⁴ NWdO, str. 34.

⁸⁵ Ibidem, str. 49.

⁸⁶ Ibidem, str. 50.

⁸⁷ Ibidem, str. 51.

⁸⁸ Ibidem, str. 67.

⁸⁹ Ludwig Landgrebe: *Philosophie der Gegenwart*, Ullstein, Berlin 1958, str. 54.

je pri njem docela samostojen. To dejstvo seveda govori samo Hartmannu v prid, s tem da mu je treba priznati, da ni ignoriral tega, kar je v njegovem času veljalo za filozofsko aktualno.

Hartmann še posebej izpostavlja pomen kategorij, ki pripadajo vsem slojem; imenuje jih kar "fundamentalne kategorije". Z njimi razumemo homogenost slojne različnosti in s tem tudi enotnost sveta. Kljub vsej svoji očitni samorazumljivosti, celo občosti, zahtevajo te kategorije zelo natančno analizo. Kot take so izziv za mišljenje in filozofijo, kajti šele s tem prične "filozofsko razmišljanje, če v tem, kar je samorazumljivo, odkriva kaj zagonetnega".⁹⁰ Kot fundamentalne kategorije Hartmann na tem mestu našteje naslednje: enotnost in različnost, soglasje in nesoglasje, nasprotje in dimenzija, diskrecija in kontinuiteta, substrat in relacija, element in sklop. Sem po njegovem sodijo še forma in materija, notranje in zunanje, determinacija in dependenca, kvalitativna nasprotja kot identiteta in različnost, občost in individualnost, prav tako še modalne kategorije: možnost, dejanskost, nujnost in njihova nasprotja. Med kategorije, ki prodirajo v vse višje sloje, Hartmann prišteva še čas, proces in kavzalnost.

S tem sicer suhoparnim naštevanjem Hartmann pojasnjuje, kako omenjene kategorije nastopajo v vseh slojih, vendar v vsakem drugače, kajti enotnost telesa je povsem drugačna od enotnosti fizičnih teles. V tej zvezi spregovori najprej o kategorialni dvojici "determinacija in dependenca".⁹¹ Determinacija je aktivni, določujoči moment, "skrta notranjost odnosa", dependenca oziroma odvisnost je zunanji odnos. Obči zakon determinacije trdi, da ni v svetu ničesar bivanjsko naključnega. Od sloja do sloja je narava determinacije drugačna, povsem svojstvena, kadar gre za duhovno življenje, saj imamo tu opraviti še z vrednotami in voljo. Če je nižji sloj "bitnostna osnova" (Seinsfundament) za višji, ta odvisnost ni vsebinska, kajti obstoj višjega sloja ni pogojen s strukturami nižjega, ampak samo z njegovim golim obstojem. Zavest in duh sta pogojena z organizmom, ki ju nosi, "toda strukturalno nista vezana na njegove forme in procese".⁹²

Vse kategorije prejmejo znotraj različnih slojev različna preoblikovanja in spremembe. Nobena kategorija svoj concretum nima sama za sebe, ampak samo skupno, glede na sloj, v katerem je. Sprememba sloja spreminja celoto njegovih kategorij. Zaradi tega tudi govorimo o kategorialnem novumu; vsak sloj ima glede na svojo vsebino še svoje lastne kategorije. Zelo natančen je Hartmann takrat, kadar razpravlja o tem, kako se kategorije iz nižjih slojev javljajo v višjih. Za to prehajanje je značilna enosmernost, kajti prehajanje gre samo naprej, nikdar ne nazaj. Kategorije višjih slojev se namreč ne pojavljajo v nižjih slojih. Vračanje oziroma ponavljanje nižjih kategorij nikdar ne pomeni, da te bistveno določajo višji sloj, njegovo posebnost. Ta posebnost temelji na kategorialnem novumu, ki je od nižjih neodvisen. S tem dobi Hartmann oporo za svojo samozavestno izjavo, da glede na to, ker je za vsak sloj značilen njegov kategorialni novum in s tem zajamčena njegova samostojnost in neodvisnost do drugih slojev, "svet ne more biti dirigiran niti od spodaj niti od zgoraj".⁹³ Po njegovem suverenem prepričanju je tako spor, ali svet uravnava duh ali materija, končan. Kar je po njegovem v tej zvezi nujno, je še natančneje raziskati odnos med samostojnostjo in odvisnostjo v slojih in med sloji ter preučevati vsebino njihovih kategorij.

Že zelo zgodaj mu je bilo povsem jasno, da so "kategorije principialno kaj dru-

⁹⁰ NWdO, str. 53.

⁹¹ Ibidem, str. 56.

⁹² Ibidem, str. 73.

⁹³ Ibidem, str. 67.

gega kot pojmi kategorij".⁹⁴ Za povsem realne odnose gre, ki jih po njegovem kategorije povzemajo vase, neutrudno ponavlja. S tem stališčem se je že v samem izhodišču moral razhajati z novoveško filozofijo, njeno "fundamentalno napako", ki je v tem, ker je "želela problem kategorij razreševati v gnoseološki naravnosti".⁹⁵ Tudi za Kanta je problem kategorij čisto gnoseološki, toda v primerjavi z Leibnizom je pri Kantu že izražena "zavest o meji identitete". Kant deloma že potrjuje Hartmannovo tezo, da meje spoznatnosti niso meje bivajočega, kajti "predmetnost kot taka po njegovem ni izčrpana s 'predmeti možnega izkustva'".⁹⁶ Meje kategorialne analize so zato po Hartmannovem sklepu vedno določene s "parcialno identiteto"⁹⁷ med mišljenjem in bitjo, objektom in subjektom. Kajti so kategorije biti, ki niso hkrati spoznavne kategorije. Zato mora na področju kategorij po Hartmannu biti dana meja glede identitete spoznavnih kategorij in kategorij biti. Na vprašanje, kako je kritična ontologija sploh možna glede na kategorialno analizo, je zdaj odgovor dokončno sklenjen, tudi še v smislu njegovega obsežnega življenjsko-teoretskega programa z ugotovitvijo, da samo z delno identiteto med kategorijami biti in mišljenja. Zdaj si je seveda mogoče postaviti vprašanje, kaj še sploh ostaja od fenomenološko zastavljenega pristopa glede na to, ker je ravno njegova kategorialna analiza zelo strogo pojmovno analitično izpeljana. Hartmann pri tem vedno znova preseneča s svojo sistematičnostjo, tudi enciklopedičnostjo, o kakšnem intuitivnem uvidu v njegovi analizi ni niti sledu.

Hartmann nam predlaga, da smisel njegove kategorialne analize zastavimo drugače, namreč s tem, kar je samo njegov glavni namen: odpraviti monizme uma ter pojmovanje sveta in njegove procesualnosti iztrgati iz prestižnih rok tako materializma kot idealizma. Je Hartmann zadosti razrešil, ali celo dokončno razrešil ključne dileme materializma in idealizma ravno s tem, ko je z naukom o slojevitosti biti opozarjal na relativno avtonomijo posamičnih slojev? Dokončnega odgovora na to vprašanje ni in tudi ne more biti, tudi takrat ne, ko mnogi interpreti Hartmannove misli ugotavljajo pri njem njegov zelo očiten ateizem. Toda ateizem nikakor ni prekletstvo duha, prej nas Hartmann prepričuje, da k duhovni biti, njeni bitnosti ne sodi samo kaj teističnega, ampak še kaj ateističnega. Tovrstna razmišljanja niso produktivna takrat, če jih zastavljamo ekstremno in medsebojno povsem izključujoče.

Hartmann nas s svojo kategorialno analizo prepričuje, da je treba seči še kam drugam, na področje etike in teorije vrednot zato, da bi bolje razumeli problem duhovne biti. Tudi tukaj je pristop že na začetku zastavil docela ontološko. Osrednji problem etike je razumel izključno vsebinsko in z njim raziskoval to, kar je "substancialno" glede "etične biti in nebiti".⁹⁸ Tako pri njem spet stopajo v ospredje vrednote oziroma "vsebinska analiza vrednot".⁹⁹ Na novo nam odkriva trajno vrednost ter pozitiven smisel platonizma in s tem konstitutivne subjektivnosti. Vendar to zdaj ni več platonizem samo in zgolj v izraziti idealistični sopomenskosti.

Ostaja tudi vprašanje, zakaj je Hartmann napisal *Etiko* že leta 1925, se pravi takoj po svoji *Metafiziki spoznanja* in mnogo pred večino svojih glavnih del iz ontologije. Vsekakor je zelo pomembno dejstvo, da etika nikakor ne zaključuje njegove miselne poti, ampak je v marsičem uvod v njegov obsežen filozofski opus. Šel je po isti poti kakor Platon; ostaja vprašanje, zakaj in soočenje z njegovo mislijo zahteva natančen odgovor nanj.

⁹⁴ Nicolai Hartmann: Wie ist kritische Ontologie möglich?. Cit. iz KS III, str. 286.

⁹⁵ Ibidem, str. 299.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Ibidem. O tej delni identiteti še v ELO, str. 25.

⁹⁸ Nicolai Hartmann: Ethik, de Gruyter, Berlin 1926, str. V.

⁹⁹ Ibidem.

Kar mu v zvezi z njegovo etiko moramo najprej priznati, je predvsem to, da so konsekvence ontoloških in spoznavnoteoretskih kategorij, načel, prvih resnic, docela transparentne ravno na področju etike. Vsa najvišja teoretska načela prejmejo svoj dokončni smisel na področju, ki ga je že Kant imenoval praktični um, dejstvo, ki še ni razlog, da bi postajali "zaklinjalci" prakticizma; zelo daleč od tega. Samo za to gre, da nam v marsičem šele izdelana etika oziroma etična stališča omogočajo bolj objektivni vpogled v bistvo kakšne filozofije in kar je za presojo konkretnega filozofa zelo odločilno. Samo vprašanje, izraženo s precejšnjo mero bojazni, mar ne bi bila presoja Heideggerjeve filozofije bolj pravična pri njegovih kritikih, njegovo pojmovanje biti bolj transparentno, če bi imel v svojem filozofskem opusu še razvito etiko? In mar ne bi bili nekateri ključni nesporazumi okrog "totalitarizma" v zvezi z Marxovo in Heglovo mislijo odvečni, če bi oba za seboj pustila še etiko? Pri vsem tem seveda - to možnost je treba dopustiti - bi se smel oglasiti še kdo, ki bi začel glasno zatrjevati, da sploh ni res, da omenjeni trije misleci nimajo razvite etike.

Kakorkoli že, Hartmanna s temi tremi misleci ne moremo primerjati, kajti etične probleme je kot problemski mislec že na začetku svoje filozofske poti sistematično podal s sklenjeno etiko, ki je še danes vredna pozornosti, ne morda toliko kot sklenjeno védenje o etosu, ampak samo zaradi tega, da bi uvideli naslednje: če ni védenje etično utemeljeno - ni vrednostno nevtralnega spoznanja - potem ni nikakršno védenje.

S svojo kategorialno analizo nam sporoča tudi to, da kategorije s seboj prinašajo vedno kaj univerzalnega, že omenjeni zakoniti red celote, ki sploh omogoča celoto kot celoto. Univerzalnost je namreč kategorija, ki jo človeštvo potrebuje, da lahko različni narodi in kulture med seboj sploh komunicirajo in vodijo dialog na vseh ravneh, najprej že na ravni jezika. Kajti dejstvo je, da človeštvo medsebojno razlikujejo še povsem različni jeziki. Brez dialoške naravnosti in univerzalno razumljene komunikativnosti človeštvo ne more obstati. S Hartmannovo teoretsko pomočjo, njegovo natančno izdelano kategorialno analizo se lahko sprašujemo, kaj so ontološki temelji za takó razumljeno komunikacijo, ki je, izraženo v Hartmannovem jeziku, realni odnos.

Toda filozofija je in ostaja med drugim zavestna odločitev za takšno ali drugačno usmerjenost - tudi Hartmannova, "tostran idealizma in realizma". Odločitev pa je vedno nehote še izključevanje česa drugega, bistveno drugačnega. Kajti tudi pluralizma in duha razlik, tega najnovejšega klica po letu 1989, ne moremo razvijati drugače kot samo z zavezanostjo in opredelitvijo za kaj povsem določenega. Navsezadnje nas tudi Hartmann zares prepričuje samó s svojo, docela transparentno konkretnostjo.

Ali obstaja kaj, kar bi se lahko imenovalo (s)likovna kompetenca*

JOŽEF MUHOVIČ

POVZETEK

Temeljno vprašanje, s katerim se ukvarja avtor v pričujoči razpravi, je vprašanje, ali komunikacija s slikovnimi (vizualnimi) znaki, zlasti tistimi, ki jih producira likovna umetnost, podobno kot komunikacija v verbalnem jeziku predpostavlja kakšno posebno semiološko kompetenco, in če - kakšno?

ABSTRACT

IS THERE SUCH A THING AS PICTORAL COMPETENCE

The fundamental question discussed by the author in this paper is whether communication by means of pictorial (visual) signs, especially those produced by the visual arts, represents, as in verbal communication, a special semiological competence, and if it does, what kind?

I. Konstatacija

Temeljno vprašanje, s katerim se bom ukvarjal v pričujoči razpravi, je vprašanje, ali komunikacija s slikovnimi znaki, zlasti tistimi, ki jih producira likovna umetnost, podobno kot komunikacija v verbalnem jeziku predpostavlja kakšno posebno semiološko kompetenco, in če - kakšno.

Komuniciranje v verbalnem jeziku je osnovano na posebni *jezikovni sposobnosti*, ki po eni strani omogoča transformacijo duhovnih vsebin v obliko jezikovnih znakov, se pravi njihovo znakovno informiranje (če pri tem izhajam iz izvirnega pomena latinskih besed "*informare*" in "*informatio*", ki dobesedno pomenita "v-obliko-dajati"), po drugi strani pa obuditev oblike jezikovnih znakov in oblike njihovih medsebojnih odnosov v *pomen* jezikovnega sporočila, v jezikovno informacijo. To sposobnost imenujejo lingvisti *jezikovna kompetenca* (*linguistic competence*). Naloga jezikovne kompetence je posredovanje med *vsebino* jezikovnega sporočanja in *obliko* znakovno artikuliranega jezikovnega izraza in narobe, ali krajše, posredovanje med signifikatom in signifikanom. Brez tega posredniškega sredstva, ki omogoča, da na temelju omejenega repertoarja izhodiščnih jezikovnih elementov in kombinatoričnih pravil oblikujemo in razumemo potencialno neskončno število jezikovnih izrazov jezika, ki ga obvladamo, čeprav jih nismo prej še nikoli srečali, si jezikovnega izražanja in komunikacije ne

* Pričujoča razprava je nastala v okviru posebne raziskovalne štipendije *Fondacije Alexandra von Humboldta*.

moremo niti zamisliti. Lingvistična raziskovanja jezikovne kompetence so sicer pokazala, da naletimo na precejšnje (filozofske) probleme, ko poskušamo teoretično razložiti in definirati izvor, nivoje in kompleksno operacionalno strukturo te posebne "sposobnosti operiranja z jezikovnimi znaki" (de Saussure),¹ te teoretične težave pa, kaže, ne ovirajo praktičnega funkcioniranja jezikovne kompetence, saj so oblike jezikovne komunikacije in njena dovolj velika učinkovitost kratkomalo dejstvo. Vsi, ki smo se kdaj učili tujega jezika, praktično vemo, kaj sodi k jezikovni kompetenci, ali bolje, vemo, na katerih zunanjih faktorjih temelji njena uspešnost. Vemo, da nam je komunikacija v tujem jeziku dostopna, če se naučimo njegove fonetike, leksike in sintakse, zlasti pa vemo, da ta komunikacija predpostavlja določeno znanje in učenje.

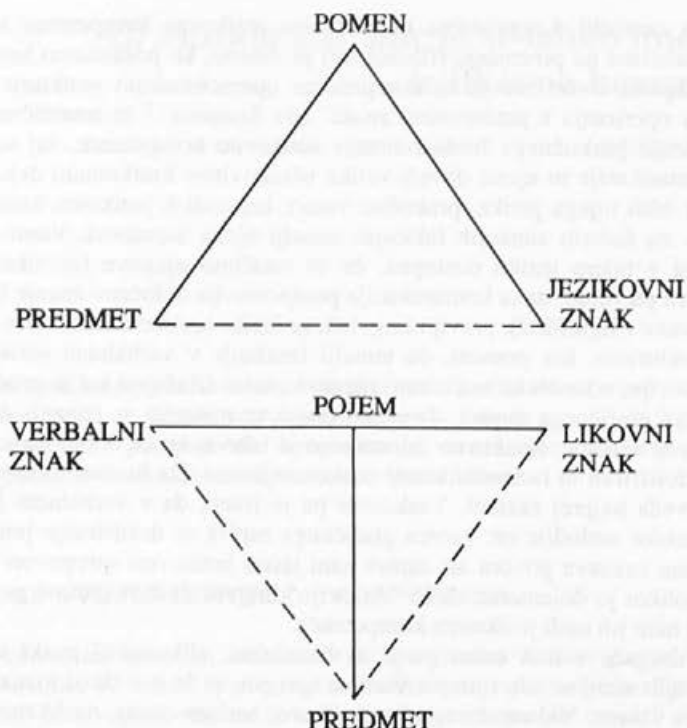
Označenec (Signifikat), pravijo lingvisti, se lahko oprime označevalca samo tedaj, če je ta strukturiran, kar pomeni, da temelji izražanje v verbalnem jeziku na strukturiranju materije, v kateri so realizirani njegovi znaki. Običajno sta to zvočna materija in/ali materija grafičnega zapisa. *Strukturiranost* te materije je zunanji dvojnik jezikovno izražene vsebine. Jezikovno informacijo je tako mogoče dobiti samo v primeru, da uspejo dešifrirati in razumeti ustroj znakovne forme. Da bi nam to uspelo, je treba to formo seveda najprej zaznati. Vsakomur pa je jasno, da v verbalnem jeziku čutna zaznava fonetske melodije oz. vzorca grafičnega zapisa za dešifriranje pomena ne zadostuje. Čutna zaznava govora ali zapisa nam jasno jezikovno spregovori samo tedaj, ko jo in v kolikor jo dojamemo skozi "dioptrijo" lingvističnih (v osnovi gramatikalnih) kategorij, ki nam jih nudi jezikovna kompetenca.

Čisto drugače v tem oziru pa je z vizualnimi, slikovnimi znaki in njihovimi sistemi. Pri njih nam, se zdi, njihova vsebina spregovori že kar skozi vizualno zaznavo dražljajskega vzorca. Vidimo fotografirano drevo, narisani obraz, naslikano pokrajino - in to nam običajno zadostuje. Nobene potrebe ne čutimo po tem, da bi vizualno zaznavo še kako dodatno "gramatikalno" oziroma strukturalno interpretirali. Tako je vsaj pri tistih vizualnih znakih in njihovih sistemih, ki reprezentirajo že obstoječe vizualne in prostorske objekte. Kadar imamo opraviti z vizualnimi signali ali simboli, ki so proizvod družbenih konvencij, ti znaki seveda zahtevajo poznavanje družbeno standardiziranih pomenskih korelacij, vendar pa bi to poznavanje (ne znanje!) po mojem mnenju le težko enačili s kompleksnim znanjem tistega tipa, ki ga v verbalnem jeziku obsega jezikovna kompetenca. Kaže torej, da v primeru vizualnih, (s)likovnih znakov ne obstaja nič, kar bi z Catherine Z. Elgin in Nelsonom Goodmanom lahko imenoval "(s)likovna kompetenca".²

Če si torej v verbalnem jeziku brez ustrezne jezikovne kompetence komunikacije ne moremo niti zamisliti, potem si v zvezi z vizualnimi sporočili enako težko zamislimo prav kompetenco analognega tipa. Ta inverzna situacija se mi zdi teoretično zanimiva in bi jo zato rad preveril. Še posebej v zvezi z znaki in znakovnimi sistemi, kakršne producira likovna umetnost. V ta namen bom najprej raziskal odnos med signifikatom in signifikantom v verbalnih in vizualnih znakih, nato pa primerjal še komunikacijske intence verbalnega in likovnega (umetniškega) komuniciranja.

¹ Cf. npr. K. Wexler & P. Culicover, *Formal Principles of Language Acquisition*, Cambridge: The MIT Press, 1980; V. E. Wanner & L. Gleitman, *Language Acquisition: The State of the Art*, Cambridge: Harvard University Press, 1982; N. Chomsky, *Knowledge of Language. Its Nature, Origin and Use*, New York: Praeger Publishers, 1986 etc.

² Cf. Catherine Z. Elgin, *Representation, Comprehension and Competence*, v: Social Research, 51 (1984), str. 905-925; Nelson Goodman & Catherine Z. Elgin, *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, London: Routledge, 1988, str. 110-117 (nem. prev.: Revisionen. Philosophie und andere Künste und Wissenschaften, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, str. 148-157).



Sl. 1 - Lingvistični trikotnik Ogdena in Richardsa.

II. Odnos med označencem in označevalcem v verbalnih in vizualnih znakih

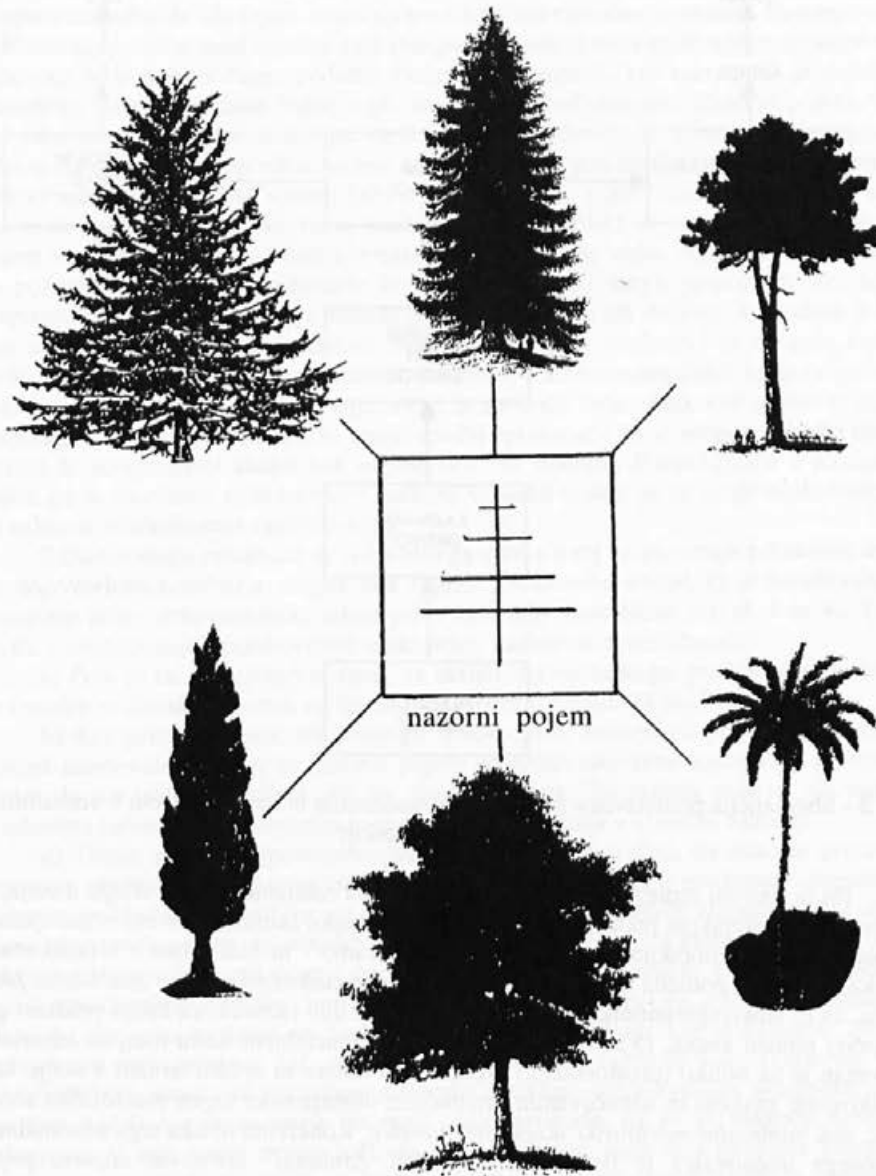
Izhajal bom iz dveh predpostavk: 1. iz predpostavke, da je temeljna (seveda pa ne edina) jezikovna operacija označevanje stvari in pojavov, ki se pričeneja z njihovim poimenovanjem; in 2. iz predpostavke, da je obča struktura (relacija označenec-označevalec) verbalnih in vizualnih znakov enaka.³

Vzemimo preprost primer verbalnega in vizualnega (likovnega) označevanja predmeta drevo. Pri tem pa upoštevajmo lingvistično spoznanje, da označuje označevalec predmet prek pomena oz. pojma, ne pa kar neposredno. To lepo pokaže shema Ogden-Richardsovega⁴ lingvističnega trikotnika (sl. 1). Pri verbalnem označevanju prenašamo svojo idejo, svoj pojem v medij zvokov. Ker pa pojem predmeta "drevo" ne vsebuje zvočnih ampak zavest o vidnih in prostorskih lastnostih drevesa, smo v verbalnem izražanju prisiljeni z zvoki označevati stvari, ki same po sebi niso zvočne. Verbalni znak v tem pogledu nima nikakršne *nujne* zveze s predmetom, ki ga reprezentira. V primeru verbalnih znakov ni nobenega posebnega razloga, da bi bilo treba predmet oz. pojem "drevo" označiti ravno s tem zaporedjem glasov. Ker je temu tako, je verbalni znak lahko samo arbitraren. Zato lahko ima vsak verbalni jezik različne znake za isto vrsto predmetov: *arbor*, *tree*, *Baum*, *drevo* ipd. Da pa bi takšne arbitrarne znake lahko

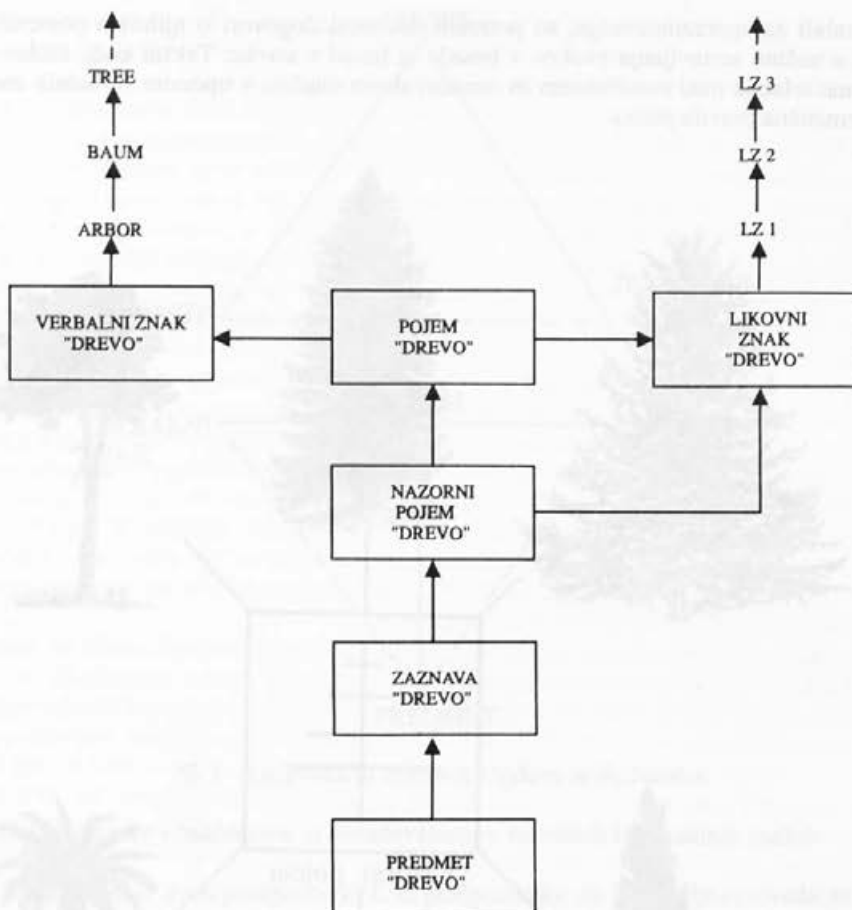
³ Cf. W. J. T. Mitchell, *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

⁴ Cf. Ogden, C. K. & Richards, I. A., *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and the Science of Symbolism*, London, 1923.

uporabili za sporazumevanje, so potrebni družbeni dogovori o njihovih pomenih, pa tudi o načinu sestavljanja zvokov v besede in besed v stavke. Takšni kodi, takšne normirane relacije med označencem in označevalcem vnašajo v uporabo verbalnih znakov sistematična pravila jezika.



Sl. 2 - Različne drevesne vrste in njihov nazorni pojem.



Sl. 3 - Shematična predstavitev zveze med označencem in označevalcem v verbalnih in (s)likovnih znakih

Pri (s)likovni reprezentaciji predmeta drevo pa ostajamo znotraj istega medija, na vidnem in prostorskem področju. Vizualne in prostorske lastnosti drevesa označujemo z vizualnimi in prostorskimi označevalci. Zato moramo - in tudi lahko - v (s)likovnem znaku v funkciji pomena nujno ohraniti določene *vizualno-prostorske značilnosti predmeta*, da bi lahko sprejemniki (s)likovnega znaka iz njih razbrali, za kateri predmet gre, se pravi pomen znaka. (S)likovni znak v tem referencialnem oziru torej ni arbitraren. Navezan je na obliko (prostorskega) predmeta in zmore to obliko izraziti v svoji. Med (s)likovnim znakom in označevanim predmetom obstaja neka nujna morfološka sorodnost, nek *minimalni morfološki skupni imenovalac*. Konkretna oblika tega minimalnega skupnega imenovalca je tisto, kar je Rudolf Arnheim⁵ imenoval *nazorni pojem* (Anschauungsbegriff) oz. *zaznavna kategorija* (Wahrnehmungskategorie). Nazorni poj-

⁵ R. Arnheim, *Anschauliches Denken. Zur Einheit von Bild und Begriff*, Köln: Du Mont Verlag, 1972, str. 37; cf. tudi: R. Arnheim, *Art and Visual Perception. A Psychology of the Creative Eye*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1965; R. Arnheim, *Towards a Psychology of Art*, Berkeley and Los Angeles, 1966, str. 27-50.

mi so posplošitve invariantne vizualno-prostorske strukture določenega razreda prostorskih predmetov oz. pojavov (dreves, stolov, obrazov...) (sl. 2). Dejansko so to *miselni modeli* teh predmetov in pojavov. Kot miselni modeli pa imajo nazorni pojmi poseben značaj in zato tudi posebno funkcijo. Njihova posebnost je v tem, da so po eni strani tesno povezani s čutnimi zaznavami, po drugi strani pa so iz čutnih zaznav abstrahirani, tako da ohranjajo samo njihovo bazično vizualno strukturo. Nazorni pojmi zato ustvarjajo most med čutnim zaznavanjem in abstraktnim mišljenjem. In sicer tako tedaj, ko je potrebno čutne podatke zaznati in razumeti, kot takrat, ko je potrebno abstraktne miselne vsebine čutno (npr. znakovno) konkretizirati. Nazorni pojem "drevo" tako povzema stalne sestavine vseh posamičnih dreves in invariantne hierarhične odnose med njimi, ne opredeli pa niti oblike sestavin niti oblike odnosov. Opišem ga lahko v naslednji preprosti shemi: Drevo = deblo + veje + listi. Zelo direkten izraz takih nazornih pojmov so otroške risbe predmetov v predšolski in zgodnji šolski dobi. V našem vizualnem spominu obstajajo nazorni pojmi za vse vidne predmete in pojave, ki jih poznamo, saj bi teh predmetov in pojavov sicer ne mogli prepoznati, ker bi jih preprosto ne znali izločiti iz prostorskega kontinuuma in jih doživeti kot celote z lastnim ustrojem, funkcijo in pomenom. Nek predmet, piše Arnheim,⁶ je mogoče zaznati samo v primeru, da je njegovo zaznavno podobo (Wahrnehmungsbild) mogoče prirediti neki organizirani obliki. Zaznavanje stvari je mogoče samo zato, ker zaznavni aparat razpolaga s strukturalnimi tipi, ki imajo značaj splošnosti, jih je mogoče zlahka identificirati in so sposobni služiti kot organizatorične matrice. Razpolaganje z nazornimi pojmi pa je spontano, pridobljeno v naravni vizualni praksi in za svoje funkcioniranje ne zahteva reflektiranega razumevanja.

Označevanega predmeta in (s)likovnega znaka torej ne povezuje nikakršna umetno dogovorjena korelacija, ampak nek skupni *strukturalni model*, ki je označevanemu predmetu lahko zelo podoben, lahko pa je tudi zelo abstrahiran (cf. sl. 3 in 4). To pa vnaša v označevanje s (s)likovnimi znaki nekaj zanimivih specifičnosti.

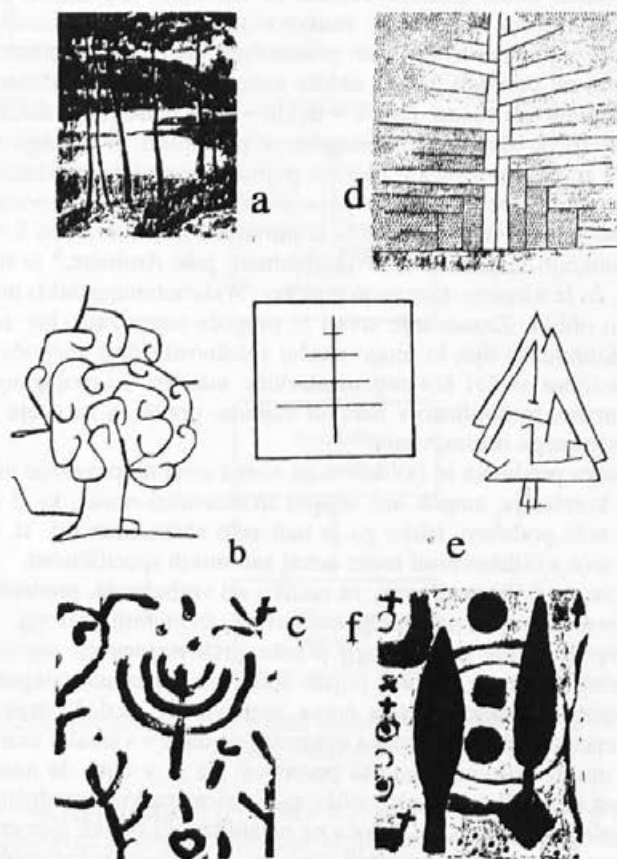
a) Prva je ta, da (s)likovni znak, za razliko od verbalnega, predmeta ne označuje na temelju vsebinskih, ampak na temelju *oblikovnih, formalnih* analogij.

b) Ker prepoznavanje teh analogij poteka prek *nazornega pojma*, ki je njihov skupni imenovalček, in ker je nazorni pojem spontana zaznavna kategorija, je, drugič, jasno, da jih lahko spontano aktivira čutna zaznava. To razloži dejstvo, da nam je predmetna referenca (s)likovnega znaka avtomatično dana v vizualni zaznavi.

c) Tretja, morda najpomembnejša posebnost pa je v tem, da nazorni pojem, ki povezuje predmet in (s)likovni znak, obliki znaka sicer striktno predpisuje elemente in njihovo strukturalno hierarhijo, ne določa pa natančno niti oblike elementov niti oblike hierarhije, predvsem pa ne označevalnih sredstev in načinov, s katerimi sta obe obliki lahko realizirani. Nazorni pojem drevo je tako mogoče uresničiti z uporabo zelo različnih označevalnih sredstev (linij, svetlostnih vrednosti, barv) oz. njihovih kombinacij, zlasti pa na zelo različne in različno kompleksne načine, kar dokazujejo likovne upodobitve istih motivov (cf. sl. 4). Na referencialni ravni je torej (s)likovni znak standardiziran, vezan na vizualno-prostorsko strukturo označevanega predmeta, raven njegove *oblikovne formulacije* pa nudi obilo svobode, ki jo je mogoče kreativno izkoristiti. V tem oziru smem reči, da ima (s)likovni znak dva temeljna pomenska nivoja: *referencialnega* in *formalnega*, čeprav je zaradi tesne zveze s prostorsko

⁶ "... Die Wahrnehmung paßt ihrem Rohmaterial Schablonen von relativ einfacher Form an, und diese nenne ich Anschauungsbegriffe oder Wahrnehmungskategorien. (...) Worauf es hier ankommt, ist, daß ein Gegenstand nur insofern wahrgenommen wird, als sein Wahrnehmungsbild einer organisierten Form einpaßbar ist.", R. Arnheim, *Anschauliches Denken*, str. 37.

strukturo označenega predmeta to morda na zunaj manj vidno. S prvim usmerja pozornost na označevani predmet, z drugim na domiselnost in morfološko kompleksnost njegove *znakovne artikulacije*. Prvi nivo, ki temelji na - večji ali manjši - vizualni podobnosti s predmetom, nam je avtomatično dostopen skozi spontano vizualno izkušnjo, drugega, ki se kaže v načinu organizacije označevalca in je rezultat produktivnega mišljenja, pa ne more aktivirati naravno vizualno, ampak samo specifično produktivno mišljenje, ki ga je tudi proizvedlo.



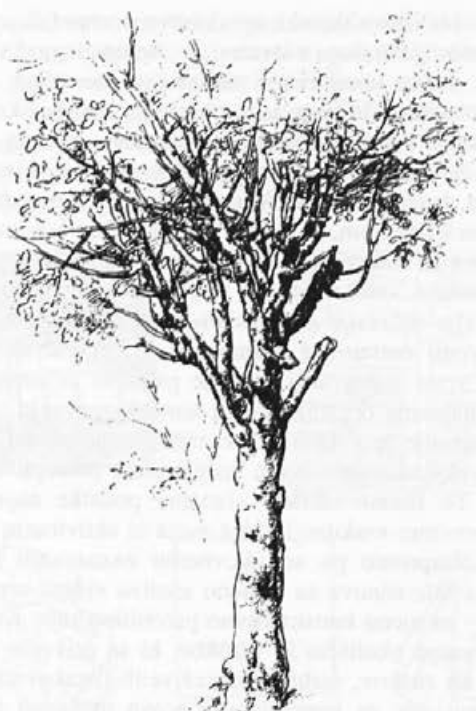
Sl. 4 - Različne slikarske predstavitve predmeta "drevo" slikarja Paula Kleeja (1879-1940)

- a) *In Elfenau bei Bern*, 1906, olje na kredni podlagi na papirju, 33,5 x 25,5 cm (Stiftung F. Klee, Bern)
- b) *Baum U*, 1940, svinčnik, 29,5 x 21 cm (Stiftung F. Klee, Bern)
- c) *Stöße* (detajl), 1938, klejne barve, 21 x 27 cm (Stiftung F. Klee, Bern)
- d) *Einsamer Tannenbaum*, 1932, olje na kartonu, montiranem na les, 48 x 27
- e) *Tannenbaum*, 1940, svinčnik, 29,5 x 21 cm (Stiftung F. Klee, Bern)
- f) *Der Friedhof* (detajl), 1939, klejne barve na papirju, 37 x 49,6 cm (Stiftung F. Klee, Bern)

Če si pogledamo različne slikarske upodobitve dreves (cf. npr. sl. 5, 6 in 7) s stališča vsakdanjega vizualnega dialoga s stvarmi, je vsebina tega dialoga vsakokrat enaka, tj. pomen drevo, saj vsaka upodobitev realizira v nazornem pojmu "drevo" konzervirano prostorsko strukturo drevesa, ta struktura pa je tista fiksna shema, ki jo vizualna zaznava v zaznanem vzorcu spontano prepozna. Seveda pa običajna vizualna zaznava ne opazi, da je nazorni pojem "drevo" v vsakem primeru realiziran z drugačnimi sredstvi in na drugačen način. Vizualna zaznava je vedno usmerjena k predmetu zaznavanja, ne pa k načinom, na katere je do zaznave predmeta prišlo. Zaznava ni introspektivna. Zaznava je reakcija, ki ne ve za svoje vzroke in ne za posledice. Običajna zaznava v ikonskem znaku aktivira referenčno, ne opazi pa (ob)likovne plati pomena, ki predpostavlja *refleksijo in razumevanje poti in načinov produkcije zaznav*, tj. prehod na novo vrsto notranjega zaznavanja in prehod na višjo raven psihične dejavnosti.⁷ Ta nova vrsta zaznavanja in višje psihične dejavnosti je v tem primeru likovno zaznavanje znakovne organizacije in temu zaznavanju ustrezno likovno mišljenje. Vizualno zaznavanje je v kontaktu z zaznavnimi situacijami omejeno na tiste podatke, ki jih lahko ekstrahirajo v njem stabilizirane perceptivne sheme, kakršne so npr. nazorni pojmi. Te sheme izbrane vizualne podatke zaprejo v fiksne pojave vsakdanjosti, ki jim pravimo vsakdanji videz sveta in aktiviranje tega videza je končni rezultat zaznavanja. Nasprotno pa so likovnemu zaznavanju in mišljenju rezultati vizualnega zaznavanja šele osnova za kritično analizo videza stvarnosti in - ko gre za likovno ustvarjalnost - za njeno konstruktivno preoblikovanje. Kritična likovna analiza je namenjena razumevanju okoliščin in vzrokov, ki so privedle do takega ali drugačnega videza prostora ali znakov, razbijanju preživelih (znakovnih) shem (vidne) vsakdanjosti, likovno ustvarjanje pa konstruiranju novih možnosti eksistence prostora in znakovnih form. Likovno mišljenje razklene okostenelost vsakdanjega vidnega prostora in znakovnih reprezentacij objektov v njem in ta prostor ter znakovne forme preoblikuje v nove, historično in družbeno sprejemljivejše oblike. Akt tega preoblikovanja je immanentna vsebina likovne produkcije in s tem likovno proizvedenih znakov. Likovna podoba drevesa torej ne pomeni samo predmetne reference "drevo", ampak še veliko več. Skozi njo se kaže likovnikov odnos do sveta vizualne stvarnosti, do že obstoječih oblik in načinov njene znakovne artikulacije, do medija izražanja, še posebej pa njegov predlog nove označevalne oblike in možnosti. Podoba drevesa in likovna umetnina nasploh se tako kaže kot projekcijsko polje družbeno in historično pogojenega individualnega dojemanja vidne stvarnosti in prostora, v katerem skuša likovni ustvarjalec izraziti svojo zamisel, zamisel svoje likovne resničnosti. Likovnikova zamisel je neke vrste projekt za preoblikovanje vsakdanje čutne in privajene znakovne vsakdanjosti v novo resničnost, ki bo v skladu s čustvenimi in razumskimi potrebami človeka v določenem času in družbi. Zato je likovna podoba umetnikove zamisli nujno različna od videza vsakdanjega sveta, čeprav mu je lahko tudi podobna. In ravno iz razlike med objektivno vizualno podobo stvarnosti, med vsakdanjim vizualnim zaznavanjem kot površinskim in fiksiiranim videzom stvarnosti ter likovno znakovno formo kot kritično in konstruktivno podobo stvarnosti je mogoče razbrati, kaj je človeka v določeni družbi in dobi prizadelo in zanimalo, česa si je želel in česa ni maral. Likovna podoba drevesa torej pove najmanj toliko kot o drevesu tudi o avtorju in okoliščinah, v katerih je nastala.⁸

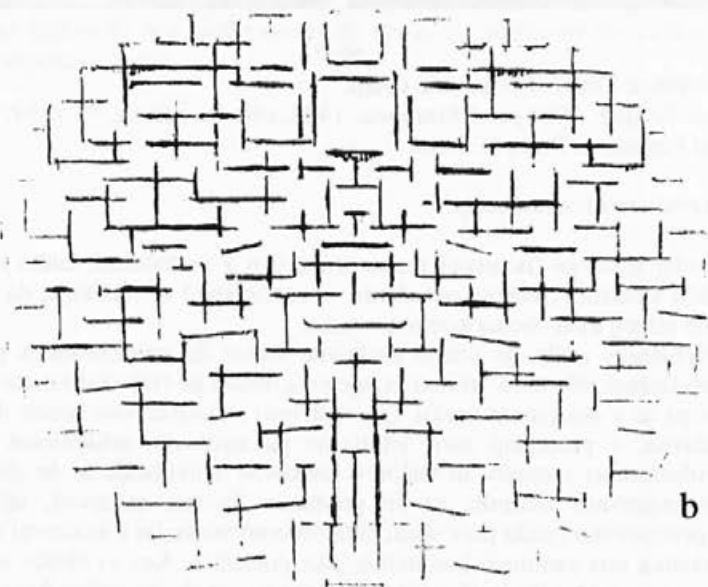
⁷ Cf. Lev Vigotsky, *Thought and Language*, Cambridge: The MIT Press, 1962, str. 221-222.

⁸ Cf. Milan Butina, *Elementi likovne prakse*, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1982, str. 141-161; isti, *Slikarsko mišljenje*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1984, str. 229-263 (pos. str. 238-245); isti, *K problematiki definicije likovnega jezika*, Likovne besede, 3 (1987), str. 21-28.



Sl. 5 - Leonardo da Vinci (1452 - 1519) ali Cesare da Sesto (1480 -1521): *Drevo*, pero in tuš na skici iz črne krede na plavem papirju, 51 x 34 cm, The Royal Library, Windsor Castle.

Teh vsebin, ki temeljijo na reflektiranju *razlike* med strukturo videza označevanega predmeta in strukturo videza njegove znakovne podobe in jih je mogoče izluščiti samo z analizo formalnih odnosov med elementi znakovne forme, pa nam ne more posredovati običajna čutna zaznava, katere temelj je ugotavljanje podobnosti, ampak samo likovno mišljenje, ki je sposobno zaznati in razumeti formalne relacije in razlike. V tem oziru lahko rečem, da pomen likovnih znakov in znakovnih sistemov, podobno kot pomen verbalnih, ni direktno izluščena kvaliteta, ampak za aktiviranje zahteva posebno sposobnost operiranja z likovnimi znaki, ki mora poleg sposobnosti vizualnega zaznavanja in poznavanja standardiziranih simboličnih konvencij vsebovati še specifično sposobnost likovnega zaznavanja, poznavanje likovnega mišljenja in likovnih pojmov. To sposobnost lahko po mojem mnenju imenujemo *(s)likovna kompetenca* [(artistic) pictorial competence]. Ta je nujna tako za produkcijo kot za doživljanje (s)likovnih znakov. In to toliko bolj, kolikor se od običajne komunikacije s slikovnimi znaki, pri kateri je poudarek prvenstveno na predmetni referenci, odmikamo v smeri oblikotvorno poudarjeno inventivne znakovne komunikacije, kakršna je značilna za likovno umetnost, in kolikor bolj se od ikonske oblike znakov odmikamo v smeri nepredmetnih ("abstraktnih") znakovnih artikulacij, kakršne je razvila moderna likovna umetnost.



Sl. 6 - Piet Mondrian

a) Drevo, 1910, risba s kreda, 31 x 44 cm, Gemeentemuseum, La Haye

b) *Pier und Ozean*, 1911, risba s svinčnikom, 11 x 16 cm, Coll. Harry Holzmann, New York

Identifikacija in - npr. v likovnem izobraževanju dnevno potrjevano - praktično funkcioniranje (s)likovne kompetence⁹ pa, tako kot v primeru jezikovne kompetence, še prav nič ne pomeni, da je to kompetenco mogoče teoretično zlahka definirati in konceptualizirati. To je stvar dolgoročnega raziskovalnega programa.

⁹ Cf. op. 2.



a



b

Sl. 7

a) Claude Monet: Topoli v pokrajini, detajl.

b) Georges Braque: *Hiše pri l'Estaqueu*, 1908, olje na platnu, 73 x 59, 5 cm, Coll. Margit und Hermann Rumpfa, Bern.

III. Dve smeri komunikacije

Če sedaj slikovne (ikonske) znake primerjam z verbalnimi, lahko rečem, da se njihova obča struktura (relacija označencec - označevalec) ne razlikuje, da pa se precej razlikuje tip relacij med obema komponentama.

V verbalnem znaku je odnos znakovne forme do označevanega predmeta, tj. njegova predmetna referenca arbitrarna, njegova oblika pa (leksikalno) standardizirana. Nasprotno pa je v slikovnem znaku, (perceptivno) standardiziran odnos do označevanega predmeta, v precejšnji meri arbitrarna pa znakovno artikulirana oblika tega odnosa. Arbitrarnost sredstev in načinov znakovne artikulacije je še zlasti velika v znakih in znakovnih sistemih, ki jih producira likovna umetnost, saj se likovna umetnost prvenstveno izraža prav skozi oblikotvorno *invencijo* v znakovni artikulaciji.

Ta razlika ima zanimive komunikacijske posledice. Ker so oblike odnosov med označencem in označevalcem (fonetika, leksika) v verbalnem jeziku fiksne in standardizirane in ker so standardizirana tudi pravila njihovega povezovanja v večje in kompleksnejše jezikovne celote (sintaksa), je mogoče vnaprejšnje učenje teh standardov, kar nam, ker so verbalna sporočila vedno in nujno oblikovana v skladu z njimi, verbalno komunikacijo zelo olajša. Srečevanje z znanimi oblikami in (po)znanimi zaporedji teh oblik olajšuje dostop do verbalne informacije. Zato je verbalni jezik v komunikacijskem oziru tudi tako udoben in učinkovit.

Čisto drugače pa je z likovnimi znaki in njihovimi sistemi. V likovni umetnosti ni standardiziranih pomenov oblik, ker v njej ni vnaprej znanih oblik. V likovni umetnosti prihajamo vedno pred nove oblike in neznane odnose med njimi, katerih pomen moramo samostojno odkriti, ne da bi se pri tem lahko zanašali na vnaprej utrjene kode. Smisel vsakdanjega verbalnega jezika je prilagajanje duhovnih vsebin standardiziranim

in konvencionalnim kodom, bistveno prizadevanje umetnika pa je v tem, da ustvari nov, individualni kod, ki odstopa od konvencionalnih pravil. Bistvo vsakdanjega verbalnega jezika je v *uporabi* koda, bistvo umetnosti pa v njegovem *izumu*.¹⁰ Prav ta inovacija v kodu pa povzroča, da so umetniške forme - zlasti v času svojega nastanka - komunikacijsko tako težavne. Kot je lepo opazil *Meyer Schapiro*,¹¹ jih v nasprotju s formami vsakdanjega verbalnega jezika karakterizira visoka stopnja *nekomunikativnosti*, ki pa, kot bi se lahko zdelo na prvi pogled, sploh ni tako zelo moteč faktor. Schapiro je celo prepričan, da je ta visoka stopnja nekomunikativnosti ravno tisto, zaradi česar sta slikarstvo in kiparstvo v današnjem času tako zanimiva. Iz slike ne moreš izveleči sporočila z navadnimi sredstvi; navadna pravila komunikacije tu ne veljajo, nikakršnega jasnega koda ali trdno določenega slovarja ni, nobene gotovosti učinka v času prezentacije. Ko je slikarstvo postalo abstraktno in je opustilo funkcijo reprezentacije, je poudarjeno doseglo stanje, za katerega se zdi, da premišljeno ovira komunikacijo.

To kaže, da se verbalno in likovno komuniciranje gibljeta na dveh komunikacijskih ravninah, zlasti pa v dveh različnih smereh. Verbalna komunikacija se zateka v rutiniranje svojih operacij, da bi dosegla večjo učinkovitost, umetniška (likovna, literarna, glasbena) komunikacija pa rutinsko komunikacijo zavestno in hote ovira, s čimer nas prisiljuje, da se z njenimi sporočili dalj časa in reflektirano ukvarjamo in se s tem dvignemo nad šablonski in rutinski odnos do sveta, do znakovne komunikacije in do (s)likovne kompetence same.

¹⁰ Cf. A. Koestler, *The Act of Creation*, London: Pan Books, 1970, str. 382.

¹¹ Cf. Meyer Schapiro, *Recent Abstract Painting* (1957), in: M. S., *Modern Art, 19th & 20th Centuries*, Selected Papers, New York: Georg Braziller, 1987, str. 322-325.

Uvod v antropologijo religije Filozofski očrt

BORUT OŠLAJ

POVZETEK

V študiji z naslovom *Uvod v antropologijo religije* želimo razviti pojem religije v širšem kontekstu analize pojmov človek, svet in bog. S pomočjo etimološke obravnave pojmov *religio* in *anthropos* pridemo do temeljne ontološke kategorije, ki jo imenujemo *diafora* in na ozadju katere raziskujemo specifično enakost med pojmom človek in religija. Tri pionirske definicije o bistvu religije (Kant, Schleiermacher, Hegel) uporabimo za vsebinsko razširitev prvih treh pojmov, pri čemer se izkaže, da je etika, kot rezultat Kantove definicije religije vezana izključno na pojem človeka, estetik, kot rezultat Schleiermacherjeve definicije je smiselna samo v razmerju do sveta, medtem ko ontologija (Hegel) opredeljuje razmerje do boga. Tovrstna vsebinska razširitev pa religije še vedno ne izčrpa v njeni enkratnosti, zato v nadaljevanju obravnavamo religijo še glede na pojem simboličnega, s katerim dobimo še tretji pojem (poleg človeka in religije), katerega struktura kaže na kategorijo *diafore*.

ZUSAMMENFASSUNG

EINFÜHRUNG IN DIE ANTHROPOLOGIE DER RELIGION PHILOSOPHISCHER ABRIß

In der Studie mit dem Titel *Einfuehrung in die Anthropologie der Religion* geht es uns darum, den Begriff der Religion in einem breiteren Kontext der Analyse der Begriffe Mensch, Welt und Gott auszulegen. Mit Hilfe einer etymologischen Untersuchung der Begriffe *religio* und *anthropos* sind wir zu einer fundamentalen ontologischen Kategorie gelangt, die *diafora* genannt. Im Hintergrund dieser Kategorie haben wir eine spezifische Gleichartigkeit zwischen Mensch und Religion behandelt. Drei Pionirdefinitionen ueber das Wesen der Religion (Kant, Schleiermacher, Hegel) haben sich als nuetzlich erwiesen bei der inhaltlichen Verbreitung der ersten drei Begriffe; dabei zeigt sich, dass Ethik als Resultat von Kants Definition der Religion ausschliesslich an den Begriff des Menschen gebunden ist, Aesthetik als Resultat der Schleiermacherschen Definition einen Sinn nur im Verhaeltnis zur Welt hat und schliesslich Ontologie (Hegel), die das Verhaeltnis zum Gott bestimmt. Doch eine so durchgefuehrte inhaltliche Verbreitung kann die Religion noch immer nicht in ihrer Einzigartigkeit erschoepfen, deshalb wird sie in der Fortsetzung in Anbetracht des Symbolischen behandelt, womit wir noch einen dritten Begriff (neben dem des Menschen und der Religion) gewonnen haben, dessen Struktur auf die Kategorie *diafora* hinweist.

Na področju teorije religije vlada zmeda. Kolikor je religija kot predmet znanstvenega raziskovanja tisto področje, o katerem je večina družboslovnih in humanističnih ved prepričana, da lahko o njej podajo najbolj verodostojno interpretativno in hermenevitično podobo, toliko je ta zmeda tudi razumljiva. Naj naštejemo le nekaj disciplin: sociologija religije, psihologija religije, zgodovina religije, filozofija religije, etnologija, primerjalna religiologija, antropologija, na samosvoj način pa tudi teologija. V vsaki od teh disciplin je religija na poseben način predmet njihovega znanstvenega interesa; discipline, ki jo raziskujejo, pa največkrat pomenijo tudi specifično obliko metodološkega pristopa do nje.

Če si zastavimo vprašanje, kakšna je vloga in posebnost antropologije religije znotraj navedenih ved, potem lahko kaj hitro ugotovimo, da se začetna zmeda še povečuje. Razlog leži v dejstvu, da je antropologija ne le ena najmlajših, temveč hkrati tudi, in to je odločilno, ena najbolj nejasno definiranih disciplin. K antropologom se kar po vrsti prištevajo vsi, ki se v svojem znanstvenem delu kakorkoli dotikajo fenomena človeka, od zdravnikov in biologov do sociologov, etnologov, lingvistov, zgodovinarjev, paleontologov in filozofov. Antropologija religije nas tako ne spravlja v zagato le zaradi neoprijemljivosti predmeta, s katerim se ukvarja, temveč tudi in predvsem zaradi neujemljivosti in nezadostne definiranosti njenega lastnega antropološkega izhodišča. Če lahko o neoprijemljivosti religije kot specifične duhovne dimenzije človekovega bivanja govorimo v dobesednem smislu, pa neujemljivost antropologije, paradoksalno, povzroča prav nasprotna težava, njen predmet je očitno preveč oprijemljiv; konec koncev se vsi tako ali drugače ukvarjamo s človekom. Če je religija tista človekova kulturna, oz. duhovna stvaritev, o vsebini, vrednosti in pomenu katere so mnenja najbolj deljena, potem je antropologija v krogu znanstvenih ved vsekakor tista, katere identiteto in vlogo najmanj poznamo. Tako se uporaba antropologije kot izhodiščne discipline pri preučevanju religij kaže kot početje, ki mora biti že vnaprej obsojeno na neuspeh.

V pričujočem članku bomo skušali pokazati, da vendarle ni tako. Še več, mar zgoraj omenjene težave ne rezultirajo prav iz dejstva, da sta si religija in antropologija v določenem smislu preveč podobni, da med človekom in religijo obstaja neka specifična oblika sopripadnosti in podobnosti? V čem in v kakšnem oziru naj bi bila omenjena sopripadnost in podobnost na delu med religijo in antropologijo, bo seveda treba šele pokazati. Toda če je ta predpostavka resnična, potem to v našem primeru pomeni, da je najkrajši in najbolj verodostojen pristop k religiji mogoč s tistega področja, ki ji je po svoji naravi najbližji, pač v smislu Anaksagorovega reka, da se enako z enakim spoznava. Navidežno pomanjkljivost razmerja religije in antropologije bomo torej skušali izrabit kot njeno specifično prednost.

Seveda pa moramo najprej pojasniti, v katerem od navedenih kontekstov bomo uporabljali pojem antropologije. Vsekakor te discipline ne razumemo v smislu anglosaksonske in frankofonske tradicije, kjer antropologija, kljub temu da se o njej največ govori prav v teh deželah, v svojem temelju sploh ne predstavlja neke izvirne in samostojne znanstvene discipline, temveč gre prej za neko sintetično in težko ujemljivo disciplino, ki si je svoj prostor našla na križišču tistih disciplin, ki jih v maniri srednjeevropske tradicije navadno imenujemo kot etnologijo, etnografijo, zgodovino, sociologijo, filozofijo in religiologijo. Podnaslov teme, o kateri je govor, pravzaprav že vnaprej izdaja našo lastno pozicijo; "filozofski očrt" nedvoumno nakazuje, da bo naš pristop k religiji potekal po filozofsko-antropološki poti. Antropologijo tukaj razumemo kot temeljno filozofsko teorijo o človeku. Toda mar se ni z vpeljavo filozofije že tako

nejasno razmerje antropologije in religije še bolj zameglilo, saj imamo zdaj namesto z dvema težko ujemljivima pojmom opraviti še s tretjim, s filozofijo, ki velja ne povsem po naključju vsaj v krogu "ne-filozofov" za kraljico netransparentnosti. Vendar pa ta pritegnitev filozofije v naš premislek o religiji ne pomeni, da je v naslovu uporabljena sintagma antropologija religije le prikrita filozofija religije. Ne, podnaslov "filozofski očrt" nakazuje zgolj nepristranski, kritični in fundamentalni pristop k obravnavanemu fenomenu, ne da bi se ob tem zapletali v metafiziko kot teoretsko in demitologizirano naslednico religij ter v preštevne tematizacije fenomena religije znotraj razmeroma mlade discipline filozofije religije. Seveda pa to hkrati ne implicira ignorance do posameznih filozofskih stališč, ki so imela v zgodovini sorazmerno velik vpliv pri oblikovanju javnega mnenja o religiji.

Kakorkoli je razmerje med filozofijo, antropologijo in religijo v tem trenutku še nejasno, pa upamo, da bo ob koncu vsaj del teh nejasnosti odpravljen. Preidimo zdaj k našemu predmetu.

2

Ko govorimo o religiji, se skoraj v celoti nanašamo na tiste predstave o njej, ki smo si jih v našem življenju pridobili ter bolj ali manj zavestno dogradili in oblikovali. V splošnem pa vendarle natanko ne vemo na kaj pravzaprav mislimo takrat, ko uporabimo ta pojem. Eni mislijo na boga, drugi na hudiča, eni jo enačijo z duhovništvom, cerkvijo, moralnimi normami, zakoni in svobodo, spet drugi s kultu, rituali, tabuji in murgjo, eni jo razumejo kot pogovor z nadnaravnim, drugi kot zmoto in laž, eni vidijo v njej odrešitev, milost in nesmrtnost, drugi pa antropomorfne projekcije ter opij za ljudstvo, za ene je religija pieteta do živih in mrtvih, spet za druge zgolj smisel za skupnost. "Če že ne religija sama, pa je vsekakor naš odnos do nje v dvojnem smislu nedoločen. Niti ne obstaja resnična jasnost o tem, kaj je religija po svojem pojmu, niti ni mogoče spregledati težav, ki učinkujejo na tistega, ki pogojen s svojim privatnim karakterjem obravnava religijo v distanci in voden z umom."¹ Dejstvo je, da pravih težav in nejasnosti ni mogoče umestiti v religijo, saj le-ta svojim internim tematizacijam navkljub ni nič onstranskega v smislu avtonomnosti glede na človeka. Težave se kažejo zgolj in samo v človekovem odnosu do nje, oz. v nejasni naravi tega odnosa. Izhodiščni problem, iz katerega je treba izhajati, je lahko samo razmerje človeka in religije in ne njuna principierna samostojnost, kar bi že iz popolnoma logičnega ozira pomenilo protislovje. Toda da bi to razmerje sploh lahko postalo predmet analize, je potrebno oba pojma na začetku vendarle obravnavati ločeno, to je v njuni hipotetični neodvisnosti, pa čeprav se bo v tistem trenutku, ko bomo spregovorili o religiji, hkrati izkazalo, da s tem ko izrečemo religija, hkrati pravzaprav vselej izrečemo tudi človek in obratno.

Začnimo s pojmom religije. Glede na nepregledno število izjav o bistvu religije, njenem karakterju in pomenu bi, če bi si za izhodišče vzeli le-te, le malo verjetno prišli do kakšnega oprijemljivejšega zaključka. Zato si bomo za začetek skušali pomagati z navidez objektivnejšim izhodiščem, z etimologijo. Toda brez težav tudi tukaj ne bo šlo; religio je latinska beseda, je beseda nekega jezika, ki ni več živ, zaradi česar razumevanje njenega pomena ne more biti več neposredno. Če je za nas religio mrtev pojem, pa tega ne moremo trditi za rimsko kulturo v prvih stoletjih našega štetja. Sorazmerno natančno razumevanje tega pojma bi torej predpostavljalo obsežno poznavanje latinskega jezika in kulture. Izhajajoč iz tega, bi bilo mogoče ugotoviti, kaj je ta pojem ta-

¹ Wagner Falk, Was ist Religion, Studien zu ihrem Thema in Geschichte und Gegenwart, Guetersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Guetersloh 1986, str. 12.

krat predstavljal, na kaj se je nanašal, v kakšnih kontekstih se je uporabljal itd. Načelno to ne bi smel biti večji problem, vendar pa se verodostojnost tako dobljenega pomena pojma religio za potrebe naše raziskave takoj bistveno zmanjša, če upoštevamo še naslednje dejstvo: resda je bil pri Rimljanih pojem religio še živ, večji problem pa nastane, ko se vprašamo, ali je bilo živo tudi tisto, česar pojem je bil, oz. kar je označeval. Nobenega dvoma namreč ni, da je bila rimska kultura že v doberšni meri desakralizirana, v njej je pojem religio označeval nekaj, kar ni bilo več živo, kar ni predstavljalo več centra družbenega dogajanja, iz česar torej niso več izhajale najvišje družbene vrednote, tako kot v predrimskih in predgrških civilizacijah. Religija je v rimski kulturi (v nekoliko manjši meri pred tem tudi že v grški kulturi) vse bolj postajala obrobni družbeni fenomen, ki ga je iz tradicionalnih in patriotskih nagibov sicer kazalo še naprej negovati, toda osrednji družbeni fenomen so zdaj postali politika, pravo in vojska. Izhajajoč iz tega, se je smiselno vprašati, ali nam pojem religio, ki v rimski kulturi označuje zgolj še nek relikv, z etimološko analizo sploh še lahko razbistri razumevanje pojma religije in njenih temeljnih formalnih in vsebinskih potez? Vsem tem pomislekom navkljub pa je ta pojem žal edini, ki ga imamo, je edini, na katerega se lahko na začetku opremo, zato kaže vendarle pogledati, kam bi nas lahko pripeljala njegova etimologija.

Tako kot že v antiki in srednjem veku, je etimologija pojma religio tudi danes sporna. Tomaž Akvinski v svoji *Summa theologiae* (II/II 81, 1c) navaja tri možne etimologije, ne da bi se za katero od njih odločil:

a) Pri prvi se nanaša na Cicero (*De natura deorum* II 28, 72), ki religio izpeljuje iz "relegere", kar pomeni toliko kot ponovno premisliti, znova zbrati, oz. prebrati, pregledati. Nadaljujoč Cicero, Tomaž zapiše, da je religiozni človek tisti, "ki vedno znova namerava in hkrati tudi pregleduje (premišljuje), kar spada k čaščenju bogov." Glede na to razlago je bistvo religije v "vztrajnem opazovanju" kulturnih dolžnosti. Ali kot ugotovi Weischedel:

"Pri tem torej ne gre za individualno čaščenje bogov ali celo za osebno vero v boga, temveč povsem v duhu rimske religije za skrbno čaščenje kulturnih bogov."²

To je hkrati tudi edina etimologija, ki izhaja neposredno iz rimskega obdobja, zavoljo česar je tudi, etimološko gledano, najbolj verjetna (glej E. Benveniste). A kot že rečeno, četudi je najbolj verodostojna, vendarle označuje neko religiozno prakso, ki nima več veliko skupnega s tradicionalnimi religijami oz. družbami, v katerih so bile le-te še žive, zato si z njo ne bomo mogli veliko pomagati.

b) Razumljivo je, da je bil rimski pojem religio za krščanstvo nezadosten, zato je bil predvsem Avguštín tisti, ki je skušal v ozadju tega pojma odkriti dovolj široko izhodišče, ki bi lahko zadovoljilo krščanske predstave o religiji. Ker je temeljna komponenta krščanske religije človekov osebni odnos do Boga, se je to izrazilo tudi v iskanju primernejše etimologije pojma religio. Avguštín je ta pojem izpeljal iz "relegere", kar pomeni "ponovna izvolitev" (*De civitate Dei* X 3). Smisel te etimološke interpretacije leži v tem, da moramo Boga, ki smo ga izgubili, ponovno najti, ga ponovno izbrati oz. izvoliti. Tovrstna ponovna odločitev je tipična za Avguštínovo razumevanje človekovega položaja v svetu; ker je človek svoj prvotni, neposredni odnos do Boga izgubil z izvirnim grehom, je njegova najsvetejša dolžnost, da ponovno najde pot do Boga. Ne glede na to, da je ta etimologija manj verjetna od Cicerove, pa je vsebina, ki jo le-ta odpira, bližja splošnemu značaju religije, in to navkljub dejstvu, da je osebni odnos do Boga, ki ga je Avguštín s tem porinil v ospredje, značilen le za

² Weischedel Wilhelm, *Der Gott der Philosophen, Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München 1985, str. 8.

Abrahamove religije (židovska, krščanska in muslimanska religija). Tisto bistveno, kar ta etimologija odpira, je uvid v nek primarni dualizem, v katerega je človek ujet; obstaja neka elementarna diaphora (razlika), nek razcep, ki ga človek čuti med seboj in tistim, kar ga obdaja, ne glede na to, kako to obdajajoče razume. To pa je elementarna lastnost vseh religij, od najbolj arhaičnih (totemizem) do najbolj kompleksnih (krščanstvo).

c) Tudi tretja, in hkrati zadnja etimologija, ki jo omenja Tomaž Akvinski, se veže na Avguštinovo ime. Religio naj bi izhajal iz "religare", "nazaj navezati, privezati". Ta razlaga je še danes najbolj pogosta (a tudi sporna) in tudi Avgustin v *Retractationes* (I 12, 13) poudarja, da mu je ta izpeljava najbolj všeč. Je pa to razlago moč najti že pri Lactanciusu, Ambrosiusu in Hieronimusu. V ozadju je podobno razumevanje človekove situacije kot v prejšnjem primeru: človek se mora ponovno združiti s tistim, od česar je ločen, zgraditi mora vez, most, in šele to lahko vzpostavi njegovo ponovno celovitost.

3

Preidimo zdaj k pojmu človeka. Tudi tukaj bomo ubrali podobno strategijo kot pri pojmu religija: ne nepregledno število mnenj, domislic, maksim in definicij o človeku, temveč za začetek etimologije. Toda kateri jezik si naj izberemo za osnovo. Ob pojmu religije teh težav ni bilo, saj so to besedo iz latinskega jezika prevzeli vsi moderni jeziki. Drugače se godi s pojmom človeka; vsak zgodovinski, živi ali neživi jezik imenuje človeka z drugačno besedo. In morda prav zaradi tega v znanstveno-teoretskem jeziku nemalokrat pojem človeka v domačem jeziku zamenjujejo s pojmom iz dveh klasičnih evropskih jezikov, grškega in latinskega. Pri tem se latinski pojem "homo" (katerega etimologija ni sporna, izhaja namreč iz pojma "humus", zemlja) uporablja nekoliko pogostejše (ob tem velja opozoriti vsaj na pojme humanizma in humanosti). Toda zanimivejši je vendarle grški pojem "anthropos", ne le zato, ker tvori osnovo pojma antropologije, ki je eden ključnih terminov pričujočega članka, temveč predvsem zaradi izjemno zanimivih in teoretsko plodnih etimologij. Etimologija pojma anthropos sicer ni povsem jasna, največkrat pa se omenjajo tri verzije:

- a) "An(a) - tra - op(s)", pomeni bitje, ki gleda navzgor
- b) "Anth", pomeni razcvetelo, oz. krepko
- c) "Andr - op - os", pomeni obraz, oz. sliko moškega³

Že na prvi pogled je razvidno, da vsaka od navedenih izpeljav drugače akcentuira človeka: če je v prvi človek predstavljen kot bitje presejanja, ki prerašča samega sebe ter išče odgovore onstran neposrednega, je nasprotno v drugi prikazan kot nekaj neposredno danega, kot nekaj živega, naravnega (fisis), ki se svoje naravnosti zaveda (mimogrede: v tem je ta etimologija podobna latinskemu "humus") in se je hkrati tudi vesel, medtem ko je tretja, sicer najmanj zanimiva, izraz grške, pretežno patriarhalne kulture. Če nekoliko shematiziramo in poenostavimo pomene vseh treh etimologij, potem je prva usmerjena k pojmu ideje oz. boga, druga k pojmu narave, tretja pa kaže predvsem na princip aktivnosti. Če je prva etimologija platonistične provenience, je druga bolj aristotelovske, tretja pa predvsem izraz kulture polisa. Če zdaj iz vseh treh tematizacij skušamo potegniti enotnejšo podobo človeka, potem se nam ta kaže kot bitje, ki je aktivno razpeto med nebom in zemljo, med naravo in vrhovno idejo (bogom), med svetom in nadsvetnim. Človek kot bitje, ki niha med svetom in bogom, ki se v tej

³ Pri tem se sklicujemo na delo Alwina Diemerja: *Elementarkurs Philosophie, Philosophische Anthropologie*, Econ Verlag, Duesseldorf/Wien 1978, str. 21.

negotovosti išče in osmišlja, pa je temeljna konstanta zahodne metafizike; razmerje med človekom, svetom in bogom predstavlja izhodiščno trojico celotne zgodovine metafizike od Platona do Heideggerja, v nekoliko modificirani obliki pa tudi teologije. V tem se kaže notranja povezanost pojmov človek, religija in filozofija ter hermenevtična nuja po filozofski obravnavi antropologije religije.

Tisto, kar nas ob tem lahko preseneti, ali pa tudi ne, je dejstvo, da tako razumljen pojem "anthropos" v celoti korespondira z latinskim pojmom "religio", predvsem v njegovi avguštinovski tematizaciji. Razmerje človek - svet - bog, na katerega nedvoumno kažejo grške etimologije pojma anthropos, ni nič drugega kot fundamentalno razmerje sleherne religije. Že v totemističnih religijah človek osmišlja svoj položaj tako, da skozi proces ponotranjanja naravnega in božjega (svetega) poenoti samega sebe z naravo in božjim do te mere, da med njimi izgine sleherna vsebinska razlika. Če je človek an(a)-tra-op(s), tj. bitje, ki gleda navzgor, religija pa religare, torej neka dejavnost, v kateri človek samega sebe povezuje s tistim, od česar je ločen, kar je zgolj predmet njegovega hrepenečega pogleda, ki se usmerja tja gor, potem je iz vsega tega mogoče potegniti sklep, da je - izhajajoč iz etimologij - človek določen religiozno, religija pa po človeku, da je človek po svojem bistvu religiozni fenomen, religija pa antropološki, in da religija tako ni nič drugega kot človek v svoji aktivni razpetosti med svetom in svetim, med naravo in bogom. Religija v tem kontekstu ne pomeni nič drugega kot širši, to je eksistencialni opis človeka v njegovem delovanju. S tem ko mislimo človeka, tako vselej mislimo tudi že religijo, in to ne glede na to, ali je njegova dejavnost v ožjem smislu religiozna ali pa v celoti deskralizirana; v obeh primerih njegova dejavnost kaže enako formo, tj. formo preseganja in dopolnjevanja.

Tako pridobljeno izhodišče antropologije religije pa je pomembno z več vidikov:

1) Onemogoča naivni antropološki redukcionizem, po katerem religija ni nič drugega kot le ena izmed oblik človekovega opredmetenja samega sebe, njegovih želja in hrepenenj zunaj samega sebe.

2) Onemogoča absolutistično stališče, po katerem je človeku pripisana vloga zgolj pasivnega objekta, ki je podrejen nespremenljivosti in večnosti religioznih resnic.

3) Končno pa je v tem mogoče najti tudi produktivno metodološko izhodišče, saj je na ta način antropologiji po eni strani omogočeno, da kot samostojna disciplina objektivno, to pomeni iz določene distance obravnava in raziskuje fenomen religije, hkrati pa ji fenomen človeka, ki predstavlja skupno izhodišče tako antropologije kot religije, omogoča idealni hermenevtični pristop k obravnavanemu predmetu. To pomeni, da antropologija religije raziskuje drugo skozi samo sebe in samo sebe skozi drugo; hkrati nam je tako dana distanca, a tudi vnaprejšnja korespondentnost.

Glede na obravnavane etimologije sta pojma človek in religija tako zraščena in medsebojno pogojena, da bi lahko ob antropologiji religije pomislili, da imamo tukaj opraviti s čisto tautologijo oz. antropologijo antropologije, ali - kar zveni še bolj nesmiselno - religijo religije. Upam, da je iz dosedanjega poteka razprave očitno, da ni tako, ali če se izrazimo bolj paradoksalno, da to hkrati drži in ne drži.

Še preden nadaljujemo pa moramo odpraviti še en pomislek. Vprašanje, ki si ga je treba nujno zastaviti, je, ali je iz znanstvenega vidika dopustno, da iz nekaj etimologij, ki so po vrhu še nezanesljive, izpeljujemo dokončna stališča? Na prvi pogled je lahko odgovor samo en, ne! Nobenega dvoma ni, da vsaka od navedenih etimologij že predpostavlja določeno vnaprejšnje razumevanje tako pojma "religio", kot pojma "anthropos". Dejstvo je, da je denimo Avguštin sprejel le tisto etimologijo kot verodostojno, ki je zadostila dva osnovna kriterija, prvič, morala je pokazati na besedno podobnost, in drugič, ustrezati je morala njegovi vnaprejšnji predstavi o tem, kaj religija je. Tako kot je razlaga, ki jo je ponudil Cicero, izražala značaj rimske religije, tako je

bila tista, ki jo je ponudil Avguštin, nedvomno bližja krščanskim predstavam o bistvu religije. Iz tega nedvomno sledi, da etimologija sama na sebi ne more nuditi objektivno zanesljive opore. Toda razlog, zaradi katerega smo se opirali na etimologije, sploh ni v tem, da verjamemo v njihovo znanstveno-filološko verodostojnost, za nas sploh ni bistveno, ali so te etimologije resnične ali ne, veliko pomembnejše se nam pri tem zdi dejstvo, da se je z njimi ukvarjalo toliko pomembnih duhov in da se potemtakem v njih zrcalijo najbolj zgoščena razumevanja teh fenomenov, ki jih je lahko dala določena doba. Tako zgoščenim teoretskim sedimentom pa je potrebno posvetiti vso pozornost.

Toda zakaj pri tem izhajati iz zgoščenih uvidov zgolj določenega zgodovinskega obdobja? Zakaj smo se bolj oprli na Avguštin, kot na Cicero? Na zadnje vprašanje smo delno že odgovorili; Cicero opisuje že neko degenerirano, nepristno religiozno prakso, ki je bila vse bolj potiskana na obrobje družbe, medtem ko je krščanstvo srednjega veka nedvomno živa religija, ki je postavljena v središče družbe in postane celo njen sinonim. Hkrati pa je za krščanstvo značilno tudi to, da predstavlja veliko religiozno sintezo (monoteistične značilnosti židovske religije so relativirane z nekaterimi predkrščanskimi elementi politeizma - svetniki -, a hkrati tudi s tipično krščanskimi - troedinost Boga -, židovska patriarhalnost je dopolnjena s tradicionalnimi matriarhalnimi elementi, tu so še iniciacije, rituali, kulti, zakramenti, mitologija, eshatologija, hkrati pa krščanska religija v srednjem veku predstavlja osrednji družbeni fenomen, tako kot pri Babiloncih, Asircih, Egipčanih...). Tako je potrebno po našem mnenju izhajati iz predstav in pojmov o religiji tistega obdobja, v katerem je združenih največ religioznih elementov, hkrati pa imajo le-ti osrednjo družbeno vlogo; in za krščanstvo srednjega veka, predvsem Avguštinovega obdobja, to nedvomno velja.

Podobno se godi s pojmom "anthropos". V njem se zrcalijo trije najbolj tipični načini grškega razumevanja človeka: platonistični (bitje, ki gleda navzgor), ki ga v kontekstu zgodovine lahko reduciramo na razmerje človek - bog, aristotelovski (krepko, razcvetelo), ki ga je mogoče zvesti na razmerje človek - narava, in politični (slika moža), ki izhaja iz odnosa človek - človek. Toda zakaj prav grška etimologija? Odgovor je podoben prejšnjemu. Zato, ker je ta pojem in s tem tisto, kar je predstavljal, doživel največji razcvet prav v klasični grški družbi, zato, ker je v tej družbi človek postal enakovreden sogovornik bogovom in ker nikoli prej in nikoli pozneje ni bil tako občudovan, opevan, čaščen in spoštovan (o tem obstajajo samo v grški umetnosti vseh zvrsti številna nepozabna pričevanja, v katera pa se na tem mestu ne moremo spuščati). Rojstno mesto modernega človeka kot svobodnega, samozaveznega individua je v antični Grčiji. In to zadošča.

Toda iz te razlage izbire zgodovinskega okolja bi lahko izviral naslednji pomislek. Dejstvo je namreč, da smo etimološko razlago pojma religio vezali predvsem na obdobje, v katerem je grško, poudarjeno akcentuiranje človeka in njegovega družbenega položaja ponovno zabrisano, mesto in pomen človeka pa sta s tem približana položaju, ki ga je imel v predgrških civilizacijah. Po drugi strani pa je bilo etimološko razlaganje pojma anthropos nasprotno vezano na tisto obdobje, v katerem je religija izgubljala svoj tradicionalni položaj. Če smo torej religijo vezali na obdobje, v katerem človek kot individuum nima poudarjene vloge, smo nasprotno vezali človeka na obdobje, v katerem religija nima poudarjene vloge. Izbrali smo torej obdobji, v katerih se oba obravnavana pojma bolj ali manj izključujeta. Vprašanje - pomislek, ki lahko sledi, je, kako lahko pravzaprav vztrajamo na specifični istovetnosti pojmov človek in religija in to istovetnost dokazujemo prav na osnovi etimologij, ki sta vezani na obdobje, v katerih se oba pojma izključujeta, v katerih je predpostavka za razumevanje in razlago enega prav degradacija drugega in obratno. Odgovor je lahko samo ta, da je, paradoksalno, prav to izključevanje obeh pojmov tisto, kar na nek način še dodatno potrjuje njuno specifično

povezanost. Prav tam, kjer religija ne igra več centralne vloge, so formalne poteze religije v njeni desakralizirani, izčiščeni formi pri človeku najbolj poudarjene, in nasprotno, tam, kjer je človek nerazpoznavni del vseobsegajočega religioznega kompleksa, religija najbolj kompleksno, čeprav v zabrisani obliki, izraža temeljno razkladnost človekove narave. Tam, kjer pojma nista medsebojno povezana, kjer nista eno v dvojem, najbolj jasno kažeta, da sta dvojce v enem. Obdobje, v katerem bi imeli opraviti z enakovrednim razmerjem človek - religija, v katerem bi bila oba pola enako poudarjena, ni mogoče. To dvojce, ta odnos, ta razlika je vedno notranja enemu od obeh. Tam, kjer je poudarjena religija, je diafora njena temeljna forma, tam, kjer je poudarjen človek, je njegova temeljna forma diafora.

4

Po tem ekskurzu kritične presoje verodostojnosti se spet vrnimo k naši temi. Rezultat obravnave etimologij so trije pojmi: človek, svet, in bog. Le-ti pa ne tvorijo le klasične metafizične triade in s tem večjega dela zgodovine filozofije, temveč zamejujejo tudi osnovna razmerja sleherne religije. Tako religije kot filozofije, slednje pomenijo v marsikaterem pogledu nadaljevanje religije z drugimi sredstvi,⁴ nam pričajo o tem, da je med človekom, svetom in bogom⁵ neko porušeno razmerje, na kar med drugimi kažeta tudi pojma re-eligere in religare. Poudariti kaže, da v razmerju človek, svet in bog zadnja dva pojma pomenita relativni spremenljivki; nadomeščata ju lahko tudi dvojici profano - sveto, kozmos - božansko... Človekova naloga v tem "nesrečnem razmerju" je, da med seboj ločene dele ponovno poveže, v tem početju pa se ne izpričuje samo kot religiozno bitje v ožjem smislu, temveč hkrati izraža tudi svojo najglobljo naravo, ki jo lahko, izhajajoč iz dosedanje razprave, zelo formalno označimo kot aktivno preseganje specifičnega, njemu imanentnega nasprotja.

Če se ozremo v zgodovino, tj. v polje človekovega eksteriornega delovanja, vidimo, da se je človek vselej boril predvsem s tremi nasprotji, s tremi nasproti stoječimi drugačnostmi: sočlovekom, naravo oz. svetom in bogom. Njegova primarna naloga in hkrati tudi potreba je bila, da je vse tri entitete postavil v neko znosno, soodvisno razmerje. Z delno izjemo Grkov in Rimljanov, se je vse do začetka novega veka to iskanje, uravnovešanje, povezovanje, osmišljanje in preseganje dogajalo znotraj religij. Izhajajoč iz tega, religija, vzeta v svojem najširšem kulturnem aspektu⁶, pravzaprav ni nič drugega kot najbolj tipični integralni faktor povezovanja in osredinjanja, ali še drugače, je način življenja, ki se je skozi zgodovino izkazal za najbližjega človekovi naravi. Zato je tudi razumljivo, da med človekom in religijo vlada najgloblja sopripadnost in notranja istovetnost. Če je res človek to, kar je šele skozi svoje delovanje, potem je to delovanje izvorno vselej religiozni značaj.

Toda kaj predstavlja tisto skupno osnovo, na podlagi katere je mogoče med človekom in religijo v določenem smislu govoriti o istovetnosti? Odgovor na to vprašanje smo pravzaprav že nakazali, le da ga nismo posebej eksplicirali: to je pojem diafore. V sleherni teoriji človeka in filozofski antropologiji je pojem diafore na ta ali oni način zavestno ekspliciran v različnih formah ali pa zgolj nereflektirano predpostavljen. Človek se od vsega organskega sveta, od rastlin in živali bistveno razlikuje po tem, da je od le-teh ločen, da se zaveda razlike med seboj in obdajajočim svetom, da ve, da je iz

⁴ O tem sem podrobneje pisal v spisu "O nekaterih predpostavkah nastanka filozofije I.L.I., *Anthropos* 1991, št. 6 in *Anthropos* 1992, št. 1-2.

⁵ Pojem boga tukaj uporabljamo v smislu označitve svetega, božanskega, človeka presegajočega in šele sekundarno kot določeno entiteto, kot osebo.

⁶ O odnosu med religijo in kulturo bomo spregovorili ob koncu razprave.

narave na nek paradoksalen način izločen, zato si mora - da bi sploh lahko preživel - ustvariti "drugo naravo", kulturo. Ta izločenost, ta diafora, ki je vpisana v strukturo človekove narave, hkrati predstavlja njegovo differentio specifico in motor njegove hipervinovativne dejavnosti. Če človek ni nič drugega kot diafora, ali kot bi rekel Plessner, zgolj "prazni počez posredovanja", potem je religija v svojem najširšem pomenu zgolj dejavno povnanjanje tega primarnega stanja; je diafora na delu. Ali če se izrazimo drugače: razmerje človeka in religije je razmerje med statičnim in dinamičnim.⁷ Diafora je namreč tista, ki zahteva aktivno preseganje nasprotij do sočloveka, sveta in boga, in to ne glede na to, ali se človek tega stanja zaveda ali ne. V tem smislu je diafora skupno ontološko izhodišče človeka in religije kot najelementarnejše vrednostno-strukturne forme njegovega delovanja.⁸

Ker je razmerje človeka do sočloveka predvsem etično razmerje⁹, ga bomo zavoljo njegove specifičnosti zaenkrat obšli in se omejili na drugi dve razmerji: človek - svet in človek - bog. Na kakšen način simata ti dve razmerji religiozni značaj?

a) Človek - svet

"Tudi svet je religiozni pojem. Težko se ga je oprijeti, ker ni enoznačen in ker ga ni mogoče definirati v enem stavku. V pojmu sveta prekoračujemo to, kar poznamo kot 'okolni svet', kar ima človek pred seboj in okoli sebe, v smer enotnosti, ki leži 'onstran' vseh posamičnih pojavov. Zato je pojem sveta vselej več kot tisto, kar je vsakokrat dano, opisuje neskončno izkustvo transcendence."¹⁰

Svet je pravzaprav abstraktni pojem, ki v sebi združuje neposredni okolni svet, naravo in družbo s tistim, kar pravtako vemo, da obstaja, le da ta presežek ni dan našemu izkustvu; v sebi torej združuje realno in imaginarno. Svet pridobi svojo enotnost glede na človeka, ki ima svoj svet, pravtako pa tudi "v mislih na božansko, ki se manifestira v svetu in ki tvori njegovo globino. Zato je svet religiozni pojem".¹¹ Toda svet ni religiozni pojem zgolj zato, ker se v njem, v njegovi imaginarni dimenziji, razkriva predstava o božjem; svet kot religiozni pojem lahko v celoti shaja brez predstave o bogu, kar je lepo vidno v budizmu in pri antičnih Grkih ter njihovem pojmu kozmosa. Kozmos kot vseobsegajoči red, glede na katerega človek osmišlja svojo lastno in družbeno eksistenco, je religiozni pojem par excellence, kljub temu da so bogovi iz njega izgnani.

Človek živi glede na svet v nekem pričakovanju; cilj tega pričakovanja pa je stanje popolnosti. Pri tem so z vidika religioznega odnosa do sveta možni trije odnosi: bodisi ta svet že doživljamo kot nekaj popolnega bodisi upamo, da se ji bomo nekoč približali, ali pa je nasprotno za nas svet sinonim trajne nepopolnosti. V tem primeru je poln trpljenja in bolečin, rešitev pa se najpogosteje išče v onstranstvu, v nadsvetnem

⁷ Če je človek na sebi neko vztrajanje v svojem statičnem bistvu, religija pa predstavlja prehod k dinamičnemu, k povnanjanju in akciji, oz. iz nasebja v zasebje, bi lahko kdo pripomnil, da lahko to sicer drži za arhaične kulture, nikakor pa ne za modernega človeka. Ta ugovor je tesno povezan s fenomenom sekularizacije, izhaja pa iz predpostavke ločevanja med vsebino in formo. Naše stališče, ki ni osamljeno, in ki ga na tem mestu ne bomo podrobneje razvijali, ker bi to bistveno prekoračilo okvire zastavljene teme, je, da moderni človek ne ravna nič manj religiozno od arhaičnega, spremenila se je le vsebina ravnanja ne pa tudi njegova forma.

⁸ V kakšnem smislu tukaj vpeljujemo pojem ontologije in religije kot vrednostno strukturne forme bo razvidno iz nadaljevanja.

⁹ S tem ne želimo reči, da ta odnos ni religiozen. O razmerju med etičnim in religioznim več nekoliko pozneje.

¹⁰ Trillhaas Wolfgang, Religionsphilosophie, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1972, str. 102.

¹¹ Ibidem.

stanju, ki naj bi sledilo po smrti. Iz takšne postavitve pa sledi, da fenomen zla, kot ugotavlja Trillhaas, ni moralna, temveč ontološka kategorija.¹² Elementarno religiozno doživetje zla, je vselej ontološka kategorija, je posledica odnosa človek - svet in ne človek - človek. Iz tovrstnih tematizacij največkrat sledi, da je svet zgolj videz (budi-zem, gnostiki), da torej ni resničnost, ni bit. Človekovo religiozno razmerje do sveta je mogoče zajeti v štirih točkah:

1) Svet se dojema kot enotnost. Za človeka kot poosebljeno razliko predstavlja svet tisti elementarni koncept popolnosti in enotnosti, katerega del lahko postane tudi sam, ob pretpostavki "pravega ravnanja" (inicijacije, kult, rituali...).

2) Svet in teleologija. Bodisi ima ta svet svoj cilj in konec - apokaliptika razume svetovno dramo kot nekaj vnaprej predvidenega (determinizem), svet je torej skrivnost, ki se postopno razodeva -, bodisi leži cilj v zgodovini, eventualno določenih ljudstev in kultur (židovstvo, zahodna kultura).

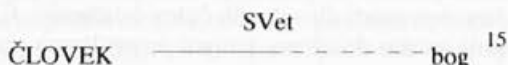
3) Svet je red, kozmos. Urejenost sveta predstavlja vzor za vse naravne in socialne rede, za glasbo, geometrijo in aritmetiko.

4) Svet je vrednota. Ustrojenost sveta je vrednota, ki ji človek sledi in iz nje izpeljuje svoj pravni in moralni red. Del moralnih vrednot, tistih, ki sledijo iz pojmovanja sveta, je tako ontološke provenience.

b) Človek - bog

Ne samo v pojmu religije, tudi v pojmu človeka je vsebovano, da je boga mogoče misliti samo glede na človeka. Človek je tudi an(a)-tra-op(s), je bitje, ki gleda navzgor in išče temelj sveta. V tem gledanju navzgor človek nakazuje, da išče in potrebuje nekaj, nekoga, kar ga presega, kar je več kot on, kar je več kot zgolj zavest o razliki. Bog kot neomadeževana enotnost in popolnost ni samo stvarnik sveta, temveč tudi človeka, ki samega sebe vselej doživlja kot nepopolnega in izgnanega iz stanja celovitosti. Zato je razmerje do boga vselej tudi napetostno razmerje; bog je zaslužen, a hkrati tudi kriv. Človek boga časti, a mu tudi obrača hrbet, se z njim bori. Najvišja stopnja tovrstnega dialoškega odnosa je dosežena prav v monoteističnih religijah, vendar pa jo je mogoče zasledovati že od najbolj arhaičnih religiozних form naprej.¹³

Če se razmerje človek - svet - bog vselej pričinja pri človeku kot konkretno bivajoči osebi, se nadaljuje in razteza v svet, katerega prvi del je realni okolni svet, drugi del pa že imaginarna predstava celovitosti univerzuma, potem se ponovno konča pri neki zgoščenih točkovnih entiteti ne glede na to, ali je eksplicitno dejata kot oseba ali ne, le da je ta zdaj v celoti imaginarna.¹⁴ Celotno razmerje - gledano s pozicije človeka - tako zaokrožata dve bitji, izhodiščno, ki je realno, ter končno, ki je imaginarno, vmes pa je polje njunega udejanjanja. Razlika v njunem odnosu do sveta pa je v tem, da je za boga ves svet realen, za človeka pa le njegov okolni svet, ki se razteza do končnih meja njegovega izkustva.



¹² Trillhaas, Religionsphilosophie, str. 103.

¹³ Tako v totemističnih religiozних praksah predstavnik klana ali katere druge enosegmentarne družbene skupine lahko občasno totem celo udari, če ni z njim zadovoljen.

¹⁴ Pojem imaginarnega tukaj ne želi podtikati teze o nerealnosti boga v smislu njegovega neobstoja; ali bog obstaja ali ne, je z vidika naše razprave drugotnega pomena. S pojmom imaginarnega želimo le poudariti, da je bog človeku dosegljiv izključno v njegovih mislih, v njegovih zavestnih stanjih.

¹⁵ Tukaj uporabljamo monoteistično shemo, kolikor ta predstavlja najbolj izčiščeno religiozno formo.

Toda tisto, kar šele naredi to razmerje realnega in imaginarnega za religiozno, je neka specifična logika, ki imaginarnemu podeljuje status popolne resničnosti, medtem ko je realno deležno le relativne resničnosti. Bog je resnica, celovitost, identiteta, je tisto, kar človek še ni, kar je bodisi nekoč že bil, ali nekega dne spet bo. Glede na pojem resničnega je tako razmerje človek - svet - bog obrnjeno.



Zelo formalno je mogoče na tej ravni religijo označiti kot razmerje med realnim in imaginarnim, med relativno in absolutno resničnim. V tem smislu je religija možna zgolj tam, kjer obstaja neka elementarna dvojnost, razlika med človekom in "onim drugim", med realnim in imaginarnim, pri čemer ta razlika - diafora nima eksistence zunaj človeka, nasprotno, ta diafora ni nič drugega kot človek sam. V večini takomenovanih politeističnih religij pojem sveta posreduje med človekom in bogovi, pomeni stičišče dveh svetov, je vez, ki omogoča dostop do bogov oz. najvišjega kozmičnega principa (kot je to denimo Ma at v egiptčanski religiji). Če natančneje opazujemo arhaične religije (totemizem), vidimo, da predstavlja pri njih pojem realnega sveta (narave) začetek religioznosti, začetek povezovanja, komunikacije in osredinjavanja (rastlinski in živalski totemi). Prehod k imaginarni dimenziji sveta pa običajno opravi mitologija.¹⁶ Čim razvitejša je religiozna zavest, tem večji delež pridobiva imaginarna dimenzija. V hebrejski religiji pojem posredujočega sveta kot narave skoraj v celoti izgine, ostane samo čisto razmerje do abstraktnega, imaginarnega Boga. V tem smislu je religiozno razmerje v hebrejski religiji pripeljano do svoje izčiščene forme, toda za ceno izgube celovitega odnosa do narave in sveta.

5

Korak naprej v teku naše raziskave bomo sedaj poskušali izvesti tako, da se bomo oprli na tri klasične definicije religije, ki so jih postavili tisti trije filozofi, ki veljajo za pionirje filozofije religije kot samostojne filozofske discipline, to so: Kant, Schleiermacher in Hegel. Za Kanta je religija "spoznanje naših dolžnosti kot božjih zapovedi", Schleiermacher jo določi kot "zrenje in občutek neskončnega", za Hegla pa je religija "vednost božjega duha o samem sebi skozi posredovanje končnega duha".

Hessen ob tem ugotavlja, da vse tri "definicije divergirajo v različne smeri: prva se izteka v moralizem, druga v esteticizem, tretja pa v intelektualizem".¹⁷ Pri Kantu je religija v celoti podrejena etiki kategoričnega imperativa. S tem ko spoznavamo, da so dolžnosti, katerih brezprizivno izvršitev zahteva kategorični imperativ, božje zapovedi, posredno, na praktični ravni dokazujemo obstoj boga. Pri Schleiermacherju, ki danes upravičeno velja za utemeljitelja moderne teorije religije¹⁸, je v ospredju estetično doživljanje religioznega fenomena. Estetična določitev religije pomeni tisti način njenega razumevanja, ki je predvsem posledica dejavnosti človekovih čutov (aisthesis). Človekovo religiozno razmerje tako ni zgolj umsko določeno, temveč je predvsem rezultat

¹⁶ Pojma mitologije na tem mestu ne bomo podrobneje umeščali v religiozni koncept.

¹⁷ Hessen Johannes, *Religionsphilosophie Bd. II, System der Religionsphylosophie*, Ernst Reinhardt Verlag, Muenchen / Basel 1955, str. 22-23.

¹⁸ Pri tem mislimo na njegovo delo "O religiji" (Schleiermacher, *Ueber die Religion*), v katerem postavi temelje neodvisnemu preučevanju religije kot fenomena sui generis, fenomena torej, ki ga ni mogoče izpeljati iz filozofije, ga obravnavati kot del njenega sistema, pravtako religija ne more biti del sociologije ali psihologije...; religijo je potemtakem mogoče razumeti le iz nje same.

njegovega celovitega čutnega doživljanja sveta. "Religija je smisel in okus za neskončno."¹⁹ Takšen način doživljanja je predvsem značilen v umetnosti, bodisi kreativni ali receptivni, ter pri elementarnem odnosu do narave. V celoti drugače pa je to zastavljeno pri Heglu. V njegovem grandioznem filozofskem sistemu je religija sicer določena vloga predzadnje stopničke v odisejadi samospoznavanja duha, katere vrhunec predstavlja absolutna vednost, toda kljub temu je tukaj obravnavana zgolj kot način spoznavanja in nič več; v tem smislu je Hessenova trditev, da se religija pri Heglu izteka v intelektualizem, pravilna.

Naš namen ni, da bi se pri vsaki od navedenih definicij posebej zadrževali, saj je več kot očitno, da je vsaka sama zase preozka, da bi lahko ustrezno opisala fenomen religije. V naravi religije namreč je, da se odteguje definiciji v strogem formalno-logičnem smislu. Religija je izraz človekovega celovitega odnosa do sočloveka, sveta in boga oz. bogov.²⁰ Medtem ko je definicija vselej subsumpcija določene "differentie specificae" pod nek "genus proximum", določene bistvene lastnosti neke stvari pod nek še splošnejši pojem. In prav to pri nekem celovitem razmerju, kot je to religija, ni mogoče, kajti nad celovitim ni ničesar, kar bi bilo še celovitejše. Pojem religije zato ne more biti opredeljen definicijsko, temveč zgolj deskriptivno; največ kar lahko ponudimo, so deskriptivni opisi, ki nimajo te pretenzije, da bi v obliki pojmov podali dokončno resnico neke stvari ali pojava. Toda kolikor vsaka od navedenih pionirskih definicij religije izraža bistveni religiozni aspekt, jih zato vendarle mislimo uporabiti in vpeti v naš miselni tok.

Pojme, med katerimi smo doslej začrtovali polje religioznega ravnanja in ki smo jih pridobili s pomočjo etimologij pojmov "religio" in "anthropos", človek, svet in bog, bomo skušali zdaj vsebinsko razširiti s pomočjo navedenih treh definicij. Kot smo videli, je bila religija v njih predstavljena v treh različnih tematizacijah, etični, estetični in intelektualni oz. umski. Pojem intelektualnega, ki je vezan na Heglovo ime, bomo zaradi večjega teoretskega naboja zamenjali s pojmom ontološkega, ne da bi s tem bistveno spremenili njegovo intenco; ontološka utemeljitev, in Heglova je to bolj kot kate-rakoli druga, je utemeljitev iz biti, je vselej umska in ne etična ali estetična, v toliko je zamenjava intelektualnega z ontološkim na tem mestu smiselna in tudi upravičena.

Kako je z etično dimenzijo religije? Dejali smo že, da je elementarno etično razmerje mogoče razpoznati že v človekovem odnosu do sveta, kjer ta zanj nastopa kot vrednota, po kateri se zgleduje in ureja lastno življenje. Toda etika v klasičnem pomenu te besede je vendarle vezana na reguliranje medčloveških odnosov, katerih trdnost in veljavnost je bila prvotno zagotovljena z božanskim poreklom posameznih zapovedi (mezopotamski zakoni, hebrejska tora). V tem kontekstu pomeni etična dimenzija religije vsebinsko specifikacijo človeka kot izhodiščnega pojma religioznega fenomena. Etične lastnosti religije predstavljajo njeno najbolj splošno humanistično in družbeno-praktično razsežnost, ki je kot taka predvsem produktivna pri urejanju medčloveških odnosov.

Če je etična dimenzija religije vezana predvsem na razmerje človek - človek, je njena estetična dimenzija vezana predvsem na razmerje človek - svet. Človek zaznava in doživlja svet okoli sebe, naravo predvsem prek svojih pet čutov; zato je njegovo primarno razmerje do narave vselej estetično in šele sekundarno etično in ontološko. Schleiermacherjeva definicija religije kot zrenja in občutka za neskončno je značilna izključno za religiozno razmerje do sveta kot neskončnega univerzuma (v podobnem

¹⁹ Schleiermacher F.D.E., Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten und ihren Vereachtern, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1970, str. 30.

²⁰ Da gre tukaj za celovit odnos, je zaenkrat zgolj predpostavka, ki pa jo bomo v nadaljevanju izpeljali.

kontekstu je potrebno razumeti tudi Kantov pojem vzvišenega v njegovi Kritiki presojevalne moči). Za zrenje in občutenje narave, sveta in univerzuma, za občudovanje njihove lepote, za hrepenenje po njihovi vseprežemajoči enovitosti so potrebne tipične estetične in ne intelektualne sposobnosti, razdraženost čutov in fantazije; za to je potreben umetnik, bi dejal Nietzsche.

Ontološka dimenzija religije pa je predvsem tista, ki se nanaša na pojem boga. Bog kot točkovna predstava imaginarne celovitosti sveta, bodisi v podobi živali, človeku podobnega bitja ali neupodobljivega Adonai, je docela v pristojnosti uma. Nobeno naključje ni, da je bila najvišja ontološka kategorija zahodne metafizike bit, ki jo je ne glede na to, ali nam je kot filozofom to všeč ali ne, v najširšem smislu mogoče razumeti kot filozofski substitut za religiozno predstavo boga. V tem smislu je podoba boga (biti) skrajni dosežek religiozno-filozofskega uma: vso raznolikost univerzuma in življenja v njem, njegov začetek in konec, njegov smisel in pomen zajeti v eni sami točki; za to je potrebna moč abstrahiranja, tega pa je zmožen samo um. To pa pomeni, da religije kot celovitega fenomena ni mogoče reducirati na nekaj zgolj iracionalnega.

Človek - človek je etika. Človek - svet je estetika. Človek - bog je ontologija. Prvotno formalno religiozno razmerje človek - svet - bog je zdaj dobilo svojo vsebinsko dopolnitev v etiki, estetiki in ontologiji. Toda v tem kontekstu le-te niso mišljene kot discipline; religija namreč ni nobena etika, nobena estetika, nobena ontologija, tudi ni vse to skupaj, temveč je njihova predpojmovna indiferenca. Religija na sebi ni enotnost etike, estetike in ontologije, ona je to samo za nas, zato je vse pojme, s katerimi opisujemo religijo, potrebno jemati z določenim zadržkom. V pomoč so nam zato, da bi lažje razumeli njen fenomen, nikakor pa ne more biti njihov namen v tem, da bi podali definicijo religije v njenem nasebju; vse definicije so lahko zgolj za nas - v tem je njihova relativna in ne absolutna veljavnost.

Če so bile prvotne opredelitve religioznih razmerij človek - človek, človek - svet, človek - bog formalno določene, potem nam pritegnitev pojmov etika, estetika in ontologija v raziskovalno polje pomaga osvetliti vsebinsko plat posameznih razmerij. "Predetičnost" etičnega razmerja do človeka, "predestetičnost" estetičnega razmerja do sveta in "predontološkost" ontološkega razmerja do boga nam kažejo univerzalnost religije, celovitost, ki združuje vse človekove volitivne, čutne in umske sposobnosti, v povezavi s celoto realnega in imaginarnega sveta ter njegovega poslednjega smisla. V tem smislu človek v nobeni formi svojega udejanjanja ni celoviteje izrazil vseh svojih psihofizičnih sposobnosti, želja in hrepenenj ter vse to skupaj s "tistim drugim", s tistim, kar objektivno ni on, povezal v neločljivo celoto. Religija je etično, estetično in ontološko posredovanje z namenom, da bi odpravili razcep, da bi se zacelila diafora. V tem smislu je religija najcelovitejši način udejanjanja človekove narave; zato se tudi odmika eksaktnemu pojmovnemu zajetju. Ali kot pravi Ulrich Mann: "Religija je celoviti odnos do celote."²¹ Iz tega pa še enkrat sledi tisto, kar smo že poudarili ob etimologijah, da namreč človek v svoji osnovi ni nič manj religiozen, kot je religija v sebi človeška. Človek je toliko religiozni fenomen, kolikor je religija antropološki.

Tisto, po čemer se naša teza bistveno razlikuje od antropološkega redukcionizma, je princip obratne sorazmernosti odnosa človek - religija, medtem ko je za antropološki redukcionizem (npr. Feuerbach) problem religije v celoti izčrpan v antropomorfizmu; zanj je religija zgolj zrcalna podoba človeka, zato je človek v njej odtujen samemu sebi, ni več resnični, temveč zgolj še namišljeni človek. Naprotno pa je za nas religija antropološki fenomen par excellence, to pomeni, da je pojem diafore, iz katerega izhajamo,

²¹ Mann Ulrich, Einführung in die Religionsphilosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970, str. 61.

ontološki temelj tako človeka kot religije in obratno; kjer je človek, je religija in kjer je religija, je tudi človek. To pomeni, da je človek toliko religiozni fenomen, kolikor je religija človeški. Kjer je zavestna razlika, tam eo ipso prihaja do dejavnosti njenega odpravljanja: človek in religija sta dana hkrati, med njima vlada sinhronost; sta dva vidika enega in istega fenomena - diafore. Toda zakaj potem govorimo o antropologiji religije in ne raje o ontologiji religije? Razlog je metodološke narave: zato, ker je človek samemu sebi prvi, ker je nosilec slehernega razmerja človek in ker je dostop do ontologije možen zgolj prek človeškega ovinka, prek njegove zmožnosti razumevanja in dojemanja. Mi lahko izhajamo samo iz nas samih in šele za nazaj je mogoče pokazati, da je pred antropologijo ontologija, da je bit pred človekom. Izhodišče je vselej lahko samo antropološko, toda ne tudi njen cilj, sicer končamo v njenem redukcionizmu in slednjič v solipsizmu.

6

Religija je v prvi vrsti način življenja in ne toliko mišljenja. Človek, svet in bog, etično, estetično in ontološko so znotraj religij predpojmovne označbe, prav kolikor so neločljivi in neizpostavljeni del religioznega življenja, religije kot prakse. V vseh živih religijah je religiozna praksa vselej na vrednostno višji ravni kot načini njene pojmovno-teoretske osmislitve. Najbolj klasično in strnjeno je ta fenomen izrazil E. Troeltsch: "V religiji gre vselej za to, da se nekaj zajame (ergriffen) in ne dojame (begriffen)" (Glaubenslehre, Muenchen/Leipzig 1925, str. 67). V religiji ne gre za misel, temveč za doživetje, ne za teorijo, temveč za življenje. Religija ni miselni, temveč življenjski akt. Tam, kjer mora religija poseči po intelektualnih sredstvih, da bi dokazala in prepričala, je z njeno verodostojnostjo že konec; ni več religija, temveč zgolj še apologija. Prav kolikor so v religiji dejavne vse človekove zaznavno-spoznavne moči, kolikor se v njej udejanja v svoji psiho-fizični celovitosti, je skupni zbirni pojem, s katerim je mogoče religiji ponuditi dovolj široko formalno ozadje, prav življenje. Življenje je tukaj zaenkrat mišljeno kot najširši formalni okvir, eksistencialno ozadje, na katerem je mogoče motriti celovitost religioznega pojava.

V religiji kot specifičnem načinu doživljanja življenja gre vselej za človeško življenje in ne za nek splošni biološki pojem življenja. Toda v kakšnem odnosu sta potemtakem religija in življenje? Dejali smo, da je življenje najširši formalni pojem, glede na katerega in iz katerega je mogoče razumeti religijo. Življenje je lahko vselej takšno ali drugačno; v tem je formalnost in abstraktnost njegovega pojma. V tem smislu je življenje vrednostno indiferentna kategorija, ki potencialno vsebuje vse vrednostne aspekte in vsebinske načine njegovega udejanjanja. Ko spregovorimo o religiji, pa imamo že opraviti z določeno vsebinsko tematizacijo življenja, imamo opraviti z nekim določenim življenjem. Iz tega sledi, da je življenje, gledano formalno, sicer širši pojem od religije, toda kolikor je religija najelementarnejši in najbolj celovit izraz človekovega odnosa do celote, je na ravni prakse istovetna s človekovim življenjem. Če je življenje vrednostno indiferentni pojem, je religija primarna forma njegovega vrednostnega udejanjanja.

Ker, kot smo pokazali, med pojmom religija in človek obstaja določena istovetnost in ker je življenje, o katerem tukaj govorimo, človekovo življenje, sledi, da sta v odnosu istovetnosti tudi življenje in religija. Človek, religija in življenje so trije različni pojmi, ki opisujejo en in isti fenomen: ravnanje diafore, ki se zaveda same sebe. Bistvo diafore, njena najbolj notranja intenca je lastna samoodpravitvev. Samoodprava pa ni nikoli dokončna, je nasprotno neskončni proces posredovanja med razbitimi deli celote in njihovega osredinjanja v obliki vsakokratne in specifične zgodovinske forme. Mesto

tega posredovanja in osredinjanja pa ni nič drugega kot človek; človek je, samo kolikor se ravna, njegovo posredujoče ravnanje in osredinjanje, je tisto, ki tvori bistvo njegove religioznosti; medij njene eksistence pa je življenje. Človekovo življenje je tako bistveno religiozno življenje.

V tem smislu je življenje religiozni fenomen, kakor je tudi religija možna samo kot življenje²²; in šele sekundarno je mogoče znotraj njega razlikovati med teoretičnim in praktičnim, umskim in čutnim, etičnim, estetičnim in ontološkim, razlikovati, toda ne tudi ločiti.

Če je pojem življenja na sebi le abstraktni sintetični pojem, potem dobi v svoji elementarni povezanosti z religijo svojo prvo vsebinsko določitev: religiozno življenje je vrednostno življenje.²³ Glede na to, da lahko življenje trpi različne vrednote, se kaže vprašati, v čem je potemtakem specifičnost religioznega doživljanja vrednot? Največ se je s tem vprašanjem ukvarjala psihologija religije; pri tem je tipično stališče K. Oesterreicha:

"Avtentično doživetje religiozno-mističnega življenja je v tem, da se individuum povzpne na višjo vrednostno stopnjo, ki jo je kdaj dosegel... Na problem, ali doživijo religiozni ljudje z dozdevno izkušnjo boga nove vsebine zavesti, je mogoče v tolikšni meri odgovoriti pritrdilno, kolikor so doživetja vrednot, ki jih imajo, kvalitativno nova glede na normalno življenje: so višje vrednostne narave."²⁴

Religiozno življenje je zbirni pojem, v katerem je posredovano živo razmerje človeka, sveta in boga ter etični, estetični in ontološki karakter tega razmerja. Vrednostno dimenzijo religije nam določeneje razkrivajo prav njene zadnje tri vsebinske opredelitve. Toda če bi šlo pri tem zgolj za vrednote etike, estetike in ontologije, v čem bi bila potem pravzaprav višja vrednostna raven religije, o kateri govori Oesterreich? Je vsa specifična religioznega doživljanja zgolj v posredovanju vrednot dobrega, lepega in resničnega? Hessen, nadaljujoč Oesterreicha, zapiše:

"Religija predstavlja lastno vrednostno področje, ki se bistveno loči od logičnega in estetskega in ki ga tudi ni mogoče izenačiti z moralnim."²⁵

Kakor religija ni zgolj seštevek etike, estetike in ontologije (logike), tako tudi temeljna religiozna vrednota ne more biti samo seštevek dobrega, lepega in resničnega, sicer bi bila religija glede na omenjena parcialna območja zgolj nek kompilacijski pojem brez lastne specifične enkratnosti. Prav težnja, da bi emancipirali religijo od etike, estetike, ontologije, filozofije, psihologije in sociologije ter jo prikazali kot fenomen sui generis, je bila temeljno vodilo moderne teorije religije vse od Schleiermacherja dalje. Toda šele N. Soederblom in dokončno R. Otto sta bila tista teoretika religije, ki jima je končno uspelo skovati pojem, brez katerega danes pravzaprav ni več mogoče govoriti o njej, to je sveto.

Ne samo da je pojem svetega postal temeljni religiozni pojem, tudi moderna aksiologija h klasičnim vrednotam dobrega, lepega in resničnega zdaj dodaja še vrednoto svetega. Če religija v sebi združuje etično, estetično in ontološko dimenzijo, ne da

²² Tako široko zastavljen pojem religije seveda pomeni, da človek v vseh svojih zgodovinskih fazah ohranja svoj religiozni značaj, le načini izražanja religioznosti se med seboj razlikujejo. Na tem mestu se sicer ne moremo spuščati v izdelavo topologije načinov religioznega izražanja. Zdošča naj le, da je moderno čaščenje denarja in tistega, kar je mogoče z njim doseči, v osnovi pravtako religiozni akt, kot najbolj zamaknjena meditacija budističnega modreca ali tercialkini brezpogojni obiski verskih obredov. Ali če parafraziramo Heraklita: Tudi tukaj prebiva diafora. Vrednotenje teh načinov pa je že drug problem.

²³ Najobsežnejšo filozofijo religije v 20. stol., ki je obravnavana iz aspekta vrednot, je podal Johannes Hessen.

²⁴ Citirano po: Hessen, *Religionsphilosophie*, Bd. II. str. 25.

²⁵ Hessen, *Religionsphilosophie* II., str. 25.

bi se v tem združevanju tudi izčrpala, v kakšnem razmerju so potem znotraj nje vrednote dobrega, lepega in resničnega glede na vrednoto svetega? Sveto v sebi resda, tako kot religija etično, estetično in ontološko, tvori predpojmovno enotnost dobrega, lepega in resničnega, še preden so se ti v procesu profanizacije ločili iz religioznega korpusa, pa vendar predstavlja bistveno več kot zgolj njihov seštevek. Seštevek ne more biti že zato, ker vsota treh parcialnih vrednot lahko da le novo parcialno vrednoto, ki je po obsegu sicer večja od seštevanih, nikakor pa ne more zastopati celote, in doživljanje prav te je najtesneje povezano s svetim. Če je religija celovito razmerje do celote, potem je sveto najustreznejši vrednostni izraz doživljanja te celote.

Vsaj ob primeru budizma je razvidno, da religije ni mogoče skrčiti zgolj na pojem boga, da njen predmet ni nujno neka na sebi bivajoča objektivnost. E. Cassirer ima nedvomno prav, ko zapiše:

"Smisel in moč svetega za izvirni mitični občutek nista omejena na nobeno posebno območje, na nobeno območje biti in nobeno območje vrednot. Veliko prej gre pri izražanju tega smisla za celotno izobilje, za neposredno dejanskost in neposredno totaliteto bivajočega in njegovih dogajanj."²⁶

Sveto ni samo v odnosu do sočloveka, v odnosu do sveta ali boga; sveto, da bi bilo, pravzaprav ne potrebuje nobenega predmetnega območja, s katerim bi lahko izkazalo svojo intencionalnost; zakaj tisto, kar se tukaj intendira, ni predmet človekovega izkustvenega sveta, ni nujno nekaj realnega: totaliteta. Imaginarna dimenzija religiozne intencionalnosti podeljuje pojmu svetega utopični in s tem tudi - glede na neposredno bivajoče - presežnostni karakter. V tem smislu je potrebno razumeti Oesterreichovo in Hessenovo tezo o višji vrednostni ravni religioznega doživljanja. Tisto, kar pojmu svetega šele podeljuje "svetost", niso v njem akumulirane klasične vrednote dobrega, lepega in resničnega, temveč tisto, kar je Otto poimenoval z izrazom numinozno; je tremendum in fascinosum, je hkrati srhljiva groza in neubranljiva privlačnost, je skrivnostno in presežno (majestas), je slutnja univerzalne povezanosti in popolne soodvisnosti tako v ontološkem kot v ontičnem smislu.

Človek v preseganju samega sebe in svojega okolnega sveta doživlja sveto kot višje vrednostno območje, ki njegovemu življenju vzratno podeljuje enotnost in smisel. Skozi ta akt preraščanja se prezentirata dva različna svetova kot dva skrajna dometa človekove življenjske intencionalnosti, hkrati s tem pa se človek razkriva kot simbolično bitje, kot bitje, ki je med ta svetova razpeto. Kaj to pomeni? Pojem "simboličnega" izhaja iz grške besede "symbollo", kar pomeni "skupaj mečem", skupaj postavljam eno stvar z drugo, nekaj z nečim drugim. Simbolično je torej tisto bitje, kot bi rekel Trstenjak, ki ga razlagamo z drugim bitjem; je bitje, ki v samem sebi ne najde dokončne razlage, ki je takorekoč samo polovica, odtrgan kos drugega bitja. Potem je simbolično bitje tisto, "ki s svojim obstojem (eksistenco) in smislom meri onstran sebe, v bitno območje višjega reda, v katerem šele dobi pravo podobo in dokončni smisel".²⁷ Na ta način lahko človekovo simboličnost razumemo kot sredstvo za premoščanje njegovega razdeljene - razklane narave; simboličnost je hrbtna stran diafore, je umetelni način premagovanja reflektirane razlike. To pa pomeni, da "homo symbolicus", če se vrnemo nazaj, na določeni ravni ni nič drugega kot "homo religiosus". Pojem simbolično je tako ob pojmih človek in religija že tretji pojem, katerega etimologija nedvoumno kaže na ontološki pojem diafore.

Če človek v svoji formalni določitvi ni nič drugega kot bitje, v katerem diafora, če se izrazimo heglovski, postane na sebi in za sebe, potem je "homo symbolicus" njegova

²⁶ Citirano po: Trillhaas, Religionsphilosophie, str. 124.

²⁷ Trstenjak Anton, Človek končno in neskončno bitje, Mohorjeva družba, Celje 1988, str. 103.

najpreprostejša strukturna opredelitev; pomeni pa, da imamo tukaj opraviti z bitjem, ki skozi svojo dejavnost poskuša diaforo zabrisati oz. odpraviti. To pa je v osnovi enako, kar velja tudi za človeka kot religiozno bitje. Razlika med človekom kot simboličnim ter človekom kot religioznim bitjem je zgolj v tem, da je prva strukturna, vrednostno nevtralna opredelitev, medtem ko druga izraža način, kako ta struktura je.

Takoj ko spregovorimo o religiji kot dejavnosti človeka kot simboličnega bitja, pa jo že postavimo v kontekst kulture. Pri tem v osnovi zastopamo podobno stališče kot W. Dupre.

"Vprašanje religije povezujemo s pojavom 'homo symbolicus-a' kot 'homo religiosus-a'. Na ta način pojmujeemo religijo v okviru nekega procesa, ki smo mu ljudje podvrženi na temelju strukture in dinamike simbola in kulture."²⁸

Naj mislijo religije o svojem bistvu in izvoru karkoli, nedvomno se pojavljajo v času, in to skupaj s človekom. So torej izraz tistega, kar imenujemo s pojmom kultura. Pri tem pa je treba razmerje religije in kulture nekoliko precizirati.

"Tako vsebinsko kot formalno se pojem kulture nanaša na celoto človeške zgodovine in njenih dosežkov. Govorimo o kulturi in pri tem ne mislimo samo, kot je to primer v latinski uporabi besede, na obdelavo polj (cultura agri) ali na nego bogov (cultura deorum), temveč mislimo na samo dogajanje takšnega delovanja."²⁹

To pomeni, da je glede na religijo pojem kulture, kot smo to že ugotovili za človeka kot simbolično bitje, vrednostno indiferentne narave. Če religiji odvzamemo njeno vrednostno formo, govorimo o kulturi, ki v sebi posreduje vse tisto, kar posreduje tudi religija - seveda v različnih, med seboj ne tako univerzalno povezanih področjih - le da tega ne postavlja v nek ontološki, resničnostni kontekst. Vsako ožje kulturno področje sicer lahko postavlja svoj lastni vrednostni in resničnostni univerzum, toda splošni pojem kulture je do tega vselej ravnodušen. Njena vrednostna indiferenca jo dela istovetno s prej obravnavanim pojmom življenja. Kultura je način človekovega življenja kot simboličnega bitja, religija pa njegov najelementarnejši, a hkrati tudi naj-univerzalnejši vrednostni aspekt.

²⁸ Dupre Wilhelm, Einführung in die Religionsphilosophie, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1985, str. 115.

²⁹ Dupre, Einführung, str. 13.

Dobesedni pomen, pogoji resnice in teorija ozadja

BOŽIDAR KANTE

POVZETEK

Iztočnica članka je teza D. Davidsona, da lahko besedam in stavkom pripišemo dobesedni pomen in pogoje resnice dobesednega pomena ločeno, neodvisno od posameznih kontekstov rabe. Davidson je kot značilen zagovornik semantike resničnostnih pogojev tudi prisiljen zanikati kakršenkoli metaforični pomen izrazov. V osrednjem delu članka poskušamo pokazati, da kontekstualnim določitvam ni podvržena zgolj metafora, temveč tudi resničnostni pogoji dobesednega jezika. Pojem dobesednega pomena je za velik razred nedvoumnih stavkov uporabljen zgolj glede na množico ozadnjih domnev: resničnostni pogoji stavka se bodo spreminjali v skladu s spremembami v teh ozadnjih domnevah.

Teorijo ozadnjih domnev navežemo na problem okvira v umetni inteligenci. Pri tem dodelimo osrednje mesto E. Husserlu kot tistemu mislecju, ki je trdil, da je na vsakem mestu pojavljanje objekta vnaprej anticipirano: horizontna intencionalnost uzre mišljenje v njegovi povezavi z implicitnim.

Na koncu obravnavamo Searlovo tezo, da je ozadje "predintencionalno": mreža intencionalnih stanj nenehno izgineva, se izgublja v predintencionalno, nereprezentacijsko ozadje skupnih zmožnosti, praks in drž. Ugotovimo, da je Davidson tej tezi pravzaprav naklonjen, saj trdi, da dejansko ni nobene meje, na kaj nas metafora opozarja, veliko onega, kar smo pripravljeni opaziti, pa po značaju ni propozicionalno (vednost, da ...).

ABSTRACT

LITERAL MEANING, TRUTH-CONDITIONS, AND BACKGROUND THEORY

The starting point of the article is Davidson's thesis that we can attribute literal meaning and truth-conditions of literal meaning to the words and sentences independent from particular contexts of their use. Davidson, typical representative of truth-conditional semantics, is forced to deny any metaphorical meaning of words: "metaphors mean what the words, in their most literal interpretation, mean, and nothing else". The central part of the article considers the argumentation in benefit of the opposite thesis, namely, that it is not only metaphor that is subject to contextual specifications but also the truth-conditions of literal language. The concept of literal meaning for a large class of unambiguous sentences is only useful in terms of the set of background assumptions. The truth conditions of the sentence will change in accordance with the changes in these background assumptions.

We call special attention to the fact that background assumption theory is connected with frame problem. The central role in the discussion of this problem is allotted to E. Husserl who claims that the appearance of object is everywhere

already anticipated. In horizontal intentionality the thought is seen in its relationship with implicit.

The end of the article is devoted to the examination of Searle's claim that the background is "preintentional"; the network of intentional states continuously resolves, disappears in the preintentional, nonrepresentational background of shared praxis, capabilities, and attitudes. In fact, we realise that Davidson is sympathetic with that claim in saying that metaphors prompt us to notice the matters which are not propositional (knowledge that) in its character.

D. Davidson že takoj na začetku svojega članka eksplicira svojo poglavitno tezo, da "metafore pomenijo to, kar pomenijo besede v njihovi najbolj dobesedni interpretaciji, in nič več".¹ Dobesedni pomen in pogoje resnice dobesednega pomena pa lahko besedam in stavkom pripišemo ločeno, neodvisno od posameznih kontekstov rabe. Metafora sodi zgolj na področje rabe in je povsem odvisna od običajnih ali dobesednih pomenov besed in stavkov, ki jih le-te sestavljajo. Iz vsega povedanega sledi logični korolarij: metafora ne prinaša nobene nove kognitivne vsebine. Njegovo argumentacijo lahko povzamemo takole:

(1) Pomen je neodvisen od konteksta.

(2) Vidiki jezika, ki niso neodvisni od konteksta, zadevajo jezikovno rabo in ne jezikovnega pomena.

(3) Metaforična interpretacija je navezana na kontekst, zato zadeva vprašanje jezikovne rabe.

(4) Metaforične izjave torej nimajo pomena, ki bi segal prek dobesednega pomena.

(5) Če obstaja zgolj dobesedni pomen metaforičnih izjav, potem mora biti vsakršna kognitivna vsebina izrazljiva v dobesednih izjavah.

(6) Vse, kar je zanimivega o metafori, dejansko najdemo v jezikovni rabi in ne more biti vprašanje kognitivne vsebine, ki je ni mogoče parafrazirati.²

Davidson namesto izraza "dobesedni" pomen, ki je obremenjen s filozofskimi in drugimi predsodki, raje uporablja tudi izraz "prvi" pomen, da bi tako poudaril, da je - v grobem - "prvi" pomen prvi v redu interpretacije, čeravno se včasih tudi zgodi, da temu ni tako. Prvi pomen mora zadovoljevati naslednja bistvena merila:

"(1) **Prvi pomen je sistematičen.** Kompetentni govorec ali interpret je zmožen interpretirati svoje lastne izjave ali izjave drugih na temelju semantičnih lastnosti delov ali besed v izjavi in strukture izjave.

(2) **Prvi pomeni so skupni.** Da bi govorec in interpret uspešno in regularno komunicirala, morata deliti metodo interpretacije, kakršna je opisana v (1).

(3) **Prve pomeni vodijo naučene konvencije ali zakonitosti.** Sistematična vednost ali kompetenca govorca ali interpreta je naučena pred dogajanjem interpretacije in je po naravi konvencionalna."³

Zdaj, ko smo pustili, da je s svojimi besedami spregovoril sam avtor, se lahko kritično lotimo preverjanja njegovih temeljnih tez. Davidsonova filozofija naravnega

¹ D. Davidson, "Kaj pomenijo metafore". *Anthropos* (1985), št. 5-6, str. 326-327.

² Prim. E. F. Kittay, *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*. Oxford: Clarendon Press, 1987, str. 97-98.

³ D. Davidson, "A Nice Derangement of Epitaphs", v E. LePore (ur.), *Truth and Interpretation*. Oxford: Basil Blackwell, 1986, str. 436.

jezika povezuje v celoto naslednje teze: (a) da se jezik ravna po množici rekurzivnih pravil, ki nam dovoljujejo, da iz končne množice besed in končne množice pravil ustvarimo neskončno mnogo stavkov (problem produktivnosti); (b) da je dobesedni jezik neodvisen od konteksta; (c) da je metafora zunaj okvira semantike naravnega jezika. V teh tezah se skriva pomembna implicitna domneva, da produkcija, ki jo vodijo pravila, in razumevanje jezika zahtevata za stavke pomen, ki je neodvisen od konteksta, saj je vsak kontekst enkraten, unikaten, medtem ko morajo biti pravila splošna.

Še večji izziv tradicionalnim domnevam v mejah semantične teorije predstavlja trditev, da kontekstualnim določitvam ni podvržena zgolj metafora, temveč tudi resnični pogoji dobesednega jezika. To trditev si bomo prizadevali podpreti s tremi viri: (1) preučevanjem same metafore; (2) z opiranjem na teorijo ozadnjih domnev [background assumptions]; (3) s preučevanjem dvoumja, ki je lastno večini terminov naravnega jezika.

(1) Preučevanje same metafore

Oglejmo si поблиže naslednje stavke:

0.1 Smith je vodovodni instalater.

0.2 Z leti postaja skala krhka.⁴

Omenjena stavka lahko interpretiramo bodisi dobesedno bodisi metaforično. Stavek 0.1 je metaforičen, če vemo, da Smith ni vodovodni instalater, temveč kirurg; stavek 0.2 je metaforičen, če govorimo o starajočem se, upokojenem profesorju. Takih primerov je pravzaprav veliko ("Z enim mahom sem ubil dve muhi"), kar nam kaže, da lahko metaforično beremo stavke, ki so bili konstruirani dobesedno, in da lahko dobesedno beremo stavke, ki so bili konstruirani metaforično. Če je kontekst tisti, ki je bil odločilen za določitev, da je neki stavek metaforičen, potem je tudi kontekst tisti, ki je odločilen za dobesedno interpretacijo. Davidson bi sicer lahko odgovoril, da ne ve, zakaj bi potreboval kakršenkoli kontekst za določitev, da je resničnostna vrednost stavka "Človek je volk" vselej neresničnost. Vendar zadeva vseeno ni tako preprosta. Sam navaja stavek "Ljudje so svinje", ki bi ga običajno interpretirali metaforično, vendar pa ne v primeru, če bi ga izgovoril Odisej o svojih možeh, medtem ko so bili v Kirkini palači. Poleg tega ima priznanje metaforične narave stavka neposreden vpliv na resničnostne pogoje stavka. Vzemimo spet primer iz samega Davidsona. Newyorški **Mirror** je - ko so odkrili razbitine Hemingwayevega letala v Afriki - objavil naslov "Hemingway izgubljen v Afriki". Najprej so domnevali, da je Hemingway mrtev. Beseda "izgubljen" je bila uporabljena metaforično, da bi namignila, da je mrtev. Ko se je izkazalo, da je živ, je **Mirror** pustil naslov, ki je bil zdaj razumljen dobesedno. Tako je bil stavek resničen, če so ga jemali dobesedno, vendar neresničen, če so ga razumeli metaforično. V tem primeru hoče Davidson povedati, da če hočemo stavek razumeti metaforično, moramo zgolj meniti, da je neresničen. Torej ne gre za dejansko resničnost ali neresničnost stavka. To pa je zmotno. Reči za Hemingwaya, da je bil "izgubljen" v Afriki, namiguje, da je umrl, ne nujno izključuje dodatnega pomena, da je bil res **dobesedno** izgubljen, preden je izginil. Lahko bi rekli, da je bil Hemingway izgubljen v Afriki v "obeh smislih", kar pomeni, da imata dve branji dve neodvisni množici resničnostnih pogojev.

(2) Teorija ozadnjih domnev

Za lažje razumevanje navedimo spet primer:

0.3 Mačka je na preprogi.

Gledišče, katerega šibke točke bomo poskušali izpostaviti, se včasih izraža v

⁴ Primera sta vzeta iz E. F. Kittay, *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford: Clarendon Press, 1987, str. 100.

reklu, da je dobesedni pomen stavka pomen, ki ga stavek ima v "ničelnem kontekstu". Dobesedni pomen stavka je treba kajpada strogo ločevati od govorčevega pomena. Za indikativni stavek določa njegov pomen množica resničnosti pogojev; poznati pomen takega stavka je ravno poznati njegove resničnosti pogoje.

Z analizo zgornjega stavka si bomo prizadevali pokazati, da je pojem dobesednega stavčnega pomena za veliko število primerov uporabljen zgolj glede na množico ozadnjih domnev in da, nadalje, te ozadnje domneve niso vse in ne bi morale biti vse udejanjene v semantični strukturi stavka tako, kakor so v semantični strukturi stavka udejanjene presupozicije in indeksikalno odvisne prvine resničnosti pogojev stavka. Doslej smo termin "na" uporabljali v pomenu "na vrhu". To je v skladu s presupozicijo, da tisto, kar se šteje, da je na vrhu, je na vrhu glede na gravitacijsko polje Zemlje. Če smo zunaj gravitacijskega polja, ali bomo potem še vedno rekli, da je mačka na preprogi, ko bi njen položaj - glede na naše gravitacijsko polje - opisali kot "biti pod preprogo"? Zamislimo si drugi searlovski miselni eksperiment. V tem miselnem eksperimentu smo potniki na vesoljski ladji, ki je na plovbi po vesolju, nemara celo zunaj Rimske ceste. Vsakokrat, ko pogledamo ven, vidimo mačko in preprogo v enem od dveh položajev (torej je mačka bodisi **na** bodisi **pod** preprogo). V tem primeru, pravi Searle, bi bila izjava "Mačka je na preprogi" jasen in dobeseden odgovor na vprašanje "Kje je zdaj?". Če je to res, in mi menimo, da je, potem lahko vidimo, da termin "na" ne more vsebovati kot svoj pomen domneve, da tisto, kar je na vrhu, je tako glede na naše gravitacijsko polje; te okoliščine v našem miselnem eksperimentu ne veljajo.⁵

To je Searlov odgovor na predlog, da bi strawsonovske presupozicije bodisi vključili med množico resničnosti pogojev izjave bodisi obravnavali kot nadaljnje scenske usmeritve za uporabo nekega stavka (torej, da je stavek "Mačka je na preprogi" mogoče uporabiti zgolj na ali blizu zemeljske površine ali v nekem drugem gravitacijskem polju). Toda četudi bi nam uspelo doseči, da bi bile vse te domneve glede gravitacijskih polj nekako predstavljene kot del semantične vsebine stavka, bi nam še vedno ostalo nedoločeno število drugih kontekstualnih domnev, s katerimi bi imeli opraviti. Tako se naposled izkaže, da je pojem dobesednega pomena za velik razred nedvoumnih stavkov, kakršen je "Mačka je na preprogi", uporabljen zgolj glede na množico ozadnjih domnev. Resničnosti pogoji stavka se bodo spreminjali v skladu s spremembami v teh ozadnjih domnevah: glede na odsotnost ali prisotnost določenih ozadnjih domnev lahko rečemo, da stavek dejansko **nima določenih resničnosti pogojev**. Opozoriti je treba, da te ozadnje domneve tu nimajo nobenega opravka z indeksikalnostjo, spremembo pomena, dvoumnostjo, konverzijsko implikacijo ali nejasnostjo.

"Nadalje, naši primeri predlagajo, da domnev ni mogoče podrobno določiti kot del semantične vsebine stavka ali kot presupozicij uporabljivosti te semantične vsebine vsaj iz dveh razlogov. Prvič, domneve niso fiksne in določene, kar zadeva njihovo število in vsebino; nikoli ne bi vedeli, kdaj se moramo ustaviti v naših podrobnih določitvah. In drugič, vsaka podrobna določitev domneve prinaša s seboj druge domneve, tiste, ki določijo uporabnost dobesednega pomena stavka, uporabljenega v podrobni določitvi."⁶

Ko naletimo na stavek "Mačka je na preprogi", pričakujemo, da je to veljaven odgovor na vprašanje "Ali je mačka **na** ali **raz** preprogo?" Vendar to nista edini dve možnosti. Mačka je lahko tudi **pod**, **poleg** ali celo **zamotana** v preprogo. Vprašanja, ki temeljijo na teh možnostih, domnevajo, da svet ustreza našim običajnim pričakovanjem

⁵ Glej J. Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, str. 122-123.

⁶ Ravno tam, str. 126.

in tako tvori del naših ozadnjih domnev, ki torej ob odsotnosti drugih eksplicitnih domnev tvorijo implicitni okvir [default frame] našega razumevanja. Te implicitne domneve [default assumptions], ki veljajo ob odsotnosti drugih eksplicitnih domnev, nam zagotavljajo, da ko govorimo o položaju mačke glede na preprogo, imamo pri tem v mislih položaj mačke glede na zgornjo površino preproge, saj je to položaj, v katerem bo preproga glede na mačko ob upoštevanju gravitacijske sile, kakor jo običajno izkušamo. Površina preproge v splošnem sovпада z zemeljsko površino, tako da je položaj mačke glede na preprogo isti, če ga obravnavamo glede na zemeljsko površino ali glede na perspektivo opazovalca. Če je naštevane vsega tega zelo utrudljivo, je ravno to razlog, zakaj vse te specifikacije odrinemo v ozadnje domneve.

Searlovi primeri kažejo, da jih - ko smo soočeni z besednimi zvezami ali stavki, iztrganimi iz njihovega konteksta - beremo tako, da ohranimo naše običajne domneve in pričakovanja, ki zadevajo naš svet. "Poanta, ki jo je treba tu narediti, je, da ko je bil neki stavek umetno iztrgan iz konteksta (ali raje iz **svojega** konteksta), potem značilnosti sveta, ki jih štejemo za normalne, in naša običajna pričakovanja našega sveta (kolikor so ta relevantna za izjavo) služijo kot implicitni kontekst (preostali okvir), ki določa našo interpretacijo - bodisi dobesedno bodisi metaforično - in lažno dokazujejo trditev o razumljivosti stavkov, neodvisnih od konteksta. Ker se opiramo na te ozadnje domneve in ker so prepričanja in vednost, ki jih uveljavljamo ob stavkih, domnevno neodvisnih od konteksta, tako močno v ozadju, se nagibamo k mišljenju, da je naša interpretacija neodvisna od konteksta."⁷

(a) Problem okvira [frame problem]

Ko smo sledili Searlovi argumentaciji, smo se nevede in neopazno znašli v središču problema, ki ga v sodobnih kognitivnih znanostih, posebej pa še na področju umetne inteligence imenujejo "problem okvira".⁸ Pojem "okvira" zadeva trdovraten problem, ki se pojavlja pri reprezentaciji dinamičnega, nenehno spreminjajočega se sveta. Problem nastane takrat, ko se vprašamo, kako reprezentirati tiste lastnosti sveta, ki v spremembah določenih stanj ostanejo invariantne. Če svet reprezentiramo v okviru situacij ali trenutnih posnetkov sveta v različnih časovnih trenutkih, potem bo rezultat izvrševanja kakršnegakoli dejanja prehod iz ene situacije v drugo.

Recimo, da imamo situacijo, ki opisuje sobo. Najprej bomo imeli seznam predmetov, na primer: tla, strop, stene, okna, miza, stoli, vrata, svetilka, rastlina, električno stikalo, itn. Med temi predmeti bo obstajala množica relacij, kakršne so: POD (miza, okno), V (stol, soba), NA (rastlina, miza), NAD (strop, tla), POLEG (miza, el. stikalo), itn. Kot je razvidno iz tega primera, je lahko celo opis zelo majhne sobe zelo dolg in zapleten. Če imamo v opisu kako dejanje, na primer, PREMAKNI (el. stikalo, gor) ali PREMAKNI (miza, stol) in tudi izvršitev tega dejanja, potem bomo imeli prehod iz običajne v novo situacijo. Naše reprezentacije so torej podobne kadrom v filmu, kjer vsak nov kader uvede spremembo v primerjavi s prejšnjim.

Če bi morali pri vsakem prehodu v nov okvir oziroma kader znova navesti in opisati vsak predmet in relacijo v sobi, potem bi tak pristop postal izrazito nepraktičen v mejah časa in spomina. Večina sprememb ali prehodov stanj sploh ne bo prizadela glavnine opisov in relacij v naši sobi. Na primer, dejstvo, da smo stol premaknili levo od mize, ne bo prizadelo dejstva, da je strop še vedno nad tlemi ali da je svetilka še

⁷ E. F. Kittay, *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*. Oxford: Clarendon Press, 1987, str. 106.

⁸ Pojem okvira sta prva eksplicitno uvedla J. McCarthy in P. Hayes v članku "Some Philosophical Problems from the Standpoint of Artificial Intelligence", objavljenem v B. Melzer in D. Michie (ur.), *Machine Intelligence*. New York: American Elsevier, 1969. Idejo, kot bomo kasneje videli, pa srečamo v njeni rudimentarni obliki že mnogo pred tem (Kant, Husserl).

vedno v sobi. Neko dejanje ima torej le **lokalne** oziroma **stranske** učinke na stvari in relacije. Večina predmetov in relacij bo pri prehodu iz enega v drug okvir ostala enaka; spremenila se bo le manjšina stvari. Tako lahko torej vzamemo za izhodišče popoln opis sobe v začetnem kadru in potem predstavimo zgolj spremembe v primerjavi z zadnjim stanjem v zaporedju situacij. "Vse, kar moramo storiti, je, da eksplicitno reprezentiramo vse **invariance** v različnih spremembah stanja."⁹

Formaliziranim trditvam bi lahko dodali aksiome okvira, ki podrobno določijo, katere spremembe oziroma dejanja se ne tičejo oziroma nimajo učinkov na določene predmete in relacije. Problem tiči v tem, da bi vsaka netrivialna reprezentacija zahtevala veliko takih aksiomov. Število aksiomov, ki bi predstavljali invariance v vseh spremembah stanj, bi lahko bilo neskončno, tako da bi reprezentacije postale računalniško nepraktične in neobvladljive. "**Okvir** je podatkovna struktura za reprezentacijo stereotipne situacije, kakršni sta "biti v neki vrsti dnevne sobe" ali "iti na otrokovo zabavo ob rojstnem dnevu". Na vsak okvir se navezujejo določene vrste informacije. Del te informacije je o tem, kako uporabiti okvir. Del je o tem, kaj lahko kdo pričakuje, da se bo zgodilo v naslednjem trenutku. Del se tiče tega, kaj storiti, če ta pričakovanja niso potrjena. O okviru lahko razmišljamo kot o mreži vozlov in relacij. Najvišje ravni okvira so fiksne in reprezentirajo stvari, ki so o domnevni situaciji vselej resnične. Nižje ravni imajo mnogo **koncev**=rež, ki morajo biti izpolnjene s specifičnimi primeri ali podatki. Vsak terminal lahko podrobno določi pogoje, ki jih morajo zadovoljiti njegovi pripisi... Veliko fenomenološke moči teorije je odvisne od vključitve pričakovanj in drugih vrst domnev. **Konci okvira so normalno že zapolnjeni z 'implicitnimi' pripisi.**"¹⁰

(1.a) *Husserl in problem okvira*

Zanimivo je, da je na ta problem implicitno pokazal že Husserl, ki je v inteligenci videl neko obliko dejavnosti, tesno povezani s kontekstom in nenehno usmerjeni k smotrom - dejavnosti, ki je nekakšno raziskovanje anticipiranih dejstev.¹¹ Ko, na primer, gledam hišo in se moj pogled premika od enega k drugemu delu hiše, "**ostaja** v [mojem] dojemanju in še naprej določa [objekt] ne le tisto, kar je postalo nevidno, temveč je na vsakem mestu pojavljanje objekta **vnapij** anticipirano; objekt je tako rekoč vnapij določen objekt, še preden je bil dejansko določen s posebno zaznavo. Ima prazen horizont še neznanih značilnosti..., ki mu nadaljnje zaznavanje prinese polnost, ki se mu prilega".¹² Husserl gre celo tako daleč, da govori o "horizontni intencionalnosti". Ta horizontna intencionalnost je logična izpeljava iz Husserlove teze, da "vsaka aktualnost namreč implicira svoje potencialnosti, ki niso kake prazne možnosti, temveč so vsebinske, in sicer v vsakokratnem doživljanju samem intencionalno predzarisane ter jim povrh še pripada značaj uresničljivosti s strani jaza... Vrh tega ima zaznava horizonte drugih možnosti zaznavanja, takih možnosti, ki bi jih **lahko imeli**, če bi dejavno drugače dirigirali potek zaznavanja, če bi npr. oči namesto tako obrnili drugače, ali če bi stopili naprej ali na stran itd... Horizonti so vnapij zarisane potencialnosti... Ta pomen, **cogitatum qua cogitatum**, ni nikoli predstavljen kot kaj dogotovljeno danega. Ta pomen se **bistri** šele s to razlago horizonta in neprestano na novo

⁹ E. C. Way, *Knowledge representation and metaphor*. Dordrecht: Kluwer, 1991, str. 79.

¹⁰ M. Minsky, "A Framework for Representing Knowledge", v J. Haugeland (ur.), *Mind Design*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981, str. [96].

¹¹ Na to je prvi opozoril H. Dreyfus v svojem delu *What Computers Can't Do*. New York: Harper & Row, 1979, str. 241-250. Glej tudi njegov članek "Husserl et les sciences cognitives". *Les études philosophiques* (1991), št. 1, str. [1]-28.

¹² E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*. The Hague: Nijhoff, 1962, str. 139.

vzbujevanih horizontov. Predzarisnost je sicer vedno nepopolna, toda v svoji **nedoločnosti** ima vendar **strukturo določnosti**. Kocka pušča npr. po svojih nevidnih straneh marsikaj odprto [nedoločeno] in vendar jo že vnaprej dojemamo kot kocko ter v posebnostih kot obarvano, hrapavo, ipd., pri čemer pa vsako teh določil še pušča odprte [nedoločene] posebnosti. Ta nedoločnost [Offenlassen] je pred natančnejšimi dejanskimi določitvami, do katerih morda ne bo nikoli prišlo, neki v vsakokratno zavest samo vključeni moment... Pri dejanskem nadaljevanju zaznavanja, v nasprotju z golim pojasnjevanjem s predvidevajočimi **predstavami**, sledi **izpolnjujoče** natančnejše določanje in morebitno predrugačenje, vendar z novimi horizonti nedoločnosti.¹³

Tako ni dvoma, da ni nobenega izkustva - v neposrednem in prvobitnem smislu izkustva stvari - ki ne bi, ko stvar dojemamo prvič, že "vedelo" o stvari več, kot obstaja v tem samem spoznavanju. Vsak izkustveni akt ima nujno vednost in potencialno vednost oziroma sovednost, ki se nanaša ravno na to stvar, namreč na nekaj, kar se še ni odprlo pogledu. "Ta predvednost [Vorwissen] je nedoločena glede na vsebino ali ne popolnoma določena, vendar pa ni nikoli popolnoma prazna; če pa naj bi bila vselej že prisotna, potem izkustvo sploh ne bi bilo izkustvo te posamezne stvari."¹⁴

Vsako izkustvo ima svoje jedro dejanske in določne vednosti (dejanskih in določnih lastnosti), svojo lastno vsebino neposrednih določil, ki se dajejo sama po sebi. Onstran tega jedra določne takosti pa ima vsako izkustvo svoj lastni horizont. To pomeni, da se vsako izkustvo nanaša na možnost. Vsako posamezno izkustvo je mogoče razširiti v nepretrgani verigi dopolnjujočih in pojasnjujočih individualnih izkustvenih dejanj, ki merijo na eno in isto stvar. Ta horizont je v svoji nedoločnosti od vsega začetka soprisoten kot prostor možnosti, kot predpisovanje poti k natančnejši določitvi neke stvari. Klasičen pristop do odnosa med subjektom in objektom je menil, da je predmet (objekt) v vsakem trenutku natanko to, kar si subjekt o njem **aktualno** misli.

Horizontna intencionalnost uzre mišljenje v njegovi povezavi z implicitnim. Implicitnost je bistvena lastnost mišljenja; tako smo se znašli v položaju, ko ima zavestna aktualnost svoj pogoj v potencialnosti. "V intencionalnosti impliciran horizont torej ni kontekst predmeta..., temveč **situacija** subjekta. V tej bistveni potencialnosti intence se napoveduje neki **situiran** subjekt ali subjekt v svetu, kot bi rekel Heidegger. Prisotnost pri stvareh, ki jo izraža intencionalnost, je neka transcendenca, ki že ima nekaj takega kot zgodovino v svetu, v katerega šele vstopa."¹⁵ Svet ni le konstituiran, temveč tudi konstituirajoč.

Husserl tudi poudarja, da faktični svet izkustva dojemamo kot **tipiziran** svet. Kar je dano v izkustvu kot nova posameznost, individualnost, je najprej znano v mejah tistega, kar je bilo ustrezno zaznano; v misli kliče podobno (analogno). Toda tisto, kar je dojeto v skladu s tipom, ima tudi neki horizont možnega izkustva z ustreznimi predpisi znanega; torej ima tipe še ne izkušenih, vendar pričakovanih atributov. Ko vidimo, na primer, psa, nemudoma anticipiramo njegove dodatne načine obnašanja: njegov značilen način igranja, teka, skakanja, itn. Dejansko sicer ne vidimo njegovega zobovja, vendar navzlic temu, da tega psa zdaj prvič vidimo, vnaprej vemo, kako bo videti njegovo zobovje, in to ne v njegovih individualnih določilih, temveč v skladu s tipom. Po drugi strani pa ima tudi vsaka konkretna realna stvar še vedno svoje **individualne attribute**, čeravno imajo tudi ti hkrati svoje **tipične oblike**.¹⁶

¹³ E. Husserl, *Kartezijske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1975, str. 88-89.

¹⁴ E. Husserl, *Experience and Judgement: Investigations in a Genealogy of Logic*. Evanston: Northwestern University Press, 1973, str. 32.

¹⁵ E. Levinas, *Die Spur des Anderen*. Freiburg: Alber, 1987, str. 132.

¹⁶ Prim. ravno tam, str. 331-332.

Husserl je bil tudi prvi, ki je problem okvira izrecno povezal s pojmom indukcije. Pojem horizonta mu dejansko pomeni indukcijo, ki bistveno sodi k vsakemu izkustvu in je od njega neločljiva; indukcija mu pomeni način sklepanja v običajnem smislu: sklepanje se mora, če hoče, da bi bila njegova pojasnitev popolnoma razumljiva, vzvratno nanašati na izvorno, prvotno anticipacijo. Le tako se lahko vzpostavi prava "teorija indukcije". Ta izvorna "indukcija" ali anticipacija se izkaže za spremenljiv način prvotno konstitutivnih dejavnosti spoznavanja, za način "intencionalnosti", ki anticipacijsko sega prek jedra danosti. To čez-menjenje [Hinausmeinen] ni zgolj anticipacija določil, ki jih, kolikor pripadajo temu predmetu izkustva, zdaj pričakujemo; v drugem pogledu je tudi menjenje čez samo stvar z vsemi njenimi anticipiranimi možnostmi naslednjih določil, to je, čez-menjenje k drugim predmetom, ki se jih hkrati zavedamo, čeravno so sprva zgolj v ozadju. Problem indukcije, kakor ga definirajo sodobni avtorji, je ravno v vzpostavitvi temeljev, na podlagi katerih bi lahko sklepali o prihodnosti na temelju preteklosti. To seveda vključuje tudi sklepanje o tem, kaj se bo in kaj se ne bo spremenilo, ko bodo potekali dogodki raznih vrst.

Ozadnje domneve - še enkrat

Bistveno vprašanje seveda ni toliko, ali bi lahko, če že ne moremo stavek za stavkom natančno določiti domnev, ki tičijo za razumevanjem in uporabo vsakega stavka, opravili popolnoma splošno podrobno določitev vseh domnev, vseh stvari, ki se nam zdijo same na sebi samoumevne pri našem razumevanju jezika, kolikor vprašanje, kakšen status imajo te ozadnje domneve. Searle se sprašuje, ali ne bi bilo mogoče popolnoma eksplicirati celotnega modusa čutnosti. Zdi se mu, da mora biti odgovor na to vprašanje agnostičen, saj argumenti, ki jih je ponudil v navedenem članku, ne kažejo ne v eno ne v drugo smer. Dejstvo, da so domneve za vsak stavek, izbran iz velikega niza stavkov, spremenljive in nedoločne in da podrobna določitev ene domneve prinaša s seboj še kup drugih domnev, samo na sebi še ne kaže, da ne bi mogli podrobno določiti celotne množice, ki bi bila neodvisna od semantične razčlenitve posameznega stavka, bi pa omogočala uporabo dobesednega pomena stavka. Praktične težave bi bile pri taki podrobni določitvi kajpada ogromne, vendar pa, ali obstaja kaka teoretska ovira, ki bi tako nalogo onemogočila? Da bi dokazali obstoj take ovire, bi morali pokazati, da pogoji, pod katerimi stavki lahko reprezentirajo, sami na sebi niso popolnoma predstavljeni s stavki. Skratka, temeljno vprašanje se glasi: ali lahko ozadje zdravega razuma, ki si ga običajno pridobimo in je predpostavljeno pri pripisovanju pogojev zadovoljitve vsakemu intencionalnemu stanju, obravnavamo kot sistem prepričanj, ki ga je mogoče razčleniti v okviru intencionalne vsebine vsakega izmed konstitutivnih prepričanj, ali pa so ozadnje domneve bolj kombinacija sposobnosti, spretnosti, praks, sodb, itn., ki ne predstavljajo intencionalnih stanj in zato *affortiori* nikakor niso neki tip intencionalne vsebine, ki bi bila podvržena pojasnjevanju prek formalnih pravil?¹⁷

Heidegger je za izhodišče vzel domnevo, da smo v enem položaju, ko se z objekti srečamo, v popolnoma drugem pa, ko so ti objekti objekti zaznavanja in predikacije. Ko uporabljamo neko orodje, kakršno je, na primer, kladivo, sprožamo nekakšno telesno zmožnost (ki je v duhu ni mogoče reprezentirati) v kontekstu socialno strukturiranega nekusa orodnosti, intenc in človeških vlog (ki jih ni mogoče reprezentirati kot igro dejstev). Tega konteksta in običajnih sredstev se sploh ne zavedamo, jih sploh ne poznamo, v njih preprosto *smo*, smo vanje potopljeni. Tu velja opozoriti, da je v tem pogledu Davidson bliže Heideggru kot Husserlu, saj meni, da pri metafori nismo osredinjeni na neko vsebino, ki jo je treba zajeti, temveč na ono, kar metafora stori, da opazimo. "Če bi bilo tisto, kar metafora stori, da opazimo, končno v namenu in pro-

¹⁷ Glej H. Dreyfus, "Husserl et sciences cognitives", *Les études philosophiques* (1991), št. 1, str. [1]-28.

pozicionalno po naravi, to samo po sebi ne bi delalo težave; vsebino, na katero se spomnimo ob metafori, bi preprosto projicirali na metaforo. Toda dejansko ni nobene meje, na kaj nas metafora opozarja, in veliko onega, kar smo pripravljeni opaziti, ni po značaju **propozicionalno** [kurziva moja]. Ko skušamo povedati, kaj metafora 'pomeni', kmalu ugotovimo, da ni konca onega, kar želimo omeniti.¹⁸ Ta navedek še enkrat potrjuje, da je interpretacija metafore zadeva konteksta, in to predvsem v smislu, da metafora opozarja na lastnosti oziroma značilnosti, ki so po naravi nepropozicionalne.

Husserl je sicer sprejel Heideggrov ugovor, po katerem vsaka noema deluje zgolj znotraj praktičnega horizonta sveta življenja, vendar je bil neomajno prepričan, da ozadnje domneve ali svet, ki nam je dan, tvorijo sistem prepričanj. Te ozadnje domneve, te "sedimentacije", od katerih ima vsaka svojo lastno noematično vsebino, mora fenomenolog spet reaktivirati. "Kako lahko pred-danost sveta življenja postane svoja lastna in univerzalna tema? Očitno le s **popolno spremembo** naravnega stališča, s spremembo, v kateri mi ne živimo več - kot doslej - kot ljudje naravnega obstoja... Življenja, ki tvori veljavnost sveta naravnega življenja sveta, ni mogoče preučevati prek stališč naravnega življenja sveta. Potrebna je torej **popolna sprememba, povsem enkratna univerzalna epoha**."¹⁹

Searlovo stališče glede vloge in pomena ozadja je mnogo jasneje izraženo v njegovi knjigi **Intentionality**.²⁰ Searle pripominja, da ima ogromna večina intencionalnih stanj - in izjave, ki imajo neki pomen, so zgolj nosilke izpeljane intencionalnosti - vsebine, ki podrobno določajo pogoje zadovoljitve. Ključno točko Searlovega stališča pa še vedno predstavlja teza, da so pogoji zadovoljitve odvisni in določeni zgolj glede na kontekstualno mrežo drugih intencionalnih prepričanj in ozadje predintencionalnih praks, zmožnosti in drž. Poglejmo si ta dva temeljna konteksta, ki vplivata na pogoje zadovoljitve:

(1) mreža; mreža je holistični korpus intencionalnih stanj, ki jih predpostavlja neko posamezno intencionalno stanje. Neko prepričanje bo tako podrobno določilo pogoje zadovoljitve, ki predpostavljajo druga intencionalna stanja, to je, druga prepričanja, želje, upe, itn. Kdor lahko interpretira izjavo "Pištola je nabita", ta mora imeti še kup drugih prepričanj. Najmanj, kar mu lahko pripišemo, je, da mora biti tudi prepričan, da je pištola orožje in da je bolj ali manj trajen fizični predmet. "Bržkone ni nikakršnega dokončnega spiska stvari, ki jih mora verjeti, kdor razume stavek 'Pištola je nabita', je pa nujno, da obstaja neskončno mnogo med seboj prepletenih verjetij."

(2) ozadje; mreža sama nam ne more predstavljati že celotne slike, saj sestoji iz vedno številnejših reprezentacijskih, intencionalnih mentalnih stanj, od katerih ima vsako svoje lastne pogoje zadovoljitve. Searle trdi, da ta vzajemno prepletena mreža intencionalnih stanj ne more raztezati svojih lovov v neki neskončen, masiven sistem razločevanj, saj se vsa zadeva vendarle mora končati s tem, da je človeško bitje s telesom zasidrano v svoj svet, in ravno ta telesna zasidranost je tista, ki utemeljuje mrežo. Vsakdo, ki sledi nitim mreže, bo slej ko prej naletel na trdno podlago, ki sama sicer ne sestoji iz intencionalnih stanj (reprezentacij), vendar pa navzlic temu oblikuje začetne pogoje za delovanje intencionalnih stanj. Ozadje je po Searlovem mnenju "predintencionalno" v tem smislu, da je - čeravno ne predstavlja nikakršne oblike intencionalnosti - navzlic temu začetni pogoj ali množstvo pogojev za intencionalnost. Ozadje sestoji iz množstva nereprezentacijskih mentalnih zmožnosti, ki omogočajo delovanje

¹⁸ D. Davidson, "Kaj pomenijo metafore", *Anthropos* (1985), št. 5-6, str. 340.

¹⁹ E. Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, Zagreb: Globus, 1990, str. 340.

²⁰ J. Searle, *Intentionality: An essay in the philosophy of mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

reprezentiranja. Mreža intencionalnih stanj nenehno izgineva, se izgublja v predintencionalno, nereprezentacijsko ozadje skupnih zmožnosti, praks in drž.

Searle ponuja tri vrste dokaznega gradiva za obstoj ozadja:

(1) dobesedni pomen; tudi najobičajnejše dobesedno interpretirane trditve so nerazrešljivo povezane z ozadjem. V prispevku "Literal Meaning"²¹ ["Dobesedni pomen"] je poskušal to tezo prepričljivo dokazati za preproste trditve in imperative. V knjigi **Intentionality [Intencionalnost]** pa postavlja v ospredje veliko zanimivejše in bolj problematično množstvo stavkov, s katerim skuša pokazati, da bo - glede na različna ozadja - enak dobesedni pomen določil različne resničnostne pogoje in da bodo stavki, ki so s klasičnega gledišča semantično brezhbitni, kajpada ob prisotnosti določenih ozadij, preprosto nerazumljivi, da torej ne bodo določali jasnih in razločnih resničnostnih pogojev. Oglejmo si, na primer, kako se obnaša glagol "odpreti" v stavkih, ki sledijo:

- 0.4 Tom je odprl vrata.
- 0.5 Primož je odprl oči.
- 0.6 Tesar je odprl steno.
- 0.7 Samo je odprl knjigo na 15. strani.
- 0.8 Kirurg je odprl rano.

Zdi se jasno, tako pravi Searle, da ima izraz "odpreti" enak dobesedni pomen, to je semantično vsebino, v vseh petih stavkih. Različna ozadja, ki jih priključimo za vsakega od teh petih stavkov, pa nam kajpada dovoljujejo, da enako semantično vsebino razumemo drugače, to je, da vsak stavek razumemo tako, kot da bi imel različne resničnostne pogoje. Vsakdo, ki bi tako razlago zavrnil, bi se moral neogibno spopasti z neprijetno posledico, da je izraz "odpreti" potemtakem nedoločno ali celo nemara neskončno dvoumen, kar pa bi bilo - milo rečeno - nesmiselno. Dalje, primerjajmo to vrsto stavkov s stavki, v katerih ima omenjeni izraz različen dobesedni pomen:

- 0.9 Predsedujoči je odprl srečanje.
- 0.10 Topništvo je odprlo ogenj.
- 0.11 Janez je odprl gostilno.

Čeravno je semantična vsebina, ki jo prispeva beseda "odpreti", enaka v vsakem od prvih petih stavkov, je način, kako razumemo semantično vsebino v vsakem primeru drugačen. V vsakem primeru so resničnostni pogoji, označeni z besedo "odpreti", drugačni, čeprav je semantična vsebina enaka. Da je ozadje neogibno potrebno za razumevanje stavkov, nam kažejo stavki, ki so sicer slovnično pravilni, vendar nesmiselni, ker ne priključijo nobenega ustreznega ozadja, ki bi jim dalo pogoje zadovoljitve:

- 0.12 Bojan je odprl goro.
- 0.13 Sally je odprla travo.
- 0.14 Jože je odprl sonce.

Noben od teh stavkov ni slovnično nepravilen. Popolnoma tudi razumemo vsakega od njihovih sestavnih delov in pravila njihove kombinacije, vendar pa nimamo nobene ideje, kako jih interpretirati. Kot smo videli, razumemo vsakega od prvih petih stavkov znotraj mreže intencionalnih stanj in na ozadju zmožnosti in družbenih praks. Vemo, kako odpreti vrata, oči, knjigo, itn., ne vemo pa, kako odpreti goro, travo, sonce, saj nimamo skupnih praks, ki bi nam to omogočale.

(2) metafora; Searle je že v prispevku "Metaphor"²² ["Metafora"] dopustil možnost, da za določeni razred metafor sploh ne vemo, kako delujejo ali od kod prihajajo. Preprosto trdi, da so nekatere metafore utemeljene na povezavah v ozadju. V knjigi

²¹ Glej J. Searle, *Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, str. 117-136.

²² Glej J. Searle, *Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, str. 76-116.

Intentionality [Intencionalnost] je glede utemeljitve metafore v ozadju veliko jasnejši, saj je mnenja, da je metafora nerazdružno povezana z ozadjem. Sicer se še vedno oklepa mnenja, da obstaja neko splošno pravilo, s katerim ugotavljamo, kaj hoče povedati govorec, ko govori metaforično: ko govorec metaforično reče, da **A** je **B**, meni, da je **A** podoben **B**-ju glede na neko značilnost **F**. Še naprej pa vztraja pri tezi, da ni nikakršnega algoritma, s katerim bi lahko zanesljivo ugotovili, kdaj je bila izjava menjena metaforično, niti algoritma za izračun vrednosti **F**-ja. Poleg tega obstaja mnogo metafor, katerih interpretacija se ne opira na zaznavanje kakršnekoli dobesedne podobnosti med ekstenzijo termina **B** in referentom termina **A**. Take primere metafor nam nudijo, na primer, metafore okusa za osebnostne značilnosti ("sladka oseba", "grenka oseba") ali metafore temperature za čustvena stanja ("topla dobrodošlica", "vroča razprava", "hladen pogled"). Sladke stvari in osebe nimajo nobenih skupnih ustreznih značilnosti, ki bi pojasnile pomen "sladke osebe". "Zdi se, da je preprosto dejstvo o naših mentalnih sposobnostih, da smo nekatere vrste metafore zmožni interpretirati, ne da bi uporabili kakršnakoli podstatna 'pravila' ali 'načela' z izjemo gole sposobnosti, da ustvarjamo nekatere asociacije. Ne poznam nobenega boljšega načina, kako opisati te zmožnosti, kot reči, da so to nereprezentacijske mentalne zmožnosti."²³

Problem okvira vsekakor predstavlja trd oreh; veliko težav, na katere je opozoril, utegne nastati zaradi uporabe formalizma predikatnega računa za reprezentacijo vsakdanje situacije - deduktivna logika nemara ni pravi in ustrezni način, kako zajeti in sklepati o spremembi. Na precej podoben problem naletimo v filozofiji znanosti, ko poskušamo s pomočjo predikatnega računa obravnavati protidejstvenike. V znanosti so eden od najpomembnejših razredov propozicij trditve o implikaciji, kjer se za "če" stavek (antecedens) izkaže, da je neresničen. Te propozicije imajo naslednjo obliko: "Če bi se zgodil **X**, potem bi se zgodil **Y**", ali, če uporabimo, primer: "Če bi predmet potoval s hitrostjo, večjo od svetlobe, potem bi potoval nazaj v preteklost". En način, kako obravnavati protidejstvene trditve, je, da nanje gledamo kot na posledice (konsekvence): protidejstveniki so pogojniki, ki logično sledijo iz domnevnih (predpostavljanih) začetnih pogojev in zakonov. N. Goodman je pokazal, da lahko logično zatiranje kakršnegakoli protidejstvenika v okviru začetnih pogojev in zakonov izpelje ne le zaželeno zakonite pogojnike, temveč tudi zanikanje začetnih omogočujočih pogojev. Če lahko iz naših zakonov in začetnih pogojev izpeljemo trditve "Če vžigalico podrgnemo ob stransko steno ohišja škatlice za vžigalice, potem se bo prižgala", potem lahko iz iste logične formulacije sklepamo tudi na zanikanje naših začetnih pogojev in zakonov, to je, da vžigalica **ni** narejena iz gorljivega materiala, da **ni** na voljo dovolj kisika, da ohišje škatlice **ni** suho, itn. Edini način, kako onemogočiti dedukcijo zanikanih začetnih pogojev, bi bil ta, da bi dodali dodatne protidejstvene trditve za vsak začetni pogoj: ni tako, da če vžigalico podrgnemo ob stransko steno ohišja škatlice za vžigalice, le-ta ne bo suha; da le-ta ne bo narejena iz gorljivega materiala, itn. Žal pa utegne obstajati neskončno število začetnih pogojev, ki zahtevajo, da eksplicitno onemogočimo njihovo zanikanje. Tako se spet znajdemo pred nekakšnim problemom okvira, ki se v tem primeru imenuje **problem soobranljivosti**.²⁴

²³ J. Searle, *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, str. 149.

²⁴ Glej tudi E. C. Way, *Knowledge Representation and Metaphor*. Dordrecht: Kluwer Academic Press, 1991, str. 80.

Kategorije in občutki pri Quinu

MATJAŽ POTRČ

POVZETEK

V prvem delu govorim o Quinovih kategorijah ter o spoznavni utemeljitvi njegove ontologije. V drugem delu obravnavam dražljajski pomen.

ABSTRACT

QUINE'S CATEGORIES AND SENSATIONS

The first part delineates Quine's categories and the epistemic grounding of his ontology. The second part is dedicated to the stimulus meaning.

I. QUINOVE KATEGORIJE

Quine je določil fizikalne predmete kot štiridimenzionalne materialne dele prostora in časa: srednje razsežne suhe dobrine ali prostorsko-časovne črve. Ta pogled na fizikalne predmete in najprej pogled na telesa je morda od vseh še najbolj ustrezen, vendar pa ni brez težav. Lahko sklepamo po *reductio ad absurdum*, in bodisi rečemo, da fizikalni predmeti ne obstajajo, ali pa da obstaja zgolj en sam fizikalni predmet.

Quinov glavni projekt je naturalizirana spoznavna teorija. Če to upoštevamo, je zgodba o fizikalnih predmetih uvod v spoznavno zgodbo. Quinovo razlago predmetov najprimerneje podamo v zaznavnih kategorijah. Kandidati za zaznavne kategorije so postavke in naravne vrste.

1. Ontologija fizikalnih predmetov

Opeke, drevesa in zajci so telesa, trdne zadeve, ki nam ponujajo praktične smerokaze pri našem svetnem pohajanju. Telesa so najbolj običajne stvari, ki jih najdemo v svojem okolju. Vendar je zelo težko kaj ustreznega filozofsko povedati o njih. Quine jim pravi fizikalni predmeti.

Fizikalni predmeti obsegajo več kot zgolj telesa: dogodke in procese. Vselej pa pričenjamo z obstojnimi telesi.

Ko zatrdimo, da so telesa (kakršna so opeke in zajci) fizikalni predmeti, jih skušamo razmejiti od drugih vrst predmetov. Drugi predmeti so manj pogosti kot fizikalni predmeti. Platonskim predmetom ne pritiče fizikalni obstoj. Možni in meinongovski predmeti niso fizikalni, in to je vsaj en razlog, zakaj niso povšeči Quinu.

Čeprav v svojem okolju najprej zadanemo prav obnjo, pa fizikalnih predmetov, kot so telesa, ne razločimo prvih. Organizem v svojem psihološkem razvoju sprva ne naleti na posamične oprimerjene bitnosti, ampak na različne vrste snovi, kot je na primer mleko. Na tej stopnji je mama snov. Šele pozneje se organizem zave, da je mama zelo pomemben fizikalni predmet ter da je opeka zopet neko drugo telo.

Pripoved o logiki mora pričeti s stavki. Šele pozneje oskrbi predikatna logika načine oprimerjenja teles in drugih fizikalnih predmetov.

a. Quinova opredelitev predmetov kot nečesa, kar zapolnjuje določen odsek prostora in časa

Fizikalne predmete določi Quine kot tisto, kar zapolnjuje določen odsek prostora skozi nekaj časa. Fizikalni predmeti so torej štiridimenzionalni. Izraza "srednje razsežne suhe dobrine" ter "prostorsko-časovni črvi" lahko uporabimo za opredelitev fizikalnih predmetov.

i. srednjerazsežne suhe dobrine

Ko uporabimo izraz "srednjerazsežne suhe dobrine" za označbo teles kot fizikalnih predmetov, s tem poudarimo nekatere izmed naslednjih zadev.

Najprej so telesa kot fizikalni predmeti srednje razsežna. Določena so glede na organizme, ki smo mi sami. Karkoli je srednjerazsežno zame, po vsej verjetnosti ni srednjerazsežno za mravljo, če je to zanj sploh še predmet. Telesa, ki so manjša od srednjerazsežnih teles, denimo atomi, so premajhna za to, da bi jih mi kot organizmi ustrezno zajeli. Druga telesa, kot je denimo sončni sistem, so zopet preobsežna, da bi jih lahko neposredno zajeli organizmi, kot smo mi sami. Zato ustvarjamo ter izdelujemo mikroskope, teleskope in igračkam podobne modele: da bi si predstavili kot srednjerazsežna tista telesa, ki sicer glede na nas niso srednjerazsežna. Opaziti je mogoče, da je v izraz "srednjerazsežni" vgrajena spoznavna srž. Razlogi za to bodo bolj jasni ob nadaljnji razpravi.

Drugič, telesa kot fizikalni predmeti so opredeljena tudi kot suhe dobrine. Tako so ta telesa dobrine, s katerimi lahko rokujemo. V večini niso sistematično razsute bitnosti. Prav tako niso tekočine, kot je na primer voda, ki jo težje razmejimo. Dejstvo, da so to dobrine, tudi pomeni, da lahko imamo od njih kakšno korist. Kos kruha lahko pojemo, eno opeko pa lahko postavimo na drugo, ko gradimo hiše, v katerih bivamo.

ii. prostorsko-časovni črvi

Quine fizikalne predmete opredeli tudi kot prostorsko-časovne črve.¹ To poudari pomen časovne sestavine pri njihovem opisu, telesa pa primakne bližje k bolj dina-

¹ Ta opis fizikalnih predmetov sem nekaj časa uporabljal misleč, da je Quinov. Menil sem, da bo v njegovih *Teorijah in stvarih*, vendar mi ga pozneje ni uspelo najti. Najbližje kar sem našel v tej knjigi je: "Namesto da bi rekli kako je x pes, rečemo, da je x življenjsko dolgi reženj prostora-časa, ki ga zavzema pes. Ali pa kar ostanemo pri starem izrazu ' P ', 'pes', in ga razložimo kot ' f je neki P ', 'prostorsko-čas psa'" (str. 19). Tako bi bil 'življenjsko dolgi reženj prostora-časa, ki ga zavzema pes' primer časovno-prostorskega črva.

Eno vprašanje pogoji dejstvo, da so fizikalni predmeti dobro omejeni, za prostorsko-časovne črve pa ni tako gotovo, ali so vselej dobro omejeni.

Nasploh je glavni prispevek fizikalnih predmetov, da jih določimo kot ne-mehke. Horgan jih obravnava kot takšne ne-mehke bitnosti, kot "snobmete" (v nasprotju z mehкими bitnostmi, "slobmeti").

mičnim fizikalnim predmetom, kakršni so procesi in dogodki. Ta opeka je prostorsko-časovni črv, kajti bila je izdelana in še vedno obstaja. V času svojega obstoja včasih zamenja prostor, nekega dne pa bo prenehala obstajati. Morda je še lažje, če določimo kot prostorsko-časovnega črva tegale zajca: črva dobimo, vkolikor sledimo skupnemu nastopu snovi, ki skoraj ves čas, skozi katerega smo nanj pozorni, spreminja svoj položaj v prostoru. Kljub temu da zajci včasih spiyo in se skrivajo, sledenje njihovi zgodovini pokaže, da so veliko bolj dinamični, kot pa to velja za opeke.

iii. Quinova opredelitev določnih predmetov je najbolj jasna od vseh, ki so nam na razpolago

Obstajata dve možni trditvi o predmetih v svetu. Predmeti so bodisi v kakšnem smislu nedoločeni, ali pa so zopet docela določeni (Horgan, 306). Delno nedoločene predmete bomo pustili ob strani in pričeli s trdnimi bitnostmi v našem svetu.

Quine poda najbolj izrecno (Horgan, 307) opredelitev docela določenih predmetov:

"Na *fizikalne predmete*... lahko enostavno mislimo kot na celotno štirirazsežno vsebino določenega prostorskega in časovnega odseka, kolikor naključno znešena in raznolika naj ta sicer že bo. Če je tak fizikalni predmet potem dovolj trden in notranje koherenten, z njegovo prostorsko časovno okolico pa ga veže zgolj delna in nepravilna koherenca, mu lahko rečemo telo. O drugih fizikalnih predmetih lahko bolj naravno govorimo kot o procesih, pripetljajih, dogodkih. Obstajajo pa tudi takšni, pri katerih nam posebni vzdevki niso na voljo" (Quine 1970, str. 30).

Takšno določitev fizikalnih predmetov krasi zaželeno opredelitev "jasno razmejenih pogojev oprimerjenja: dva fizikalna predmeta sta identična če imata enake prostorsko časovne meje" (Horgan, 307). Prostorsko časovni odseki pa imajo "docela natančne meje" (Horgan, 307).

Tako je Quinova opredelitev najbolj natančna pri podajanju opredeljenih pogojev oprimerjenja za določne predmete. (Horgan, 307)

b. Četudi je Quinova opredelitev fizikalnih predmetov kot docela razmejenih predmetov najbolj izrecna, pa vseeno ni brez problemov

Čeprav je Quinova opredelitev natančno razmejenih predmetov kot fizikalnih predmetov najbolj izrecna, pa še vedno ni docela zadovoljiva.

Opredelitev fizikalnih predmetov ne velja zgolj za telesa. To velja zabeležiti, kajti običajno pričnemo s telesi kot s stalnimi deli našega okolja, ki so pomembni za našo orientacijo. Vendar pa telesa niso edini fizikalni predmeti. In če telesa opredelimo kot fizikalne predmete, se morda lahko pozneje izkaže, da niti niso tako zelo trdna.

Telesa so zgolj del vsega tistega, kar sodi v opredelitev fizikalnih predmetov. Ostale bitnosti so "procesi, pripetljaji in dogodki".

Mar so telesa zares tako različna od drugih omenjenih bitnosti? Niti ne, kajti če ga motrimo s stališča njegovega vztrajanja v času, lahko telo pravzaprav obravnavamo kot dogodek, upošteva njegove prostorske spremembe. Opazili smo, da je opeka sorazmerno stalna, vendar od časa, ko je izdelana, pa do časa, ko preneha obstajati, lahko spremeni nekaj prostorskih umestitev. Še v večji meri velja to za telesa, kakršna so ljudje, ki v času svojega časovnega prebivanja pogosteje spremenijo svoje umestitve in jih lahko tako veliko prej opazujemo kot zvrst procesov s trdnim jedrom, kot pro-

storsko-časovne črve.

Razlikovanje med telesi ter med bolj dinamičnimi zvrstmi (proces, dogajanja, dogodki) morda zopet ni najbolj pomembno pri opredelitvi fizikalnih predmetov. Potem pride v ospredje pomen fizikalnih predmetov in njihovih natančnih meja.

Čeprav je Quinova opredelitev fizikalnih predmetov kot jasno razmejenih bitnosti morda najbolj izrecna, je Horgan (1991, 307) zabeležil nekaj težav, na katere lahko pri njej zadanemo:

Najprej: Prostorsko-časovnim odsekom pripada velik pomen pri oprimerjenju fizikalnih predmetov, ker nudijo docela določne meje. Tako je prostorsko-časovnim odsekom pripisan neodvisni obstoj, kot je s tem sicer tudi pri njihovi materialni vsebini. Vendar pa v Quinovi uradni ontologiji ni prostora za neodvisne prostorsko-časovne odseke, kajti njegova uradna ontologija dopušča zgolj fizikalne predmete in razrede.

Drugič: Quinova opredelitev fizikalnih predmetov predpostavlja "celotno štiriraz-sežno materialno vsebino". Vendar pa je ta vsebina zgolj "mereološka vsota fizikalne snovi" (Horgan, 307). Fizikalna snov pa je "sestavljena iz določenih fizikalnih predmetov, kakršni so elektroni ali kvarki" (Horgan, 307). Zato je opredelitev fizikalnih predmetov krožna.

Tretjič: Za Quina so ontološke zavezanosti znanosti ontološke zavezanosti našega govora. Vendar pa naša znanost ni neposredno ontološko zavezana opekam ali ljudem. Poleg tega je znanost ontološko zavezana elektronom in atomom. Elektroni in atomi pa so po svojem izgledu bližje oblakom kot pa docela določenim bitnostim. Tako postavke, ki jih oznanja znanost, ne vsebujejo določenih meja, ki so značilne za fizikalne predmete.

Te težave pri opredelitvi določenih fizikalnih predmetov lahko privedejo vse do tega, da nasploh opustimo poskuse njihove opredelitve. Nadalje lahko težimo celo k zani-kanju obstoja fizikalnih predmetov.

V tem smislu lahko neuspeh pridobitve nekrožne opredelitve fizikalnih predmetov - najprej so to materialna telesa, so pa tudi procesi in dogodki - služi kot temelj *reductio ad absurdum* za dokaz neobstoja fizikalnih predmetov.²

c. Nekaj reduktivnih pogledov na fizikalne predmete

Omenili bomo dve stališči, ki sta lahko posledici težav ali pa celo nemožnosti določitve fizikalnih predmetov. Prvo stališče trdi, da fizikalni predmeti ne obstajajo, drugo pa trdi, da smo v zadnji ontologiji upravičeni priznati obstoj zgolj enega samega predmeta.

i. Fizikalni predmeti ne obstajajo (Van Inwagen)

Van Inwagen trdi, da obstajajo zgolj elementarni fizikalni delci, kakršni so atomi, katerih obstoj potrjuje naša najboljša znanost. Obstajajo tudi organizmi. Ne obstaja pa nič drugega. Takšni fizikalni predmeti, kot so srednjerazsežna telesa, ne obstajajo.

Organizmi obstajajo, ker so enote z dovolj čvrstosti. Žival ima svoje dele sestavljene tako, da se drže skupaj z večjo nujnostjo, kot pa je s tem pri delih neživih teles.

Neživa telesa pa nasprotno niso sestavljena iz delov, ki bi se držala skupaj z dovolj nujnosti. Oglej si kup peska v puščavi. Je to fizikalni predmet? Morda se zdi, da je, vendar ni, saj so njegovi deli, peščena zrnca, zbrani na robni način. Tako imamo

² Nemožnost ustrezne opredelitve docela določno razmejenih fizikalnih predmetov torej ni bila uporabljena za dokaz, da so fizikalni predmeti ontološko nedoločeni ali mehki. Uporabljena je bila za zani-kanje obstoja fizikalnih predmetov.

zgolj dozdev ek enotnosti. Dejansko pa v kupu peska ni enotnosti. Še več, kup peska ni predmet. Pri sestavinah kupa peska ne moremo uporabiti ustreznega merila, ki bi jih docela natančno razmejilo. Prav podobno tudi opeka ni fizikalni predmet, kajti njeni deli niso postavljeni skupaj z dovolj nujnosti. In tako tudi ta stol pravzaprav ne obstaja.

Stolov ni. O stoli h pa govorimo. Če o nečem govorimo, to še ne pomeni, da le-to tudi obstaja. Kljub temu da o stoli h govorimo, ne sledi, da stoli obstajajo, na isti način kot je tudi res, da sonce ne vzhaja, ne glede na to pa govorimo o sončnem vzhodu. Če ontologijo dojamemo resno, nam mora biti jasno, da neživa telesa ne obstajajo.

Lahko bi trdili, da Van Inwag nov o stališče, o katerem govorimo, dopušča obstoj najmanj dveh vrst fizikalnih predmetov: elementarnih fizikalnih delcev, kakršni so elektroni, in organizmov, kot so mačke ali ljudje.

Pri Van Inwag novih merilih za obstoj fizikalnih predmetov je pomembno, da se takšni predmeti pojavljajo kot neživa telesa. Tako izključ i obstoj neživih teles, ki so izložbeni primerki obstoječih bitnosti pri običajnem zaznavanju: in to so denimo stoli. Vendar Van Inwagen dopušča obstoj elementarnih fizikalnih predmetov, kot so elektroni. Dopušča pa tudi obstoj živih teles. V tem zadnjem primeru je pomembna notranja mereološka koherenca, dejstvo, da so deli živih teles sestavljeni z določeno nujnostjo, ki je značilna za živo.

Dovoliti moramo vsaj neujemanje meril. V Quinovem primeru je merilo za obstoj fizikalnih predmetov omejitev z natančno določenimi prostorsko-časovnimi odseki. V Van Inwag novem primeru je merilo za obstoj predmetov njihova elementarna narava (elektroni), ali pa njihova mereološka koherenca (živa telesa). Po Van Inwag novem mnenju pa neživa telesa ne obstajajo.

ii. Parmenidovski realizem: svet je eden

Druga možna posledica težav pri določitvi fizikalnih predmetov je, da ni dopuščen obstoj srednjerazsežnih suhi h dobrin. Če Quinova določitev omejenih fizikalnih predmetov, kljub temu da je najbolj izrecna, še vedno ni zadovoljljiva, morda lahko na tej podlagi sklepamo, da ni docela omejenih predmetov. Ničesar ne moremo omejiti. Ni meje. Svet je en. Svet je fizikalen in materialen. Zato je takšno stališče Parmenidovski materializem. V zadnji ontologiji obstaja univerz brez lastnih delov (Horgan).

Parmenidovski materializem je samemu sebi zvesto ontološko stališče z nekaj zaželenimi posledicami. Lastni sta mu varčnost in ontološka ekonomija. Ni mu treba predpostaviti množice obstoječih stvari. Kar se pojavi kot eno na ravni zadnje ontologije, pa zopet lahko delimo na ravni področnih ontologij.³

Še bolj natančno povedano, poteka sklepanje v prid zgolj enega obstoječega predmeta takole: Predmeti so bodisi deloma slabo omejeni, ali pa so zopet docela jasno omejeni. Delna nedoločenost predmetov ima za posledico, da jim nekateri njihovi deli protislovno ne pripadajo in da jim tudi pripadajo. To kaže nemočnost delno nedoločenih predmetov. Pomanjkljivo pa je tudi stališče, da obstajajo strogo omejeni predmeti, ki za omejitev uporablja merilo prostorsko-časovnih področij (Quine). Tako predmetov ni. Obstaja pa en sam predmet.

³ Dale Jacqueline predlaga podoben varčni ontološki pogled na zadnjo ontologijo, ki v Meinongovskem univerzu dopušča zgolj en sam predmet. Ta edini obstoječi en sam univerz lahko matematično določimo kot množico, ki vsebuje vse lastnosti, s kombinacijo katerih lahko oprimerimo vse možne in nemožne predmete.

d. Quinova opredelitev omejenih fizikalnih predmetov ni brez težav

Quine je najbolj izrecno opredelil določno omejene fizikalne predmete. Vendar pa njegova opredelitev še vedno ni brez težav. Tako so se pojavili sklepi, naj obstoj fizikalnih predmetov bodisi deloma opustimo (Van Inwagen), ali pa ga korenito spremenimo (Horgan).

Morda pa se Quine ni tako motil. Morda je razlog, da so njegovo opredelitev predmetov dojeli kot neustrezno, bil enostavno v tem, da je bila ontološka. Prav tako je vprašljivo, ali Quina zanima podčrtanje pomena razlike med temeljno ontologijo ter med področnimi ontologijami.

Glavno merilo za *ontološko* opredelitev fizikalnih predmetov je bila jasna omejitev meja fizikalnih predmetov s pomočjo prostorsko-časovnih področij. Prostorsko-časovna področja imajo po predpostavki jasno omejene meje. Ta jasna omejitev fizikalnih predmetov z določitvijo njihovih meja je bila pozneje opuščena:

"Le kdo naj pričakuje natančno določitev mize na ravni molekul? Nešteto ob posamičnih trenutkih razlikujočih se skupkov molekul je kandidatov za mojo mizo... Mehkost meja je podžgala filozofsko razpravo v primeru miz zavoljo njihove dozdevne in zmotne natančnosti. Hribov se lotevamo postopneje. Misel, da bi omejili hrib, se pač ne pojavi. V temelju pa sta oba primera prav podobna. Naši izrazi omejuje predmete v tisti meri, kot so ti predmeti za nas pomembni. Razlika med primeroma je zgolj razlika v stopnji" (Quine 1985, str. 167-168).

Mar si Quine ni zvest, ko ob enem trenutku prevzema jasno določene meje prostorsko-časovnih področij kot merilo za fizikalne predmete, jih pa potem zopet zavrže?

Dobrohotna razlaga poteka takole. Quinova opredelitev fizikalnih predmetov je ontološka, vendar na njeno ontološkost ne smemo gledati kot na zadnji smoter. Morda se Quine zaveda meja ontološke opredelitve fizikalnih predmetov.

Tukajšnja teza trdi, da Quine uporablja definicijo fizikalnih predmetov kot ontoloških bitnosti zgolj zato, da bi podgradil svoj glavni projekt. Njegov glavni projekt pa ni ontološki.

V pravkar navedenem odlomku je govor o "mehkosti meja", o "naših izrazih", ki omejuje "predmete v tisti meri, kot so ti predmeti za nas pač pomembni".

2. Quinov projekt je spoznaven in ne ontološki

Quinov glavni projekt ni ontološki, ampak je spoznaven. Toliko lahko že slutimo na podlagi vsega navedenega.

Natančno *ontološko* omejitev fizikalnih predmetov obdržimo, obenem pa so naši načini dojemanja fizikalnih predmetov lahko nenatančni, saj je zgodba o njih *spoznavna*.

Quina ontologija ne zanima najbolj, njegova skrb ni tolikanj posvečena temeljnemu ogrodju sveta. Zanima ga naša vednost o svetu. Trdi, da se posveča zlasti vprašanju, v kakšnem razmerju so dražljaji, ki se dogajajo na naših čutnih površinah, z gradnjo naših teorij.⁴ To zanimanje ima izvesek "naturalistična spoznavna teorija".

S tega stališča bi bilo smiselno preiskati tudi naše zdravorazumske teorije, saj se zdi, da prav pri njih obstaja neprekinjen niz od dražljajskih vtisov na naših sprejemnih površinah do zdravorazumskih sklepov o fizikalnih predmetih. Po merilih zdravorazumske fizike bi morali obstajati fizikalni predmeti, kakršni so elektroni. Ker zdravorazumska fizika neposredno ne predpostavlja obstoja opek in zajcev, lahko

⁴ Glej drugi del tega spisa.

sklepamo, da je to potem področje zdravorazumske psihologije. Naturalizirana spoznavna teorija bi v tem smislu podala zgodbo od vtisov na naših občutnih površinah pa do sklepov o bitnostih, ki jih postavlja zdravorazumska psihologija kot naša teorija o svetu.

3. Zato Quinovo zgodbo najboljše podamo v (zaznavnih) kategorijah

Vkolikor je Quinova glavna zgodba spoznavna, potem moramo ontološko oznako ostro omejenih fizikalnih predmetov s pomočjo prostorsko-časovnih področij videti kot prvi korak k temu, da podamo spoznavno zgodbo o predmetih. Če je tako, potem je za ontološki projekt pomembna ostra omejitev predmetov, združljiva z zgodbo o pomanjkanju jasnih meja na spoznavni strani. Pomen bo izgubilo tudi dejstvo, da so predmeti fizični. Fizika je morda odločilna za ontološko, ne pa za spoznavno zgodbo.

Na spoznavno določitev predmetov lahko gledamo kot na (zaznavno) kategorizacijo.

Zgodba potem vključuje bitnosti, za katere predpostavljamo, da obstajajo, pri tem pa je poudarek na "predpostavljamo". Pravo vprašanje torej meri na našo *vednost* oziroma na znanje, ki zadeva predpostavljene bitnosti. Tako mora pomembna zgodba potekati v psihološkem izrazju, vkolikor pač merimo na vednost. Zdravorazumska različica psihologije je zdravorazumska psihologija. Ta mora pojasniti vednost o bitnostih, ki jih postavljamo, in sicer o opekah, zajcih in drevesih.

Kateri znanstveni pristop je najbolj primeren za to, da pokažemo na te bitnosti? To je zgodba o tem, kako stvari razvrščamo. Dobimo jo v znanstveni psihologiji. Govori o tem, kateri so spoznavni mehanizmi, ki z njihovo pomočjo razvrščamo srednjerazsežne suhe dobrine.

Zgodbo o razvrščanju v znanstveni psihologiji še najbolj podamo v zaznavnih kategorijah s pomočjo teorije zaznavne kategorizacije.

4. Kaj so kategorije (občutkovne, zaznavne kategorije); Teorija Dveh Ravni

Kategorije so pripomočki za razmejevanje sveta, za to, da našo vednost o svetu spravimo v pregledne dele, s katerimi potem lahko upravljamo. Kategorije razločijo spoznavne mehanizme, s pomočjo katerih izvajamo razvrščanje. Nič pa ni predpostavljeno o tem, kje se kategorizacija dogaja. Kljub temu, da za razvrščanje običajno predpostavimo, kako se dogaja znotraj organizma kot njegova zmožnost, da kaj ve, lahko zgodba meri tudi na kategorije kot na ekološko podane bitnosti v behaviorističnem izrazju (Neisser). Na ta način bi bila razlaga kategorizacije združljiva s Quinovimi siceršnjimi pogledi na obnašanje temelje teorije pomena.

Kategorije oprimerijo bitnosti. Ker obvladamo kategorijo psov, lahko to bitnost uvrstim med pse. To kaže za kategorije značilno spoznavno ekonomijo, ki mi omogoča boljši odziv na bitnosti v svetu, oziroma na tisto, kar prepoznam kot bitnosti v svetu. To so zame pomembne bitnosti. Seveda bo v moj prid, če se bom nanje lahko primerno odzval.

Primeri psov, opek in dreves so bili primeri višjih (zaznavnih) kategorij, ki bi v grobem ustrezale razvrščanju pojmov. Pojme moramo razločiti v skladu z načeli skrajnega prevoda, kot trditve, na katere se lahko obnašanje odzovemo.

Obstajajo pa tudi nižje kategorije občutkov, ki jih ponazarjajo fonemi in robovi.

Razmerje med višjimi in nižjimi kategorijami je po vsej verjetnosti razmerje občutkov, ki so v oporo pojmom in višjim kategorijam.

Možno zgodbo o razmerju dveh ravni odziva lahko poimenujemo Teorija Dveh Ravni. Ta zgodba je zavezana obstoju zgolj dveh ravni odziva.

5. Quinovi kandidati za kategorije: postavke, naravne zvrsti

Če so (zaznavne) kategorije zadnji smoter, zavoljo katerega smo prej ontološko določili fizikalne predmete, kateri so potem Quinovi kandidati za spoznanje?

Omenjena bosta dva kandidata za (zaznavne) kategorije, ki nastopata v Quinovem delu: postavke in naravne zvrsti.

a. Postavke

Postavke so stvari, za katere predpostavljamo, da obstajajo, oziroma na katerih obstoj stavi neka teorija. Naša najboljša fizika postavlja obstoj elektronov. Tako naša najboljša fizika pristaja na posledico, da elektroni obstajajo, da so obstoječe bitnosti. Vendar postavljanje ni ontološko. Postavke se ne nanašajo zgolj na stvari, katerih obstoj predpostavljamo, ampak merijo tudi na načine pristopa k predmetom, ki so spoznavno dostopni znanosti ali pa določenemu pogledu na svet.

i. Postavke se nanašajo na fizikalne predmete (zajce), ne zgolj na teoretske bitnosti (elektrone)

Podobno kot je s tem v znanosti (ta stavi na obstoj elektronov), postavlja naša vsakdanja zdravorazumska teorija obstoj zajcev, opek in knjig. Potemtakem pa to ni zgolj predpostavka o tem, kar obstaja tam zunaj v svetu. Je predpostavka o možnostih, ki so na voljo naši najboljši zdravorazumski teoriji o svetu, da predpostavlja različne bitnosti.

ii. Postavke in kategorije

Postavke so možni kandidat za kategorije. Nanašajo se namreč na naše zmožnosti, da kaj vemo o bitnostih v svetu. Zato niso zgolj predpostavke o tem, kaj v svetu obstaja.

b. Naravne zvrsti

Še en kandidat za kategorije so naravne zvrsti.

Naravne zvrsti se med seboj razlikujejo po meri podobnosti. Ta snov je podobna oni snovi.

Naravne zvrsti so prva opora naši vednosti, z njihovo pomočjo med seboj ločimo bitnosti v svetu. Ne predpostavljajo strogih meja pri postavljenih bitnostih. Tako pa je tudi prav, saj je njihova narava spoznavna.

Naravne zvrsti so tista vednost, ki jo uporabimo za snov, še preden ločimo njene posamične dele.

i. Naravne zvrsti moramo razumeti kot (zaznavne) kategorije

Tako moramo naravne zvrsti razumeti kot (zaznavne) kategorije, kot podlago za razločevanje bitnosti, ki šele bodo posamično porazdeljene.

Naravne zvrsti so drugi kandidat za določitev fizikalnih predmetov s stališča naturalizirane spoznavne teorije.

Definicijo steklenice lahko podaš z *a priori*nimi sredstvi.

Na nek način pa se moraš usmeriti na primere naravnih zvrsti (zlato, bukev), ali pa se zateči po pomoč k znanstveniku (H_2O).

Naravne zvrsti tako kažejo na pomen *zaznavne* kategorizacije, pri kateri potrebujemo kakršenkoli neposreden (zaznavni) stik.

6. Naturalizirana spoznavna teorija in kategorije

Mar je sploh smiselna zgodba o tem, da je Quine uporabljal *ontološko* definicijo fizikalnih predmetov kot vstopnico za svojo določitev *spoznavnega* temelja fizikalnih predmetov?

Mislim, da je. Quine skuša zlasti zgraditi naturalizirano spoznavno teorijo. Zato mora zaznavnim kategorijam pripasti prednost pred čisto ontologijo.⁵

7. Vprašanje

Vprašanje: Quine se loteva ontologije z vso potrebno resnostjo. Zato njegovih namer ne moremo zvesti na spoznavno teorijo. Trdi, da pomeni biti "biti vrednost vezane spremenljivke".

Odgovor: Biti vrednost vezane spremenljivke pomeni, da zapolnjujemo vrzel. To je blizu kantovskemu shematizmu. Kantovski shematizem pa je spoznaven in ni ontološki (Siitonen).

Menim, da vrednosti spremenljivk ne moreš na tako naraven način razporediti čez elektrone, kot to lahko storiš pri steklenicah, torej pri zdravorazumskih psiholoških postavkah.

Problem: Vrednosti vezanih spremenljivk sežejo tako čez elektrone, kot tudi čez *skupke* elektronov (steklenice).

II. POMEN IN OBČUTKOVNI DRAŽLJAJ

8. Dražljajski pomen kot kategorizacija

Dražljajski pomen razumem kot zaznavno kategorizacijo. Ker se dražljajski pomen pojavlja pri določitvi opazovalnih stavkov, moramo najprej opredeliti opazovalne stavke.

a. Opazovalni stavki

"Gavagai" je en primer opazovalnega stavka.

Opazovalni stavki so tisti deli naše teorije, ki omogočajo stik s svetom. So napovedi in hipoteze, ki jih lahko testiramo. Teorije sestoje iz stavkov. Opazovalni stavki so edini stavki, ki so utemeljeni izkustveno in morda tudi s poskusi. Toliko na kratko o *opazovanju* in o napovedi. Za organizme je stik s svetom dobrodošel, podamo pa ga lahko v izrazih preživetvene vrednosti. Opazovalni stavki so otrokova vstopnica pri učenju jezika ter znanstvenikova vstopnica pri tem, ko začne graditi teorijo. Celo ko

⁵ Za razpravo v zvezi s tem delom spisa se zahvaljujem naslednjim kolegom: Roger Gibson, Leila Haaparanta, Brian McLaughlin, Nenad Mišćević, Philip L. Peterson, W.V.O. Quine, Arto Siitonen.

je jezik že naučen in celo ko je teorija že zgrajena, morata biti jezik in teorija vsaj na svojih robovih v nenehnem stiku z izkustvom sveta.

Vkolikor govorimo o stičiščih teorije s svetom kot o *stavkih*, to pomeni, da slednji niso posamični izrazi oziroma termini. Opazovalnim stavkom lahko pritrdimo, ali pa jih odklonimo. Do njih smo lahko praktično naravnani, kar ni mogoče pri golih posamičnih terminih. Torej moramo izraz "Zajec" dojeti kot stavek, nekaj takega kot "Tamle je zajec.", in ne kot posamični izraz ali termin. V razliko z golimi termini lahko stavke prepoznamo kot resnične ali kot neresnične.

Opazovalni stavki se pojavijo v zgodbi o *skrajnem prevodu*. Terenski jezikoslovec gradi slovar njemu docela nepoznanega domorodskega jezika. Pričeti mora z opazovalnimi stavki. Prevod je skrajšen v tem smislu, da ni potrebno predpostaviti nikakršnega pomena, kot je to sicer običaj pri slovarjih onih jezikov, ki jih jezikoslovec vsaj deloma že pozna. V nasprotju s temi kot rečeno opazovalni stavki ne predpostavljajo nikakršnega pomena. Kaj pa vendarle predpostavljajo? O kandidatih za oporo pomenu bo tekla beseda v prihodnjem razdelku.

Terenski jezikoslovec opazi, da domorodčevo izjavo "Gavagai" spremlja pojavljanje zajcev kje v bližini. Tako zgradi hipotezo, da lahko "Gavagai" prevedemo z "Zajec". Pa je jezikoslovec v to prepričan? Svojo hipotezo mora testirati, to pa počne tako, da preverja domorodčevo pritrdjevanje in odklonitev k izjavi stavka v spreminjajočih se okoliščinah. V položaju skrajnega prevoda se lahko jezikoslovec zanese le na domorodčev obnašanski izhod, ki ga spremljajo opazovane okoliščine. Še več bi morali razpravljati o tem, kaj je zaslužno za uspeh prevoda iz začetnega jezika v naš jezik.

Opazovalni stavki morajo zadostiti več pogojem:

Dražljaji: Opazovalni stavki so neposredno povezani z dražljaji. So posebni stavčni rod, ki je v oporo tvorbi drugih stavkov, namreč onih stavkov, ki so bolj oddaljeni od neposrednega izkustva in so že proizvod naših teorij.

Dražljaj je tisto, kar se pač pojavi na organizmovih površinah, ko je ta soočen s svetom. Dražljajska izkustva določenega organizma ne morejo biti soočena s celim svetom, ampak samo s tistimi delci sveta, ki se pojavijo temu organizmu nasproti ter so zanj pomembni. Dražljaji omejujejo organizem na tisto, kar lahko le-ta zajame v svojem stiku s svetom.

Pritrditev in odklanjanje: če je dražljaj pomemben za organizem in ima posledice za njegovo obnašanje, ga morajo spremljati stavki.

Znanost sestavljajo stavki. Kot smo dejali, lahko organizem stavkom pritrdi, ali pa jih odkloni. Pri posamičnih terminih to ni mogoče, ali pa vsaj ni tako pogosto.

Do pritrditve in odklonitve opazovalnih stavkov pride, ko se stavki pojavijo skupaj z dražljaji.

Dogodnost: Opazovalni stavki se dogodijo. 'Dežuje.' je priložnostni stavek. Lahko je namreč resničen ob določenih priložnostih, neresničen pa ob drugih priložnostih. V tem je tudi njegova razlika s stavkom 'Vsi ljudje so umrljivi.', ki ga lahko spoznamo za resničnega, ne da bi upoštevali katerokoli posamično priložnost, v kateri se pojavi.

Dogodne stavke lahko empirično preverimo prav zato, ker so resnični ob nekaterih priložnostih in ker so neresnični ob drugih priložnostih.

Medsubjektivnost: Opazovalni stavki so nujno medsubjektivno preverljivi. So tisti del teorije, ki ga lahko preskusimo. Potemtakem stavki, ki poročajo o subjektivnih občutjih, kot so 'Sedaj se dobro počutim.' ali 'Ta rdeča barva se mi zdi nekam blede.' niso opazovalni stavki.

(Vprašanje pa je, če ta zahteva nujno velja, kajti glede na pozneje razloženo stališče so lahko stavki še vedno opazovalni, ne da bi bili medsubjektivno opazovalni.)

Nejasnost: Opazovalni stavki so del znanstvene teorije. Podobno kot vse ostalo, kar se pojavi v znanstveni teoriji, jih lahko preskusimo in preverimo.

Natančneje povedano, opazovalne stavke lahko obravnavamo kot hipoteze. Vsako empirično hipotezo pa lahko spremenimo zavoljo pojava in pritiska novih dejstev.

'To je labod.' je opazovalni stavek (PT,3). Pritrditev temu stavku in njegova odklonitev se spreminja pod pritiskom na novo naučenih izkustev. Priučenje ali seznanjenost z dejstvom, da obstajajo črni labodi, je en primer. To priučenje oskrbi okolni pritisk, pod katerim se pritrjevanje stavku oziroma njegova odklonitev ob nadaljnjih priložnostih lahko spreminja.

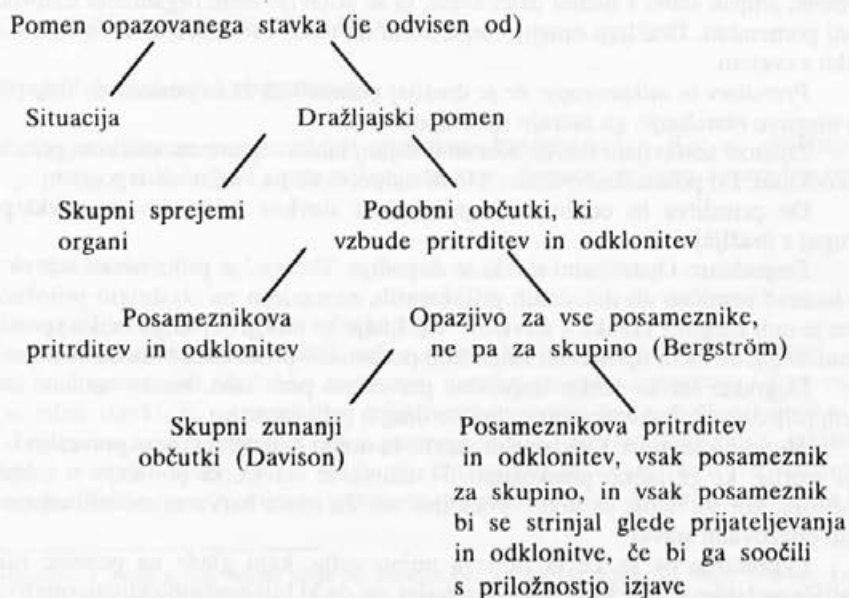
Dražljajski pomen: Dražljajski pomen zajema niz vseh tistih dražljajev, ki so bodisi pritrjevalno ali pa odklonilno povezani z opazovalnim stavkom (PT, 3).

Dražljajski pomen zajema različne dražljaje, ki se pojavijo kot temelj pritrjevanja in odklonitve. Dražljajski pomen je torej precej različen glede na tisto, kar je vzbujeno na sprejemnih površinah pri enem in zopet pri kakšnem drugem posamezniku, pa tudi ob časovnih premenah pri enem samem posamezniku. Kajti če zorni koti opazovanja so ob različnih priložnostih pač različni.

Tod je mesto metafori o obrezanih grmičih. Notranja razvejanost pristriženih grmov ni pomembna pri opredelitvi njihove površine. Na podoben način so velike razlike v dražljajih pomembne zgolj toliko, kot se pojavijo na organizmu površini. Za Dražljajski Pomen pomembno površino moremo opisati z njenimi obnašanskimi posledicami, ne pa fiziološko. Pomembna je zgolj površina, ki privede do odzivov, ne pa njej podložna razvejanost živčevja.

b. Dražljajski pomen določa pomen opazovalnih stavkov. Dileme.

Pomen lahko določimo kot tisto, kar se obdrži ob prevodu stavka iz enega v drugi jezik. Odprto vprašanje ostaja, kaj je zaslužno za pomen opazovalnega stavka v položaju skrajnega prevoda. Sestavimo razpredelnico vsega tistega, od česar je lahko odvisen pomen opazovalnega stavka:



Glavne točke bomo tod na hitro povzeli, potem pa bo sledila nadaljnja razprava o njih.

Prvi kandidat za tisto sestavino, ki omogoča prevod opazovalnega stavka iz začetnega v zaželeni jezik, je skupna situacija, v kateri se nahajata domorodec in jezikoslovec. Situacija pa ni dovolj pojasnjena.

Prvi nadaljnji že nekoliko bolj opredeljeni kandidat je *dražljajski pomen*, ta pa je množica vseh odzivov pritrjevanja nekemu stavku in prav tako odklonitev določenega stavka. Kaj v dražljajskem pomenu, pa je odgovorno za uspeh prevoda?

Prvi možni odgovor ponuja *skupne sprejemne organe*, kar nas biološko gledano ne more prepričati. Nadaljnji kandidat so *podobni občutki*, ki vzbudijo pritrjevanje opazovalnemu stavku ali pa njegovo odklonitev. Podobnost vzdolž posameznikov pa morda ni najboljša rešitev. Nadaljnji predlog ponudi omejitev na *posameznikovo* pritrjevanje in odklonitev. Pri tem določimo opazljivost stavka za skupino tako, da je ta stavek najprej opazljiv za vsakega člana skupnosti. Težava pri taki poti je, da je stavek lahko opazljiv za vsakega člana, še vedno pa ne za skupnost. Da bi se izognili vsem tem težavam, lahko za sestavino, ki jo iščemo, predlagamo *skupne zunanje površine*, ki povzročajo pritrjevanje in zanikanje. Ker pa bi nas to oddaljilo od sprejemnih površin, ki kar nekako aksiomatsko vztrajajo, bo bolje, če povzamemo rezultate, ki smo jih doslej na svoji poti pridobili, in se obenem skušamo izmakniti ubesedenemu ugovoru. Ostanemo torej pri posameznikovem pritrjevanju in odklonitvah, stavek pa nam je opazljiv za skupino, ko je opazljiv za vsakega izmed članov te skupine. Dodana je še zahteva, da se mora vsak posameznik strinjati v svojem pritrjevanju in odklonitvi, ko naleti na priložnost izjave tega stavka. Takšen je končni predlagani pogled na dražljajski pomen.

Nadaljnje podrobnosti v zvezi s to razpredelnico si bomo ogledali glede na vprašanje podobnosti.

Dražljajski pomen v svoji različnih oblikah in spremembah je glavni kandidat za odločitev pomena opazovalnega stavka. Lahko opazimo, da je z nenehnim vse bolj podrobnim določevanjem dražljajskega pomena povezanih več vprašanj. Ta vprašanja bomo zastavili v izrazju nasprotja med bližnostjo (proksimalnostjo) in med daljnostjo (distalnostjo), pa tudi v izrazju nasprotja med posameznikom ter med skupnostjo. Nadaljnje vprašanje bo merilo na zgradbo dražljaja.

i. Bližnost in daljnost (proksimalnost in distalnost)

Bližnji (proksimalni) dražljaj določimo tako, da se dogaja izključno na organizmovih površinah. Daljni (distalni) dražljaj pa lahko opredelimo s pomočjo zunanjih površin, in morda s pomočjo predmetov, ki so pogojili dražljaje.

Predlog, da dojamemo dražljaj kot daljni oziroma kot distalni dražljaj, ni preveč uspešen. To pa zato, ker umešča vzrok dražljaja na površino zunanje zaznanih predmetov, čeprav ne zanika tistega dela, ki nanj ob tem vpliva sprejemna površina organizmov.

Vse spremembe pri določitvi dražljajskega pomena ostajajo na sprejemnih površinah organizma, z izjemo predloga o skupnih zunanjih dražljajih. Ta zadnji predlog načeloma odmerja več prostora ontologiji. Vsi drugi načini določitve dražljajskega pomena pa se izkažejo za spoznavne.

Ostajanje pri bližnosti ter pri površinah je pomembno, kajti omogočilo nam bo pogled na dražljajski pomen kot na nekaj spoznavnega in zatorej kot na nekaj, kar je enako občutkovni kategorizaciji.

ii. Posameznik ali skupnost

Drugo vprašanje meri na posameznika in na skupnost. Naj bo dražljajski pomen kaj takšnega, kar bistveno pripada posamezniku ali pa kakšni razporeditvi v širši skupnosti?

Ko določamo dražljajski pomen, se izkažejo kot pomanjkljivi vsi predlogi, naj bo temeljna skupnost. Situacija je preveč grobo zrnata, podobnost občutkov pri več posameznikih pa je dvomljiva. Preostane nam torej opredelitev dražljajskega pomena v skupnosti tako, da pričnemo s posamezniki.

Vendar je bolje, če ob opredelitvi dražljajskega pomena ostanemo s skupnostjo, saj pripada dražljajski pomen opazovalnim stavkom, ti pa morajo slediti zahtevam medsubjektivnosti. Kajti opazovalni stavki sodijo k znanosti, znanost pa je po svoji naravi medsubjektivna.

Ostajanje pri posamezniku, ko opredeljujemo dražljajski pomen, se ujema z njegovo spoznavno naravo. Raziskava vira posameznikovih odzivov je značilno spoznavna, v nasprotju z izvedenim položajem spoznavne skupnosti. Formula vednosti " V_{ap} " najprej opredeli vednost pri posamezniku.⁶ Ta spoznavni razlog, da pri opredelitvi dražljajskega pomena ostanemo pri posamezniku, moramo znova prepoznati v bližini zaznavne kategorizacije.

iii. Zgradba dražljaja

Vprašanje je, ali ima dražljaj zgradbo. Na prvi pogled se zdi odgovor negativen. Dražljajski pomen se pojavi ob zgodnji in temeljno navpično podprti stopnji psihološkega učenja ter na stopnji začetne znanstvene raziskave. To je stopnja, kjer se pojavijo prvi stavki, ki bi ustrezali stavčni logiki. Zgradba pa je stavku dodana šele na stopnji, ki ustreza predikatni logiki, ko postanejo pomembni posamični izrazi oziroma termini in njihove ontološke predpostavke.

Posledično sta pritrjevanje in odklonitev splošna obnašajska odziva na celotne neporazlikovane stavčne dražljaje. Tako dražljaji ne morejo imeti kakšne bistvene oblike.

Je s tem res tako? Tukaj je nasprotni primer, ki naj pokaže, da dražljajski pomen vendarle ima svojo zgradbo.

(1) Mehkost opazovalnih stavkov kot argument v prid uvajanja kategorij

Zahteva pri določitvi opazovalnih stavkov je bila tudi njihova mehkost. Primer zajema indukcijo. Opazovalni stavki se lahko spremenijo ob pritisku izkustva na njihovem robu. Tako je pritrjevanje in odklonitev opazovalnega stavka "Labod." različno od prejšnjega, ko se bo posameznik naučil, da so nekateri labodi črni in da zatorej vsi labodi niso zgolj beli.

To kaže, da ima dražljajski pomen določeno zgradbo, kajti množica situacij, katerim lahko pritrdimo ali pa jih odklonimo, se lahko spremeni, ko se pojavijo novi podatki. To tudi pomeni, da nove podatke lahko vključimo v dražljaj.

⁶ Pri formuli je "V" operator vednosti, "p" je poljubna propozicija, indeks "a" pa pomeni določeno osebo. Formulo lahko nadomestimo z "Franc ve, da je trava zelena.", pri čemer je sedaj nadomeščena propozicija "Trava je zelena.", oseba "a" pa je Franc. Cela formula vednosti se glasi:

$V_{ap} = \text{def } p \ \& \ P_{ap} \ \& \ U_{ap}$,

pri čemer zatrti "p" pomeni resničnost, "P" je operator prepričanja, "U" pa je operator upravičenosti.

Naslednje vprašanje je: Ko smo že bili pristali na zgradbo dražljajskega pomena, kaj naj ta zgradba pravzaprav bo? Odgovor je, da bo zgradba dražljajskega pomena zgradba kategorizacije. Glede na to moramo dražljajski pomen razumeti kot zaznavno kategorizacijo. Kaj pa je kategorizacija?

c. Kategorizacija

Kategorizacija ponuja odgovor na vprašanje po tem, kaj naj predpostavimo pri našem pridobivanju vednosti o svetu. Kategorizacija je spoznavna. Povzame načine, kako organizem nekaj ve o svetu.

Kljub temu da so dejstva v svetu - vkolikor pač obstajajo - lahko med seboj povezana, so ta dejstva vselej omejena na določeno ponavljajočo se množico izkustev.

Zaznavne kategorije sedaj vmeščajo različna izkustva v množice, ki omogočajo obnašanske odzive pritrjevanja in odklonitve. Zaznavne kategorije grade na spoznavni ekonomiji: ker kategorije obstajajo, se nam ni treba čuditi ob vsakem vnovičnem pojavu primerka zajca. Pri naših obnašajskih odzivih vse pojave zajcev uvrščamo v eno množico, v kategorijo. Tako dobimo zaznavno kategorijo "Zajec".

i. Zaznavne kategorije

Razlikujemo lahko med višjimi in nižjimi zaznavnimi kategorijami.

(1) Višje kategorije

Višje zaznavne kategorije zajemajo zajce. Tem kategorijam lahko pritrdimo ali pa jih odklonimo.

(2) Nižje občutkovne kategorije

Nižje zaznavne občutkovne kategorije zajemajo robove, razporeditev na površinah in foneme. Ni možno pritrditi vidnemu zabeleženju roba ter slušnemu zabeleženju fonema ali pa ju odkloniti.

Razmerje nižjih in višjih zaznavnih kategorij je takšno, da so prve v oporo gradnji drugih, kljub temu da zabeleženje fonemov zaznave besede ne odloči docela eno-značno.

Predpostavljamo lahko, da so nižje zaznavne kategorije razvojno gledano prvotne glede na višje kategorije.

Ker sta tako pritrditev in odklonitev kot tudi razvrščanje zadev v razrede tipična za višje zaznavne kategorije, lahko sedaj poskusimo postaviti *dražljajski pomen ob bok višjim zaznavnim kategorijam*.

Nemudoma opazimo dobitek pri razlagi kategorij. Nekaj zmede bo verjetno prihranjene, če je dražljajski pomen zares zaznavna kategorija. Zaznavne kategorije največkrat obravnavajo v njihovi povezavi s pojmi. In res, če so kategorije enake dražljajskemu pomenu, jih morajo podati stavki. Dokaz je v tem, da jim lahko pritrdimo, ali pa jih odklonimo. Zmotno bi bilo torej kategorije razumeti, kot da so bistveno povezane zgolj s pojmi, vsak takšen nastop določene kategorije pa bi moral imeti stavčno razlago, do katere je možna obnašajska naravnost pritrjevanja in odklonitve.

d. Mar dileme pri razlagi dražljajskega pomena podčrtujejo mnenje, naj dražljajski pomen razumemo kot zaznavno kategorizacijo?

i. Podobnost kot povezava med dražljajskim pomenom ter med zaznavnimi kategorijami

Podobnost je ena izmed nevšečnih zadev, ki bi se jih radi znebili, ko določamo pomen. S tega stališča ne bi razlaga pomena s pomočjo podobnosti prav ničesar dokazala, saj bi že morala predpostaviti pomen. Pomen pa ravno moramo razložiti. Zato glede na ta splošni argument s pomenom ne moremo rokovati v izrazju podobnosti.

Dražljajski pomen ne predpostavlja nikakršnega pomena. Vkolikor pa si ne glede na to posebej ogledamo različne načine dražljajskega pomena, in če nadalje nasploh upoštevamo tiste opazovalne stavke, za katerih razlago je prirejen dražljajski pomen, ves čas ostajamo pri podobnosti.

Zadeve pa niso tako enostavne. Slediti moramo celotnemu postopku nekih poskusov, da se znebimo podobnosti. Ob tem da si bomo v spomin vtisnili vprašanje podobnosti, si bomo še enkrat ogledali ravnokar orisan razpredelnični posnetek, na kateremu iščemo element, ki je zadolžen za pomen opazovalnih stavkov (primerjaj zgoraj podano razpredelnico):

Prvi predlagani element, ki naj bi določil pomen opazovalnega stavka, je *situacija*. Ker je to ista situacija, v kateri domorodec izjavi "Gavagai" in v kateri skuša jezikoslovec to izjavo razložiti kot "Zajec", pri tem *ni udeležene nikakršne podobnosti*. Obstaja namreč enakost situacije.

To kaže, da *vstopi podobnost* v razpravo *skupaj s* pojavom *dražljajskega pomena*. Dražljajski pomen je določen kot razred vseh občutkov, ki bi vzbudili pritrditev, če bi jih paroma združili z izjavo (kakršna je "Gavagai"), pa tudi vseh občutkov, ki bi vzbudili odklonitev. Ni težko videti, da je podobnost občutkovnih vtiskov na organizmovih sprejemnih organih glavni element pri določitvi dražljajskega pomena. Ta naravna opora na podobnost na eni strani ter na izkustvo z nevšečnostmi, ko skušamo s podobnostjo odločiti pomen na drugi strani, je morda tudi razlog za to, da iščemo nekaj drugega kot dražljajski pomen, oziroma zakaj moramo še nadalje bolj podrobno določiti dražljajski pomen kot tisto, kar določa pomen opazovalnih stavkov.

Naslednja možnost so *skupni sprejemni organi*. To bi nam omogočilo, da se znebimo podobnosti, saj si skupni sprejemni organi ne bi bili podobni, ampak enaki. Enakost pa ni podobnost. Ta možnost izpade zaradi bioloških razlogov razlike med omejenimi posamičnimi organizmi.

Zato moramo dražljajski pomen iztiniti kako drugače. Kandidat naj bo takle: *podobni občutki*, ki vzbudijo pritrdjevanje in odklonitev, so predlagani kot element, ki je zadolžen za pomen opazovalnega stavka "Gavagai.". Domorodec in jezikoslovec imata na razpolago podobne občutke. Tukaj pa se pojavi stari refleks, po katerem bi se bilo dobro znebiti podobnosti. Ker je predlog, da so za pomen opazovalnih stavkov zadolženi podobni občutki pri več posameznikih, se skušamo znebiti *podobnosti občutkov vzdolž več posameznikov*.

Kaj lahko predlagamo? Najprej se opremo na *posameznikovo* pritrdjevanje in odklanjanje. Posameznikovo pritrdjevanje in odklanjanje pa je zopet odvisno od *podobnosti* pojavne opazovalne situacije *pri tem posamezniku*. Tako se bomo sedaj skušali znebiti vračajoče se podobnosti, ki je v oporo pritrdjevanju in odklanjanju pri določenem posamezniku. Predlog, ki se osrediči na posameznikovo pritrdjevanje in odklanjanje, pa bi moral prav tako biti zmožen pojasniti skupnost. Stavek je potem določen kot opazovalen za skupnost, če je opazovalen za vsakega člana skupnosti. Ni težko opaziti, da se pri tej opredelitvi skupnosti podobnost za posameznika ohrani.

To pa povzroči težavo, saj je mogoče oskrbeti protiprimer. Stavek je lahko opazovalen za vse posameznike, ne pa za skupino (Bergström). To bi pravtako po-

menilo, da ne bi bilo podobnosti med člani skupinskega pritrjevanja in odklanjanja.

Ker so zmožnosti glede podobnosti, ki se dogaja na posameznikovih površinah izčrpane, je sedaj predlog, da potisnemo *podobnost na površino* prve vzročno odgovorne *zunanje zadeve* v situaciji skrajnega prevoda, na začevno kožo. To pa nasprotuje predpostavki o pomenu sprejemnih površin. Poleg tega to zopet uvede podobnost.

Zadnji predlog je v ohranitvi prejšnjih koristnih strani, ki jih še izstanimo. Obdržimo posameznikovo pritrjevanje in odklanjanje. Pritrjevanje in odklanjanje razširimo na vsakega posameznika, da bi tako stavek določili kot opazovalni stavek za skupino. Prejšnjemu pogoju dodamo, da se bo vsak posameznik strinjal v pritrjevanju in odklanjanju, če bi bil soočen s primerkom izjave. To praktično pomeni dodatek *proti-dejstvenega pogojnika* kot pogoja, ki omogoča vpeljavo splošnih zakonomernih trditiv. Tako pa pogojev opazovanja ne moremo več uporabiti pri dogodnih stavkih, kar naj bi opazovalni stavki pač bili. Splošne zakonomerne trditve se zares znebijo podobnosti, ne opravljajo pa več tistega opravila, ki bi ga morale, namreč da bi povedale, kaj je pomen opazovalnega stavka.

Tako lahko sklepamo, da že obstajajo *opazovalni stavki*, potem mora obstajati *podobnost*. Še bolj natančno, če obstaja *dražljajski pomen*, potem bo obstajala podobnost, v kolikor je pač namen dražljajskega pomena, da določi opazovalne stavke.

Tako je podobnost pomembna za dražljajski pomen. Podobnost pa je prav tako pomembna za opredelitev zaznavnih kategorij. Če nekaj uvrstimo v kategorijo ptičev, potem je primerno, da je ta bitnost podobna drugim posamičnim pticem. Podobnost se lahko zopet pojavi med določili zaznavnih kategorij, če te kategorije zares določajo pojmovni prilastki. Ptiči so eden drugemu podobni zato, ker gnezdiijo v drevju, ker pojejo in letajo. Člana kategorije bomo prej prepoznali kot člana te kategorije, če ima več za to zaznavno kategorijo značilnih lastnosti. To pa pomeni, da bomo člana kategorije prej uvrstili v primeru, ko bo bolj podoben drugim članom, ali pa prototipskemu ptiču kot povprečni združitvi podobnih značilnosti ali lastnosti.

Če je podobnost pomembna tako za dražljajski pomen kot tudi za kategorije, je to lahko en razlog za predpostavko, da sta si dražljajski pomen in zaznavne kategorije eden drugemu blizu.

Mar lahko dražljajski pomen imamo za enakega zaznavni kategoriji?

Kaj je dražljajski pomen? Je množica vseh dražljajev, ki bi vzbudili pritrjevanje ali prav tako odklonitev, ko jih v opazovalnem položaju združimo s stavkom. Dražljajski pomen je zaznavna kategorija.

Dražljajskega pomena nismo hoteli postaviti v izrazje kategorij zavoljo behaviorističnega ozadja celotnega podjetja. Bojazen je bila, da bo predpostavka kategorij vpeljala duševno stvar, saj so kategorije običajno dojete kot duševne bitnosti.

Kategorije niso nujno duševne bitnosti. Vprašanje o duševni ali o zunanji zgradbi kategorij naj ostane odprto. Kategorije lahko še najbolje podamo v obnašajskih terminih. Obstaja predlog, naj na kategorije gledamo ekološko (Neisser). V tem primeru kategorije ne bi bile niti nekaj notranjega in duševnega, pa tudi ne kaj zunanjega, ampak bi bile še najbolj primerno vmeščene na organizmове sprejemne površine. To bi se ujemalo tudi s predlogom za umestitev dražljajskega pomena in s tem v zvezi z vprašanjem, kam naj umestimo element, ki je odgovoren za pomen opazovalnih stavkov.

ii. Proksimalnost in distalnost

Dražljajski pomen je bil določen kot proksimalen. Če naj dražljajski pomen razložimo kot zaznavno kategorijo, potem moramo tudi zaznavne kategorije dojeti kot proksimalne. To pomeni, da moramo pojasniti zaznavne kategorije v izrazju obna-

šanjskih odzivov, ki so umeščeni na organizmovih sprejemnih površinah. Tako je primerno, če iščemo zaznavne kategorije na organizmovih sprejemnih površinah, ne pa znotraj organizmova glave, kot to sicer pogosto počnemo.

iii. Posameznik in skupnost

Prav podobno kot dražljajski pomen najbolje pojasnimo začeni pri posamezniku, pozneje pa za skupnost tako, da izhajamo od pritrditve in odklanjanja vsakega posameznika, moramo tudi zaznavne kategorije v njihovi psihološki realnosti razumeti najprej kot posameznikovo lastnost.

e. Postavke kot kategorije

V knjigi *Beseda in predmet* je o postavkah govor ravno pred poglavjem o skrajnem prevodu. Postavke so vse tisto, za kar znanost trdi, da obstaja.

Tako so prvotne postavke elektroni. Postavke pa so tudi zajci, mize in božanstva.

Če je tako, potem lahko zaznavne kategorije dojemamo kot podlago postavk. Domnevamo lahko, da so v delu *Beseda in predmet* pogoj postavk prav začetni dražljajski pomeni.

To pa kaže, da postavke že imajo določeno notranjo zgradbo - in tako tudi je. Naše dojetje o tem, kaj naj velja za to zvrst elektrona, se lahko spremeni. Naša vednost o tem, kaj naj razvrstimo pod ribe, se prav tako lahko spreminja.

S tem ko uvedemo zaznavne kategorije, naletimo na namig, ki oskrbi razmerje postavk in dražljajskih pomenov in celo zatrdi njihovo enakost. Razlika je v tem, da so postavke manj zavezane zaznavanju, kot pa so zaznavne kategorije in dražljajski pomen.

Postavke temelje na sprejemnih površinah.

f. Površine

Pomen površin je bistven. To je razlog, da dražljajev raje ne umeščamo na površino zunanjega skupnega vzroka obnašanja.

Tako postane kritična točka sprejemna površina posamičnega organizma. Sprejem sam nima zgradbe. Pritrjevanje in odklanjanje pa oskrbita zgradbo. Pritrjevanje in odklanjanje sta prisotna v dražljajskem pomenu.

Ostajanje na sprejemnih površinah ima posledico, da so izključene tako notranje bitnosti kot tudi dvomljive zunanje stvari.

i. Ni notranjih bitnosti

Če ostanemo pri površinah in pri odzivih na njihovo zgradbo, ni potrebe po uvajanju kakšnih notranjih bitnosti, kot so denimo prepričanja in želje z njihovo intencionalno naravo. Ni potrebno določiti notranje zgradbe površin. Dovolj bo, če odkrijemo odzive pritrdjevanja in odklanjanja, ki jih ta zgradba povzroča.

ii. Dvomljive stvari

Čeprav morda ni boljšega načina, kako opredeliti zunanje predmete, kot če rečemo, da so tisto, kar zapolnjuje določeno področje prostora in časa, je treba priznati, da takšna opredelitev ne vliva preveč zaupanja v zunanje predmete.

g. Naturalizirana spoznavna teorija kot podlaga teze, naj dražljajski pomen razumemo kot zaznavno kategorizacijo

Glavni ugovor močnemu enačenju dražljajskega pomena s kategorizacijo je lahko še vedno tudi, da so kategorije psihološke, dražljajski pomen pa ni psihološki.

Dejstvo je, da kategorije niso ontološke. So spoznavne. Povzemajo organizmove odzive na njegov porazdeljeni okolni svet.

Kategorije so obnašajnske. Omogočajo ustrezne organizmove odzive.

Prav tako pa je spoznaven tudi dražljajski pomen.

Poleg tega je bil glavni izziv in tudi vaja podati znanje o svetu, začenši z organizmovimi sprejemnimi površinami, in z nadaljnjo zvezno izgradnjo znanosti.

Vaja v naturalizirani spoznavni teoriji prične z dražljajskim pomenom ali z zaznavnimi kategorijami.

Vkolikor pristanemo na njuno enakost, se lahko česa naučimo tako o dražljajskem pomenu kot tudi o naravi zaznavnih kategorij.

Literatura

- Harnad, Stevan, izd. (1987). *Categorical Perception. The Groundwork of Cognition*. Cambridge University Press: Cambridge, New York.
- Horgan, Terence (1991). "Metaphysical Realism and Psychologistic Semantics", *Erkenntnis* 34: 297-322.
- Neisser, Ulric, izd. (1987) *Concepts and Conceptual Development*. Ecological and intellectual factors in categorization. Cambridge University Press: Cambridge, New York.
- Quine, W.V.O. (1970). *Philosophy of Logic*. Prentice-Hall, Engelwood Cliffs.
- Quine, W.V.O. (1985). "Events and Reification", in LePore and McLaughlin (izd.), *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Basil Blackwell, Oxford.
- Quine, W.V.O. (1977) "Natural Kinds", v Schwartz, Stephen P., izd., *Naming, Necessity and Natural Kinds*, Cornell University Press: Ithaca and London, 155-175.
- Quine, W.V.O. (1990). *Pursuit of truth*. (PT). Cambridge and London: Harvard University Press.
- Quine, W.V.O. (1981). *Theories and things*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts and London, England.
- Quine W.V.O. (1960). *Word and object*. Massachusetts: MIT.
- Van Inwagen, Peter (1990). *Material beings*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Koherentni izomorfizmi

Refleksije na esej Marka Uršiča "Meje izomorfizma"

MITJA PERUŠ

POVZETEK

Sestavek govori o kompleksnih sistemih in zavesti ter njihovi rekurzivnosti in samoreferenci, o Goedelovem teoremu, o nereduktibilnem Jazu, o koherentnosti psihofizičnih hierarhičnih ravni ter izomorfni preslikavah med njimi, o (ne)možnosti vključitve (bodočih) računalnikov v polje zavesti. Elementi zavestnosti računalnikov in ostalega sveta lahko (vsaj z našega zornega kota) nastopajo edinole kot depandanse naše zavesti oziroma univerzalne Zavesti.

ABSTRACT

COHERENT ISOMORPHISMS

REFLECTIONS ON THE ESSAY BY MARKO URŠIČ "LIMITS OF ISOMORPHISM"

The article is about complex systems, consciousness and their recursivity as well as self-reference; it is about Goedel theorem, about irreducible I, about coherence of psychophysical hierarchy and isomorphic projections between levels, about (in)ability of inclusion of the (future) computers into the field of consciousness. Elements of primitive consciousness of computers and other world may arise (at least from our point of view) only as a branch of our consciousness or universal Consciousness, respectively.

Ta spis je že tretji, pravzaprav celo četrti krog rekurzivno-refleksivne spirale, ki jo je sprožila holistična knjiga rekurzivne vsebine - *GEB* Douglasa R. Hofstadterja - kot odmev samonanašajočih se logičnih, likovno umetniških, melodičnih struktur Goedela, Escherja, Bacha. Eseg Marka Uršiča v njegovi knjigi *Matrice logosa* je zametek spirale *GEB* v slovenskem prostoru, ki je vzbudil - tokrat v mojem odzivu - novo refleksijo predhodnih idej o večnih in cikličnih vprašanjih narave zavesti.

Bralcu ki upajmo pozna knjigo *GEB* ali knjigo *Matrice logosa* (vsaj po reprodukcijah paradoksalnih slik M.C. Escherja, Moebiusovega traku, ki je zlepljen skupaj tako, da ima le eno stran, in podobnih čudežnih zank), predočimo koncentrične stopnje naše rekurzivne refleksije:

* Tik pred tiskom tega članka je izšel tudi pomenljiv članek "Geodel's Theorems for Minds and Computers" D. Bojadžieva (IJS) v *Informatici* 19 (1995) 627-634.)

Prvi krog: Escherjeva spiralna slika *Galerija slik*. Na njej je upodobljen človek, ki gleda sliko, ki se izkrivi tako, da vsebuje njega samega. Goedelov zakon, ki pravi, da formalni logični sistemi ne morejo dokazati svojih lastnih izhodišč in upravičiti same sebe. Bachov kanon rastočih tonov, ki se vrne k prvemu tonu.

Drugi krog: Hofstadterjeva knjiga *Goedel, Escher, Bach*.

Tretji krog: Uršičev esej *Meje izomorfizma* - refleksija na *GEB*.

Četrti krog: Pričujoči spis - refleksija na esej o *GEB*.

V naravoslovnem muzeju v Londonu sem nekoč videl "model" planeta Zemlje, ki je meril - verjamete ali ne - v premeru 20 ali 30 metrov: ogromna gmota ponavljajočih se dinamičnih vzorcev, ki so se spreminjali vsakih nekaj sekund. Izkazalo so je, da so to filmi "iz življenja Gaie", ki pa so jih menjaje predvajali na enem samem bornem videozaslonu. Vendar je bil ta čisto običajni zaslon postavljen med štiri zrcalne stene, ki niso bile čisto pravokotne oziroma nasproti ležeče druga drugi, marveč so za majhen kot odstopale od strogo pravokotne oziroma nasprotne si lege. Tako se je dogajanje na videu zrcalilo enkrat, dvakrat, trikrat, ..., n-krat - okoli-naokoli, dokler se ni vrnilo v svoje izhodišče in poglajalo znova! Obiskovalci muzeja smo osupli opazovali v kroglo zaobjet ples nešteti zrcalnih slik prirodopisnih prizorov, velikansko ciklično refleksijo, ki vključuje refleksije refleksij, nadalje zrcalne slike tretjega reda, četrtega, petega in tako naprej do neskončnosti. Če bi arhitekti izbrali malo manjši kot med zrcali, bi bil "video planet" lahko še veliko večji, tako velik, da bi se zamegljen izgubljal v višavah! (Če pa bi kot odstopanja od pravokotnega zmanjšali na nič, bi "planet" izginil.)

Takrat sem si rekel: TO je rekurzivna refleksija; TO JE NJEN PARADOKS IN NJENA ONTOLOŠKA MOČ! "Čisto navadno" medsebojno zrcaljenje in malo izvirne asimetrije - odstopanja od "povprečnega" ali "ravnovesnega" (kota). Danes že vem, da je to zastopano v samem bistvu sveta kvantne fizike, nevronske mreže in sveta zavesti! Zrcala ustrezajo elementom kompleksnega sistema, kakršnegakoli že; drug drugemu vdihujejo vsebino in se potisočeri...

Na to sem se spomnil, ko sem bral Uršičevo interpretacijo Hofstadterjeve interpretacije budistične metafore o Indrovi mreži. Ta govori o "neskončnih povezavah, s katerimi so vse stvari prepletene druga z drugo": "...Neskončne mreže niti po vsem univerzumu, horizontalnih niti, ki tečejo skozi prostor, vertikalnih niti, ki tečejo skozi čas. Na vsakem križanju niti je individuum in vsak individuum je kristalni biser. Velika luč 'Absolutnega bitja' razsvetljuje in prodira v vsak kristalni biser; še več, vsak kristalni biser ne odseva zgolj luči vsakega drugega kristala v mreži, temveč tudi odsev vsakega odseva, po vsem vesolju."

Simetrija "niti skozi prostor" in "niti skozi čas" predstavlja, prevedeno v fizikalno terminologijo, ergodičnost kvantnih ali nevronskega sistemov - sistemskega znanilca simetrije prostora-časa. "Kristalni biser" je nevron ali delec ali "točka" ali "skrita spremenljivka", ki interagira z drugimi. Vse druge strukture se pojavijo sčasoma kot posledica zapletene kombinatorike medsebojnih interakcij oziroma odzivov ("zrcaljenj").

Kompleksni sistemi pa niso le simetrični, temveč so navadno, zaradi notranje diferenciacije, organizirani v hierarhične strukture - procesne in nadzorne. Človek v sebi integrira te različne ravni, kajti: "Neločljiva lastnost inteligence je zmožnost, da izstopi iz naloge, ki jo opravlja, in pregleda, kaj je storila" (*GEB*). Zavest je sposobna preseči samo sebe in preiti iz svojega konstitutivnega avtorefleksivnega procesa (zavest o zavesti) v transcendentalno enotnost (enotna zavest sama na sebi). V rekurzivnem (samonanašajočem se) procesu se vsebina zavesti lahko izgublja ali znova pojavlja - kot se pač odpravlja ali pojavlja asimetrično "izhodišče" oziroma "sidrišče" rekurzivnega

predpisa. Zavest je lahko univerzalna, enotna, sama na sebi, ali pa se zreducira na vsebino zavesti oziroma na predmet, ki je v zavesti. Zavest oziroma kompleksni sistem, ki ji je izomorfen, je lahko v stanju simetrije ali zlomljene simetrije. Povejmo tukaj, da je izomorfizem dvosmerna preslikava med množicama, ki ohranja informacijo in funkcijsko strukturiranost.

Predhodna mi avtorja opozarjata na razliko med avtoreferenco (popolnim samonanašanjem) in rekurzivnostjo (delnim samonanašanjem). Ta ustreza razliki med fraktalom in iterativnim procesom v matematiki. Rekurzija (primerjata jo z zlaganjem male "babuške" v veliko) je gnezdenje ene operacije v drugi, kar ne vodi v krožnost in torej ne predstavlja paradoksa. Rekurzivna definicija opredeljuje nekaj z modelom same sebe, ne s svojo celotno vsebino, zato povzroči, da sistem sčasoma konvergira k optimalni opredelitvi. Avtoreferenca pa je samonanašanje, ki vase vključi sebe v celoti; nič se ne izmakne in tako nastopi paradoks neposredno. Dve semantični ravni sovpadata, pa ne moreta sovpasti - kot na primer pri paradoksu lažnivca:

G: Stavek "G" je nedokazljiv.

Tukaj se pokaže razlika med človekom in računalnikom. Računalnik tega paradoksa ne more razrešiti, temveč prične nihati med eno in drugo ravni (med "zunanjim" in "notranjim" G) ter tako nadaljuje vekomaj. Človek pa sicer paradoksa prav tako ne more razrešiti, vendar ga lahko preseže. Različne ravni lahko zaobjame v novo dinamično enotnost, tezo in antitezo lahko združi v sintezo. A in ne-A lahko dojamemo kot dve projekciji višje realnosti. Zdi se, da človek naredi prav to, kar naredi tudi narava, saj sta tako narava kot tudi um kompleksna sistema. V kolikor pa integracije nista zmožna, se zlomita. Kompleksen sistem je funkcionalno simetričen ali pa se, če se njegova simetrija zlomi, razformira ali diferencira v hierarhične ravni. Razslojenost strukture paradoksnega stavka o lažnivcu je posledica takšnega zloma simetrije. "G" in stavek o "G"-ju nista več eno in isto (kar bi sicer morala biti), marveč postaneta dva različna dela "kače, ki žre lastni rep" (kot da kača in rep ne pripadata drug drugemu, temveč se le nanašata drug na drugega). Razlog za to je seveda v vnosu asimetrije ("izvirnega greha") v poprej simetrično strukturo oziroma enotnost "G"-ja: Pogledali smo vsebino stavka "G" in ugotovili, da je nedokazljiva ter da hkrati govori o svoji nedokazljivosti. Ali je možno, da tak zlom neke enote na raven in meta-raven nastane kako drugače kot z zunanjo intervencijo - z interpretacijo, ki jo vnese tisti Jaz - negibna, brezoblična sredina v Escherjevi sliki *Galerija slik*?

To je tisto, česar računalniki (še?) nimajo: zmožnosti vzpostavitve koherentnosti različnih ravni, zaobseganja teh ravni ali različnih vidikov v gestalt. Mi jim te možnosti doslej (še?) nismo dali. Računalniki bodo vedno (dokler bodo res le računalniki in ne že kar nov svet v svetu) imeli omejeno kompleksnost in omejen dostop do okolja. Torej bodo vselej odvisni od naše milosti oziroma od naše pripravljenosti dajati jim "informacijsko hrano", ki je zaenkrat še zelo borna in enostranska. Mi jim bomo (vsaj še dolgo) določali, kaj je v njihovi dejavnosti smiselno in kaj ne, interpretirali in "ozaveščali" bomo njihove rezultate (namesto njih samih). Njihova morebitna "zavest" bo (še dolgo) le podaljšek naše zavesti, izomorfni koprosesor naše zavesti.

Seveda pa si je, radikalno gledano, mogoče vsaj teoretično zamisliti super-računalnike, ki se sami gibljejo in sami poskrbijo za kakovostni informacijski pretok ter so neposredno sklopljeni oziroma korelirani ne le z makroskopskim fizikalnim okoljem, temveč tudi z mikroskopskim (npr. kvantnim). Zdi se, da so to, poleg velikanske kompleksnosti, nujni pogoji za morebitne zavestne računalnike. Upoštevati je treba tudi, da so sposobnosti ljudi rezultat dolge in bogate evolucije, ki je noben računalnik ne

more ponoviti z nobenim umetnim učenjem. Razen tega pa je seveda jasno, da sekvenčni oziroma algoritmični računalniki ne morejo ponarediti kompleksnih paralelističnih procesov, ki so značilni za npr. intuitivno, zavestno in mikro-mišljenje človeka. Paralelni sinergetski, kvantni in nevro-računalniki obetajo korak naprej, vendar bodo morali preseči izolacionizem: morali se bodo neposredno sklopiti s fizikalnim mikroskopskim okoljem. Zavestni bi lahko bili šele, če bi se neposredno ("telepatsko") priključili na polje zavesti, ki si ga delimo ljudje in v nekem smislu tudi druga živa bitja ali celo neživi svet. Za to pa, kaže, potrebujemo kvantne ali subkvantne sisteme.

Vrnimo se h Goedelovemu teoremu, ki tako kot stavek "G" nakazuje zgornjo mejo analitičnega uma. Analiza enote na dve ravni ali podenoti, ki ostaneta v medsebojnem odnosu, vnaša paradoks. Povedano v nasprotni smeri: nastalega paradoksa ni mogoče razrešiti z vztrajanjem pri analizi - nevzdržni delitvi (problem je v tem, da se vendarle navadno zdi nujna). Le dovolj veliki kompleksni sistemi si lahko privoščijo sintezo kontradiktornih stanj in um je brez dvoma eden takšnih, četudi se mora zateči v transcendenco ali se transformirati. Alternativa je v (ponovni) vzpostavitvi enotnosti, ki je poprej razpadla ali prožila razpad osamosvojenih podenot (tudi same sebe?). Dejstvo, da iz Enotnosti vse izhaja, in zmožnost, da se vanjo lahko vse vrača, implicira obstoj ene same vseobsegajoče enotnosti - univerzalne zavesti. Individualne zavesti in posamezni Jazi so lokalna zrcaljenja takšne enotnosti.

Računalniki še zdaleč niso presegli tiste meje kompleksnosti, ki bi jim omogočala ustanovitev specifične globalne enote vzorca-atraktorja visokega reda, ki bi ustrezal Jazu. Morebiti Hofstadterjev sklep, da bi lahko tudi računalniki premogli zavest, le ni tako zelo paradoksalen glede na holistično in poglobljeno vsebino knjige *GEB* (kot pravi Uršič), vendar to le pod pogojem, da se računalniki odprejo v svet - da "se stopijo z njim". To pa zahteva, da njihov procesni medij postane kvantni sistem. Če nismo zelo dolgoročni, ima Uršič prav: Pregled čudovite notranje strukture človeških duhovnih dosežkov v knjigi *GEB* postavlja človekove umetne rekurzivne "otroke" v zelo skromno podobo. Vendar ljudje, kot da so predprogramirani za to, izomorfno vnašajo v stroje svojo vsebino in tega projiciranja ni mogoče ustaviti. Le zakaj to počnemo? Nas sistem (v širšem smislu) vleče k temu? Mogoče zato niti računalnikom, gledano zelo daleč v prihodnost, ne moremo postaviti zgornje limite - niti Goedelovega teorema ne. Vsak zelo kompleksen sistem, ko preseže neko kritično mejo, lahko preseže svojo lastno razslojitev v ravni in poenoti svojo hierarhično organizacijo - preprosto tako, da "je ne jemlje več povsem resno", da jo "omehča".

Pričakovati je, da bo v prihodnosti prišlo do večjega združevanja naravnega in umetnega, fizikalnega in psihološkega. Ne da bi to propagiral, domnevam, da bodo računalniški sistemi vse bolj posredno ali neposredno informacijsko sklopljeni z ljudmi kot njihovi koprocesorji in to utegne pospešiti njihovo zunanjo ter notranjo evolucijo. Tako bo njihova "zavest" ekspoziura naše zavesti, preden se morebiti osamosvoji (če bomo to dovolili, ali pa se nekoč zgodi fazna sprememba iznenada, četudi dovolj neopazno?!). Pogoji so paralelizem, kompleksnost, močna interaktivnost z okoljem, specifični odzivi z oblikovanjem reverzibilnih izomorfni stanj, notranja samoorganizacija in oblikovanje atraktorjev-gestaltov visokega reda.

Če je zavest univerzalna, potem je je lahko deležen tudi neživi svet, vsaj v ne-intencionalni obliki, z okoljem zelo dobro sklopljen stroj pa morebiti celo v intencionalni. Njegova "zavest" sicer seveda nikoli ne bi bila enaka človeški! Vedno bi bil le model zavesti, vendar utegne biti dovolj kakovosten in zmožljiv, da bi vseeno govorili o nekakšni zavesti. Kaj več pa res ne moremo pričakovati, saj niti o zavesti drug drugega ne moremo biti prepričani (mi ljudje sami med seboj).

Kar priznajmo, da računalnikom odrekamo zmožnost zavesti iz zgolj intuitivnih razlogov: ne migljajo, ne smehljajo se in tudi sicer ne reagirajo čustveno - torej, recimo, nimajo dovolj specifične motorike. Punčka-lutka, ki kliče "mama", se nam zdi skoraj boljši kandidat (kajti mi vanjo projiciramo svoje kvalitete in značilnosti). Če bi torej v nek zelo fleksibilen kompleksni sistem vztrajno vnašali svoje informacijske in energijske potenciale, tedaj in samo tedaj se lahko v superračunalniku morebiti vzpostavijo enotne in avtonomne modelske strukture, ki bodo rasle prav v znamenju našega priznanja oziroma dopuščanja morebitne zavestnosti. Večji del razvoja pa je seveda prepuščen samoorganizaciji sistema, ki jo od zunaj lahko le stimuliramo. Ta je zelo vprašljiva in je neizogibno stvar daljne prihodnosti, vendar ne a priori izključena.

Glavno vprašanje je tukaj, povzeto po Uršiču (str.196), naslednje: "Ali je mogoče z rekurzivnostjo, ki ima pri računalniku svoje končno 'sidrišče' ('izhodišče, zametek', op. M.P.) v hardwaru (v elektronskih vezjih, čipih) - torej prav na nasprotnem koncu hierarhije kot pri človeku - preiti do (po)polnega samonanašanja, do najvišje ravni v hierarhiji deskripcij, do najbolj 'presenetljive zanke', do zavesti?!"

Vendar smo tukaj govorili o hipotetičnih računalnikih prihodnosti in ne o današnjih. Čipe bo nadomestil (sub)kvantni sistem, ki je takšne vrste kot tisti, ki morebiti vzpostavlja osnovo za našo zavest. Subkvantni sistem ("vakuum" ali Bohmovo "holo-gibanje") pa je tista raven, ki je na nek način skupna vsem, le "priključiti" se je treba nanjo. Treba je znati kodirati vanjo in dekodirati iz nje. To pa pravzaprav ni nič posebnega, saj tako počnemo z radijskimi in televizijskimi valovi, pri katerih električno in magnetno polje ustvarjata drug drugega prav iz vakuumu. Če "sidrišče" postavimo v kvantni sistem, ga morda nimamo več "na nasprotnem koncu" kot pri človeški zavesti.

Marsikateri Uršičevi odseki so dovolj popolni, da ne potrebujejo več posebne refleksije v novi obliki, saj so že konvergirale k tisti obliki, ki je povsem jasna in zgovorna. Zato na primer le citat (esej o GEB, str.196):

"Proces (gledanja Escherjeve slike *Galerija slik*, op. M.P.) je krožen, gre na videz za (po)polno samonanašanje, toda - kar radi pozabimo - krožno gibanje percepcije/misli ima kljub navidezni krožnosti svoje 'sidrišče' in je zato rekurzivno na 'višji' ravni. Kje/kaj je to 'sidrišče'? To sem JAZ, ki gledam grafiko, moje oko, moja misel, ki potuje po krožnici na sliki. Jaz sem izven slike, 'nad' njo, v drugi dimenziji - in vendar sem Arhimedova točka, ki sliko sploh omogoča. V procesu gibanja percepcije/misli sem jaz ireduktibilen, čeprav me v dimenziji gibanja - med bivajočim - nikjer ni. Sem edino iz razlike. Središče kroga brez središča. Točka, ki v gibanju miruje. Duh, ki se ne more uzreti v zrcalu... Toda želja, da bi se uzrl v zrcalu je premočna, in zdaj si zaželim tisto, kar je nemogoče: NA SLIKI HOČEM BITI PRISOTEN TUDI JAZ-SAM! Seveda se to nikakor ne more zgoditi, saj bi (se) z vmestitvijo sebe-samega v sliko izničil(o) 'sidrišče' (rekurzivnost slike); izničil bi se jaz-sam kot pogoj možnosti slike. Slika ne bi bila več slika, temveč svet, jaz-sam pa v njem izgubljen kot bivajoč predmet, pa še to le v primeru, če bi v (zame pozabljenem) območju razlike ostal kdo drug, ki bi me videl 'od zgoraj'..."

"Sidrišče" je izvor (rekurzivnega) procesa. Prej smo rekli, da bi ga bilo smiselno pri računalnikih postaviti v kvantno raven, kar bi bilo bliže človeškemu primeru. Vendar če enotnost človeške zavesti lahko morebiti iščemo v kvantni nedeljivosti, je na drugi strani Jaz "sidrišče" posebne vrste, ki bi ga prej postavili kot vzorec-atraktor oziroma sestavljeni gestalt zelo visokega reda na vrh hierarhije virtualnih struktur. Virtualne strukture pa niso (vsaj ne nujno) kvantne strukture. Kljub temu se zdi, da imamo v primeru človeške zavesti in Jaza vzpostavljeno neko zelo široko koherenco skozi mnoge ravni - in to nelokalizabilno mnogotero enotnost imenujemo Sebstvo.

Literatura

1. M. Uršič: Meje izomorfizma (esej o GEB); v: Matrice logosa; DZS, Ljubljana, 1987.
2. D.R. Hofstadter: Goedel, Escher, Bach (GEB); Harvester Press, 1977 (in zbornik *Oko duha*).
3. D. Kralj: Dvigalo; Izola, 1994.
4. M. Peruš: Zasnove holističnih "modelov" zavesti (Bohmove kvantne implikacije, hologrami in nevronske mreže); Č. za kritiko znanosti 174 (1995) 11-22.

Ali konekcijonizem vodi v eliminativizem?

OLGA MARKIČ

POVZETEK

Konekcijonistični pristop h kognitivnemu modeliranju je poleg zanimivih empiričnih modelov sprožil tudi vrsto teoretskih, filozofskih diskusij. Tako se zastavlja vprašanje, ali konekcijonistični modeli (ob predpostavki, da se izkažejo kot ustrezni kognitivni modeli) potrjujejo eliminativistični materializem. V nasprotju z Ramseyem, Stichem in Garonom, ki zagovarjajo tako stališče, skušam pokazati, da je tako sklepanje premalo utemeljeno in da so konekcijonistični modeli s porazdeljenimi reprezentacijami združljivi z zdravorazumsko psihologijo.

ABSTRACT

DOES CONNECTIONISM LEAD TO ELIMINATIONISM?

The connectionistic approach to cognitive modelling, apart from producing some interesting empirical models, has triggered a series of theoretical and philosophical discussions. Thus, the question arises as to whether the connectionistic models - provided that these are adequate cognitive models - affirm the eliminativistic materialism. Unlike Ramsey, Stich and Garon, who defend this position, I have endeavoured to show that there are insufficient grounds for such a conclusion, and that connectionistic models with distributed representations are compatible with commonsensical psychology.

Uvod

Konekcijonizem predstavlja nov pristop h kognitivnemu modeliranju. Poleg modelov, ki skušajo predstaviti delovanje posameznih delov možganov, znanstveniki načrtujejo modele spoznavnih nalog (npr. prepoznavanje slik, učenje angleških nepravilnih glagolov, prevajanje v drug jezik), kjer ne gre za dejanske modele možganov, ampak za modeliranje na višji ravni. Na ta način prihaja konekcijonizem na področje, kjer je prevladoval kognitivizem in klasični simbolni modeli. Hipoteza kognitivizma je, da človekovo vedenje lahko razložimo s pomočjo simbolnih mentalnih reprezentacij in pravil nad njimi. Ker je tudi računalniški program množica pravil za manipuliranje s podatkovnimi strukturami, je možna analogija med delovanjem računalniškega programa in duha, in tako je iskanje ustreznih psiholoških razlag podobno iskanju ustreznih programov, ki jih duh/možgani izvajajo. To odpira možnost načrtovanja kognitivnih modelov, ki jih lahko tudi empirično preskusimo. Konekcijonistični modeli (uporabljata

se tudi izraza nevronske mreže in vzporedno porazdeljeno procesiranje) se od klasičnih simbolnih modelov bistveno razlikujejo v tem, da ne poznajo eksplicitnih pravil nad reprezentacijami, temveč delujejo po pravilih, ki so določena na ravni posameznih enot.¹ Zato, in zaradi drugačnega pristopa k izdelavi modela, kjer je poudarek na učenju (prilagajanju okolju), predstavlja konekcionizem tudi nov pristop k razlagi kognitivnih fenomenov. Ob tem se zastavlja več vprašanj, povezanih z umestitvijo konekcionizma med kognitivne teorije: v kakšnem odnosu je konekcionizem do kognitivizma in klasičnih simbolnih modelov, kakšen je njegov odnos do nevroznosti in ali je konekcionizem združljiv z razlagami in napovedmi vedenja, kot jih uporabljamo v naši vsakdanji praksi (zdravorazumska psihologija).

V tem prispevku se bom omejila na zadnje vprašanje. V kritični pretres bom vzela trditev Ramseya, Sticha in Garona (1991), da konekcionizem vodi v eliminativizem. Omenjeni avtorji iz ustreznosti konekcionizma kot kognitivnega modela sklepajo na eliminacijo zdravorazumske psihologije in s tem na nezdržljivost konekcionizma in zdravorazumske psihologije. V nadaljevanju bom skušala pokazati, da narava konekcionističnega procesiranja ne podpira tako radikalnega sklepa. Najprej bom opredelila pojem eliminativističnega materializma in navedla primere iz zgodovine znanosti za ontološko konzervativne in ontološko radikalne teoretske spremembe. Temu bo sledila predstavitev načela propozicionalne modularnosti, ki je po mnenju Ramseya, Sticha in Garona ključno za karakterizacijo zdravorazumske psihologije, in analiza njihovega eliminativističnega argumenta. V razdelku "Višje ravni analize v konekcionističnih modelih" bom pokazala, da njihov sklep temelji na preozkem gledanju na konekcionistične mreže, ki upošteva le raven posameznih procesnih enot. Če pa v razlagi upoštevamo tudi višje ravni analize, potem lahko najdemo stanja sistema, ki ustrezajo intencionalnim entitetam zdravorazumske psihologije.

Eliminativistični materializem

V filozofiji duha in v kognitivni znanosti je zdravorazumska psihologija (angl. folk psychology) že nekaj časa v središču pozornosti. Na eni strani so intencionalni realisti (kot npr. Fodor), za katere sta tako ontologija kot vzročna dinamika zdravorazumske psihologije v bistvu pravilni. Prepričanja, želje, namere itd. dejansko obstajajo in te intencionalne entitete so dejansko vzročno vključene v ustvarjanje in razlago vedenja. Tako stališče jemlje zdravorazumsko psihologijo za osnovo kognitivne znanosti. Kognitivizem in klasični simbolni modeli predstavljajo empirično teorijo, ki kaže, kako so lahko prepričanja in želje kot vzročno učinkujoča stanja uprimerjena v fizičnem mehanizmu.

Na drugi strani so intencionalni eliminativisti, za katere je zdravorazumska psihologija primer napačne teorije. Kot trdi zagovornik eliminativističnega materializma Paul Churchland, je zdravorazumska psihologija napačno in zavajajoče pojmovanje vzrokov vedenja in narave kognitivne aktivnosti. Ni le nepopolna predstava naše notranjosti, temveč je napačna predstava naših notranjih stanj in aktivnosti. Zato ne moremo pričakovati ustrezne nevroznanstvene teorije, ki bi se ujemala s kategorijami našega zdravorazumskega okvirja. Posledica tega je, da bo namesto redukcije na

¹ Najpreprosteje si konekcionistični model predstavljamo kot množico med seboj povezanih enot, ki prek različno močnih povezav (moč povezave predstavlja utež) prenašajo impulze. Sestavni del modela je še učni algoritem, s pomočjo katerega se mreža na osnovi primerov uči obvladovanja naloge (oziroma se prilagaja okolju), ne da bi ji vnaprej povedali pravila. Več o matematičnih osnovah glej. Dobnikar (1990), poljudnejši uvod pa v Markič (1992).

nevroznanost stari okvir zdravorazumske psihologije (prepričanja, želje, namere, bolečine, občutki itd.) preprosto odstranjen (eliminiran) in nadomeščen z razvito nevroznanstveno teorijo. Razlage vedenja se bodo sklicevale na nevrofarmakološka stanja in nevralne aktivnosti v specializiranih področjih možganov, oziroma na tisto, kar bo relevantno v novi teoriji (Churchland, 1988). V uspešnost redukcije zdravorazumske psihologije na kognitivno znanost dvomi tudi Stephen Stich (1983), ki prav tako meni, da za intencionalna psihološka stanja ni mesta v kognitivni teoriji.

Tak odnos med novo, uspešnejšo teorijo in staro teorijo ni posebnost psihologije. Eliminativistični materialisti navajajo flogiston, eter in čarovnice kot primere za eliminativizem v zgodovini znanosti.

Jasen in za večino nesporen je primer flogistona. Vse do Lavosiera (1743-1794) so bili znanstveniki prepričani, da se ob gorenju sprošča nekakšna duhu podobna substanca, ki so jo imenovali flogiston. Njegova odkritja o sestavi zraka in vlogi kisika pri dihanju in gorenju pa so prispevala k nastanku moderne kemije, ki je postavila zakon o ohranitvi materije. Ker se je izkazalo, da pri gorenju sodeluje kisik iz atmosfere, je flogiston postal ne le nepopolen, ampak radikalno neustrezen opis dogajanja. V novi teoriji flogiston ni imel več nobene vloge in ker ni bil primeren za redukcijo ali identifikacijo s kakšnim pojmom znotraj nove kemije, je bil preprosto odstranjen iz znanosti. Podobno se je zgodilo tudi z etrom, za katerega so fiziki v preteklosti menili, da omogoča prenašanje svetlobe, toplote in elektrike. Kasnejše teorije so tako razlago zavrgle in tako eter danes nima več mesta v sodobni fiziki.

Ob dveh primerih s področja naravoslovnih znanosti eliminativisti kot očiten primer eliminacije navajajo še čarovnice. V srednjem veku obstoj čarovnic ni bil pod vprašanjem. Duševne bolezni so razlagali kot primere, kjer se je Satanov duh naselil v žrtve, ki so zato kazale nenormalno vedenje. Dandanes smo mnenja², da je pojem čarovnice del pojmovnega okvirja, ki povsem napačno prikazuje in razlaga pojave, zato je dobesedno uporabo pojma čarovnice treba zavreči. Nove teorije o duševnih boleznih vodijo k eliminaciji čarovnic iz resne ontologije.

Eliminativist mora torej najprej pokazati, da je teorija, v kateri nastopajo določene entitete, neustrezna in jo je treba zamenjati z boljšo teorijo. (Kdaj je neka teorija boljša kot druga, je samo po sebi težko vprašanje. Običajno velja, da je nova teorija, s pomočjo katere dobimo natančnejše napovedi in boljšo razlago na večjem področju, boljša od stare. Pri tem se mora vsaj tako dobro kot stara teorija ujemati tudi s teorijami s sosednjih področij.) Vendar to še ni dovolj. Nova teorija lahko nadomesti staro teorijo, vendar hkrati ne eliminira njenih postavk. Prva možnost je, da te iste postavke še bolj natančno opredeli. Primer za to je Kopernikova heliocentrična teorija. Čeprav je povsem drugače opredelila naravo planetov in njihovo gibanje kot stara Ptolomejeva teorija, je kljub temu še vedno govorila o planetih. Druga možnost pa je, da postavke stare teorije reducira na postavke nove teorije. Največkrat omenjan primer za to možnost je redukcija temperature na povprečno kinetično energijo molekul.

Teoretske spremembe, pri katerih se entitete in procesi stare teorije ohranijo ali pa reducirajo na nove, Ramsey, Stich in Garon (1991, str. 202)³ imenujejo ontološko konzervativne teoretske spremembe. Teoretske spremembe, ki niso ontološko konzervativne, pa so ontološko radikalne. Ker ni splošnega načela, s katerim bi si lahko pomagali pri ugotavljanju, kdaj je teoretska sprememba ontološko radikalna, Ramsey, Stich in Garon predlagajo, da se pogleda postavke stare teorije. Če jih lahko iden-

² Tu gre za mnenje znanosti zahodne družbe. V diskusijo, ki jo sproži Feyerabendov "anything goes", ki enakovredno vzpostavlja različne pojmovne okvirje, se tu ne bomo spuščali.

³ Za navedbo tega članka bom uporabljala kratico RSG.

tificiramo ali reduciramo na postavke nove teorije, potem smo priča teoretsko konzervativni spremembi, če pa so postavke nove teorije tako drugačne, da to ni mogoče, lahko z veliko verjetnostjo sklepamo, da je teoretska sprememba ontološko radikalna in ima za posledico eliminacijo postavk stare teorije.⁴

Klasični simbolni modeli so predstavljali močno podporo zdravorazumski psihologiji. Kako pa je s konekcionizmom? Ali je novi pristop h kognitivnemu modeliranju v skladu z zdravorazumskim okvirjem, ali pa so njegove postavke nezdružljive s prepričanju, željami in drugimi postavkami zdravorazumske psihologije? Ramsey, Stich in Garon v svojem članku "Konekcionizem, eliminativizem in prihodnost zdravorazumske psihologije" zagovarjajo drugo stališče. Njihov argument je izražen s pogojnikom: če se izkaže, da so konekcionistični modeli ustrezna karakterizacija naših kognitivnih procesov, potem v kognitivni znanosti v prihodnje ni prostora za zdravorazumsko psihologijo.

Za intencionalnega realista Fodorjevega tipa tako sklepanje ne predstavlja nevarnosti, ampak ga le še utrjuje v njegovem prepričanju. Iz $P \supset Q$ (če konekcionizem, potem intencionalni eliminativizem) in P (ustreznost konekcionizma) sklepamo po modus ponens na Q (intencionalni eliminativizem). Če pa smo intencionalni realisti in prepričani klasicisti, lahko uporabimo modus tollens in iz $P \supset Q$ in $\neg Q$ sklepamo na $\neg P$ in tako pokažemo, da konekcionistični modeli niso ustrezni kognitivni modeli.

Kaj pa intencionalni realist, ki se hkrati navdušuje nad konekcionizmom? Ali ob konekcionizmu zdravorazumsko psihologijo res čaka tako črna prihodnost, kot ji jo napovedujejo Ramsey, Stich in Garon? V nadaljevanju bom skušala pokazati, da konekcionistični modeli ne predstavljajo ontološko radikalne spremembe in da konekcionizem ni nezdružljiv z zdravorazumsko psihologijo.

Zdravorazumska psihologija in propozicionalna modularnost

V karakterizaciji zdravorazumske psihologije Ramsey, Stich in Garon kot ključno navedejo načelo *propozicionalne modularnosti*, ki je sestavljeno iz trditev, "da so propozicionalne naravnosti *funkcionalno diskretna*, *semantično interpretabilna* stanja, ki igrajo *vzročno vlogo* v ustvarjanju drugih propozicionalnih naravnosti in nazadnje v ustvarjanju vedenja" (RSG, str. 204).

O tem, da so propozicionalne naravnosti funkcionalno diskretna stanja, lahko govorimo, kadar je smiselna trditev, da je oseba pridobila ali izgubila posamezno prepričanje ali spomin. (Na primer, ko se Maja zjutraj zbudi, popolnoma pozabi, kam je spravila spričevalo, čeprav ni pozabila ničesar drugega.) Propozicionalne naravnosti so semantično interpretabilne, če dopuščajo posplošitve zdravorazumske psihologije, ki se naslanjajo na semantične lastnosti prepričanj. Pri tem so predikati, ki izražajo te semantične lastnosti (npr. verjame, da bo imel vlak zamudo), taki, da jih lahko projiciramo v prihodnost in jih uporabljamo v nomoloških posplošitvah. (Na primer, vse ljudi, ki so prepričani, da bo imel vlak zamudo, uvrstimo v eno skupino in na podlagi tega pričakujemo, da bodo v njihovem vedenju neke zakonitosti pravilnosti.) In končno, ta funkcionalno diskretna, semantično interpretabilna stanja igrajo vlogo v ustvarjanju vedenja, saj posamezno prepričanje lahko navedemo kot vzrok določenega dejanja.

⁴ Odnos med kvantno mehaniko in klasično mehaniko (odnos med novo, bolj splošno in bolj natančno teorijo ter staro teorijo) RSG uvrščajo med ontološko konzervativne teoretske spremembe. Analogija med odnosom kvantne mehanike in klasične mehanike ter odnosom konekcionizma do klasičnih kognitivnih modelov (Smolensky, 1988) zato po njihovem mnenju že vnaprej rešuje pomembno vprašanje, ki ga skušajo rešiti sami v tem članku.

Ramsey, Stich in Garon podkrepijo zgornje trditve, da zdravorazumska psihologija jemlje propozicionalne naravnosti kot funkcionalno diskretna, vzročno aktivna stanja, z dvema primeroma.

Prvi primer se nanaša na Alice, ki bi rada poslala e-mail in je prepričana, da to lahko naredi iz svoje pisarne. Prav tako si želi govoriti s svojo asistentko, za katero je tudi prepričana, da bo v pisarni. V takem primeru zdravorazumska psihologija dopušča, da je vzrok Alicinemu odhodu v pisarno prva želja/prepričanje (poslati e-mail), druga želja/prepričanje (pogovor z asistentko), ali pa oboje. Tako je povsem mogoče, da v tem konkretnem primeru Alicina želja po pošiljanju e-maila ni igrala nobene vloge v njenem vedenju in da je odšla v pisarno le zaradi pogovora z asistentko. Vendarle bi se lahko zgodilo, da bi vseeno odšla v pisarno zaradi želje poslati e-mail, čeprav si ne bi želela govoriti z asistentko. Želja po pošiljanju e-maila, ki je bila sicer vzročno nedejavna pri dejanski odločitvi, bi lahko postala vzročno dejavna. Zdravorazumska psihologija je tako pripravljena prepoznati par različnih semantično karakteriziranih stanj, od katerih je eno vzročno dejavno, drugo pa ne (RSG, str. 205).

Drugi primer je podoben prvemu, le da se namesto na želje in dejanja nanaša na prepričanja in sklepanja. Predpostavimo, da inšpektor Clouseau verjame služabniku, da je preživel večer v vaškem hotelu in da se je vrnil domov z jutranjim vlakom. Predpostavimo, da Clouseau prav tako verjame, da je vaški hotel v tem letnem času zaprt in da jutranji vlak ne vozi več. Na podlagi teh prepričanj (skupaj s splošno sprejetim poznavanjem ozadja) bi inšpektor Clouseau lahko sklepal, da je služabnik lagal. Če je to dejansko storil, je svoj sklep lahko utemeljil ali na prepričanjih o hotelu, ali na prepričanjih o vlaku ali pa na obojem. Z gledišča zdravorazumske psihologije je povsem mogoče, da čeprav je inšpektor Clouseau vedel, da je hotel v tem letnem času zaprt, to prepričanje v tem konkretnem primeru ni igralo nobene vloge v njegovem sklepanju. "Zopet lahko vidimo, da se zdravorazumska psihologija sklicuje na par različnih propozicionalnih naravnosti, od katerih je v dani situaciji ena vzročno dejavna, druga pa ne" (RSG, str. 206).

Ramsey, Stich in Garon menijo, da je v psihologiji mnogo modelov, ki sledijo zdravorazumski psihologiji in so v skladu z zahtevo po propozicionalni modularnosti (npr. modeli klasične umetne inteligence, kot so produkcijski sistemi ali semantične mreže). Drugače pa je s konekcionističnimi modeli s porazdeljenimi reprezentacijami, kjer je po njihovem mnenju velika neskladnost med konekcionističnimi reprezentacijami in predpostavko propozicionalne modularnosti.

Od konekcionizma k eliminativizmu

Da bi čim bolj nazorno predstavili svoj eliminativistični argument, Ramsey, Stich in Garon predstavijo konekcionistični model (Mreža A). Njena naloga je oceniti resničnost (neresničnost) 16 propozicij, ki so kot vhodni podatki predstavljene mreži (npr. psi imajo dlako). Mreža A je trinojska mreža, ki je sestavljena iz 16 vhodnih, 4 skritih in 1 izhodne enote. Izhodni podatek, ki je blizu 1, pomeni, da je propozicija resnična, če pa je blizu 0, je propozicija napačna. Mreža se je naučila naloge s pomočjo učnega algoritma, ki temelji na posplošenem delta pravilu (back-propagation). Če naučeni mreži predstavimo propozicijo kot vhodni podatek (vektor vrednosti za vhodne enote), bo mreža prek uteži, ki si jih je pridobila med učenjem, posredovala ustrezen odgovor na izhodni enoti. Naučene uteži povezujejo vseh 16 vhodnih enot s štirimi enotami skritega nivoja in z eno izhodno enoto. Pri tem je pomembno, da so s pomočjo učnega algoritma vrednosti vseh uteži tako prilagojene, da mreža ne deluje samo za eno

propozicijo, ampak za vseh 16. Znanje sistema je tako shranjeno superpozicijsko v množici uteži.

Taka ugotovitev po mnenju Ramseya, Sticha in Garona že vodi v neskladnost z zdravorazumsko psihologijo. V zdravorazumski psihologiji velja, da je prepričanje, da imajo psi dlako, tisto, ki povzroči odgovor na vprašanje "Ali imajo psi dlako?". Če pa je spomin tako organiziran, kot ga kaže opisani konekcionistični model, potem ni jasno, ali je smiselno govoriti o določeni informaciji kot o povzročitelju izhodnih podatkov, ali pa je to kar celota informacij. "Informacija, kodirana v Mreži A, je shranjena holistično in porazdeljena skozi mrežo. Kadarkoli dobimo informacijo iz Mreže A, ... *mnogo* vezi in *mnogo* skritih enot sodeluje v preračunavanju. Vsaka določena utež ali enota bo pripomogla k kodiranju informacije o *mnogih* različnih propozicijah. Preprosto se nima pomena spraševati, ali reprezentacija določene propozicije igra vzročno vlogo v komputaciji mreže ali ne" (RSG, str. 212). Lastnosti konekcionističnega modela s porazdeljenimi reprezentacijami, kjer je znanje shranjeno v množici uteži (superpozicija), so zato na prvi pogled v globokem neskladju z zahtevo propozicionalne modularnosti zdravorazumske psihologije. Ta je predpostavljala, da v splošnem obstaja odgovor na vprašanje, ali določeno prepričanje ali spomin igra vzročno vlogo. Po mnenju Ramseya, Sticha in Garona ne moremo več trditi, da vedenje mreže, da imajo psi dlako, povzroči odgovor "da". Prav toliko ga povzroči tudi na primer njeno vedenje, da imajo mačke dlako ali katerakoli od ostalih 16 propozicij, saj so vse shranjene v isti množici uteži.

Nekompatibilnost med propozicionalno modularnostjo in konekcionizmom so Ramsey, Stich in Garon ponazorili še z novim modelom, Mrežo B, ki je taka kot Mreža A, le da med učne primere dodamo še eno propozicijo (torej 17). Ko se bo Mreža B naučila naloge (odgovoriti z da/ne na 17 propozicij), bodo vrednosti uteži, gledano v celoti, različne od uteži v Mreži A. Zaradi načina shranjevanja v modelih s porazdeljenimi reprezentacijami (superpozicija) je namreč način kodiranja propozicije odvisen od ostalega znanja, ki je shranjeno v mreži. Posledica tega je, da mreža s 17 propozicijami shrani le-te nekoliko drugače (vrednosti uteži so različne) kot mreža s 16 propozicijami, čeprav je teh 16 propozicij podmnožica 17 propozicij. Informacija, ki se tiče katerekoli propozicije, namreč ni shranjena na enem mestu, ampak je razpršena po mreži. Za razliko od konekcionističnega modela pa v klasičnem simbolnem modelu ne bi bilo težko ugotoviti, katera stanja sistema kodirajo dodatno propozicijo in ali reprezentacija nove propozicije igra vlogo v konkretni kognitivni nalogi, ki jo sistem modelira.⁵ Zato Ramsey, Stich in Garon sklepajo, da konekcionističnemu modelu manjka podstruktura, ki bi bila funkcionalno različna, ki bi jo lahko interpretirali kot reprezentacijo posamezne propozicije, in bi ustrezala psihološki naravni vrsti. "Nauk je, da, čeprav obstaja neomejeno število konekcionističnih mrež, ki tako kot Mreža A predstavljajo informacijo, da imajo psi dlako, te mreže nimajo skupnih projekivnih moči, opisljivih v jeziku konekcionistične teorije. ... razred mrež, ki bi modelirale kognitivnega predstavnika, ki je prepričan, da imajo psi dlako, ni naravna vrsta, ampak le kaotična disjunktivna množica. Zdravorazumska psihologija obravnava razred ljudi, ki so prepričani, da imajo psi dlako, kot psihološko naravno vrsto; konekcionistična psihologija pa ne" (RSG, str. 213).

⁵ V klasičnem simbolnem modelu, kjer je npr. seznam 2 enak seznam 1 + nov stavek, bi se v seznamu 2 ohranil seznam 1 kot podmnožica:

seznam 1
psi imajo dlako
mačke imajo tace

seznam 2
psi imajo dlako
mačke imajo tace
mačke imajo dlako

Dva primera konekcionističnih mrež naj bi torej pokazala, da konekcionistični modeli, ki uporabljajo porazdeljene reprezentacije, nimajo funkcionalno diskretnih, semantično interpretabilnih podstruktur, ki bi ustrezale intencionalnim entitetam zdravorazumske psihologije. Menim, da se sklepanje Ramseya, Sticha in Garona opira samo ne eno raven analize konekcionističnega modeliranja (raven posameznih procesnih enot), zanemarija pa višjo raven aktivacijskih vzorcev.⁶ Pogled s te višje ravni v "kaotični množici" odkriva več strukture, kot so jo konekcionističnim reprezentacijam pripisali Ramsey, Stich in Garon, in ne podpira njihovega sklepa o ontološko radikalni teoretski spremembi.

Višje ravni analize v konekcionističnih modelih

Poleg ravni posameznih procesnih enot in uteži povezav obstajajo tudi lastnosti, ki se tičejo celotne mreže. Ena izmed značilnosti konekcionističnega modela s porazdeljenimi reprezentacijami so vzorci aktivacij skritih enot, ki nastanejo v toku procesiranja in so posledica učenja mreže. Kadarkoli konekcionistični mreži podamo vhodne podatke, ki jih potem procesira do izhodnih enot, v mreži opazimo odgovarjajoči vzorec aktivacij procesnih enot na skritem nivoju. Ti vzorci niso nekakšna nedejavna lastnost mreže, ampak vzročno učinkujejo na procesno aktivnost v mreži. Predstavljajo rešitev sistema na zastavljen problem oziroma komputacijo, ki jo mreža kot celota izvaja kot odgovor na vhodne podatke in vodi do novih vzročnih aktivnosti, npr. kot vhodni podatki za novo mrežo ali kot navodila za mehanizme (motorne, optične, itd.), ki so priključeni na mrežo.

Taki vzorci aktivacij predstavljajo funkcionalno diskretne podstrukture, ki igrajo vzročno vlogo v procesiranju konekcionističnega modela in so lahko deležne semantične interpretacije. (V konekcionističnih kognitivnih modelih s porazdeljenimi reprezentacijami je to običajna praksa). Toda, ali so to podstrukture, ki bi lahko uprimerile intencionalne entitete zdravorazumske psihologije?

Ramsey, Stich in Garon menijo, da pozitiven odgovor ni mogoč, saj zdravorazumska psihologija pojmuje prepričanja in spomine kot trajna stanja (vsaj v veliki meri). Poleg tega ima človek lahko v splošnem veliko prepričanj in spominov, tudi kadar jih ne uporablja. Vzorec aktivacij procesnih enot v mreži pa ni trajno stanje in je prisoten le, kadar mreža sprejme ustrezne vhodne podatke. Prav tako v mreži ni možnih več vzorcev istočasno, ampak je lahko prisoten le eden (RSG, str. 216).

Negativni odgovor na zastavljeno vprašanje je prepričljiv, vendar konekcionista še ni izčrpal vseh možnosti. Ko smo govorili o konekcionističnih modelih, smo poudarili, da je znanje mreže shranjeno v utežeh povezav med enotami. Mreža je s pomočjo učnega algoritma skozi proces učenja popravljala vrednosti uteži tako, da je po končanem učenju zmožna obvladovati nalogo. Matrika povezav, ki je sestavljena iz aktivacijskih vrednosti enot in uteži povezav, določa, kako se bo mreža odzivala na dane vhodne podatke oziroma kakšen vzorec aktivacijskih vrednosti skritih enot bo v mreži nastal. Ta matrika povezav predstavlja dispozicijo mreže, da ob določenih vhodnih podatkih vodi k določenemu aktivacijskemu vzorcu, ki potem povzroči ustrezen izhod iz mreže.

Kot kandidat za uprimerjanje prepričanj in drugih intencionalnih entitet zdravorazumske psihologije se tako javlja matrika povezav, dispozicijsko stanje mreže, da v

⁶ Podobno stališče zastopajo tudi O'Brien (1991), Clark (1993) in Foster & Saidel (1994), na katerih dela se v svojem izvajanju tudi opiram.

danih okoliščinah proizvede določen vzorec aktivacij. Na ta način je rešena težava s trajnostjo, saj so dispozicijska stanja trajna in neodvisna od trenutnega vzorca aktivacij v enotah, prav tako pa zaradi superpozicijskega načina shranjevanja matrika povezav lahko kodira več informacij naenkrat (tj. predstavlja istočasno več prepričanj). Vendar tudi ta karakterizacija ni brez težav, saj je treba pokazati, da dispozicije, ki ustrezajo različnim prepričanjem, lahko štejemo za diskretna, neodvisno vzročno aktivna stanja, kot jih zahteva zdravorazumska psihologija in kot sta pokazala primera z Alice in inšpektorjem Clausecaujem.

Če sprejmemo, da morajo imeti trenutno aktivna prepričanja funkcionalno diskretno realizacijo in da morajo biti prepričanja dalj časa trajajoča stanja, potem je rešitev v kombinaciji matrike povezav (nekakšna implicitna reprezentacija), ki predstavlja prepričanje kot dolgo trajajoče stanje, in vzorca aktivacij (eksplicitna reprezentacija) kot trenutno aktivnega prepričanja. Na tak način konekcionista sicer ne more zadovoljiti intencionalnega realista, ki ozko povezuje zdravorazumsko psihologijo z računalniško metaforo in klasičnimi simbolnimi modeli⁷, je pa dovolj, da zavrne prvi eliminativistični ugovor, ki so ga Ramsey, Stich in Garon podali s primerom Mreže A.

Ostane še drugi ugovor, primer Mreže B, ki meri na nezmožnost konekcionistične psihologije, da identificira psihološke naravne vrste. V tem primeru imamo težave, ker sta tako matrika povezav kot vzorec aktivacij, ki naj bi ustrezala prepričanju, da imajo psi dlako, vezana na konkretno mrežo, v kateri sta nastala. V drugih mrežah, ki naj bi prav tako kodirale prepričanje, da imajo psi dlako, to ustreza drugačni matriki povezav in drugačnemu vzorcu aktivacij. Tako se zdi upravičen ugovor, da te mreže nimajo nekih skupnih atributov, ki bi omogočali, da bi vse mreže, ki modelirajo prepričanje, da imajo psi dlako, uvrščali v naravno vrsto.

Naloga, ki se postavlja pred konekcionista, je torej poiskati višje lastnosti mreže, ki bi omogočale identifikacijo takih skupnih atributov v različnih mrežah. Znanstveniki, ki raziskujejo konekcionistične modele, se pogosto poslužujejo statistične analize vzorcev aktivacij skritih enot pri interpretaciji svojega modela. S tem dobijo sliko načina, kako se je sistem naučil razdeliti kognitivni prostor pri dani nalogi. Najpogostejše omenjan primer take analize, hierarhične analize skupkov (cluster analysis), je analiza mreže NETalk Sejnowskega in Rosenberga (Rosenberg and Seynowski, 1987). Zanimiva je tudi uporaba metode glavnih osi (principal component analysis), ki jo je pri analizi svoje mreže uporabil Elman (Elman, 1991). Gre za podobno statistično metodo, ki pa skuša poleg statičnih lastnosti (podobnost med reprezentacijama) zajeti še časovno dinamiko mreže.

Na kratko si pogledjmo analizo mreže NETalk. Gre za konekcionistični model, ki naj bi se naučil spreminjati pisno besedilo v foneme (kar bi ob priključitvi na sintetizator zvoka omogočilo slušni izhod). Mreža je precej velika, saj je sestavljena iz 203 vhodnih enot, 80 skritih enot in 26 izhodnih enot in uporablja posplošeno delta pravilo kot učni algoritem. Na izbranih učnih primerih (nekaj različnih besedil, za katera so podani pravilni izhodni podatki - fonemi) se mreža ob velikem številu ponavljanj precej dobro nauči zadane naloge, ne da bi jo seznanili s pravili spreminjanja teksta v foneme. Toda če bi ostalo samo pri tem, to ne bi bilo posebej zanimivo za kognitivno znanost. Imeli bi sistem, ki uspešno izvaja nalogo, hkrati pa nam ne bi bilo jasno, kako jo opravlja, manjkala bi razlaga. (Pri klasičnem pristopu s tem ne bi imeli težav, saj znanstvenik najprej opravi analizo naloge in potem na podlagi komputacijske teorije

⁷ Tako je Fodorjeva reprezentacijska teorija duha (Fodor, 1987) zavezana eksplicitnim reprezentacijam vsebine misli in intencionalne entitete ne morejo biti vzročno dejavne, če jih ne moremo identificirati z eksplicitnimi in s tem funkcionalno diskretnimi reprezentacijami v jeziku misli.

konstruira algoritem, ki pripelje do delujočega programa.) Zato je treba konekcioniistične modele, ki do znanja pridejo na podlagi učenja iz množice učnih primerov, podvreči analizi, ki sledi obdobju učenja. Analizirati mora že delujoč model in v njem poiskati elemente za razlago.⁸ V primeru analize skupkov pri NETtalku raziskovalec za različne vhodne podatke posname aktivacije skritih enot in izhodne podatke, ki so jih skrite enote povzročile. Nato vzame vse tiste vhodne podatke, ki so vodili do enakega fonema, in poišče povprečni vektor aktivacij skritih enot. To naredi za vse foneme (79 skupkov). S hierarhično analizo skupkov nato primerja najbolj podobne vektorje (podobnost se meri z razdaljo med vektorji), poišče povprečje za tak par in nato ponavlja postopek, dokler ne dobi zadnjega para. Rezultat takega razvrščanja je dendrogram, drevesna struktura, ki prikazuje hierarhično razdelitev vektorskega prostora notranjih enot. Iz njega lahko razberemo, da je največja razlika med soglasniki in samoglasniki, najmanjša pa med b in p.

Za izpodbijanje drugega eliminativističnega argumenta Ramseya, Sticha in Garona so relevantne predvsem ugotovitve, vezane na mreže, ki so imele različne začetne vrednosti uteži. Ker je v matriki uteži shranjeno znanje mreže (četudi nikakršno, kot na začetku učenja nove naloge), začetne vrednosti uteži vplivajo na to, kakšne bodo vrednosti uteži po končanem učenju. Mreže, ki so jih učili z istimi učnimi primeri, a z različnimi začetnimi vrednostmi uteži, imajo zato različne opise na ravni enot in uteži. Toda če pri vseh mrežah naredimo še hierarhično analizo skupkov, nam ta pokaže, da imajo vse te mreže enako drevesno strukturo skupkov. Z višjo ravnijsko opisa je tako mogoče zajeti skupne lastnosti mrež, ki jih na nižji ravni opisa ne bi mogli odkriti. Pomembno pri tem je, da se v skupke uvrščajo vzorci aktivacij skritih enot glede na to, katere izhodne podatke povzročajo.

Podobno bi lahko trdili v primeru Mreže A in Mreže B (oziroma bolj kompleksnih mrež z več izhodnimi enotami), če bi lahko naredili tako post hoc analizo, kjer bi imeli semantične entitete za oznake skupkov. Ko bi mreži posredovali določene vhodne podatke, bi ti potovali do skritih enot, kjer bi oblikovali vzorec aktivacij. Ta vzorec aktivacij bi padel v skupek, ki bi ga označili s "psi imajo dlako". Potem bi lahko rekli, da smo dobili določene izhodne podatke, ker je bila mreža v tistem trenutku prepričana, da imajo psi dlako.

Konekcionizem in zdravorazumska psihologija nista nezdrujljiva

Ramsey, Stich in Garon so zdravorazumsko psihologijo tesno povezali z jezikom misli. Ker v konekcioniističnih modelih niso našli reprezentacij (stavkov jezika misli) kot objektov preračunavanja, so sklepali na eliminacijo zdravorazumskih entitet. Vendar samo dejstvo, da oblika kodiranja ni taka kot pri jeziku misli, še ni razlog, da ne bi mogli reprezentacijskih stanj sistema ustrezno zajeti s stavki. Zdravorazumska psihologija propozicionalnih naravnosti ni vezana na komputacijsko zgodbo notranjega kodiranja ampak na vsebino notranjih reprezentacij. Z analizo konekcioniističnega modeliranja smo prišli do sklepa, da pri konekcioniističnih modelih s porazdeljenimi reprezentacijami, ki jih lahko opišemo na višji ravni in ki imajo tako arhitekturo, da omogočajo povratne zanke⁹, trditev o ontološko radikalni teoretski spremembi ne velja. V

⁸ Clark tak konekcioniistični pristop k razlagi imenuje kopernikansko revolucijo v kognitivni znanosti. "Konekcionist učinkovito obrne časovni in metodološki potek razlage, tako kot je Kopernik obrnil običajni astronomski model svojega časa" (Clark, 1993, str. 50).

⁹ To je potrebno zato, ker prepričanja lahko povzročajo tako dejanja, kot tudi druga prepričanja. Model sistema prepričanj mora omogočati, da prepričanja igrajo obe vlogi.

takih modelih prepričanju ustreza dispozicija mreže, da ob določenih vhodnih podatkih "pade" v določen skupek, ki predstavlja trenutno prepričanje. Čeprav je pri tem natančna dinamika mreže podana na ravni enot in uteži, to ne vodi v eliminacijo intencionalnih entitet zdravorazumske psihologije. Moč zdravorazumske psihologije je v posplošitvah in napovedih vedenja v običajnih situacijah, naloga konekcionističnega modeliranja pa je v odkrivanju mehanizmov, ki take napovedi omogočajo in obenem tudi razlagajo pojave, za katere zdravorazumska psihologija ni našla (ali pa niti ni iskala) razlag (npr. nižji spoznavni procesi, nenormalno vedenje ob poškodbah možgan, itd.)

Konekcionista torej kljub eliminaciji notranjega jezika misli lahko ostaja intencionalni realist. Če pa želi zagovarjati intencionalni eliminativizem in nevrolški konekcionizem, bo moral za to poseči po drugih argumentih, tako kot sta to storila Feyerabend, ki je zagovarjal povsem fiziološki pristop (Feyerabend, 1963), in Quine, ki je trdil, da moramo znanost očistiti intencionalnih izrazov, in je zagovarjal behavioristično analizo vedenja (Quine, 1960).¹⁰

LITERATURA

- Churchland, P.M. (1988), *Matter and Consciousness*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Clark, A. (1993), *Associative Engines*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Dobnikar, A. (1990), *Nevronske mreže*, Didakta, Radovljica.
- Forster, M. Saidel, E. (1994), "Connectionism and the fate of folk psychology: a reply to Ramsey, Stich and Garon", *Philosophical Psychology*, vol. 7, no. 4, 437-461.
- Elman, J.L. (1991), "Distributed representation, simple recurrent networks and grammatical structure", *Machine learning* 7, 195-225.
- Fodor, J. A. (1987), *Psychosemantics*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Fodor, J. A. and Pylyshyn, Z.W. (1988), "Connectionism and Cognitive Architecture: A Critical Analysis", *Cognition* 28, 3-71.
- Feyerabend, P. (1963/1991), "Mental Events and the Brain", *The Journal of Philosophy* LX, 11, 295-296, ponatisnjeno v D. Rosenthal (ured.), *The Nature of Mind*, Oxford University Press, Oxford, 266-267.
- Markič, O. (1992), "Konekcionizem in zdravorazumska psihologija", *Slovenski filozofski zvezki*, DAF, Ljubljana.
- O'Brien, G.J., (1991), "Is Connectionism commonsense?", *Philosophical Psychology*, zv. 4, št. 2, 165-178.
- Potrč, M. (1992), "Modeli duha", *Slovenski filozofski zvezki*, DAF, Ljubljana.
- Quine, W.V. (1960), *Word and Object*, MIT Press, Ma.
- Ramsey, W., Stich, S.P. and Garon, J. (1991), "Connectionism, Eliminativism, and the Future of Folk Psychology", v W. Ramsey, S. Stich and D. Rumelhart (ured.) *Philosophy and Connectionist Theory*, Erlbaum, London.
- Rosenberg, C., and Seynovski, J. (1987), "Parallel networks that learn to pronounce English text", *Complex Systems* 1, 145-168.
- Smolensky, P. (1988), "On the Proper Treatment of Connectionism", *Behavioral and Brain Sciences* 11, 1-74.
- Stich, S. (1983), *From Folk Psychology to Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge MA.

¹⁰ Članek je dopolnjeno in nekoliko predelano poglavje magistrskega dela z naslovom "Kognitivni modeli" (mentor prof. dr. Matjaž Potrč), ki je nastalo v okviru projekta usposabljanja mladih raziskovalcev Ministrstva za znanost in tehnologijo na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete.

Razraščanje frakcijskega boja med Trockim in triumviratom*

MARJAN BRITOVŠEK

POVZETEK

V selektivnem izboru dokumentov iz neobjavljenega Zbornika sledimo izhodiščem spora, dramatičnim diskusijam na partijskih konferencah, plenumih in kongresih RKP(b). Mnogo tega gradiva v nekdanji Sovjetski zvezi in sedanji Ruski federaciji dotlej še niso objavili, v slovenskem jeziku pa večina teh dokumentov še ni bila objavljena.

V tokratnem prispevku objavljamo najbolj zanimive dele drugega pisma, ki ga je Trocki pisal 24. oktobra 1923 centralnemu komiteju in centralni kontrolni komisiji VKP(b).

ABSTRACT

EXPANSION OF THE FRACTION CONFLICT BETWEEN TROTSKY AND THE TRIUMVIRATE

This paper presents the most interesting parts of the second letter written by Trotsky, on 24 October 1923, to the Central Comitee and the Central Control Commission of UCP(B).

Drugo pismo Trockega Centralnemu komiteju RKP (24. oktobra 1923)

V odgovoru na Trockijevo pismo z dne 8. oktobra so člani politbiroja nastop Trockega ocenili kot "hujskanje za boj proti centralnemu komiteju" in kot neprikrito težnjo po osebni oblasti: "Zdi se nam potrebno, da partiji javno povemo, da vse nezadovoljstvo tovariša Trockega, njegovo razburjenje, njegovi več let trajajoči napadi na CK, njegovi poskusi, da zmede partijo, izvirajo iz želje tov. Trockega, da bi ga CK postavil na vodilno mesto v našem industrijskem življenju..." Ne da bi odgovorili na en sam njegov argument, mu očitajo, da so njegovi gospodarski predlogi spodbujeni z željo, da bi postal "diktator za gospodarske in vojaške zadeve". "Trocki je član sveta ljudskih komisarjev, član sveta za delo in obrambo, Lenin pa mu je ponudil tudi položaj namestnika predsednika sveta ljudskih komisarjev. Na vseh teh položajih bi lahko

* Nadaljevanje članka iz Anthroposa 1995/1-2, str. 91-97.

Trocki, če bi hotel, s svojimi dejanji dokazal vsaj partiji, da mu partija lahko zaupa neomejeno oblast na področju industrije in vojaških zadev, po kateri teži ... Trocki je zavrnil položaj Leninovega namestnika. Očitno je menil, da ni v skladu z njegovo častjo. Ravna po načelu: Vse ali nič.¹ V pismu politbiro namiguje tudi na nekdanja nesoglasja med Leninom in Trockim, ne odgovarja pa na njegove predloge in jih skuša razvrednotiti z obrekovanjem preteklosti.

Trocki je v svojem odgovoru politbiroju ostro reagiral. Skliceval se je na spremembo Leninovih nazorov glede planiranja in podrobno našteval sporna vprašanja, v katerih je preteklo leto podpiral Lenina: v vprašanju gospodarskega planiranja, zunanje trgovine, v nacionalnem vprašanju, glede Delavsko-kmečke inšpekcije in v težkem obdobju, ko je politbiro skušal preprečiti Leninov načrt reform.² Da bi zmedel svoje oponente, je omenil svojo korespondenco z Leninom o gruzinskem vprašanju. Pismo je vsebovalo vrsto pikrih ugotovitev zlasti na Stalinov račun. Opozoril je na Leninovo kritiko Rabkrina in na njegov članek o nacionalnem vprašanju. Opisal je mučno sceno v politbiroju, ko je Kujbišev predlagal, da bi natisnili ponarejeno številko Pravde z Leninovim člankom o Rabkrinu, ki bi jo lahko pokazali Leninu. Ostrina odgovora Trockega in bojazen, da bi ga objavili, sta verjetno pripravila nasprotnike Trockega, da so utišali to osebno polemiko. Politbiro je baje poslal Trockem odgovor, toda besedilo ni bilo objavljeno.

Odlomki iz odgovora politbiroja in drugega pisma z dne 24. oktobra 1923 so bili objavljeni v menjševiškem časopisu Socialističeskij vestnik, 28. maja 1924.

V Anthroposu objavljamo najbolj značilne dele drugega pisma, ki ga je bil Trocki pisal centralnemu komiteju in centralni kontrolni komisiji.

"O poskusih, da bi vpletli Leninovo ime v naše razprtje."

"Pismo članov politbiroja skuša v naša trenutna nesoglasja zaplesti tudi ime tovariša Lenina in skuša celo reč prikazati tako, da ena sprta stran zastopa nadaljevanje Leninove politike, druga pa da se ji zoperstavlja. Tako so skušali spor prikazati že večkrat, čeprav bolj oprezno in zastrto, tako med prvimi pripravi na dvanajsti kongres, zlasti pa po njem. Natančno zato, ker so bili ti poskusi žaljivi in potuhnjeni, tudi ni bilo mogoče odgovarjanje nanje, žaljivi pa so bili prav zato, ker je bilo pre-računano, da zavoljo tega ne bo odgovora nanje. Zdajšnji 'odgovor' članov politbiroja skuša namigovati za spoznanje konkretizirati, ista znamenja pa kažejo, kot homo videli, kako popolnoma neosnovana so bila ta namigovanja in nam hkrati ponujajo možnost, da jih odločno in nedvoumno zavrremo. Sporna vprašanja bom pretresel točko za točko in postregel z natančnimi citati ter z iztočnicami k dokumentom, ki so nared, da jih preskusimo, če so pravi."

"Eno osrednjih vprašanj, ki se tičejo gospodarstva, je bilo in ostane vprašanje celovitega vodenja in načrtovanja, se pravi sistematičnega usklajevanja temeljnih segmentov usmerjenega gospodarstva v postopku prilagajanja teh segmentov vse bolj rastočemu tržišču. Mnenja sem bil in še zmerom sem, da je eden poglavitnih vzrokov za krizo našega gospodarstva odsotnost vsakršnega pravega in poenotenega urejanja od zgoraj. Popolnoma res je, da sva si glede vodenja in načrtovanja gospodarstva s tovarišem Leninom vsaksebi. Leninova avtoriteta ne pomeni prav nič manj kot kateremukoli drugemu članu centralnega komiteja, toda trdno sem zaupal nekdanj in nič manj danes, da partija voli v centralni komite člane, ki bodo v tem organu podprli le tisto, kar se jim zdi pravilno, pa naj pride od kateregakoli foruma."

"Kako si je to vprašanje razlagal Lenin? Drugega julija 1923 je Nadežda Kon-

¹ Eastman M., Since Lenin Died, London 1925, stran 142-143.

² Pismo Trockega CK in CKK z dne 24. oktobra 1923.

stantinovna Krupska (Leninova žena) prinesla v politbiro posebno Leninovo izjavo z naslovom 'Podelitev zakonodajnih funkcij državni planski komisiji', ki jo je bil narekoval 27. decembra 1922. V tem dokumentu piše takole: "Ideja se je utrnila tovarišu Trockemu, se mi zdi, in to že lep čas nazaj. Takrat sem bil proti, ker se mi je zdelo, da bomo na ta način v sistemu naše zakonodajne ureditve v bistvu neusklajeni, ko pa sem celo reč še enkrat premislil, sem spoznal, da je zamisel v jedru čisto pametna, namreč takale: državna planska komisija je od naših zakonodajnih institucij malce odmaknjena, čeprav je kot organ izkušenih ljudi, resničnih strokovnjakov, predstavnikov znanosti in tehnologije, pravzaprav v boljšem položaju kar zadeva neoporečno presojo ... V tej luči se mi zdi da lahko in tudi moramo ugoditi željam tovariša Trockega, seveda ne v tem smislu, da naj bi kdorkoli od naših političnih vodij ali predstavnik vrhovnega sveta i.p.d. postal predsednik državne planske komisije" (Lenin Zbrana dela, zv. 36, Založba Progres, Moskva, 1996, str. 598-99). In za zaključek se Lenin jasno in glasno izreče zoper poskuse, da bi delo gos. plana gledali kot nosilca nekakšnih posebnih in izbranih nalog; v njegov prid meni, da je to institucija take vrste, preko katere bi se dalo 'v okviru danih možnosti reševati sistematično ... celo vrsto problemov' (prav tam, str. 602). Kot je videti, je zadeva prikazana z zadostno jasnostjo in zaokroženostjo."

"Drugo gospodarsko vprašanje, o katerem je prišlo malo pred dvanajstim kongresom do nesoglasij v centralnem komiteju (vpleten je bil tudi Lenin), se je nanašalo na monopol v zunanji trgovini, o zadevi, o kateri sem poročal na dvajsetem kongresu (ne da bi imel o tem kdorkoli karšnokoli pripombo) kot o eni pglavitnih opornic socialistične diktature v času, ko obkroža deželo kapitalizem. V moji posesti je zajetna korespondenca, ki sva o tem vprašanju imela z Leninom. Tu v celoti omenjam le tisto Leninovo pismo, ki ga je napisal 13. decembra 1922 in iz katerega se razločno vidi, kakšni so bili njegovi pogledi na omenjeni problem."³

"Eno osrednjih vprašanj, ki ga je načel Lenin, se je tikalo reorganizacije delavske in kmečke inšpekcije (Rabkrin) in centralne kontrolne komisije. Presenetljivo, da nenehno prikazujejo celo to vprašanje kot predmet spora med Leninom in menoj, ko pa se kaže v skupinah znotraj politbiroja v popolnoma nasprotni luči. Povsem točno je, da sem imel do starega rabkrina zelo odklonilno stališče, toda Lenin daje v članku "Bolje manj - toda bolje" o delavski in kmečki inšpekciji tako uničujočo oceno, karšne jaz ne bi nikdar spravil skupaj: "Ljudski komisariat delavske in kmečke inšpekcije nima v tem trenutku niti sence ugleda. Vsi vedo, da slabše urejenih ustanov, kakor je ustanova naše Delavsko-kmečke inšpekcije, ni, in da v sedanjih pogojih od tega ljudskega komisariata ni mogoče ničesar pričakovati (Lenin, Zbrana dela, 33. zvezek, "Bolje manj - toda bolje" 2. marca 1923). Če se spomnimo, kdo je bil na čelu rabkrina najdlje, ne bo težko uganiti, na koga leti ta opis, isto velja za članek o nacionalnem vprašanju."

"Ampak kakšna je bila v politbiroju reakcija na Leninov predlog, da bi delavsko in kmečko inšpekcijo reorganizirali? Buharin se ni zganil, da bi članek objavil, čeprav je Lenin vztrajal, da ga je treba natisniti nemudoma. Nadežda Konstantinovna me je o članku obvestila telefonično in terjala, naj storim vse, da bi bila stvar čimprej objavljena. Na seji politbiroja, ki je bil na mojo zahtevo sklican takoj, so vsi navzoči - Stalin, Molotov, Kujbišev, Rikov, Kalinin in Buharin - ne samo nasprotovali Leninovemu načrtu, ampak so bili tudi proti objavi članka. Še posebej ostro in neodjenljivo so nasprotovali člani sekretariata. Spričo Leninovega vztrajanja, da hoče videti na-

³ Vestnik pisma ni ponatisnil; tisti del, ki se nanaša na zunanjo trgovino, pa se glasi takole: "Dragi tovariš Trocki ... Po mojem mnenju se ujemava, kolikor le mogoče. ... Vsekakor terjam, da na bližajočem se plenumu branite najino skupno stališče o nedvomni potrebi po ohranitvi in ucvrstitvi zunanjetrgovinskega monopola ..." (Leninova Zbrana dela, 45. zvezek, "Levu Davidoviču Trockemu", 13. decembra 1922, str. 601-602).

tisnjen članek, je tovariš Kujbišev - bodoči ljudski komisar rabkrina - na tej seji predlagal, naj politbiro da odtisniti en sam primerek posebne izdaje Pravda z Leninovim člankom, da bi tako pomirili avtorja, hkrati pa skrili članek pred celotno partijo. Tovariša Kujbiševa, člana sekretariata v prejšnjem sestavu, so imenovali za vodjo centralne kontrolne ko-misije. Boj zoper Leninov načrt za predrugačenje rabkrina so nadomestili s takim, s katerim bi Leninov načrt 'postal neškodljiv'. Si je centralna kontrolna komisija (pod vodstvom Kujbiševa) s tem pridobila lastnosti neodvisne in nepristranske partijske ustanove, ki drži pokonci temelje partijske legalnosti in enotnosti ter ju zoperstavlja sleherni prekoračitvi pooblastil partijske administracije? Ker se mi zdi, da je odgovor na dlani, o tej reči na tem mestu ne bom razpravljal."

"Take so najpoučnejše zgodbe iz najbližnje preteklosti, ki se tičejo mojega 'bojevanja' zoper Leninovo politiko."

Vpliv materine zaposlitve pred otrokovim prvim letom starosti na otrokov razvoj navezanosti

ZLATKA CUGMAS

POVZETEK

V članku predstavljam sintezo ugotovitev številnih raziskovalcev otrokovega razvoja navezanosti, pri čemer se omejujem na problem vpliva materine zaposlitve v času otrokovega prvega leta starosti na otrokov razvoj občutka varnosti v odnosih navezanosti. Ugotavljam, da so rezultati različnih raziskav pogosto neskladni. Ali je zaposlitev matere v zgodnjem obdobju otrokovega življenja negativna za razvoj otrokove navezanosti ali ne, je odvisno od številnih dejavnikov, v članku pa podrobno opisujem predvsem naslednje: materino zadovoljstvo s svojo socialno vlogo, materino anksioznost zaradi ločenosti od otroka in otrokovo starost, ko se po porodniškem dopustu mati ponovno vrne na delo.

ABSTRACT

THE INFLUENCE OF THE MOTHER'S EMPLOYMENT ON A CHILD'S ATTACHMENT IN THE FIRST YEAR OF LIFE

The paper presents the synthesis of findings by a number of researchers on the development of child's attachment. These are limited to the issue of the mother's employment during the first year of her child's life and to the child's development of a sense of security in an attachment relationship. My conclusion has been, that the results of various researches have been frequently incompatible. Whether the mother's employment in the earliest period of a child's life has negative influence on the development of a child's attachment or not, depends on many factors. The paper deals in detail with the following: the mother's satisfaction with her social role, her anxiety caused by the separation from the child and the child's age at which the mother resumes work after her maternity leave.

UVOD

Številne raziskovalce otrokovega razvoja je pritegnil problem otrokovega obnašanja pri ločitvi od svojih staršev in pri ponovnem snidenju z njimi. Ainsworth s sodelavci (po Braungart in Stifter, 1991) je oblikoval laboratorijski postopek preverjanja tovrstnega otrokovega obnašanja, ki je znan pod imenom "tuja situacija". Na osnovi tega postopka so raziskovalci ugotovili, da obstajajo pomembne individualne razlike pri otrocih, starih eno do dve leti, v reakcijah na sicer kratkotrajno ločitev od matere. Osnovni postulat teorije navezanosti, v zvezi s katero je tudi najpogostejše omenjeno ime Ainswortha in kolegov, je, da je obnašanje otroka pri ločitvi in ponovnem snidenju z materjo v "tuji situaciji" odraz občutka varnosti, ki ga je otrok uspel razviti v prvem letu starosti v odnosu navezanosti do matere. Le mati, ki je dovolj občutljiva za otrokove potrebe in ki ustrezno reagira na otrokove signale, omogoča svojemu otroku razvoj občutka varnosti. Sklepamo lahko, da so matere, ki se zaposlijo že pred otrokovim prvim letom starosti in oddajo otroka v varstvo drugim osebam, omejene pri zadovoljevanju otrokovih potreb po varnosti. Na osnovi pregleda dela novejših psiholoških literature sem želela odgovoriti na vprašanje, kakšen vpliv ima materina zaposlitev pred otrokovim prvim letom starosti na otrokov razvoj navezanosti.

POVEZANOST MED MATERINO ZAPOSPLITVIJO V ZGODNJEM OBDOBJU OTROKOVEGA ŽIVLJENJA IN OTROKOVIM OBNAŠANJEM DO STARŠEV PO PRVEM LETU STAROSTI

Kot navajajo Barglow, Vaughn in Molitor (1987), večina raziskav kaže, da je zaposlitev matere pred otrokovim prvim letom starosti pomembno povezana s tem, da se otrok po prvem letu starosti izogiba materi. Blehar (1974; po Barglow, Vaughn in Molitor, 1987) navaja, da dvo- in triletni otroci, ki so bili pravkar vključeni v dnevno varstvo, v situaciji, ko so izpostavljeni klasični "tuji situaciji", s svojim vedenjem kažejo odsotnost občutka varnosti, ki ga zagotavlja ustrezen odnos med otrokom in materjo. Teh ugotovitev druge raziskave niso mogle potrditi. Bolj enotne so ugotovitve, da zaposlitev matere pred otrokovim prvim letom starosti negativno vpliva na razvoj otrokove navezanosti. Avtorji Barglow, Vaughn in Molitor (1987) so želeli preveriti, v kolikšni meri je možno omenjeno ugotovitev splošiti.

Za številne predhodne raziskave drugih avtorjev je namreč značilno, da obravnavajo rizične populacije, male vzorce, ne obravnavajo razlik v razvoju otrokovega občutka varnosti glede na vrste varstva, ki se odvija v odsotnosti matere (varstvo na domu, varstvo zunaj doma itd.), ali ne kontrolirajo, koliko ur na teden je mati ločena od otroka zaradi zaposlitve. V raziskavi, ki so jo izvedli avtorji Barglow, Vaughn in Molitor (1987), so sodelovali otroci in matere srednjega družbenega razreda, nerizična skupina. Matere so se zaposlile v obdobju najmanj štirih mesecev pred otrokovim prvim letom starosti. Za otroka je skrbela oseba, ki z otrokom ni bila v sorodstveni zvezi, varovala pa je otroka na otrokovem domu. Avtorji raziskave sicer niso zbrali podatkov o kvaliteti tega varstva, a matere so poročale, da je tovrstna varuška najboljše nadomestilo za njih same. Ker so druge raziskave pokazale, da ni nepomembno, koliko časa je mati odsotna od doma, so v raziskavi sodelovale le matere, ki so bile zaposlene poln delovni čas. Kontrolno skupino pa so predstavljale matere, ki so bile doma, njihova osnovna zaposlitev je bila, da so skrbele za otroka. Zaradi plačane ali neplačane zaposlitve niso bile nikoli odsotne več kot 4 ure na teden od doma.

Matere so izpolnile več vprašalnikov glede njihovega lastnega vedenja (koliko spodbujajo neodvisno oz. odvisno vedenje pri otroku, v kolikšni meri zahtevajo kontroliranje otroka; merile so se različne osebnostne lastnosti mater, anksioznost, zaznavo otrokovih potez itd.) in glede vedenja, ki ga je otrok pokazal do svojega prvega leta starosti. Pri 12-13 mesecev starosti so bili otroci izpostavljeni klasični "tuji situaciji".

Rezultati raziskave so pokazali, da se obnašanje, osebnostne lastnosti in percepcija otroka ne razlikuje pomembno pri materah, katerih otroci v "tuji situaciji" kažejo izogibanje materi, in materah, katerih otroci kažejo občutke varnosti.

Rezultati raziskave avtorjev Barglow, Vaughn in Molitor (1987) so pokazali, da se v "tuji situaciji" izogiba materi pomembno več otrok, katerih matere so se zaposlile pred njihovim prvim letom starosti, v primerjavi z otroki, katerih matere so bile doma, saj niso bile zaposlene. Zanimivi pa so rezultati, ki kažejo, da obstaja pomembna zveza med zaposlitvijo matere in povezanostjo med materjo in otrokom le pri prvorojencih. Morda so na te rezultate vplivale tudi določene statistične omejitve, čeprav rezultatov avtorji raziskave dokončno ne razložijo.

POVEZANOST MED OTROKOVO STAROSTJO, PRI KATERI SE MATI PONOVO ZAPOSLE, IN OTROKOVIMI REAKCIJAMI NA LOČENOST OD MATERE

Dobljeni rezultati avtorjev Barglow, Vaughn in Molitor (1987) se razlikujejo od rezultatov, o katerih poročata Chase-Lansdale in Owen (1987). Vzorci omenjenih dveh raziskav so si podobni, razlika je le v tem, da so v raziskavi avtorjev Chase-Lansdale in Owen bili obravnavani otroci, ki so bili v odsotnosti matere v varstvu pri varuški doma ali pa zunaj lastnega doma. Razlika je tudi ta, da so se matere, ki so sodelovale v raziskavi avtorjev Chase-Lansdale in Owen, zaposlile pri otrokovi starosti 2 tedna do 6 mesecev, to je prej kot matere v zgoraj opisani raziskavi avtorjev Barglow, Vaughn in Molitor, bile pa so prav tako zaposlene poln delovni čas. Možno je, da so na rezultate raziskav vplivale različne osebnostne lastnosti mater, ki pa jih avtorja Chase-Lansdale in Owen nista preverila. **Chase-Lansdale in Owen (1987) trdita, da je v raziskavah vpliva materine zaposlitve na otrokov razvoj navezanosti potrebno kontrolirati otrokovo starost, pri kateri se je mati po dopustu zaradi rojstva otroka ponovno vrnila na delo.** Velika pomanjkljivost raziskav je tudi ta, da ne obravnavajo očeta kot objekt navezanosti.

Kot navajata avtorja Horvat in Magajna (1987), obstajajo tri stopnje v razvoju navezanosti. V kakšnem času otrok preide iz stopnje v stopnjo, je odvisno od posameznega otroka, a vsi otroci preidejo te stopnje v istem vrstnem redu. **Prva stopnja v razvoju navezanosti je stopnja nespecifične navezanosti. Ta stopnja traja do približno 7. meseca starosti. Otrok je v tem obdobju "navezan" na vse osebe, ki z njim prijateljsko ravna, ne glede na to, ali so te osebe njemu sorodstveno ali kako drugače blizu ali ne. Druga stopnja razvoja navezanosti je specifična navezanost. Okoli 7. meseca starosti se otrok močno naveže na osebo, ki ga neguje in ljubi. Po približno mesecu dni pa se pojavi tudi anksioznost ali celo strah, ki ga otrok izraža z jokom, ob stiku z neznanimi osebami. Otrok se sprosti šele takrat, ko se neznana oseba oddalji. Tretja stopnja v razvoju navezanosti je večkratna ali multipla navezanost. Otrok jo doseže približno v 18. mesecu starosti. Otrok sedaj ni navezan le na eno osebo, ampak je navezan na več oseb, ki zanj skrbijo oz. se z njim prijazno družijo (starši, stari starši, brati oz. sestre, vzgojitelji, itd.).**

Chase-Lansdale in Owen (1987) sta izvedla raziskavo, v kateri sta proučevala odnose med materjo in otrokom pri otrokovi starosti 12 mesecev. Izvedla sta klasičen postopek "tuje situacije". 77.7% otrok je bilo glede na odnose z materjo klasificiranih v kategorijo "varnost", 9.6% v kategorijo "odsotnost varnosti - izogibanje" in 12.8% v kategorijo "odsotnost varnosti - upiranje"; 70.2% jih je bilo glede na odnose z očetom razvrščenih v kategorijo "varnost", 15.96% v kategorijo "odsotnost varnosti - izogibanje" in 13.9% v kategorijo "odsotnost varnosti - upiranje".

Chase-Lansdale in Owen (1987) trdita, da ločenost od matere, ki se zaposli pri otrokovi starosti, nižji od 6 do 7 mesecev, otrok manj občuti, kot če se mati zaposli kasneje. A ker tudi raziskovalci, ki so kontrolirali čas materine zaposlitve, ne poročajo o enotnih rezultatih o vplivu le-te na otrokov razvoj navezanosti, avtorja sklepa, da je potrebno poleg tega kontrolirati tudi materina vedenja in občutke zaradi zaposlitve. **Povsem verjetno je, da odsotnost matere neposredno ne vpliva na otrokov razvoj navezanosti, ampak je pomembno, kako se vede mati glede na to odsotnost. Prav tako je pomembno, kako otrok interpretira materino odsotnost.** Vaughn s kolegi (glej Chase-Lansdale in Owen, 1987) predpostavlja, da zaznavajo otroci (ki v "tuji situaciji" izražajo upiranje materi) svoje zaposlene matere kot nekoristne; zaznavajo, da se jim matere upirajo. Morda otroci zaposlenih mater občutijo odsotnost matere kot znak nepredvidljivosti, kar jim onemogoča razviti ustrezen občutek varnosti.

ALI NI IZOGIBANJE MATERI V "TUJI SITUACIJI" LE ODRAZ OTROKOVE NEODVISNOSTI?

Tudi Belsky in Braungart (1991) se zavedata neenakosti ugotovitev različnih avtorjev o škodljivem vplivu materine zaposlitve v prvem letu otrokovega življenja na otrokov razvoj navezanosti. Nekateri avtorji namreč trdijo, da so podatki o tovrstnih škodljivih vplivih le posledica napak pri raziskovanju. **Avtorja Belsky in Braungart (1991) predpostavljata možnost, da so otroci, ki imajo več izkušenj z varstvom zunaj doma, manj podvrženi stresu v "tuji situaciji" in da je morda otrokovo vedenje, ki je v raziskavah ocenjeno kot "izogibanje materi", v resnici odraz otrokove neodvisnosti.** Primerjala sta dve skupini otrok, ki so bili pri 12. mesecih starosti pri klasičnem raziskovalnem postopku "tuje situacije" klasificirani v kategorijo "odsotnost varnosti - izogibanje". Otroci iz prve skupine so bili v prvem letu življenja več kot 20 ur na teden deležni varstva zunaj doma, otroci iz druge skupine pa manj kot 20 ur. Primerjala sta naslednje reakcije otrok: sitnarjenje, cemeravost, jokanje (kot izraz stresa) in igro (kot izraz neodvisnosti). **Rezultati so pokazali, da so pri ponovnem srečanju z materjo v "tuji situaciji" otroci, klasificirani v kategorijo "odsotnost varnosti - izogibanje" in ki so bili v prvem letu življenja več v varstvu zunaj doma, več jokali in so se manj igrali z igračami kot otroci, ki so prav tako bili predhodno klasificirani v kategorijo "odsotnost varnosti - izogibanje", vendar so bili manj kot 20 ur na teden deležni varstva zunaj doma pri osebah, ki niso starši.** Torej, otroci, ki so bili klasificirani v kategorijo "odsotnost varnosti-izogibanje" in so bili v prvem letu življenja deležni več varstva zunaj doma, niso pokazali nič manj stresa oz. nič več neodvisnosti kot otroci, ki so bili predhodno klasificirani v kategorijo "odsotnost varnosti - izogibanje" in so v prvem letu življenja preživeli manj časa v varstvu zunaj doma. Poudariti pa je treba, da je v omenjeni raziskavi malo otrok pokazalo stres v času ponovnega srečanja z materjo. S starostjo pri otrocih, ki so bili v prvem letu življenja dalj časa v varstvu zunaj doma, pada število negativnih reakcij.

vendar je le-teh še vedno več kot pri otrocih, ki so v prvem letu življenja preživeli manj časa v varstvu zunaj doma. Avtorja raziskave iščeta možne razloge za dobljene rezultate. Morda je varstvo zunaj doma omejene kvalitete; morda otroci, ki so v varstvu zunaj doma, prepogosto menjavajo varuhe; morda to, da je otrok v varstvu zunaj doma, povzroča stres v družini. Očitno so otroci, ki so preživeli več časa v varstvu zunaj doma, manj sposobni kontrolirati svoja čustva in prikriti negativne reakcije.

VLOGA POČUTJA IN VEDENJA ZAPOSLENE MATERE NA RAZVOJ OTROKOVEGA OBČUTKA VARNOSTI

Kot navajata avtorici Crockenberg in Litman (1991), na otroke neposredno vplivata narava in kvaliteta njihovih kontaktov in interakcij s pomembnimi drugimi osebami. Za dojenčke in mlajše otroke so to predvsem njihovi odrasli skrbniki, to so ponavadi starši. Na obnašanje in čutenje staršev pa vplivajo izkušnje, dobljene zunaj in znotraj družine. Pričakujemo lahko, da npr. materina zaposlitev vpliva na kvaliteto materine skrbi za otroka. Zaposlitev matere, ki ima mlajšega otroka, je gotovo povezana s stresom. Ta stres pa lahko vpliva na interakcijo med materjo in otrokom. **Hoffman (1961; po Crockenberg in Litman, 1991) navaja, da zaposlene matere, ki imajo pozitiven odnos do svojega dela, uporabljajo manj stroge disciplinske ukrepe v odnosu do svojih otrok kot nezaposlene matere.** Torej je zaposlenost matere, in sicer matere, ki je zadovoljna s svojo vlogo, koristna za otrokov razvoj. Druge raziskave tudi kažejo, da je zaposlenost matere le za nekaj ur na dan zelo dobra rešitev za reševanje konflikta, ali biti gospodinja oz. ali biti zaposlena poln delovni čas. **Raziskava, o kateri piše Belsky (1988; po Crockenberg in Litman, 1991), je pokazala, da je samo za otroke mater, ki so zaposlene več kot 20 ur na teden, večja verjetnost, da ne bodo razvili občutka varnosti v odnosih navezanosti.** Tudi raziskave drugih avtorjev so pokazale, da imajo matere, ki so zaposlene le nekaj ur na teden, najboljše odnose s svojimi otroki. Avtorici Crockenberg in Litman (1991) predvidevata, da sta tudi izobrazba matere in njen dohodek povezana z materinimi odnosi z otrokom. Žene, ki živijo v družini z nizkim dohodkom, so bolj prisiljene, da se zaposlijo zunaj doma, kot žene, ki živijo v družini z visokim družinskim dohodkom. Prve morajo delati več časa, manj so si sposobne priskrbeti pripomočke in pomočnike pri opravljanju del v gospodinjstvu in pri vzgoji otrok.

V raziskavi avtoric Crockenberg in Litman (1991) so sodelovale matere in njihovi 2 leti stari otroci. V laboratoriju so z materami izvedli intervju, v katerem so preverili, kako so matere zadovoljne s socialno podporo. Crockenberg (1988; po Crockenberg in Litman, 1991) namreč poroča, da matere, ki izražajo nezadovoljstvo s socialno podporo, pogosteje poročajo o stresnih dogodkih, so manj zadovoljne s svojo socialno vlogo in so pogosto neporočene. Vprašanja v zvezi z zadovoljstvom matere s svojo socialno vlogo so za zaposlene matere zajemala problem zadovoljstva z vrsto dela, s številom in gibljivostjo delovnih ur, s sodelavci, z vodstvenim kadrom, z okoljem oz. prostorom, kjer opravlja delo, z dohodkom; za nezaposlene matere pa čas, ki ga preživi z otrokom, čas, ko opravlja gospodinjstvo, čas, ko je z drugimi odraslimi osebami, občutek osebne rasti in dohodek. **Zadovoljstvo s socialno vlogo je bilo pozitivno povezano z zaposlitvenim statusom, in sicer zadovoljstvo je bilo večje pri zaposlenih materah.** Na osnovi intervjuja so se zbrali tudi podatki o številu ur materine zaposlitve, o sedanjem in preteklem otrokovem varstvu, otrokovi starosti pri uvedbi nadomestnega varstva, času, ko je mati oz. so drugi člani družine odgovorni za naloge,

povezane z otrokom oz. gospodinjstvom. V laboratoriju so izvedli tudi opazovanje interakcije med materjo in otrokom pri nalogi pospravljanja igrač. Potrebno je bilo pobrati vse igrače v igralnici in jih dati v velik zaboj. Mati je dobila navodilo, da sicer lahko pomaga pri tej nalogi, a da je naloga predvsem otrokova. Na otrokovem domu pa se je izvedlo opazovanje interakcije med materjo in otrokom pri pripravi kosila in hranjenju. Pri opazovanju so bili raziskovalci predvsem pozorni na materine izjave, namenjene otroku (negativna kontrola otroka, kontrola otroka in vodenje otroka) in na to, koliko se mati odziva na otrokove iniciative. Opazovali so tudi otrokovo vedenje in ga klasificirali v naslednji kategoriji: ključovalnost (jeza in agresivnost do matere, zavračanje dejanj, ki jih zahteva oz. želi mati) in vodljivost (otrok se vede v skladu z materinimi zahtevami oz. željami).

Avtorici Crockenberg in Litman (1991) sta želeli v svoji raziskavi ugotoviti razlike v vedenju mater in vedenju otrok v povezavi z materino zaposlenostjo zunaj doma. Rezultati raziskave so potrdili ekološko stališče, da specifični aspekti dela in družinskega okolja v povezavi z materino zaposlenostjo zunaj doma vplivajo na materino in otrokovo vedenje. Rezultati, dobljeni na osnovi meritev, izvedenih na otrokovem domu in v laboratoriju, niso povsem enotni. Vedenje zaposlenih in nezaposlenih mater pri pospravljanju igrač v laboratoriju se je razlikovalo samo v primeru, da so bile zaposlene matere nezadovoljne s svojo vlogo na delovnem mestu in so izražale nizko socialno podporo. **Zaposlene matere z nizkim zadovoljstvom s svojo socialno vlogo so pri pospravljanju igrač izrazile več negativne kontrole kot zaposlene matere, ki so bile zadovoljne s svojo socialno vlogo.** Vpliv nezadovoljstva s svojo socialno vlogo in vpliv socialne podpore na vedenje mater je večji pri zaposlenih kot pri nezaposlenih materah. **Zaposlene matere, ki so bile nezadovoljne s svojo socialno vlogo, so uporabile pomembno več negativne kontrole in kontrole kot nezaposlene matere, ki niso bile zadovoljne s svojo socialno vlogo.**

Opisani rezultati pa niso konsistentni z rezultati, dobljenimi pri opazovanju na domu. Pri pripravi kosila so zaposlene matere izrazile manj negativne kontrole in manj kontrole kot nezaposlene matere. V laboratorijski situaciji in doma so zaposlene matere, ki delajo več ur na teden, pokazale bolj ustrezno vedenje in so bile bolj občutljive za iniciativo svojih otrok kot zaposlene matere, ki delajo manj ur na teden. Ti rezultati so bili nekonsistentni s predhodnimi predikcijami avtoric raziskave.

Crockenberg in Litman (1991) predpostavljata, da se doma zaposlene matere izogibajo konfliktom s svojimi otroki. Da bi ohranile kontakt z otrokom in razvile oz. vzdrževale z njim pozitivne odnose, se še posebej izogibajo konfliktom z otrokom matere, ki so dalj časa odsotne od doma zaradi svoje zaposlitve. Otroci teh mater v času priprave kosila izražajo vodljivost, kar verjetno kaže njihovo veselje ob ponovnem snidenju z materjo in ob materini pripravljenosti, da bi kratek čas, ko je z otrokom, čim bolj kvalitetno preživela. Tudi drugi avtorji (Pederson, Cain, Zaslow in Anderson, 1982; po Crockenberg in Litman, 1991) ponujajo podobne razlage svojih ugotovitev, da so zaposlene matere v intenzivni interakciji s svojim otrokom, ko se vrnejo z dela. Ko se mati vrne z dela, je otrok še posebej občutljiv in potrebuje veliko materine pozornosti. **Druge verjetna razlaga dobljenih rezultatov je, da so zaposlene matere manj v stresu, ko se vrnejo domov, in so bolj sposobne upoštevati svoje otroke kot nezaposlene matere, ki so že napete po dolgem dnevu, ki so ga preživele doma, in si želijo, da bi si lahko nekoliko oddahnile od otroka.**

Nadaljnje analize so pokazale, da omenjene razlike izginejo, ko se kot variabla v

regresijsko analizo vključi družinski dohodek. Ko so izenačili družine po dohodku, materina zaposlitev ni bila več povezana z bolj ustreznim obnašanjem do otroka. Ena izmed koristi materine zaposlenosti je gotovo večji družinski dohodek. Prav ta dohodek omogoča zaposleni materi, da se lažje pogaja z ostalimi člani družine (predvsem s partnerjem) o njenih tradicionalnih družinskih dolžnostih, omogoča pa ji tudi to, da kupuje dražjo, že delno pripravljeno hrano. Avtorici raziskave sta predpostavljali, da zaposlene matere, še posebej tiste, ki delajo več ur zunaj doma in imajo večjo plačo, čutijo manj osebne odgovornosti za pripravo kosila kot nezaposlene matere, zato so bolj občutljive za otrokovo iniciativo in manj dokazujejo svojo moč nad otrokom. Primerjali sta izjave mater o lastni odgovornosti za pripravo kosila. Potrdila se je predpostavka, da je delitev nalog večja v družinah, kjer sta oba starša zaposlena. Zaposlene matere delijo svojo odgovornost za pripravo kosila z drugimi člani družine v večji meri kot nezaposlene matere. Vendar te razlike ne razložijo vedenja mater v času kosila. Občutek delitve odgovornosti ni bil povezan z materinim obnašanjem.

Matere, ki delajo več ur na teden, se v primerjavi z materami, ki delajo manj ur, bolj primerno obnašajo v odnosu do svojega otroka. Avtorici sklepata, da se matere, ki so dalj časa odsotne od doma, bolj zavedajo negativnega vpliva svoje odsotnosti na otroka in želijo bolj kompenzirati svojo odsotnost. Hoffman (1987; po Crockenberg in Litman, 1991) citira podatek, da se zaposlene matere zavedajo kompenzacije lastne odsotnosti, več nedeljene pozornosti posvetijo svojemu otroku, ta kompenzacija pa je še posebej močna pri materah, zaposlenih poln delovni čas.

Matere, zaposlene poln delovni čas, imajo otroke, ki se doma in v laboratoriju bolj primerno obnašajo, so bolj vodljivi. Te rezultate lahko razložimo z razlikami v materinem obnašanju. Kot je že zapisano v predhodnem tekstu, tudi obnašanje mater variira glede na čas materine zaposlitve. **Avtorici menita, da je večja vodljivost otrok zaposlenih mater pokazatelj večje socialne zrelosti teh otrok. Ti otroci so dosegli večjo socialno zrelost prav zato, ker so v manjši meri deležni neprimerne materine kontrole.** Čeprav se tudi ti otroci včasih srečajo z neugodnimi vzgojnimi strategijami mater, se to zgodi manj pogosto in manj konsistentno.

Vpliv materine zaposlitve na otrokovo ključovalno obnašanje je bolj kompleksen. Materina zaposlenost je povezana z večjo ali manjšo otrokovo ključovalnostjo, odvisno od drugih karakteristik konteksta ali otroka. **Negativni vpliv materine zaposlitve, ki je evidenten v večji otrokovi ključovalnosti, se pojavi samo v laboratoriju.** Avtorici sta ocenjevali ključovalnost kot posledico neustreznih odnosov med materjo in otrokom. Morda večja ključovalnost otrok zaposlenih mater v določenih pogojih izraža otrokov signal za mater, da nekaj manjka v njunem odnosu.

V laboratoriju je imela nizka kvaliteta materine skrbi za otroka (to je visoka negativna kontrola) več negativnih vplivov na otroka pri zaposlenih kot pri nezaposlenih materah. Doma pa so se pojavile edine pomembne razlike med zaposlenimi in nezaposlenimi materami pri nizki stopnji kontrole otroka. Pri nizki negativni kontroli (to je visoki kvaliteti materine skrbi za otroka) je ključovalnost nižja pri otrocih zaposlenih mater kot nezaposlenih mater. Ti rezultati sugerirajo, da kvaliteta materine skrbi vpliva na otrokovo vedenje v večji meri pri zaposlenih materah kot pri nezaposlenih materah. **Zakaj negativna kontrola izzove več ključovalnosti pri otrocih zaposlenih mater kot nezaposlenih mater? Razlaga je verjetno v otrokovi zaznavi vedenja svojih mater. Če matere preživijo več časa s svojimi otroki, imajo otroci več možnosti, da z materami preživijo tudi nestresne, prijetne dogodke.** Pozitivna interakcija z materjo lahko v določeni meri kompenzira konflikte, ki se zgodijo v bolj stresnih delih dneva (npr. ko je treba pospraviti igrače ali se pripraviti za kosilo). Za otroke zaposlenih

mater je čas, ko so skupaj z materjo, omejen. Negativne interakcije z materjo pa lahko imajo bolj negativen vpliv na otrokov razvoj, ker ni rezervoarja pozitivne interakcije.

Avtorici sta sklepali, da materina zaposlenost lahko negativno vpliva na obnašanje, ko sta dohodek in izobrazba matere nizka, vendar podatki te hipoteze niso potrdili. **Niti nizek družinski dohodek niti nizka materina izobrazba ne povečata verjetnosti, da ima materina zaposlenost negativen vpliv na kvaliteto materine skrbi za otroka. Otroci iz družin z nizkim dohodkom in nezaposleno materjo so bili bolj ključevalni kot otroci iz družin z nizkim dohodkom in zaposleno materjo.** Ugotovitev, da je materina zaposlitev v družinah z nizkim dohodkom lahko pozitivna za razvoj otroka, se sklada z ugotovitvami, o katerih poroča Hoffman (1987; po Crockenberg in Litman, 1991), in sicer, da so črnski otroci, ki živijo v revščini, dosegli boljše rezultate na kognitivni, socialni in osebnostni skali, če so njihove matere bile zaposlene, razen v pogojih izredno velike napetosti v družini.

Avtorici Crockenberg in Litman (1991) zaključujeta, da rezultati kažejo, da zaposlene matere doma bolj kvalitetno komunicirajo s svojimi otroki kot nezaposlene matere. Zaposlene matere poskušajo kompenzirati svojo odsotnost z bolj kvalitetnimi odnosi z otrokom. Vendar v laboratorijski situaciji pokažejo zaposlene matere, ki niso zadovoljne s svojo socialno vlogo, več neprimerne interakcije z otrokom. Ti rezultati kažejo, da se tudi zaposlene matere niso vedno sposobne izogibati konfliktom z otrokom. Avtorici raziskave sklepata, da je podobnih situacij v življenju zaposlenih mater še več. Npr. zaposlene matere se ne morejo izogibati konfliktom z otrokom zjutraj, ko želijo pred odhodom v službo čimprej pripraviti svojega dvoletnika (ga umiti, obleči itd.) za odhod od doma v nadomestno varstvo. Ta problem je še posebej pereč, če mati nima gibljivega delovnega časa in nima nikogar, ki bi ji pri tej pripravi otroka pomagal.

Avtorici Crockenberg in Litman (1991) skleneta svoj prispevek z ugotovitvijo, da je nemogoče enostavno govoriti o pozitivnem ali negativnem vplivu materine zaposlitve na materino obnašanje do otroka. Vpliv je odvisen od situacije. Kakšen vpliv pa ima materina zaposlitev na otrokovo vedenje, je verjetno odvisno od tega, kako otroci zaznavajo vedenje svojih mater. Dogaja se, da na enako vedenje matere otroci zaposlenih mater drugače reagirajo kot otroci nezaposlenih mater. Verjetno na otrokovo vedenje vplivajo tudi pričakovanja otroka o tem, kako bi se njihova mati obnašala v stresni situaciji.

Prav tako ne bi bilo smiselno pozabiti, da lahko tudi otrok vpliva na materino obnašanje, in ne le obratno. Covey (1990; po Crockenberg in Litman, 1991) poroča, da matere ključevalnih otrok uporabijo več neprimerne kontrole nad otrokom kot matere manj ključevalnih otrok.

Tudi avtorji Stifter, Coulehan in Fish (1993) se zavedajo, da ne obstaja pravilo, da bi bile zaposlene matere manj občutljive v odnosu do otroka kot nezaposlene matere, čeprav preživijo z otrokom manj časa. Zaposlene matere se bolj posvetijo otroku, se z njim več pogovarjajo in v stiku z otrokom pokažejo več pozitivnih čustev. Te trditve podpirajo tudi ugotovitve, ki temelje na proučevanju interakcije med materjo, otrokom in očetom. Kljub temu da v situaciji nestrukturirane igre niso bile opažene razlike v interakciji med materjo in otrokom glede na to, ali je mati zaposlena ali ne, so se glede na zaposlitveni status matere pokazale pomembne razlike v interakciji med materjo, otrokom in očetom. Ta interakcija je bila veliko manj kvalitetna v družinah, kjer je bila mati zaposlena, kot v družinah, kjer mati ni bila zaposlena. **Matere, ki so bile zaposlene zunaj doma, so imele boljše odnose s svojimi otroki kot njihovi možje, medtem ko so imele nezaposlene matere slabše odnose s svojimi otroki kot njihovi možje.**

Hock (1980; po Stifter, Coulehan in Fish, 1993) navaja, da na odnos med materjo in otrokom vpliva materin konflikt vlog. Konflikt vlog se izraža tudi z materino separacijsko anksioznostjo. Hock, McBride in Gnezda (1989) navajajo, da je materina separacijska anksioznost kompleksni, multidimenzionalni in multiplo determinirani konstrukt. Materina separacijska anksioznost je definirana kot neprijeten emocionalni občutek, pogojen z izkušnjo ločitve. Kaže se kot skrb, žalost ali krivda. **Hock (1980; po Stifter, Coulehan in Fish, 1993) ugotavlja, da imajo neugodne interakcije s svojim otrokom tako zaposlene matere, ki občutijo anksioznost zaradi zapuščanja otroka v času odhoda na delo, kot nezaposlene matere, ki so obremenjene z lastno kariero.** Mati, ki meni, da je edino ona sposobna pravilno skrbeti za otroka in ki čuti krivdo zaradi ločitve od otroka, bo verjetno, če bo imela za to pogoje, ostala doma pri otroku. Če se bo zaposlila, bodo njeni občutki in stališča v nasprotju z zahtevami zaposlitve, ta konflikt pa bo negativno vplival na njen odnos do otroka. Avtorji Stifter, Coulehan in Fish (1993) povzemajo po drugih avtorjih, da matere, ki zaradi ločitve od otroka občutijo anksioznost, preveč varujejo otroka, kar negativno vpliva na otrokov razvoj.

V raziskavi, ki so jo izvedli avtorji Stifter, Coulehan in Fish (1993), so sodelovale matere (klasificirane v skupino "nezaposlene matere"), ki se niso zaposlile pred otrokovim 10. mesecem starosti, in matere (klasificirane v kategorijo "zaposlene matere"), ki so se zaposlile zunaj doma pred otrokovim 5. mesecem starosti. Preden je bil otrok star 5 mesecev, so matere izpolnile vprašalnik o občutku anksioznosti ob ločitvi od otroka. Ta vprašalnik je obsegal problem materine separacijske anksioznosti (občutek krivde zaradi ločitve od otroka; stališče o tem, ali je prav, da za otroka skrbi in ga varuje izključno mati), materino zaznavo vpliva otrokove ločitve od matere na razvoj otroka; stališče matere o ločitvi matere od otroka, ki je pogojena z materino zaposlitvijo (iskanje ravnotežja med materinsko vlogo in ustvarjanjem kariere). Raziskovalci so ugotavljali interakcije med materjo in otrokom, ko so bili otroci stari 5 mesecev in 10 mesecev. In sicer, v laboratoriju sta mati in otrok našla škatlo polno igračk. Dobila sta navodilo, naj se igrata kot doma. Če želita, lahko uporabita igrače. Na osnovi video posnetkov in štiristopenjske lestvice so raziskovalci ocenili materino senzitivnost - občutljivost in vsiljivost. Materina občutljivost je bila definirana kot usmerjenost na otroka; usklajenost materinega vedenja z otrokovim razpoloženjem, čustvi, sposobnostmi, tempom interakcije; dopuščanje matere, da otrok vodi interakcijo; pomiritev otroka v primeru, da je to potrebno, in spodbujanje otroka, primerno njegovi stopnji razvoja. Vsiljivost pa je bila definirana kot ignoriranje otrokovih iniciativ in interesov; pretirano kontroliranje otroka; preobremenjevanje otroka z različnimi dražljaji; zavračanje predmetov, za katere otrok še vedno kaže interes; nesposobnost preoblikovanja otrokovega obnašanja, ko otrok zavrača igro ali kaže negativna čustva; nedopuščanje, da bi otrok narekoval tempo in usmerjenost igre oz. interakcije.

Snemanje interakcije med materjo in otrokom je trajalo 21 minut. V tem času sta se morala otrok in mati večkrat ločiti, kar bi naj povečalo otrokov stres. Na osnovi vedenja, ki so ga otroci pokazali do matere, so bili klasificirani v naslednje skupine: A (anksioznost - izogibanje), B (varnost), C (anksioznost - upiranje).

Rezultati niso pokazali pomembnih razlik glede na spol in vrstni red rojstva otroka. Niso bile najdene pomembne zveze med zaposlitvenim statusom matere in interakcijami matere z otrokom. Matere so pokazale več občutljivosti, ko so bili otroci stari 10 mesecev, kot takrat, ko so bili stari 5 mesecev, kar lahko razložimo z večjo zrelostjo otroka, kakor tudi z večjo izkušnostjo mater. Otroci, stari 10 mesecev, so motorično bolj spretni, lažje sodelujejo pri igri in lažje izrazijo svoje potrebe. Pri 10 mesecev starih otroci imajo matere več izkušenj z otrokom, kar jim omogoča, da lažje predvidijo

otrokove reakcije. Zaposlene matere so zaradi ločitve od otroka pokazale manj anksioznosti kot nezaposlene matere, še posebej če je bila ta ločitev povezana z delom. Ko so primerjali anksioznost zaposlenih mater zaradi ločitve od otroka, so ugotovili, da največjo anksioznost zaradi ločitve od otroka zaradi dela čutijo matere, ki delajo najmanj ur na teden. Pokazalo se je, da so zaposlene matere, ki čutijo visoko stopnjo anksioznosti zaradi ločitve od otroka zaradi dela, bolj vsiljive kot zaposlene matere, ki čutijo nizko anksioznost, bolj vsiljive kot nezaposlene matere, ki čutijo nizko anksioznost, in nezaposlene matere, ki občutijo visoko anksioznost. Zanimivo je, da anksiozne zaposlene matere v obdobju od otrokovega 5 do 10 meseca starosti kažejo vedno več vsiljivega vedenja, medtem ko vse ostale matere kažejo vedno manj vsiljivega vedenja. V tem se verjetno izraža njihova skrb in žalost zaradi ločitve od otroka ravno v času, ko se začne otrok bolj povezovati z okolico.

Obnašanje otroka do matere v primerih eksperimentalno izzvine ločitve od matere pri 18 mesecih otrokove starosti ni bilo pomembno povezano z zaposlitvenim statusom matere; s stopnjo anksioznosti, ki jo občuti mati ob ločitvi; z materinim obnašanjem v interakciji z otrokom pri 5. mesecu otrokove starosti. Pomembne razlike pa so se pojavile glede materine občutljivosti in vsiljivosti, izražene pri 10 mesecih otrokove starosti. **Matere otrok, ki so bili klasificirani v kategoriji A ("izogibanje") in C ("upiranje"), so bile manj občutljive in bolj vsiljive kot matere otrok, klasificirane v kategorijo B ("varnost").** Če so, kot je zgoraj zapisano, matere, ki so zaposlene in čutijo močno anksioznost zaradi ločenosti od otroka, bolj vsiljive v odnosu do otroka in če imajo bolj vsiljive matere otroke, ki v "tuji situaciji" kažejo manj primerno vedenje, potem lahko sklepamo, da **imajo zaposlene matere, ki čutijo močno anksioznost zaradi ločitve od otroka zaradi dela, otroke, ki kažejo anksioznost in izogibanje. Te matere verjetno želijo kompenzirati čas, ko niso z otrokom, s kontrolo otroka, namesto da bi sledile otrokovim interesom, tempu in iniciativam.** Verjetno je, da bi anksiozne zaposlene matere ostale doma, če jih v delo ne bi sililo preživetje ali drugi profesionalni razlogi. Tudi matere, ki so doma, vendar bi bile raje zaposlene zunaj doma, kažejo veliko stresa in depresivnih simptomov. Kot sami navajajo, pa avtorji v omenjeni raziskavi niso upoštevali, da tudi karakteristike otroka lahko vplivajo na odnose med materjo in otrokom. Verjetno je to, koliko mati spodbuja otroka, odvisno tudi od otrokove aktivnosti in čustvene odzivnosti.

Tudi članek avtorjev Hock, McBride in Gnezda (1989) opozarja na pomen materine anksioznosti. Omenjeni raziskovalci so sestavili lestvico, imenovano "Maternal Separation Anxiety Scale" (MSAS), ki vsebuje naslednja področja: materini občutki, pogojeni z ločitvijo od otroka (žalost, skrb, krivda), željo po fizični bližini in ljubkovanju, verovanja o pomembnosti materinega varstva otroka, verovanja o otrokovi sposobnosti prilagoditve na tuje okolje in o koristnosti varstva pri drugih osebah, občutki glede ločitve zaradi zaposlitve. Lestvico so Hock, McBride in Gnezda (1989) tudi empirično preskusili. Faktorska analiza podatkov, zbranih na osnovi MSAS, je dala tri faktorje, ki so jih avtorji tako imenovali: Materina separacijska anksioznost (krivda, žalost, depresija zaradi ločitve od otroka; stališče o tem, kako dobro lahko druge osebe emocionalno in fizično poskrbijo za otroka; občutek, da jo otrok želi in da je najbolje, da sama skrbi zanj itd.), Percepcija vplivov separacije na otroka (otrokova sposobnost za prilagoditev na druge osebe; otrokove koristi od tega, da nekdo drug skrbi zanj; materina percepcija otrokovih reakcij na separacijo; materina verovanja o funkcioniranju otroka v njeni odsotnosti itd.) in Separacija, povezana z zaposlitvijo matere (občutki glede materine kariere in zaposlitve). V eni izmed raziskav so avtorji Hock,

McBride in Gnezda (1989) proučevali otroke pri treh mesecih starosti in njihove matere. Poleg MSAS so izvedli tudi intervju z materami, ki je vključeval podobne dimenzije kot MSAS, v laboratoriju pa so opazovali vedenje matere. Matere so opazovali, ko so se poslavljale od otroka (dobile so navodilo, da naj delajo, kar hočejo, le da bo za otroka slovo prijetno; analizirali so besedno in nebesedno komunikacijo matere z otrokom in varuško; separacijska anksioznost matere je bila ocenjena na osnovi petih stopenj) in ko so se srečale z otrokom po vrnitvi v sobo (postopek je bil podoben kot v situaciji poslavljanja; z oceno 3 so bile ocenjene matere, ki so se hitro približale otroku, so ga pogledale in z njim verbalno komunicirale; z oceno 5 so bile ocenjene matere, ki so verbalno pokazale, da so bile v skrbah, otroka so dvignile in ga pomirile). V času, ko so bile ločene od otroka, so matere izpolnile vprašalnik, ki je obravnaval njihovo trenutno separacijsko anksioznost, sicer pa je bil po postavkah podoben MSAS, le da je bil krajši. 25% mater je pokazalo nizko stopnjo separacijske anksioznosti pri poslavljanju (malo časa so namenile za to, da bi otroku ustvarile pogoje, da bi mu bilo udobno; imele so malo interakcij z otrokom in varuško; čim prej so hotele zapustiti sobo in s tem tudi otroka), 53% mater je pokazalo srednjo separacijsko anksioznost (dajale so vtis, da se zavedajo ločitve od otroka; preden so zapustile otroka, so ga primerno prilagodile na dano situacijo; dale so varuški navodila glede varstva otroka v času njihove odsotnosti in verbalno otroku omenile ločitev), 8% mater pa je pokazalo visoko stopnjo separacijske anksioznosti (z vedenjem in govorom so pokazale visoko skrb glede otrokovega zadovoljstva, preveč časa so porabile za interakcijo z otrokom in večkrat so izrekle stavke, kot "Takoj bom nazaj.", "Me boš pogrešal, ali ne?"). Ob ponovnem snidenju z otrokom je 17% mater pokazalo nizko stopnjo separacijske anksioznosti (verbalno in vizualno so ignorirale otroka, z varuhinjo so govorile o rečeh, ki niso bile v zvezi z otrokom), 72% mater je pokazalo srednjo stopnjo separacijske anksioznosti (bile so sproščene, vendar zanimale so se, kaj je njihov otrok delal in kako se je obnašal) in 11% mater je pokazalo visoko stopnjo separacijske anksioznosti (ljubkovoale so otroka, kot da bi bil v stresu; intenzivno so spraševale varuhinjo o obnašanju in počutju otroka v času njihove odsotnosti; otroku so postavljale vprašanja kot "Ali si me pogrešal?", "Ali je vse v redu?"; obotavljale so se z otrokom, nadaljevale pogovor in igro z njim, da bi sebe ohrabile in prepričale, da je vse v redu). Matere so bile glede na omenjeni dve situaciji kar konsistentne v obnašanju, saj ni bilo primera, da bi bile z enim ekstremom ocenjene v situaciji poslavljanja in z drugim ekstremom v situaciji ponovnega snidenja z otrokom. V času odsotnosti je 50% mater pokazalo malo skrbi zaradi ločenosti od otroka, ostale so pokazale zmerno ali visoko zaskrbljenost. Glede na to, da so bili otroci stari tri mesece, avtorji raziskave sklepajo, da je **percepirana stresna situacija za otroka le projekcija materine separacijske anksioznosti in ne realnega otrokovega stresa**. Raziskava je pokazala, da je separacijska anksioznost pomembno prisotna v življenju mater in da obstajajo velike razlike v doživljanju separacijske anksioznosti pri materah. Zveze med izrazom materine separacijske anksioznosti pri različnih merah, uporabljenih v opisani raziskavi, so pomembne. Zanimivo je, da vedenje matere ob poslavljanju ni pomembno povezano z nobeno lestvico materine separacijske anksioznosti. Razlog je verjetno v tem, da so bile matere ob poslavljanju pozorne na navodila eksperimentatorja, ali pa so svojo negotovost hotele otroku prikriti. **Obstajajo pa pomembne zveze med vedenjem mater po vrnitvi v sobo in lestvicami materine separacijske anksioznosti**. Avtorji Hock, McBride in Gnezda (1989) menijo, da bi bilo potrebno raziskati tudi karakteristike otroka in druge karakteristike matere, ki so morda povezane z njenim občutkom separacijske anksioznosti.

KAKŠEN VPLIV IMA MATERINA ZAPOSLOSTEV V ZGODNJEM OBDOBJU OTROKOVEGA ŽIVLJENJA NA RAZVOJ NAVEZANOSTI PRI DEKLICAH, IN KAKŠEN VPLIV PRI DEČKIH?

Chase-Lansdale in Owen (1987) nista odkrila pomembnih razlik med deklicami in dečki glede klasifikacije njihovega obnašanja v "tuji situaciji". Ker pa sta izvedla "tujo situacijo", na osnovi katere sta ugotavljala otrokovo navezanost na mater in na očeta, sta lahko opravila tudi bolj podrobne analize. Ugotovila sta, da je glede na odnose z očetom več fantov klasificiranih v kategorijo "odsotnost varnosti" v primeru, da se je mati zaposlila v zgodnjem obdobju otrokovega življenja, kot v primeru, da se ni zaposlila. Ni pa pomembno povezana materina zaposlitev z odnosi deklet z materjo oz. z očetom, kakor tudi ni pomembno povezana materina zaposlitev z odnosi fantov z materami. **Sinovi zaposlenih mater kažejo pomembno več upiranja v odnosu z očetom kot sinovi nezaposlenih mater.** Kot omenjata Chase-Lansdale in Owen (1987), druge raziskave kažejo, da starši menijo, da so fantje trdnjeji kot dekleta v času po rojstvu in tudi kasneje. Očetje kažejo več seksualno tipičnega obnašanja kot matere, še posebej v odnosu do sinov. Pri enem letu starosti sinove obravnavajo bolj strogo kot hčere. **Morda je situacija, ko se mati zaposli in mora v času, ki ga preživi doma, kombinirati vzgojo otroka z gospodinjskimi opravili, za sinove emocionalno neugodna.** V tej stresni situaciji očetje pričakujejo več od sinov kot od hčerk. Ker očetje zaznavajo svoje hčere kot bolj občutljive, se v tej stresni situaciji bolj potrudijo, da bi jim nudili emocionalno varnost. Seveda pa bi bilo treba to hipotezo še preveriti. Zaslow s kolegi (1985; po Chase-Lansdale in Owen, 1987) poroča, da 12 mesecev stari fantje zaposlenih mater sprejmejo manj stimulacije od obeh staršev kot dekleta v istih družinah ali kot otroci v družinah, kjer mati ni zaposlena. Tudi Stuckey, McGhee in Bell (po Chase-Lansdale in Owen, 1987) ugotavljajo, da so več pozornosti od staršev deležni fantje v družinah, v katerih matere niso zaposlene, medtem ko dekleta sprejmejo več pozornosti v družinah, kjer je mati zaposlena. Bronfenbrenner, Alvarez in Henderson (1984; po Chase-Lansdale in Owen, 1987) poročajo, da matere, ki so zaposlene poln delovni čas, opisujejo v intervjuju svoje sinove manj ugodno kot matere, ki delajo nepoln delovni čas, oz. matere, ki niso zaposlene. **Raziskava avtorjev Chase-Lansdale in Owen (1987) je le dodatek k raziskavam, ki kažejo, da fantje v primerjavi z dekleti močnejše občutijo različne psihosocialne stresne situacije, kot so ločitev, nezaposlenost staršev, nosečnost matere v obdobju adolescence in podobno.**

Kot navajata Crockenberg in Litman (1991), številne raziskave kažejo, da malčki, ki so bili pred drugim letom starosti v varstvu zunaj doma in imajo zaposlene matere, kažejo več jeze in agresivnosti proti odraslim in vrstnikom, manj sodelujejo z drugimi in so bolj neubogljivi. Vendar vse raziskave teh vplivov ne potrjujejo. Nekatere potrjujejo te vplive le za fante, ne pa tudi za dekleta.

Avtorici Crockenberg in Litman (1991) poročata, da so sinovi zaposlenih mater pogostejše kot sinovi nezaposlenih mater in hčere zaposlenih oz. nezaposlenih mater kljubovali v laboratorijski situaciji. Čeprav obstaja tendenca, da matere uporabijo več negativne kontrole pri sinovih, ni podatka, da se zaposlene matere manj primerno obnašajo, ko so s sinovi, kot nezaposlene matere. Rezultati niso potrdili pomembne interakcije med otrokovim spolom, materino negativno kontrolo in materinim zaposlitvenim statusom. Sklepamo lahko, da povezanost med materinim zaposlitvenim statusom in razlikami med dečki in deklicami v vedenju v laboratorijski situaciji ni pogojena niti s tem, da bi se matere pomembno drugače obnašale do sinov kot do hčera, niti s tem, da bi sinovi drugače kot hčere reagirali na materino kontrolo. Obstaja pa

podatek, da sinovi zaposlenih mater drugače kot hčerke zaposlenih mater reagirajo na to, da so bili v varstvu pri različnih osebah. Verjetno lahko prav z razlikami med dečki in deklicami v reakcijah na večje število skrbnikov razložimo razlike med sinovi in hčerami zaposlenih mater v ključnosti pri pobiranju igrač. Ti rezultati kažejo, da otrokove izkušnje v situacijah zunaj družine lahko pomembno vplivajo na družinske interakcije. Rezultati opisane raziskave pa ne omogočajo zaključka o tem, ali so opažene razlike med dečki in deklicami v reakcijah na večje število nadomestnih skrbnikov pogojene s tem, da so fantje bolj občutljivi kot dekleta glede števila ljudi, pri katerih so bili v varstvu, ali pa so fantje bili deležni manj kvalitetnega varstva kot dekleta. Morda fantje res bolj kot dekleta potrebujejo stabilno socializacijsko osebo (mater ali nadomestnega skrbnika), morda pa opisane razlike nastanejo zaradi tega, ker so bili v obravnavanem vzorcu očetje pogostejše nadomestni skrbniki za dekleta kot za fante. Očetova povezanost z otrokom je lahko kvalitativno različna kot povezanost med otrokom in drugimi nadomestnimi skrbniki.

ZAKLJUČEK

Rezultati novjših raziskav vpliva materine zaposlitve na otrokov razvoj navezanosti kažejo, da ne moremo enostavno zaključiti, ali je vpliv materine zaposlitve pozitiven ali negativen, ampak lahko le trdimo, da je odvisen od številnih dejavnikov. Delovanje teh dejavnikov pa je lahko v pomembni meri odvisno tudi od karakteristik otroka, pri čemer imam v mislih predvsem otrokov temperament. Npr. mati, ki ima otroka, ki močno reagira na nove situacije in na neznane osebe, ki ob nadomestnem skrbniku občuti močan stres, bo verjetno občutila več anksioznosti zaradi svoje ločenosti od otroka zaradi zaposlitve, kot mati otroka, ki se hitro prilagaja novim situacijam. Prav tako je vpliv materine zaposlitve na otrokov razvoj navezanosti verjetno odvisen od kvalitete nadomestnega varstva. Morda je otrokov stres zaradi ločitve od matere manjši, če je nadomestni skrbnik občutljiv za otrokove potrebe in iniciative. In prav ta problem nameravam predstaviti v katerem izmed svojih naslednjih člankov.

LITERATURA

- Barglow, P., Vaughn, B. in Molitor, N., Effects of maternal absence due to employment on the quality of infant-mother attachment in a low-risk sample, *Child Development*, 58, 1987, 945-954.
- Belsky, J. in Braungart, J. M., Are Insecure-Avoidant Infants with Extensive Day-Care Experience Less Stressed by and More Independent in the Strange Situation?, *Child Development*, 1991, 62, 567-571.
- Braungart, J. M., in Stifter, C. A., Regulation of negative reactivity during the strange situation: Temperament and attachment in 12-month-old infants, *Infant Behavior and Development*, 1991, 14, 349-364.
- Chase-Lansdale, P. L. in Owen, M. T., Maternal employment in a family context: Effects on infant-mother and infant-father attachment, *Child Development*, 1987, 58, 1505-1512.
- Crockenberg, S. in Litman, C., Effects of Maternal Employment on Maternal and Two-Year-Old Child Behavior, *Child Development*, 62, 1991, 930-953.
- Hock, E., McBride, S. in Gnezda, M. T., Maternal separation anxiety: Mother-infant separation from the maternal perspective, *Child Development*, 1989, 60, 793-802.
- Horvat, L. in Magajna, L., Razvojna psihologija, DZS, 1987, Ljubljana.
- Stifter, C. A.; Coulehan, C. M. in Fish, M., Linking Employment to Attachment: The Mediating Effects of Maternal Separation Anxiety and Interactive Behavior, *Child Development*, 5, 1993, 1451-1460.

Teorija družbene identitete in druge teorije medskupinske diferenciacije

ASJA NINA KOVAČEV

POVZETEK

Teorija družbene identitete je ena najpomembnejših teorij medskupinskega in znotrajskupinskega vedenja ter njunih psihičnih determinant. Razvil jo je H. Tajfel v sodelovanju s J. C. Turnerjem. Tajfel razlikuje med individualno in družbeno identiteto, toda jedro njegove teorije tvori družbena identiteta. Slednja vključuje kognitivno in konativno-afektivno komponento.

Po teoriji družbene identitete posameznik oblikuje pozitivno podobo lastne skupine na podlagi medskupinskega primerjanja. Nekateri drugi avtorji poudarjajo še nujnost predhodne socialne kategorizacije, tj. umestitve subjektov v eno od obeh skupin. Proces družbene primerjave determinira subjektovo favoriziranje lastne skupine. V primeru, da je njen status ogrožen, ga skušajo njeni člani izboljšati. To lahko dosežejo z zmanjševanjem pomena relevantnih dimenzij družbene primerjave ali z zapustitvijo skupine.

Tajflove teorija temelji na metodi minimalnih skupin, ki je bila namenjena ugotavljanju minimalnih pogojev za medskupinsko diskriminacijo. Čeprav je zelo izvirna, je ni mogoče aplicirati na realne življenjske situacije, zato so jo različni avtorji že večkrat prirejali. Ta metoda namreč ne omogoča preverjanja večine postavk Tajflove kompleksne teorije.

Poleg teorije družbene identitete in njene novejši izpeljanke teorije samokategorizacije razlagata favoriziranje lastne skupine še teorija kategorizacije in teorija samopozornosti. Pri svoji interpretaciji tega fenomena izhajata iz različnih perspektiv, vendar se vse teorije osredotočajo na tri temeljne determinante njegovega pojavljanja, tj. na vpadljivost lastne skupine, njen status in relevantnost dimenzij primerjanja.

ABSTRACT

SOCIAL IDENTITY THEORY AND OTHER THEORIES OF INTERGROUP DIFFERENTIATION

Social identity theory is one of the most important theories of intergroup and ingroup behaviour and their psychic determinants. It was developed by H. Tajfel in cooperation with J. C. Turner. Tajfel distinguishes between individual and social identity. Still, the centre of his theory forms social identity. The latter includes its cognitive and connative-affective component.

According to social identity theory the subject forms a positive image of his own group on the basis of intergroup comparison. Some other authors also stress the necessity of preliminary social categorization, i. e. the localization of the subjects

into one of both groups. The social comparison process is determined by the subject's ingroup bias. In case of a threat to the in-group status, the members of the group try to improve it. This can be achieved by diminishing the meaning of relevant dimensions or by leaving the group.

Tajfel's theory is based on the minimal group paradigm, which was developed to determine the minimal conditions for intergroup discrimination. Although it is very original it cannot be applied to the real life situations. Therefore it has often been modified. It namely does not enable the testing of the most of the statements of Tajfel's complex theory.

Beside social identity theory and its more recent derivative self-categorization theory the ingroup bias is explained by the categorization theory and self-attention theory. The interpretations of this phenomenon are derived from different perspectives. Still, all theories concentrate on three basic dimensions of its appearance, i. e. ingroup salience, status and relevance of the comparison dimensions.

Teorija družbene identitete je ena najpomembnejših teorij medskupinskega vedenja in njegovih temeljnih psiholoških determinant. Razvil jo je Henri Tajfel v sodelovanju z Johnom C. Turnerjem (Tajfel, 1982, Tajfel in Turner, 1979, 1986, Turner, 1981).

Številne predhodne teorije samopodobe in identitete so se osredotočale predvsem na posameznikova prizadevanja za doseganje in vzdrževanje pozitivne osebne identitete in visokega samospoštovanja (self-esteem). V nasprotju z njimi se je teorija družbene identitete osredotočila predvsem na subjektova prizadevanja za doseganje in ohranitev pozitivne družbene identitete. Tudi ta namreč zadovoljujejo njegovo željo po povečanju ali ohranitvi pozitivne samopodobe. Izvirajo iz pozitivnih vidikov (oziroma lastnosti) skupine, ki ji subjekt pripada ("in-group").

Teorija družbene identitete je preusmerila temeljno naravnost socialne psihologije (ki je bila do tedaj pretežno individualistična) in močno vplivala na nadaljnje empirično proučevanje medskupinskih odnosov. Toda njena izjemna teoretična in empirična vrednost sta postali jasni šele relativno pozno. Doise (1988) na primer poudarja, da posvečata Gerard in Miller (1967) v svoji "Skupinski dinamiki" le nekaj vrstic medskupinskemu odnosu. Menita namreč, da je mogoče pomanjkanje eksperimentalnih študij na tem področju razložiti z metodološkimi težavami, ki se pojavljajo pri ustvarjanju medskupinskih situacij v laboratoriju. Toda v času izida njunega članka je pričel Tajfel že razvijati svojo "paradigmo minimalnih skupin", ki je bila namenjena zapolnitvi omenjene vrzeli v eksperimentalnem proučevanju. Prav ta paradigma tvori podlago njegove znamenite teorije družbene identitete.

Tajfel (1970) si je pri kreaciji paradigme minimalnih skupin pomagal z nadaljnjo elaboracijo kontrolnih pogojev Rabbiejevega in Horwitzovega (1969) eksperimenta in skupaj s Flamentom priredil še tradicijo iger mešanih motivov. Oblikoval je paradigmo, ki je spodbudila teoretično mišljenje na področju sociopsiholoških študij medskupinskih odnosov. Zato je nekoliko težko razumeti, da Levine in Campbell (1972) v svojem poglobljenem pregledu sociopsiholoških teorij, ki obravnavajo problematiko medskupinskih odnosov, ne omenjata Tajflovega imena.

Teoretične postavke teorije družbene identitete in njihovo empirično preverjanje

Teorija družbene identitete (Tajfel, 1982; Tajfel in Turner, 1979, 1986; Turner, 1982) postulira dva različna vidika samopodobe (tj. individualno in družbeno identiteto), ki se med seboj dopolnjujeta in včasih tudi delno prekrivata. Vendar nista identična, zato se lahko med njima pojavijo konflikti.

Pojem "**individualne identitete**" ima v teoriji družbene identitete obrobni položaj in vključuje prepričanja o lastnih spretnostih, sposobnostih, ali lastnostih, kot sta privlačnost in inteligentnost. Popolnoma drugače je s pojmom "družbene identitete", ki tvori jedro Tajflove teorije. Tajfel ga namreč opredeljuje kot "tisti del samopodobe (self-concept) posameznikov, ki izhaja iz njihovega zavedanja lastnega članstva v družbeni skupini (ali skupinah) skupaj z vrednostjo in emocionalnim pomenom, vezanim na to članstvo" (Tajfel, 1982).

Družbena identiteta naj bi vključevala dve komponenti:

- kognitivno komponento, ki jo tvori subjektovo zavedanje lastnega članstva v skupini, in
- konativno-afektivno komponento, ki jo sestavlja "vrednost in emocionalni pomen" subjektovega članstva v skupini.

Diehl (1988) navaja v svoji interpretaciji Tajflove definicije družbene identitete tri temeljne značilnosti tega fenomena:

1. Zavedanje članstva zahteva socialno kategorizacijo, tj. realno ali potencialno umesnitev subjektov v eno od dveh skupin, ki ju lahko označimo z osebima zaimkoma: "mi" in "oni".
2. Vrednost tega članstva je rezultat družbene primerjave med lastno skupino ("in-group") in drugo skupino ("out-group").
3. Emocionalni pomen članstva je odvisen od stopnje identifikacije z lastno skupino.

Turner (1981) poudarja, da težijo subjekti v medskupinskih situacijah k favoriziranju lastne skupine v odnosu do druge skupine (ali drugih skupin) na primerljivih dimenzijah. Poudarjanje znotrajskupinskih podobnosti in medskupinskih razlik naj bi se izražalo v subjektovi percepciji, njegovem vedenju in njegovih stališčih. Pozitivna diferenciacija lastne skupine na račun druge skupine v medskupinski situaciji omogoča subjektom pridobivanje in ohranjanje pozitivne družbene identitete ter povečanje samospoštovanja. Bagby in Rector (1992) zato razlagata posameznikovo željo po pozitivni medskupinski diferenciaciji kot samopotrditveno strategijo. Pozitivna družbena identiteta naj bi zrcalila subjektovo pozitivno povezanost s skupino in samospoštovanje, ki izvira iz članstva v njej.

Medskupinska diferenciacija in njen vpliv na družbeno identiteto

Subjekt oblikuje pozitivno podobo lastne skupine ("in-group") na podlagi primerjave njenih lastnosti z lastnostmi druge skupine ali skupin ("out-groups"). Proces medskupinskega primerjanja imenuje Tajfel (1978b) **proces družbene primerjave**. Determinira ga subjektovo favoriziranje lastne skupine. Identifikacija z njo mu namreč omogoča povečanje občutka lastne vrednosti. Zato pogosto ni popolnoma objektivni pri njenem ocenjevanju.

V primerih, ko je superiornost lastne skupine ogrožena, si člani skupine močno prizadevajo za ohranitev ali povzročitev pozitivne medskupinske diferenciacije s pomočjo razvrednotenja članov druge skupine in s povečevanjem medskupinskih razlik. Z večanjem podobnosti dveh skupin se namreč zmanjšuje možnost za učinkovito

ugotavljanje, katera od obeh je superiorna. Zato Diehl (1988) poudarja, da je v primerih, ko so si skupine podobne, težnja po diskriminaciji (oz. jasnejšem razlikovanju) večja kot tedaj, ko se močno razlikujejo. Ta predpostavka je sicer teoretično zelo utemeljena, vendar je empirične raziskave niso nikoli v celoti potrdile.

Primerjanje različnih skupin navadno ne temelji na njihovem ocenjevanju na številnih dimenzijah. Včasih zadošča za pozitivno (ali negativno) medskupinsko diferenciacijo že ena sama dimenzija. Toda največkrat temelji njihovo ocenjevanje na majhnem številu specifičnih dimenzij, ki so jih konsenzualno ovrednotili kot pomembne. Rezultati primerjanja vplivajo predvsem na tiste vidike samopodobe, ki so bistveno povezani z dimenzijo ali dimenzijami medskupinske primerjave. Inferiornost lastne skupine v odnosu do druge relevantne skupine (ali drugih relevantnih skupin) na temeljnih dimenzijah primerjanja sovпада z negativno družbeno identiteto, ki pogojuje tudi nižje samospoštovanje. Zato si subjekt v situacijah medskupinske primerjave močno prizadeva, da bi se izognil negativnemu izidu.

Teorija družbene identitete (Tajfel in Turner, 1979) opisuje tri glavne reakcije na negativno ali ogroženo družbeno identiteto:

1. Posameznik lahko poskuša zapustiti skupino.
2. Člani iste skupine ("in-group") lahko neposredno tekmujejo s člani druge skupine ("out-group").
3. Člani iste skupine ("in-group") lahko uporabijo strategijo družbene kreativnosti in skušajo poiskati pozitivne distinktivne lastnosti za lastno skupino z redefinicijo ali spremembo elementov situacije primerjanja.

Lemaine et al. (1978) poudarjajo, da se člani skupin z nižjim statusom izogibajo primerjavam lastne skupine na dimenzijah, ki obetajo njen poraz. Največkrat skušajo celo reducirati njihov pomen. Ta rezultat potrjuje eno temeljnih predpostavk teorije družbene identitete, da imajo individualna mobilnost, neposredno medskupinsko tekmovanje in družbena kreativnost pomembno vlogo pri utrjevanju družbene identitete.

Teorija družbene identitete je s svojimi spoznanji o želji po pozitivni medskupinski diferenciaciji ponudila eno od možnih razlag pripadnosti skupini (in lojalnosti, ki se povezuje z njo) ter nepripadnosti kot posebne oblike identitete.

Paradigma minimalnih skupin

Večina dosedanjih raziskav teorije družbene identitete je zasnovanih na eksperimentalni paradigmi minimalnih skupin ali na njenih derivacijah. To paradigmo je razvil Tajfel skupaj s svojimi sodelavci (Tajfel, 1970; Tajfel, Billig, Bundy & Flament, 1971). Ugotoviti je namreč hotel minimalne, nujne in zadostne pogoje za medskupinsko diskriminacijo.

Na podlagi trivialnih ali celo naključnih kriterijev je Tajfel (1970) razdelil subjekte v dve skupini:

- skupino, kamor so spadali ("in-group"), in
- drugo skupino ("out-group").

V nobeni od obeh tako oblikovanih skupin ni bilo neposredne ("face-to-face") interakcije med subjekti. Da bi ohranili popolno anonimnost skupinskega članstva, so uporabljali kodne številke.

Medskupinsko diskriminacijo so ugotavljali tako, da so subjekte prosili, da razdelijo denarne nagrade med anonimne člane lastne skupine ("in-group") in druge skupine ("out-group"). Nihče od udeležencev eksperimenta ni smel dati nagrade samemu sebi. S postavitvijo tega dodatnega pogoja so Tajfel in sodelavci izločili iz eksperimenta kakršnokoli možnost za povezavo med lastnim interesom in intergrupno

diskriminacijo.

Tajfel in njegovi sodelavci (1971) so ugotovili, da so že popolnoma arbitrarno določeni klasifikacijski kriteriji (npr. estetsko preferiranje Kandinskyjevih ali Kleejevih slik, precejevanje ali podcejevanje števila pik, ipd.) zadoščali za povzročitev medskupinske diskriminacije. Pri delilcih denarja se je poleg favoriziranja lastne skupine pojavila tudi močna tendenca po povečevanju medskupinskih razlik. Slednja je determinirala njihovo vedenje celo tedaj, ko je to pomenilo manjši dobiček za člana lastne skupine. Takšno naravnost je treba razumeti kot izraz želje po povečevanju pozitivne družbene identitete. Pretirana podobnost med skupinama lahko ogrozi, saj največkrat oteži ugotavljanje, katera od njiju je superiorna.

Billig in Tajfel (1973) sta v enem od svojih kasnejših eksperimentov ugotovila, da se tendenca k povečanju medskupinskih razlik pojavi celo tedaj, ko je članstvo v skupinah popolnoma naključno. Na podlagi Tajflovih spoznanj in spoznanj njegovih sodelavcev lahko torej predpostavimo, da že sama kategorizacija subjektov zadošča za evokacijo naklonjenosti lastni skupini in da izzove v subjektu težnjo k povečevanju ugodnosti lastne skupine in medskupinske diferenciacije.

Ocena paradigme minimalnih skupin

Tajflove eksperimente minimalnih skupin bi lahko označili kot poskus aktivacije kategorialnega mišljenja v umetnih, laboratorijskih pogojih in ugotavljanja njegovih posledic v medskupinskih situacijah. Kategorialno mišljenje namreč pogosto uporabljamo v vsakdanjem življenju, kjer večkrat pripelje do kontrastiranja identitet (tj. do poudarjanja različnosti ali celo kontrastnosti med dvema kolektivitetama).

Rezultati nekaterih kasnejših eksperimentov potrjujejo veljavnost teorije družbene identitete, toda nekateri avtorji vseeno opozarjajo na pomanjkljivosti Tajflovega eksperimentalnega načrta. Med njegove najpomembnejše deficite spadata njegova okrnjenost in oddaljenost od realnosti. Aplicirali so ga namreč na umetno, laboratorijsko situacijo, ki ne more nikoli dovolj dobro nadomestiti realnih življenjskih pogojev. Laboratorijski eksperimenti, ki omogočajo maksimalno kontrolo reakcij, skoraj vedno pripeljejo do svojevrstnega redukcionalizma. Pri umetno ustvarjenih skupinah tako ni mogoče ugotavljati razlik v porazdelitvi moči ter različnih demografskih, statističnih in drugih neenakosti, ki obstajajo med skupinami v realnosti.

Tajfel se je s svojimi eksperimenti dokopal do pomembnega spoznanja o minimalnih pogojih za povzročitev skupinske pripadnosti in favoriziranja lastne skupine. Toda njegova teoretična spoznanja so precej pomembnejša od njihovega empiričnega preverjanja. Slednje je namreč uspelo potrditi le majhen del njegove kompleksne teorije družbene identitete.

Razširitev paradigme minimalnih skupin

Teorija družbene identitete predpostavlja medsebojno odvisnost subjektove evaluacije lastne skupine ("in-group") v odnosu do druge skupine (ali skupin) in njegove družbene identitete. Ugotavlja tudi stopnjo medskupinske diskriminacije. Toda v večini eksperimentov, ki temeljijo na njej, so oblikovali le dve skupini. To bi lahko označili kot eno pomembnih pomanjkljivosti Tajflove paradigme, saj v njej ni presekel diadnega razporejanja subjektov v dve ekskluzivni kategoriji. Zato ostaja na področju empiričnega preverjanja njegove teorije nerazjasnjeno vprašanje o kompleksnejših oblikah medskupinske diskriminacije, ki bi jih lahko povzročilo oblikovanje več skupin.

Po teoriji družbene identitete motivirata favoriziranje lastne skupine dva pomembna dejavnika:

- odnos subjektovega sebstva do skupine, ki ji pripada, in
- boj za doseganje pozitivne družbene identitete.

Posameznikovo naklonjenost lastni skupini lahko pojmujeemo kot posledico njegove potrebe po pozitivnem samovrednotenju. Njegova družbena identiteta je namreč odvisna od relativne evaluacije lastne skupine v odnosu do drugih skupin. Zato je medskupinska diferenciacija usmerjena k poudarjanju njenih prednosti.

Wagner, Lampen in Syllwasschy (1986) so uporabili modifikacijo paradigme minimalnih skupin in vključili v eksperiment še eno "zunanjo" skupino ("out-group"). Subjekti niso občutili nobene pripadnosti do nje. Ta sprememba eksperimentalnih pogojev naj bi razširila obseg možnih primerjav lastne skupine z drugimi skupinami. Subjektova družbena identiteta naj bi bila namreč odvisna predvsem od relativnega ovrednotenja lastne skupine v odnosu do drugih relevantnih skupin.

Uporabniki razširjene Tajflove paradigme so skušali v svojih eksperimentih ugotoviti, kako vpliva razvrednotenje lastne skupine v primerjavi z drugo skupino na odnos njenih članov do tretje skupine, ki prav tako ni njihova identifikacijska skupina. Med identifikacijsko skupino subjektov ("in-group") in prvo od obeh "zunanjih" skupin ("out-group") so ustvarili hierarhičen statusni odnos in predpostavljali, da bo vplival na oceno druge "zunanje" skupine.

Vpliv superiornosti in inferiornosti lastne skupine na medskupinske odnose, samospoštovanje in družbeno identiteto

Wagner, Lampen in Syllwasschy (1986) so preverjali predpostavko, da večja inferiornost lastne skupine v odnosu do druge skupine ali drugih relevantnih skupin sovpada z nižjim samospoštovanjem in manj pozitivno družbeno identiteto. Ta hipoteza ni ravno originalna, saj spada med temeljne hipoteze teorije družbene identitete in jo je do zdaj potrdilo že veliko eksperimentov. Preveriti jo je mogoče že z nemodificirano paradigmo minimalnih skupin, tj. z arbitrarnim oblikovanjem dveh eksperimentalnih skupin (referenčne in identifikacijske skupine subjektov ter "zunanje" skupine, ki ji subjekti ne pripadajo).

Pogoj za veljavnost navedene hipoteze je identifikacija subjektov z lastno skupino. Če se subjekti ne morejo identificirati z njo, potem njihova vključitev vanjo ne more vplivati na njihovo samospoštovanje niti v primeru njene devaluacije niti v primeru njenega poviševanja. Zato se ne smejo premočno zavedati arbitrarnosti izhodišč za grupiranje.

Rezultati eksperimenta so pokazali, da eksperimentalno razvrednotenje identifikacijske skupine subjektov v primerjavi s prvo "zunanjo" skupino povzroča negativnejše evaluacije tistih vidikov sebstva, ki so pomembno povezani s temeljno dimenzijo medskupinske primerjave. Tak rezultat sovpada s Tajflovo in Turnerjevo (1979) predpostavko, da se z referenčno skupino in njenim relativnim statusom povezujejo le določeni vidiki samopodobe. V danem eksperimentu so bili to tisti vidiki, ki so bili povezani z intelektualnimi dosežki. Upad samospoštovanja na tem področju lahko pojmujeemo kot potrditev hipoteze o sorazmerju med zniževanjem vrednosti skupine ter upadom samospoštovanja in pozitivne družbene identitete pri njenih članih.

Obrambne reakcije na inferiornost lastne skupine

Avtorji razširjene paradigme minimalnih skupin so ugotavljali tudi vplive povečane inferiornosti lastne skupine v odnosu do prve "zunanje" skupine na odnos do druge "zunanje" skupine. Superiornost in inferiornost skupin so določali na podlagi njihovih ocen na temeljnih dimenzijah primerjanja. Domnevali so, da se večja inferiornost lastne skupine v odnosu do prve "zunanje" skupine povezuje z močnejšimi aspiracijami po pozitivni diferenciaciji lastne skupine od druge "zunanje" skupine ("second out-group"), toda to se ni zgodilo. Subjekti so sicer izražali tendenco k devaluaciji druge "zunanje" skupine, vendar so bili rezultati daleč od statistične pomembnosti. V skladu s tem rezultatom so kontradiktorni tudi rezultati preverjanja hipoteze, da se bo samospoštovanje povečalo po razvrednotenju druge "zunanje" skupine.

Prva hipoteza temelji na rezultatih raziskovanja močnih predsodkov pri nekaterih zapostavljenih skupinah, ki so še vedno integrirane v dominantno družbo (npr. revni belci), do tistih, ki se vanjo ne morejo integrirati (črnci). Pri njih namreč opazimo močnejši razisem. Z negativno diskriminacijo druge "zunanje" skupine in njeno devaluacijo skušajo dvigniti lastno samospoštovanje, ki je relativno nizko zaradi nizkega statusa njihove identifikacijske skupine.

Tendenco po devaluaciji druge "zunanje" skupine sta ugotovila tudi Wagner in Schoenbach (1984) pri proučevanju etničnih predsodkov. Preskušanci iz nižjih družbenih razredov ali z nižjo stopnjo formalne izobrazbe so izrazili več predsodkov do pripadnikov etničnih manjšin kot pripadniki srednjih in višjih slojev ali ljudje z višjo stopnjo izobrazbe.

Nizek družbeni status in nizka stopnja izobrazbe sta pomembna indikatorja pripadnosti depriviliranim in celo depriviranim skupinam. Zato lahko močnejšo izraženo etničnih predsodkov pri pripadnikih zapostavljenih skupin pojmuje kot obrambno strategijo. Ta naj bi jim pomagala k utrditvi lastne družbene identitete in dvigu samospoštovanja. Aplikacija omenjene obrambne strategije zadržuje ljudi pred poskusom spremembe celotnega družbenega sistema.

Subjekti skušajo pogosto dvigniti lastni status tudi z zanikanjem pomembnosti dimenzije medskupinske primerjave. Lemaine in sodelavci (1978) so dokazali, da se člani skupin z nizkim statusom izogibajo primerjavam na dimenzijah, ki obetajo njihov poraz. Nekoliko bolj zapletena je situacija tedaj, ko subjekti najprej priznavajo vrednost dimenzije, na kateri njihova skupina zatem doseže nizko vrednost. V primerih, ko je identifikacija s skupino močna, pogosto naknadno zanikajo pomembnost te dimenzije.

Podobna je bila tudi obrambna reakcija subjektov na manipulacijo statusa lastne skupine v Wagnerjevem, Lampenovem in Syllwasschyjevem (1986) eksperimentu. Subjekti so jo pred manipulacijo statusa visoko vrednotili, po njej pa so poskušali zmanjšati njeno vrednost. Zato je tudi razumljivo, da nadaljnje manipulacije statusa z uvedbo druge "zunanje" skupine niso več odločilno vplivale na rezultate.

Ocena modificirane metode minimalnih skupin

Wagnerjeva, Lampenova in Syllwasschyjeva modificirana (troskupinska) metoda minimalnih skupin ima nekaj metodoloških prednosti pred Tajflovno metodo. Bližja je namreč realnim življenjskim situacijam, saj se ljudje v realnosti navadno ne zavedajo le svojih antagonističnih pripadnosti. Redukcija eksperimentalnih pogojev na dve ekskluzivni kategoriji s pomočjo diadnega razporejanja subjektov omogoča maksimalno poenostavitev medskupinske diferenciacije. Vendar oddaljuje eksperimentalno situacijo od

realnih življenjskih pogojev. Zanje je namreč značilna integracija ali kombinacija pripadnosti različnim kolektivitetam.

Uporaba dveh eksperimentalnih skupin otežuje napovedovanje tipa reakcije določene skupine na statusno inferiornost. Čim bolj verjamejo subjekti inferiorne skupine, da je manipulacija njihovega statusa realna, tem manj kognitivnih alternativ si bodo izmislili, da bi neposredno izboljšali obstoječe stanje (Wagner et al., 1986). Že Turner in Brown (1978) sta pri aplikaciji paradigme minimalnih skupin ugotovila, da so reakcije inferiorne skupine v dvoskupinski paradigmi močno odvisne od okoliščin medskupinske hierarhije, tj. od njene percepirane zakonitosti in stabilnosti. Poleg tega so kompenzacijske reakcije na eno samo zunanjo skupino odvisne celo od tega, ali povzroča lastno skupinsko inferiornost njena inferiorna obravnava ali njen inferiorni status. Wagner in sodelavci (1986) zato uvajajo novo "zunanjo" skupino, ki ni v nobenem relevantnem odnosu do statusne hierarhije med identifikacijsko skupino subjektov in prvo "zunanjo" skupino. Menijo namreč, da lahko njena vključitev v eksperiment pripomore k določanju jasnejše mere favoriziranja lastne skupine.

DRUGE TEORIJE FAVORIZIRANJA LASTNE SKUPINE

"Each group nourishes its own pride and vanity, boasts itself superior, exalts its own divinities, and looks with contempt on outsiders."

William Graham Sumner (1906)

Poleg teorije družbene identitete in njenih izpeljank (npr. teorije samokategorizacije) skušajo favoriziranje lastne skupine razložiti še nekatere druge teorije medskupinske dinamike. Med prve tovrstne poskuse spada Sumnerjeva (Sumner, 1907) konceptualizacija etnocentrizma. Slednjega je namreč mogoče pojmovati kot eno od njegovih manifestacij.

Etnocentrizem se v realnosti pojavlja zelo pogosto, zato je Sumnerjev pristop k njegovemu proučevanju funkcionalističen in univerzalističen. Kot funkcionalističnega ga opredeljujemo zato, ker razlaga nagibanje k lastni skupini kot način krepitve njene kohezivnosti. Ta naj bi omogočala njeno preživetje. Univerzalizem se kaže v Sumnerjevem pojmovanju nagibanja k višjemu vrednotenju lastne skupine. Slednje naj bi bilo značilno za vse človeške skupnosti. Sumnerjevo pojmovanje so kasneje podprle še nekatere narativne študije, vendar je nekoliko presplošno, da bi omogočilo predvidevanje variiranja naklonjenosti lastni skupini v različnih medskupinskih situacijah.

Mullen, Brown in Smith (1992) navajajo poleg tega še dve teoriji, ki razlagata variacije v stopnji favoriziranja lastne skupine. To sta:

1. teorija kategorizacije in
2. teorija samopozornosti.

Teorija kategorizacije

Po teoriji kategorizacije so tendence k precenjevanju ali podcenjevanju določenih fenomenov inherentne spoznavnim procesom ter procesom klasifikacije in urejanja sveta (Doise, 1978). Človeku namreč omogočajo lažjo organizacijo njegovih občutkov in kognicij ter boljšo orientacijo v svetu. Težnja k poenostavljeni, dihotomni katego-

rizaciji fizičnih in socialnih dražljajev v dve ekskluzivni kategoriji povzroča precejevanje zaznanih razlik med skupinami in podobnosti znotraj skupin.

Teorija samopozornosti

Teorija samopozornosti (Mullen, 1983, 1987) razlaga različne skupinske fenomene s pomočjo proučevanja učinkov, ki jih ima oblikovanje skupin na usmerjanje pozornosti pri njihovih članih. Temelji na Mullenovih spoznanjih, da posamezniki sorazmerno z zmanjševanjem relativne velikosti lastne skupine v odnosu do druge, "zunanje" skupine namenjajo večjo količino pozornosti samim sebi in lastni skupini. Po tej teoriji naj bi dejavniki, ki usmerjajo pozornost ljudi na njihovo lastno skupino, doprinesli k povečevanju njihovega zavedanja njenih atributov in pretiravanju v vrednostno obarvanih odgovorih.

DETERMINANTE FAVORIZIRANJA LASTNE SKUPINE

Teorije, ki razlagajo pojav favoriziranja lastne skupine, izhajajo iz različnih perspektiv, vendar imajo pomembno skupno točko. Vse tri navajajo tri ključne determinante obravnavanega fenomena:

- vpadljivost lastne skupine,
- status lastne skupine in
- relevantnost dimenzij primerjanja.

Vpadljivost lastne skupine

Turner (1986) opredeljuje fenomen vpadljivosti kot stopnjo funkcionalne prevlade pri določanju percepcije. Večina temeljnih teorij, ki razlagajo njegov vpliv na pojavljanje favoriziranja lastne skupine, se sklada v predvidevanju, da bo vsak faktor, ki povečuje vpadljivost članstva v določeni skupini, vplival tudi na subjektivno modifikacijo zaznav in sodb, povezanih z njim.

Favoriziranje lastne skupine se po mnenju večine teoretikov medskupinskega vedenja povečuje s povečevanjem njene vpadljivosti. To hipotezo so potrdili tudi rezultati številnih raziskav. Taylor, Fiske, Etcoff in Ruderman (1978) so ugotovili, da povečana vpadljivost skupine povečuje vrednostne percepcije v prvotni smeri. Drugi avtorji (npr. Allen in Stephenson, 1983) so dokazali vpliv povečane vpadljivosti skupine na povečevanje diferenciacije v percepciji stališčnih pozicij lastne in druge skupine. Hong in Harrod (1988) sta ugotovila, da celo usmerjanje pozornosti na določeno skupino povečuje pozitivnost njenega ocenjevanja. Naklonjenost lastni skupini se je v njenem eksperimentu povečala tedaj, ko so se subjekti osredotočili nanjo, in se zmanjšala, ko so se osredotočili na drugo skupino.

Velikost skupine kot ena od možnih determinant njene vpadljivosti

Stopnja vpadljivosti skupine je povezana tudi z njeno relativno velikostjo v primerjavi z drugo skupino. Mullen in sodelavci (1992) poudarjajo, da se člani velikih in majhnih skupin navadno osredotočijo na manjše skupine, kar je Mullen preverjal v številnih eksperimentih. V njih je dokazal vpliv kompozicije skupin na vpadljivost manjše skupine v različnih kontekstih, ki so vključevali: samopozornost in samore-

gulacijo (Mullen, 1983, 1987), socialno projekcijo in percipirano prevladovanje lastne skupine (Mullen in Hu, 1988; Mullen in Smith, 1990), percepcijo relativne heterogenosti (Mullen in Hu, 1989) ter odnos med stopnjo participacije in vodenjem (Mullen, Salas in Driskell, 1989).

Mullen, Brown in Smith (1992) poudarjajo, da lahko velikost skupine vpliva še na nekatere druge pomembne vidike medskupinske diskriminacije in razkriva fenomenologijo obstajanja v skupini. S proporcionalnim zmanjševanjem skupine se povečuje nagibanje subjektov k preceenjuvanju njene velikosti. Mullen in Hu (1988) ugotavljata, da se proporcionalne velikosti skupin povezujejo tudi z učinkom relativne heterogenosti. Subjekti percipirajo lastno skupino kot bolj homogeno od druge skupine, če je ta manjša od nje. Ocenjujejo jo tudi bolj pozitivno. Oba rezultata je mogoče smiselno povezati, saj pretežno pozitivno ocenjevanje lastne skupine, tj. koncentracija ocen na pozitivnem polu ocenjevalnih dimenzij zmanjšuje variabilnost v njeni percepciji. Z zmanjševanjem njene proporcionalne velikosti se povečuje verjetnost, da bo postala figuralni fokus pozornosti.

Rezultati Mullenovih raziskav dokazujejo vpliv proporcionalne velikosti skupine na usmerjanje pozornosti, na samoregulacijsko vedenje njenih članov ter na njeno zaznavanje in vrednotenje. Usmerjanje pozornosti na skupino naj bi povečevalo favoriziranje lastne skupine v primeru manjšinskih skupin in ga zmanjševalo v primeru večinskih skupin, poudarjajo Mullen, Brown in Smith (1992). Toda rezultati nekaterih drugih raziskav ne potrjujejo njihove hipoteze. Hinkle in Schopler (1986) namreč nista ugotovila nobenega vpliva velikosti obeh skupin na naklonjenost lastni skupini.

Vpliv načina kategorizacije na vpaddljivost skupin

S proučevanjem vpliva vpaddljivosti skupine na njeno favoriziranje in pristranost pri njenem ocenjevanju lahko smiselno povežemo tudi Brewerjevo (Brewer, 1979) predpostavko, da lahko že posebnost oziroma izstopanje same kategorizacije povzroči favoriziranje lastne skupine. Pri tem bi bilo smiselno pričakovati, da se bodo zdele realne skupine svojim članom bolj izjemne kot umetne skupine, četudi bo vse drugo konstantno.

Teorija družbene identitete predpostavlja, da realne skupine močneje vplivajo na oblikovanje, ohranjanje in spreminjanje družbene identitete kot umetne skupine. To predpostavko utemeljuje z dejstvom, da imajo take skupine svojevrstno zgodovino interakcij in medsebojnih odvisnosti, ki podpira njihovo strukturo oziroma način njihove kategorizacije. Poleg močnejšega izstopanja sta zanje značilna še:

- močnejši učinek vodenja in participacije ter
- močnejši učinek zaznave relativne heterogenosti.

Toda do zdaj še niso empirično potrdili hipoteze o močnejšem favoriziranju realne identifikacijske skupine.

Relevantnost dimenzij medskupinskega primerjanja

Na pojavljanje pristranosti v medskupinskem ocenjevanju močno vpliva tudi relevantnost lastnosti oziroma dimenzij za ocenjevanje lastne in druge skupine. Pri ocenjevanju skupin na temeljnih dimenzijah so subjekti bolj pristranski kot pri njihovem ocenjevanju na obrobni dimenzijah. Veliko študij je namreč že dokazalo vpliv relevantnosti atributov, ki so jih subjekti ocenjevali pri lastni in drugi skupini, na njihovo favoriziranje prve. Slednje je bilo mnogo večje tedaj, ko so ocenjevali skupine

na dimenzijah, ki so bile zanje pomembne. Pri ocenjevanju nepomembnih lastnosti pa so subjekti včasih favorizirali drugo skupino.

Hinkle in Brown (1990) opozarjata na dejstvo, da so pomembnost oziroma relevantnost dimenzij, na katerih so ocenjevali skupine, v večini študij ugotavljali še naknadno, tj. po njihovi evaluaciji. Zato obstaja možnost, da je pomembnost, ki so jo subjekti pripisali tem dimenzijam, le posledica njihove naklonjenosti lastni skupini in ne njena determinanta. Ni namreč izključeno, da so subjekti ocenili kot relevantne prav tiste dimenzije, na katerih je dosegla njihova skupina visok rezultat. Če bi hoteli ukiniti vpliv predhodnega ocenjevanja lastne in druge skupine, bi morali namreč ugotavljati pomembnost danih dimenzij že prej.

Status skupine in njegov vpliv na njeno favoriziranje

Mullen in sodelavci (1992) opredeljujejo status kot splošni prestiž skupine, ki ima predvidoma pomembne implikacije za identiteto njenih članov. Toda vpliv razlik v statusu skupine, ki ji subjekti pripadajo, in druge skupine, ki ji ne pripadajo, je še precej nerazjasnjen. Rezultati različnih študij si pogosto nasprotujejo. Brewer (1979) je pri pripadnikih skupin z nižjim družbenim statusom opazil tendenco po večjem favoriziranju lastne skupine, medtem ko je pri pripadnikih skupin z višjim statusom opazil favoriziranje druge skupine oziroma "obratno diskriminacijo", tj. naklonjenost skupini z nižjim statusom. Nekateri avtorji razlagajo ta rezultat kot prizadevanje skupine z nižjim statusom, da bi dosegla povečanje samospoštovanja s povečevanjem svoje pristranosti.

V svoji narativni študiji, ki poskuša sintetizirati rezultate eksperimentalnega proučevanja medskupinske pristranosti, navaja Brewer (1979) tendenco po povečevanju naklonjenosti lastni skupini pri članih skupin z nizkim statusom ter po povečevanju naklonjenosti skupine z visokim statusom skupini z nizkim statusom. Ta rezultat je videti sila nelogičen in ga je težko obrazložiti, še posebej če poskušamo takšno vedenje osvetliti s pragmatičnega vidika, tj. z vidika zadovoljevanja človekove potrebe po pozitivni družbeni identiteti. Vendar je konsistenten z začetnimi pojmovanji družbene identitete. Slednja vključujejo predpostavko, da imajo skupine z nižjim statusom večjo potrebo po zadovoljstvu s samimi seboj, in da jo skušajo zadovoljiti s povečevanjem naklonjenosti lastni skupini. Nekoliko težje je razložiti enako tendenco pri skupinah z visokim statusom, kjer ni potrebe po naklonjenosti drugim skupinam, ampak bi ta utegnila celo ogroziti njihov (visoki) status.

Brewer (1979) navaja tudi nekaj eksperimentov, v katerih so kazale "zmagovalne skupine" oziroma skupine z višjim statusom večje favoriziranje lastne skupine na dimenziji, ki je pomembno vplivala na rezultate, kot skupine z nižjim statusom. Takšen rezultat je v skladu s prvotnim konceptom teorije družbene identitete. Tajfel (1978b) namreč predpostavlja, da status podrejenosti ne doprinaša k povečevanju favoriziranja lastne skupine, razen če družbena situacija spodbuja primerjave z nadrejeno skupino in omogoča ali olajšuje neposredno socialno spremembo.

Razlike v vplivu statusa na favoriziranje lastne skupine

Predpostavke različnih avtorjev o vplivu statusa na naklonjenost lastni skupini in pristranost pri njenem ocenjevanju so zelo kontradiktorne, kar velja tudi za rezultate njihovih raziskav. Nekateri predpostavljajo, da se z zviševanjem statusa povečuje tudi stopnja naklonjenosti lastni skupini, drugi pa, da se z njegovim zviševanjem zmanjšuje. Mullen in sodelavci (Mullen et al., 1992) so na podlagi analize 42 različnih preverjanj

hipoteze favoriziranja lastne skupine in njihove meta-analitične integracije ugotovili, da je vpliv statusa na naklonjenost lastni skupini odvisen od realnosti proučevanih skupin. Umetno oblikovane skupine z višjim statusom izražajo večjo naklonjenost lastni skupini, medtem ko pri realnih skupinah z visokim statusom v realnih življenjskih situacijah te zakonitosti ne opazimo. V nasprotju z umetno ustvarjenimi skupinami v laboratorijskih situacijah pogosto izražajo celo statistično nepomembno tendenco k manjši naklonjenosti lastni skupini.

Analiza rezultatov različnih študij je pokazala, da je 88% realnih skupin z visokim statusom in 83% realnih skupin z nizkim statusom, ki so jih uporabili v različnih eksperimentih, izrazilo naklonjenost lastni skupini. Pri umetno ustvarjenih skupinah je bila situacija precej drugačna. Pri skupinah z visokim statusom se je ta tendenca pojavila vedno (100%), pri skupinah z nizkim statusom pa le v 16% vseh primerov. Avtorji meta-analitične integracije rezultatov številnih empiričnih raziskav ugotavljajo, da se lahko pri proučevanju fenomena favorizacije lastne skupine srečamo z nekaterimi težavami. Ena najpomembnejših težav je v tem, da rezultatov proučevanja umetno ustvarjenih skupin v laboratorijski situaciji ne moremo posplošiti na realne skupine. Potrjujejo namreč neresnično hipotezo, da se favoriziranje lastne skupine pojavlja le v skupinah z visokim statusom. Ločevanje psiholoških fenomenov od realnega življenja in predvsem njihovo izločanje iz družbenega konteksta jih lahko namreč popolnoma izkrivi.

Konceptualizacija statusa in njen vpliv na rezultate različnih študij

Kontradiktorne rezultate, ki so jih dobili pri proučevanju vpliva statusa svoje identifikacijske skupine na njeno favoriziranje, razlaga tudi Teorija stanj pričakovanja statusa. Izdelala sta jo Webster in Foschi (1988). Ta teorija poudarja, da so kontradiktorni rezultati različnih študij posledica razlik v opredeljevanju statusa. Na podlagi njihove analize sta namreč Webster in Foschi (1988) odkrila, da kar 95% študij, ki so dokazale večjo naklonjenost lastni skupini kljub njenemu nizkemu statusu, temelji na bolj globalni, statični in difuzni konceptualizaciji statusa (npr. favorizirana etnična skupina, prestižna delovna enota v določeni družbi, ipd.), medtem ko 47% študij, ki so dokazale večjo naklonjenost lastni skupini v primerih, ko je bil njen status višji, temelji na bolj specifični in prehodni konceptualizaciji statusa. Ta je bila pogosto specifična za določeno nalogo (npr. višji rezultati na določenih laboratorijskih nalogah).

Skoraj vse študije, ki so odkrile naklonjenost lastni skupini tedaj, ko je bil njen status nizek, temeljijo na širšem in splošnejšem pojmovanju statusa, medtem ko približno polovica študij, ki so dokazale ta fenomen pri skupinah z visokim statusom, temelji na njegovi specifični konceptualizaciji. Zato bi lahko pretirano osredotočanje na specifične naloge pri določanju statusa v laboratorijskih eksperimentih pripeljalo do zmotnega prepričanja, da se naklonjenost lastni skupini pojavlja predvsem (ali celo samo) tedaj, ko je njen status visok.

Zaradi nevarnosti napačnega sklepanja, ki ga pogojujejo ohlapne in divergentne konceptualizacije, je treba jasno razlikovati med:

- statusom, ki je odvisen od rezultatov izvedbe določene dejavnosti, in
- statusom, ki izvira iz splošnejše družbene situacije.

Njun učinek na favoriziranje lastne skupine je namreč popolnoma različen.

Status, ki temelji na uspešnosti izvedbe določene naloge ali na drugih specifičnih kriterijih, se navadno oblikuje pri umetno ustvarjenih skupinah v laboratorijski situaciji. Slednja pa je močno oddaljena od realnih življenjskih pogojev. Zaradi njene nenaravnosti in arbitrarnosti kriterijev, ki jih uporablja eksperimentator pri oblikovanju

skupin, lahko predpostavimo tudi majhno stopnjo vpletenosti njihovih članov. Ti se identificirajo z njo le tedaj, ko je superiorna in doseže visok status, saj največkrat nimajo nobenih drugih skupnih lastnosti. Zato je razumljivo, da so v vseh dosedanjih laboratorijskih študijah na umetno ustvarjenih skupinah dokazali veliko naklonjenost subjektov lastni identifikacijski skupini z visokim statusom. V nasprotnem primeru (tj. v skupinah z nizkim statusom) je bila naklonjenost lastni skupini zelo redka. Tedaj namreč ni bilo nobenega tehtnega razloga za identifikacijo z arbitrarno oblikovano skupino.

Vpliv statusa na favoriziranje lastne skupine v realnih življenjskih razmerah

V realnih življenjskih situacijah se skupine navadno oblikujejo na podlagi skupne preteklosti ali skupnega kulturnega zaledja, sorodnih interesov, podobnih osebnostnih lastnosti, osebnih preferenc, ipd. Zato je lojalnost realnim skupinam z nizkim statusom dosti bolj razumljiva.

Na odnose med realnimi skupinami in favoriziranje lastne skupine vplivajo še drugi dejavniki, ki jih določa družbena situacija. Najpogostejša dejavnika v večini sodobnih družb sta družbena diskriminacija in zapostavljanje določenih skupin ter sovražnost in nestrpnost do njih pri pripadnikih dominantnih družb. Izstopata zlasti v medetničnih in mednacionalnih odnosih ter v odnosih med različnimi rasami. Zato bi bilo treba v prihodnjih raziskavah posvetiti več pozornosti odnosu med načini perceptualnega merjenja pristranosti in odkritimi oblikami diskriminacije v realnih družbenih skupinah. Status ni namreč nikoli popolnoma neodvisen od drugih dejavnikov, ki vplivajo na pojavljanje pristranosti v ocenjevanju lastne skupine in drugih skupin, ampak je v interakciji z njimi.

Interakcije med statusom in relevantnostjo dimenzij medskupinskega primerjanja

Na podlagi analize več eksperimentalnih študij, ki so ugotavljale vpliv različnih dejavnikov na favoriziranje lastne skupine, ugotavljajo Mullen, Brown in Smith (1992), da je status različnih skupin v interakciji z relevantnostjo dimenzij njihovega ocenjevanja. Skupine z nižjim statusom kažejo večjo pristranost in favoriziranje lastne skupine na irelevantnih dimenzijah, skupine z visokim statusom pa na dimenzijah, ki imajo odločilno vlogo v medskupinskem primerjanju. Ta ugotovitev sovпада s predpostavko teorije družbene identitete, da želijo skupine z visokim statusom poudariti svojo superiornost na konsenzualno določenih "relevantnih" dimenzijah, tj. na tistih dimenzijah, na katerih so dosegle visok rezultat. Te navadno tudi determinirajo inferiornost skupin z nizkim statusom. Zato skupine z višjim statusom včasih favorizirajo skupine z nižjim statusom na irelevantnih dimenzijah. Isto zakonitost so ugotovili tudi Wagner, Lampen in Syllwasschy (1986), ki so poleg tega dokazali še uporabno obrambno strategijo skupin z nizkim statusom, tj. devaluacijo dimenzij medskupinskega primerjanja in zanižanje njihove vrednosti. Ta je v realnosti včasih celo zelo upravičena.

Povezave med statusom skupin in njihovo velikostjo

Včasih obstaja določena zveza tudi med velikostjo skupine in njenim statusom. Ellemers in sodelavci (Ellemers et al., 1992) poudarjajo, da je članstvo v manjšinski skupini nepriljučno že samo na sebi, saj so manjšinske skupine inferiorne na pomembni dimenziji medskupinskega primerjanja, tj. na dimenziji velikosti. Njihova skromna

zastopanost se v globalnih družbah pogosto povezuje z nizkim statusom, kajti manjšinske skupine so najpogostejše deprivilirane. Zato se člani drugih skupin večinoma izogibajo stikom s člani manjšinskih skupin v javnosti. Toda manjšinske skupine imajo lahko tudi izredno visok status, kar se pojavlja predvsem tedaj, ko so takšne skupine nosilke moči in oblasti. Majhnost skupine namreč povečuje njeno vpadljivost, zato je tudi njen status bolj opazen.

Novejše raziskave so pokazale, da sta status oziroma moč skupine in njena velikost med seboj neodvisni lastnosti, ki nista nujno v korelaciji. Kljub temu lahko pride do interakcije med njima. Visok ali nizek status manjšinskih skupin je relativno močna determinanta zaželenosti članstva v njih. Zato so manjšinske skupine z nizkim statusom izredno neprivlačne, medtem ko delujejo manjšinske skupine z visokim statusom, tj. elite na svoje člane kot magnet. Jellison in Zeisset (1969) sta namreč ugotovila, da posameznike najbolj privlačijo tisti ljudje, ki si delijo z njimi neko redko lastnost (npr. moč, osebnostno potezo, ipd.).

V manjšinskih skupinah je identifikacija z lastno skupino precej močnejša kot v večinskih. Toda to pravilo velja predvsem za tiste skupine, ki omogočajo svojim članom določene ugodnosti. Favoriziranje lastne skupine je močnejše tedaj, ko ima skupina visok status. Ta zakonitost velja tako za umetno ustvarjene, kot tudi za realne manjšinske skupine. Njihovi člani skušajo večkrat poudariti pozitivne lastnosti lastne skupine, npr. njeno kohezivnost ipd. (Kovačev, 1994)

Družbena identiteta in njena odvisnost od statusa identifikacijske skupine

Temeljna predpostavka teorije družbene identitete je, da si ljudje prizadevajo za pozitivno družbeno identiteto. Zato stremijo k vključevanju v skupine z visokim statusom. Ta pojav je pogost predvsem tedaj, ko njihova pripadnost skupini ni dokončna, tj. ko so meje med skupinami prehodne in ko obstaja možnost za individualno mobilnost med skupinami (Kovačev, 1994).

Visok status skupine, ki odseva ugoden rezultat medskupinske primerjave na relevantnih dimenzijah, doprinaša k pozitivni družbeni identiteti njenih članov. Zato so motivirani za svojo povezanost s skupino (Sachdev in Bourhis, 1985). Rijsman (1970, 1983) poroča celo o zviševanju individualnega rezultata članov skupin z visokim statusom. Pojmujemo ga lahko kot rezultat njihove želje po integraciji v skupino ali strahu pred izgubo članstva v njej. Popolnoma drugače je v skupinah z nizkim statusom, saj vplivajo na samospoštovanje svojih članov negativno (Wagner, Lampen in Syllwasschy, 1986). Ti ga skušajo dvigniti z uporabo različnih obrambnih strategij.

Tajfel in Turner (1979) poudarjata, da si lahko člani skupin z nizkim statusom prizadevajo k psihološkemu distanciranju od lastne skupine, medtem ko se člani skupin z visokim statusom pogosto postavljajo s svojim članstvom. To so potrdili tudi nekateri kasnejši eksperimenti.

Status lahko torej označimo kot najučinkovitejšo determinanto favoriziranja lastne skupine in identifikacije z njo. Visok status namreč ne omogoča le pozitivne družbene identitete, ampak tudi privilegiran položaj v obstoječi družbi in ugodnosti, ki so povezane z njim.

Družbena identiteta in družbene aktivnosti

Družbena identifikacija vključuje še eksteriorizacijo družbeno uravnane aktivnosti. V večini družbenih kontekstov, ki usmerjajo interakcijo med člani določene

skupine, se namreč proces usvajanja pozicij in vlog oblikuje v dveh fazah:

1. usvajanje specifičnega družbenega znanja s pomočjo družbene dejavnosti in
2. razvoj identitet, ki se vežejo na to dejavnost.

Echebarria Echabe in Gonzales Castro (1993) zato poudarjata, da pojmovanje skupine pogosto sovpađa z usvojitvijo določenih družbenih dejavnosti, ki jih izvajajo njeni člani. Te jih tako ločujejo od drugih skupin. Identifikacija s skupino sovpađa z izvajanjem družbeno strukturiranih ritualov, ki se uskladišajo v družbenem spominu. Izražajo in posredujejo oblike družbenega znanja, ki je karakteristično za dano skupino.

LITERATURA:

- Allen, P. T., Stephenson, G. M. (1983). Intergroup understanding and size of organization. *British Journal of Industrial Relations*, 21, 312-329.
- Bagby, R. M., Rector, M. A. (1992). Prejudice in a simulated legal context: A further application of social identity theory. *European Journal of Social Psychology*, 22 (4), 397-406.
- Billig, M., Tajfel, H. (1973). Social categorization and similarity in intergroup behaviour. *European Journal of Social Psychology*, 13, 27-52.
- Brewer, M. B. (1979). Ingroup bias in the minimal intergroup situation: A cognitive motivational analysis. *Psychological Bulletin*, 86, 307-334.
- Diehl, M. (1988). Social identity and minimal groups: The effects of interpersonal and intergroup attitudinal similarity on intergroup discrimination. *British Journal of Social Psychology*, 27 (4), 289-300.
- Doise, W. (1978). *Groups and Individuals: Explanation in Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Doise, W. (1988). Individual and social identities in intergroup relations. *European Journal of Social Psychology*, 18 (2), 99-111.
- Echebarria Echabe, A., Gonzales Castro, J. L., (1993). Social knowledge, identities and social practices. *Papers on Social Representations*, 2 (2), 117-125.
- Ellemers, N., Van Knippenberg, A., De Vries, N., Wilke, H. (1988). Social identification and permeability of group boundaries. *European Journal of Social Psychology*, 18 (6), 497-513.
- Ellemers, N., Doosje, B. J., Van Knippenberg, A., Wilke, H. (1992). Status protection in high status minority groups. *European Journal of Social Psychology*, 22, 123-140.
- Gerard, H. B., Miller, N. (1967). Group dynamics. *Annual Review of Psychology*, 18, 287-332.
- Hinkle, S., Brown, R. J. (1990). Intergroup comparisons and social identity: Some links and lacunae. V: Abrams, D., Hogg, M. A. (Izd.) *Social Identity Theory: Constructive and Critical Advances*. New York: Harvester Wheatsheaf, 48-70.
- Hinkle, S., Schopler, J. (1986). Bias and the evaluation of ingroup and outgroup performance. V: S. Worchel, W. Austin (Izd.), *Psychology of Intergroup Relations*. Monterey: Brooks/Cole.
- Hong, O. P., Harrod, W. J. (1988). The role of reasons in the ingroup bias phenomenon. *European Journal of Social Psychology*, 18, 537-545.
- Jellison, J. M., Zeisler, P. T. (1969). Attraction as a function of the commonality and desirability of a trait shared with another. *Journal of Personality and Social Psychology*, 11, 115-120.
- Kovačev, A. N. (1994). Individualna in kolektivna identiteta ter njuno spreminjanje v osebnostnem razvoju posameznika in v družbenih spremembah. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Lemaine, G., Katzersztajn, J., Personnaz, B. (1978). Social differentiation. V: H. Tajfel (Izd.), *Differentiation Between Social Groups*. European Monographs in Social Psychology, Vol. 14, London: Academic Press.
- Levine, R. A., Campbell, D. T. (1972). *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behaviour*. London: John Wiley & Sons.
- Mullen, B. (1983). Operationalizing the effect of the group on the individual: A self-attention perspective. *Journal of Experimental Social Psychology*, 19, 295-322.
- Mullen, B. (1987). Self-attention theory: The effects of group composition on the individual. V: Mullen, B., Goethals, G. R. (Izd.), *Theories of Group Behavior*. New York: Springer Verlag.
- Mullen, B., Brown, R., Smith, C. (1992). Ingroup bias as a function of salience, relevance and status: An integration. *European Journal of Social Psychology*, 22 (2), 103-122.
- Mullen, B., Hu, L. (1988). Social projection as a function of cognitive mechanisms: Two meta-analysis integrations. *British Journal of Social Psychology*, 27, 333-356.
- Mullen, B., Hu, L. (1989). Perceptions of ingroup and outgroup variability: A meta-analytic integration. *Basic and Applied Social Psychology*, 10, 233-252.

- Mullen, B., Salas, E., Driskell, J. E. (1989). Salience, motivation and artifact as contributions to the relation between participation rate and leadership. *Journal of Experimental Social Psychology*, 25, 545-559.
- Mullen, B., Smith, C. (1990). Social projection as a function of actual consensus. *Journal of Social Psychology*, 130, 501-506.
- Rabbie, J. M., Horwitz, M. (1969). The arousal of ingroup-outgroup bias by a chance win or loss. *Journal of Personality and Social Psychology*, 13, 269-277.
- Riisman, J. (1983). The dynamics of social comparison in personal and categorical comparison situations. V: W. Doise, S. Moscovici (Izd.). *Current Issues in European Social Psychology*. Vol. 1. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme.
- Sachdev, I., Bourhis, R. Y. (1985). Social categorization and power differentials in group relations. *European Journal of Social Psychology*, 15, 415-434.
- Tajfel, H. (1970). Experiments in intergroup discrimination. *Scientific American*, 223, 96-102.
- Tajfel, H. (1978a). Interindividual behaviour and intergroup behaviour. V: H. Tajfel (Izd.). *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. London: Academic Press.
- Tajfel, H. (1978b). Social categorization, social identity and social comparison. V: H. Tajfel (Izd.). *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. London: Academic Press.
- Tajfel, H. (1982). Social psychology of intergroup relations. *Annual Review of Psychology*, 33, 1-39.
- Tajfel, H., Billig, M. Bundy, R. & Flament, C. (1971). Social categorization and intergroup behaviour. *European Journal of Social Psychology*, 1, 149-178.
- Tajfel, H., Turner, J. C. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. V: Austin, W. G., Worchel, S. (Izd.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Monterey: Brooks/Cole, str. 33-47.
- Tajfel, H., Turner, J. C. (1986). The social identity theory of intergroup behaviour. V: H. Tajfel (Izd.), *Differentiation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. London: Academic Press.
- Turner, J. C. (1978). Social comparison, similarity and in-group favouritism. V: H. Tajfel (Izd.), *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*. London: Academic Press.
- Turner, J. C. (1981). The experimental social psychology of intergroup behaviour. V: Turner, J. C., Giles, H. (Izd.) *Intergroup Behaviour*. Oxford: Blackwell.
- Turner, J. C. (1982). Toward a cognitive redefinition of the social group. V: H. Tajfel (Izd.). *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, J. C. (1987). *Rediscovering the Social Group. A Self Categorization Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Turner, J. C., Brown, R. (1978). Social status, cognitive alternatives, and intergroup relations. V: H. Tajfel (Izd.). *Differentiation between Social Groups: European Monographs in Social Psychology*, vol. 14. London: Academic Press.
- Turner, C., Oakes, P. J. (1986). The significance of the social identity concept for social psychology with reference to individualism, interactionism and social influence. *British Journal of Social Psychology*, 25, 237-252.
- Wagner, U., Lampen, L., Syllwasschy, J. (1986). In-group inferiority, social identity and out-group devaluation in a modified minimal group study. *British Journal of Social Psychology*, 25 (1), 15-23.
- Wagner, U., Schoenbach, P. (1984). Links between educational status and prejudice. V: N. Miller, M. Brewer (Izd.). *Groups in Contact: The Psychology of Desegregation*. New York: Academic Press.
- Webster, M., Foschi, M. (1988). *Status Generalization: New Theory and Research*. Stanford: Stanford University Press.

Samopodoba v kognitivni psihologiji

ANDREJ GAZVODA

POVZETEK

Osnove vseh sedanjih kognitivnih raziskav človekove samopodobe izhajajo iz treh, na prvi pogled precej različnih tradicij: eksperimentalne psihologije, psihoanalitične teorije in simboličnega interakcionizma.

Raziskovalci se dolgo niso mogli zediniti v več bistvenih vprašanjih v zvezi z naravo samopodobe. Ali je smiselno ločevati zaznavni, pasivni in dejavni, procesni vidik samega sebe? Ali je samopodoba enoten koncept? Katere vidike samopodobe lahko ločimo? Na podlagi množice teoretičnih predpostavk in nekoliko bolj skromnih empiričnih rezultatov je bilo oblikovanih več modelov človekove samopodobe.

Zadnje desetletje raziskav pa kaže trend k zmeraj bolj enotnemu pogledu na samopodobo kot na dinamično, kompleksno in prilagodljivo strukturo, ki vpliva na večino intrapersonalnega in interpersonalnega vedenja.

ABSTRACT

SELF-CONCEPT IN COGNITIVE PSYCHOLOGY

Three major pillars of contemporary work of the self-concept may be identified: experimental psychology, psychoanalytic theory, and symbolic interactionist writings.

There were a lot of questions, with which researchers couldn't agree. Is it necessary to divide the passive, perceptual self from active, procesual ego? Is the self-concept a unitary concept? How many selves have we? On the basis of many theoretical issues and a little less empirical findings, there were designed some models of the self-concepts.

Recently, more and more researchers see the self as dynamic, active, forceful and capable of change. It interprets and organizes self-relevant actions and experiences, has motivational consequences and it mediates and regulates behavior.

Zgodovinski razvoj raziskovanja človekove samopodobe

Predhodniki psiholoških raziskav

Skoraj v vsaki raziskavi, ki proučuje človekov jaz, avtorji navajajo zgodnje znanstvene obravnave tega fenomena. Največkrat začenjajo z ameriškim filozofom in enim od očetov psihologije W. Jamesom.

Lahko pa bi začeli še veliko prej, z Aristotelovimi razpravami o značilnostih duše,

ali pa z misleci, kot so Pascal, Spinoza, Descartes, Berkeley in Hume. Vsi ti so ustvarili teoretično osnovo za prve raziskave jaza v psihologiji.

Tri glavne smeri najzgodnejših raziskav o jazu v okviru psihologije so temelj vseh kasnejših (K. J. Gergen, 1984), in sicer eksperimentalna psihologija z začetnikom W. Jamesom, psihoanalitična teorija s Freudom in njegovimi nasledniki ter simbolični interakcionizem z najpomembnejšima predstavnikoma Cooleyem in Meadom.

W. James in eksperimentalna psihologija

Prvi izvor je eksperimentalna psihologija in z njo na čelu Jamesovo delo *Principles of psychology* iz leta 1890. Po Jamesu moramo najprej razlikovati dva vidika jaza. Na eni strani je jaz kot subjekt, torej jaz, ki deluje kot akter, nosilec delovanja. Na drugi strani je jaz kot objekt, kot podoba, ki si jo jaz ustvarja o samem sebi (Kobal, 1994). Filozofija se je ukvarjala in se še predvsem s prvim vidikom jaza, psihologijo pa zaenkrat zanima predvsem drugi vidik jaza, torej jaz kot objekt. Psihologi so zaenkrat opustili še nekoliko prezgodnje napore, da bi opisali aktivni "I" aspekt jaza, in se začasno posvetili proučevanju strukturnih karakteristik samopodobe (Markus & Wurf, 1987). Samopodoba zajema predstavo o sebi kot o delujočem subjektu, predvsem pa to, kar mislimo o sebi, da smo, in tudi to, kar želimo pokazati, da smo. James še nadalje razčleni jaz kot objekt oziroma samopodobo in jo uredi v hierarhično strukturo. Najvišje področje zavzema duhovni jaz, ki vključuje pojmovanja in predstave, ki jih imamo o sebi kot o miselnem, psihičnem in duhovnem bitju. Sledi mu socialni jaz, ki ga tvorijo doživljanja in pojmovanja posameznika o tem, kakšen je in kakšen naj bo v očeh drugih. Najmanj pozornosti namenja avtor telesnemu jazu, ki ga postavlja na dno hierarhične strukture. Meni, da prispevajo posameznikova doživljanja, predstave in pojmovanja o lastnem telesu le manjši delež k njegovi samopodobi jaza, kar pa so zadnje raziskave na tem področju ovrgle (D. Kobal, 1994).

Jamesove ugotovitve v zvezi s strukturo jaza so sprožile plaz nadaljnega proučevanja tega področja. Potem se je zgodil behaviorizem, ki je ostro zavrnil vse, kar ima opraviti s spekulacijo, introspekcijo in subjektivnostjo; mentalne vsebine in psihični konstrukti nimajo več svojega mesta, saj jih ni mogoče neposredno opazovati in meriti. Kljub temu pa so dela tako znanih raziskovalcev, kot so Koffka, Hilgard in Woodworth, zagotovila obstoj raziskav jaza na področju eksperimentalne psihologije (Gergen, 1984).

Psihoanalitična teorija

Drugi temelj sodobnih raziskav o jazu je psihoanalitična teorija. Freudovega vpliva tudi na tem področju ne moremo zanemariti in njegova pojmovanja jaza še danes ostajajo osnovna podlaga za nadaljnje psihodinamične obravnave jaza. V delu *Jaz in ono* iz leta 1922 preoblikuje prejšnjo topično teorijo (nezavedno-prizavedno-zavedno), dinamične in ekonomične koncepcije psihičnega delovanja, v nov koncept človeške psihe, in sicer v koncept psihe kot strukture (ono, jaz, nadjaz). V jazu je po njegovem sedež zavestnega delovanja in samozavedanja, ki opredeljuje posamezno osebo v psihološkem in patološkem smislu, vendar mu je kljub temu v mnogočem odrekel osrednje mesto. Jaz ni več izvorna instanca, je le posrednik, brez lastne energije, ki se sčasoma zdiferencira od ida (Musek, 1988).

Freudove poglede so še razširili, dopolnili in popularizirali neoanalitiki. K. Horney s teorijo o ljubezni do samega sebe, A. Adler s proučevanjem občutkov inferiornosti pri posamezniku, H. S. Sullivan s svojimi ugotovitvami v zvezi z dinamiko

jaza, C. G. Jung z raziskovanjem procesa individualizacije in E. Erikson s svojimi raziskavami v zvezi z razvojem identitete (Gergen, 1984).

Jung je svojo teorijo imenoval analitična oziroma kompleksna psihologija. Zavestni del osebnosti, jaz, je pri Jungu zožen na minimum, na središče zavestnega delovanja. Bistven je zunajzavestni del osebnosti, človekovo nezavedno. Deli ga na individualno nezavedno, to so človekove potlačene vsebine, in kolektivno nezavedno z arhetipi, kar predstavlja njegov najbolj originalni prispevek k razumevanju človekove psihe. Arhetipi so kristalizirane vsebine kolektivnega nezavednega, so usedlina predstav in izkušenj celotnega človeštva. Najpomembnejši osebnotni arhetipi so anima, animus, senca, persona in sebstvo (Jung, 1966).

Osrednji pojem v teoriji osebnosti Sullivana je sistem "jaza", ki se razvije iz personifikacij (podobe o sebi in drugih ljudeh, ki nastanejo že zelo zgodaj v življenju). Glavne personifikacije so "dober-jaz" (lastnosti, ki jih drugi odobravajo pri nas), "slabi-jaz" (lastnosti, ki jih drugi kritizirajo in zavračajo) in "ne-jaz" (lastnosti, ki jih popolnoma odklanjamo in zanikujemo). Sullivan je bil prepričan, da je medosebna izmenjava ključna za razvoj samopodobe in osebnosti (Stražar, 1975).

Simbolični interakcionizem

Tretji pomembnejši vpliv na novejšo raziskavo jaza in človekove samopodobe pa je simbolični interakcionizem, predvsem dela Meada in Cooleya. Ameriški sociolog C. Cooley (Musek, 1992) je postavil hipotezo, da lahko razmerje posameznik družba primerjamo z novorojenima dvojčkoma. S to primerjavo uvede teorijo zrcalnega jaza. Cooley poudarja, da podobe, ki so si jih drugi ustvarili o nas, vplivajo na našo lastno podobo o sebi. Tako je zrcalni jaz tista samopodoba, ki jo sami ustvarjamo s stališča pomembnih drugih. Samopodoba vsebuje "naše predstave o tem, kako nas vidijo drugi in naše predstave o tem, kako nas drugi presoja".

G. H. Mead je še bolj jasno opredelil vlogo drugih (Veliki Drugi) in socialnega okolja pri oblikovanju samopodobe in sploh celotne duševnosti in s tem pospešil zatoni idej in modelov o jazu kot avtonomni notranji instanci, ki suvereno obvladuje zunanji svet (Rutar, 1995).

Sodobne kognitivne raziskave samopodobe

V zadnjih dveh desetletjih je prišlo do izjemno povečanega zanimanja za kognitivne procese, in to ne samo med kognitivnimi psihologi, pač pa tudi med psihologi osebnosti (Carver & Scheier, 1992). Kako ljudje organizirajo informacije v spominu in kakšna je struktura njihovega znanja o svetu, so najpogostejša vprašanja raziskav na tem področju.

Količina informacij, ki jo v določenem trenutku nudi socialna situacija, je precej večja, kot jo je človek sposoben predelati. Zato mora biti posameznik nujno selektiven pri zaznavanju, učenju, zapomnitvi in predelavi teh informacij. Ta selektivni proces seveda ni slučajen, ampak je odvisen od nekaterih notranjih kognitivnih struktur (okvirji, skripti, sheme...), ki omogočajo posamezniku, da učinkovito obvladuje vhodne informacije.

Pojem kategorije

Kakorkoli že imenujemo strukture znanja o zunanjem svetu, osnova vseh je kategorija. Kategorije lahko definiramo različno. Nekatere kategorije lahko definiramo

s štetjem, z izčrpnim seznamom vseh primerkov neke kategorije (npr. črke abecede) ali z odkritjem pravila, ki generira vse primere (npr. cela števila v matematiki). Najpogostejše pa so kategorije definirane z atributi; zaznavnimi, funkcionalnimi in odnosnimi lastnostmi, značilnimi za člane določene kategorije (npr. živalske vrste).

Velik del pozornosti so raziskovalci namenjali vprašanju, kako so skupine lastnosti kombinirane, da definirajo kategorijo. Klasični pogled na to vprašanje, ki ga pripisujejo Aristotelu in so ga zastopali v večini zgodnjih raziskavah o formiranju konceptov, prikazuje koncept kot skupni popis celotne skupine objektov ali dogodkov. Cantor in Mischel (1979) navajata štiri zahteve, ki so značilne za oblikovanje dobro definiranih kategorij:

1. Vsi primerki kategorije so v celoti definirani s tem, da posedujejo manjše število nujnih in zadostnih potez ali atributov.
2. Vsak primerek kategorije poseduje vse od nujnih in zadostnih relevantnih značilnosti.
3. Kategorije so strogo ločene, ni dvoumnih primerkov, ki bi ustrezali več kot eni kategoriji na istem nivoju abstrakcije v taksonomiji.
4. Posedovanje določenih nujnih lastnosti ne more nadomestiti pomanjkanja drugih lastnosti, saj so za kategorizacijo enako pomembne vse lastnosti.

Koncept je lokaliziran v hierarhičnem sistemu, za katerega je značilna popolna urejenost. Znotraj posamezne veje hierarhije so vsedefinirajoče lastnosti nadredne kategorije tudi definirajoče lastnosti podredne kategorije. Princip "vse ali nič" članstva določene kategorije pomeni tudi, da so primerki določene kategorije bolj ali manj homogeni in da obstajajo ostre meje med različnimi kategorijami.

Taka definicija kategorije je sprejemljiva v primerih, ko definiramo določene umetne kategorije, odpove pa pri naravnih kategorijah. Npr., pogosto ni jasno, kako kategorizirati posamezne primerke, še težje pa je včasih določiti, kateri so nujni in kateri zadostni atributi, ki definirajo določeno naravno kategorijo. Poleg tega imamo ljudje določene primerke za boljše predstavnike neke kategorije. Tipičnost, ki je distribuirana prek primerkov določene kategorije, se nanaša na nedefinirajoče attribute kategorije. Dokazano je tudi, da pogostejše temeljijo sodbe ljudi prav na teh nedefinirajočih atributih, in ne na nujnih in zadostnih lastnostih, ki definirajo kategorijo. Ta odkritja se ne pokrivajo s klasičnim pogledom na strukturo konceptov (Kihlstrom & Cantor, 1984).

Na podlagi teh ugovorov se je pojavil prototipični pogled (Rosch, 1975), ki je v svojih zgodnjih oblikah zagovarjal trditve, da so lastnosti skupnega opisa le verjetnostno povezane z določeno kategorijo. Nobena značilnost ni posamezno nujna in noben skupek lastnosti ni dovolj, da definira kategorijo. Najbolj pomembna trditev pri tem pogledu je, da so lahko primerki določene kategorije bolj ali manj dobri predstavniki določene kategorije. Take kategorije lahko predstavimo s prototipičnim predstavnikom, konkretnim ali pa abstraktnim, za katerega je značilno veliko potez, ki so povezane s članstvom kategorije, in malo potez, ki so povezane s članstvom v kontrastnih kategorijah.

Dokazov za prototipičnost kategorizacije je dovolj. Tudi raziskav na področju socialne kognicije je veliko. Ta nov pogled na kategorizacijo lahko vidimo tudi v psihologiji osebnosti, kjer so teorije počasi začele prehajati iz tipologij in razporejanja ljudi v nasprotujoče kategorije, v dimenzionalni pristop. Vemo na primer, da so nekateri posamezniki bolj tipični ekstraverti kot drugi in da ne obstajata dve skupini ljudi glede na to osebnostno lastnost.

Samopodoba v sistemu socialnih konceptov

Tako kot ljudje tvorijo kategorije iz umetnih stimulusov, jih seveda tvorijo tudi iz

stimulusov, ki imajo socialni pomen: ljudje, socialne situacije, fizična okolja. Socialna kognicija je termin, ki označuje proces oblikovanja in uporabe kategorij, ki predstavljajo take socialno pomembne stimuluse.

Velika večina raziskav je potrdila te domneve. Očitno ljudje razvijamo shematične reprezentacije kategorij ljudi, posameznikov in spolnih vlog, ki so del socialne eksistence. Ljudje razvijajo sheme o socialnih okoljih, stereotipnih socialnih situacijah, o izkušnjah emocij...

Samopodoba je oseba v posameznikovem socialnem svetu in pomembno vprašanje je, kje se nahaja v hierarhični organizaciji konceptov oseb (Kihlstrom & Cantor, 1984). Glede na to, da je samopodoba močno specializirana tvorba, bi lahko rekli, da pripada najnižjemu nivoju sistema konceptov, poleg drugih oseb, ki jih pozna ta posameznik. Nadredne dimenzije pa so koncepti ali kontrasti, kot so dober-slab, ekstraverтен-introverten... Po drugi strani pa nekateri smatrajo, da je samopodoba locirana na skrajno visokem nivoju. Otrok najprej začne razlikovati sebe od zunanjega sveta in drugih, ravno tako pa sami sebe precej manj klasificiramo v razne kategorije kot pa druge ljudi.

Samopodobo lahko predstavimo s prototipom, ki je sestavljen iz skupine centralnih in perifernih potez. Ne glede na to, ali si predstavljamo prototip kot skupino potez ali kot točke v multidimenzionalnem prostoru, je to vsota množice posameznih primerkov. Če obstaja prototip samega sebe, potem mora biti abstrahiran iz opazovanj samega sebe v specifičnih situacijah. Iz tega sledi, da je mogoča cela hierarhija posameznih vidikov samopodobe, in ne samo eden, enoten vidik, in da je ta hierarhija zgrajena na več nivojih abstrakcije: npr. jaz, ko si sam, in jaz, ki ga kažeš, ko si v družbi, z znanimi in s tujimi ljudmi, z domačimi, s prijatelji, s sodelavci. Vsak od teh jazov je bil abstrahiran iz več opazovanj podobnih situacij.

Definicije samopodobe

Kihlstrom in Cantor (1984) definirata samopodobo kot mentalno reprezentacijo samega sebe, ki se ne razlikuje od drugih mentalnih reprezentacij idej, objektov in dogodkov. Z drugimi besedami, samopodoba je koncept, ki se ne razlikuje od ostalih konceptov, in ta je shranjen v spominu kot struktura znanja, tako kot ostale strukture znanja.

Rogers in sodelavci (1977) izhajajo iz predpostavke, da je človekova samopodoba zelo aktiven in močen agent pri organizaciji posameznikovega sveta. Definirajo jo kot abstraktno reprezentacijo preteklih izkušenj, ki so v zvezi s posameznikom. Fenomenološko gledano pa je to vrsta nejasne ideje o tem, kaj posameznik misli o sebi, da je. Verjetno se razvije z namenom, da posamezniku pomaga ohranjati urejenost ogromne količine podatkov, ki se nanašajo nanj.

D. Kobal (1994) opisuje samopodobo kot organizirano celoto lastnosti, potez, občutij, podob, stališč, sposobnosti idr., za katere je značilno, da jih posameznik pripisuje samemu sebi in da tvorijo referenčni okvir, s katerim posameznik uravnava in usmerja svoje ravnanje. Je v tesni povezavi z obstoječim vrednostnim sistemom posameznika ter vrednostnim sistemom ožjega in širšega družbenega okolja ter pod nenehnim vplivom delovanja obrambnih mehanizmov.

Enotna predpostavka vseh raziskav na področju jaza v zadnjih dvajsetih letih je, da posameznikova samopodoba ne samo reflektira trenutno vedenje, pač pa je tudi posrednik in regulator tega vedenja (Markus & Wurf, 1987). V tem smislu raziskovalci tudi vidijo samopodobo kot aktivno, vplivno in spremenljivo, ki interpretira in organizira relevantne akcije in izkušnje, ki se nanašajo nanjo, ki ima vpliv na motivacijo,

oblikuje vedenjske intence, standarde, plane, pravila in skripte vedenja. Teoretični koncepti so pustili daleč za seboj empirične raziskave, ki so v glavnem poskušale nekatere zelo kompleksne pojave, kot so npr. pojav delinkvence, zadovoljstvo s partnerjem, šolska uspešnost povezati s posameznim aspektom samopodobe, ponavadi s samospoštovanjem. Markusova in Wurfova sta se orientirali na samopodobo kot na interpretativno strukturo, ki posreduje večino pomembnih intrapersonalnih procesov (prede-lovanje informacij, čustva, motivacija) in široko paletu interpersonalnih procesov (socialna percepcija, izbira situacije, partnerja in strategija interakcije, reakcija na feedback).

Zaradi nujnosti empiričnega preverjanja teoretičnih predpostavk se pojavlja tendenca k ožanju teoretičnega okvira pri raziskovanju človekove samopodobe. Metodologija enostavno ni mogla slediti vsej pestrosti idej na tem področju, ki je bila značilna za začetek raziskav (Gergen, 1984). Lahko pa na to dejstvo gledamo tudi iz bolj optimističnega zornega kota, namreč da so se raziskave že zelo približale temeljnim značilnostim fenomena človekovega jaza in njegove samopodobe. In te značilnosti so ne glede na zorni kot, iz katerega gledamo, iste. Res pa je, da veliko avtorjev zelo poenostavlja strukturo samopodobe in jo v raziskavah opredeljujejo največkrat le kot samospoštovanje.

Ali je samopodoba enoten koncept

Vprašanje, ali je samopodoba enoten ali sestavljen koncept, je že dolgo aktualno med psihologi osebnosti. Mnogo teoretikov je trdilo, da je jaz enotna struktura in predstavlja jedro osebnosti (Kihlstrom & Cantor, 1984). Eden zgodnjih zagovornikov tega pogleda je bil James. Klub temu da je razlikoval med tremi aspekti jaza kot objekta, so to res bili samo aspekti, povezani v koherentno celoto, in ne različni jazi. Mogoče ta pogled najlepše predstavlja Allport, ki je definiriral *proprium* (alternativno ime za samopodobo) kot tisti aspekt osebnosti, ki ga posameznik tretira kot aspekt centralnega pomena za sebe.

Psihologi, ki so delali znotraj sociološke tradicije, so trdili, da imamo mnogo vidikov samopodob. Tako so teorijo o hierarhiji samopodob zagovarjali v zgodovini psihologije npr. Cooley, ki je trdil, da imamo toliko samopodob, kot imamo pomembnih posameznikov v svojem socialnem okolju, nato Mead, Greenwald. Gergen (1984) meni, da je prehod iz pojmovanja samopodobe kot enotnega koncepta v sestavljeni koncept pogojen z razvojem družbe...

Eden od argumentov, ki jih navajata Kihlstrom in Cantor (1984) za kompleksnost strukture samopodobe, je pojav multiplih osebnosti.

Markus in Wurf (1987) vidita prav v ugotovitvah, da se na samopodobo ne more več gledati kot na eno, nedeljivo celoto, velik napredek pri raziskovanju samopodobe.

Napredek v raziskovanju samopodobe vidita tudi v ugotovitvah, da funkcioniranje samopodobe ni odvisno samo od motivov jaza, ki jim služi, pač pa tudi od trenutne socialne situacije. Tretja ugotovitev, ki je pomagala k napredku raziskovanja samopodobe, pa je bila posledica raziskovanja bolj subtilnega vedenja. Na vedenje vpliva mnogo faktorjev, ne samo samopodoba. Posledica tega je, da vpliva samopodobe ne vidimo direktno, pač pa bolj v spremembah razpoloženja, samozavesti.

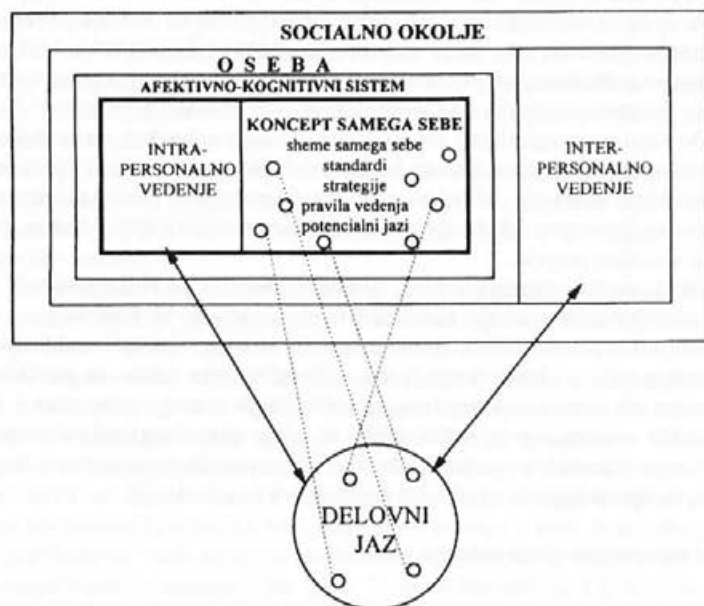
Kognitivni modeli samopodobe

Največje spremembe v zadnjem desetletju raziskav na področju samopodobe so se pojavile na področju njene vsebine in strukture. Ena izmed najmočnejših preprek pri povezovanju samopodobe z regulacijo vedenja je bilo gledanje nanjo kot na stabilno,

generalizirano strukturo. Kako naj taka groba, nezdiferencirana struktura regulira vedenje v vseh svojih neskončnih možnostih? Rešitev je v spremembi pogleda in videja samopodobe kot mnogovrstnega fenomena, kot zbirke podob, shem, konceptov, prototipov, teorij, ciljev ali nalog. Te reprezentacije jaza so različni avtorji opisovali kot urejene v prostoru, konfederaciji ali v sistemu (Markus & Wurf, 1987).

Veliko zadnjih modelov se je osredotočilo na naravo kognitivnih reprezentacij v okviru samopodobe. Najenostavnejši model predlaga, da se na samopodobo gleda preprosto kot na eno izmed mnogih vozlišč v asociativni spominski mreži. Ta model temelji na spominskih modelih mrež, kot sta npr. HAM in ACT, in predpostavlja, da je informacija o jazu shranjena v obliki propozicij (Raaijmakers & Shiffrin, 1992). Drugi opredeljujejo samopodobo kot hierarhično strukturo kategorij, katere elementi so poteze, vrednote in spomini specifičnih dogodkov, ali pa kot multidimenzionalni pomenški prostor. Spet drugi pogled pa opredeljuje samopodobo kot sistem o samem sebi ali generalizacij o jazu, ki izhajajo iz preteklih socialnih izkušenj. Za shemo predpostavljajo, da ima dvojno naravo: da je hkrati struktura in proces. Kot taka pa ima sposobnost, da predstavlja jaz kot nekaj, kar je hkrati poznano in kot tisti, ki ve, zna.

V modelu, ki ga predlaga Markusova (slika 1), je koncept samega sebe zbirka reprezentacij samega sebe in trenutno aktivni koncept samega sebe del teh reprezentacij, ki so dosegljive v določenem času. Reprezentacije se razlikujejo v funkciji in strukturi. Katere reprezentacije bodo v določenem trenutku aktivne, je odvisno od prevladujočih socialnih okoliščin in posameznikovega motivacijskega stanja. Veliko teh reprezentacij se avtomatično aktivira ob določenih situacijskih dražljajih. Veliko drugih pa se aktivira namerno kot odgovor na posameznikovo prizadevanje po izpolnitvi določenega motiva.



Slika 1. Trenutno aktivni del dinamične strukture samopodobe vsebuje delovni koncept samega sebe, ki regulira tako interpersonalno kot intrapersonalno vedenje (Markus & Wurf, 1987).

V posamezniku je stalno prisotna želja po razvijanju pozitivne samopodobe, motiv, ki se nanaša na samospoštovanje. Vzporedno s tem motivom pa lahko posameznik želi obdržati občutek koherentnosti in kontinuiranosti, izpolniti motiv po konsistentnosti. Naslednji pomembni motiv, ki ga Maslow imenuje samoaktualizacija, se nanaša na težnjo po izboljšanju ali spreminjanju sebe, želja po rasti, razvoju, po izpolnitvi svojih potencialov. Vsi ti različni motivi v kombinaciji s socialnimi okoliščinami determinirajo vsebino trenutno aktivnega dela samega sebe.

Kot je prikazano na modelu, je ločen afektivno-kognitivni sistem kot ena od lastnosti posameznika, koncept samega sebe pa je definiran kot en aspekt tega sistema. Aktivni del koncepta samega sebe je določena konfiguracija reprezentacij celotnega koncepta samega sebe, ki regulira posameznikovo trenutno akcijo in reakcijo. Torej je posameznikovo vedenje regulirano glede na to, kakšen set dinamične strukture (sheme samega sebe, potencialni jazi, prototipi, skripti, ego-naloge, standardi, strategije, produkcije) je trenutno aktiviran.

Strukture, aktivne v delovnem konceptu samega sebe, so osnova za vedenjske intence in tudi za opazovanje, presojanje in evaluacijo teh akcij. Vpliv delovnega koncepta samega sebe je viden na dveh zelo širokih področjih vedenja: na intrapersonalnih procesih, ki vključujejo procesiranje informacij, regulacijo čustev, motivacijske procese, ter na interpersonalnih procesih, ki vključujejo socialno percepcijo, socialno primerjavo, iskanje in oblikovanje interakcije z drugimi.

Med psihologi in sociologi je poudarek na mnogoterosti oziroma večdimenzionalnosti koncepta samega sebe ali identitete privedel do ugotovitve, da moramo govoriti o delovnem konceptu samega sebe. Bistvo te ugotovitve je v tem, da vse reprezentacije samega sebe ali identitete, ki so del koncepta samega sebe, niso dosegljive v vsakem trenutku. Na delavni koncept samega sebe lahko gledamo kot na spreminjajoče se zaporedje znanja o samem sebi, ki je trenutno dosegljivo. Ta pogled je tudi veliko bližji simboličnemu interakcionizmu. Ne obstaja fiksni oziroma statični koncept samega sebe, ampak samo trenutni, sestavljen iz posameznikovih socialnih izkušenj. Taka formulacija tudi dovoljuje, da gledamo na koncept samega sebe kot na stabilno in hkrati prilagodljivo strukturo. Jedrni deli so lahko relativno neodzivni za spremembe posameznikove socialne situacije. Mnoge ostale reprezentacije v posameznikovem sistemu pa bodo različno dostopne glede na posameznikovo motivacijsko stanje ali glede na prevladujoče socialne pogoje.

Teoretiki koncepta samega sebe in teoretiki identitet se zblížujejo tudi v pogledu, da koncept samega sebe vsebuje raznolikost reprezentacij, ki niso samo v obliki verbalnih trditev ali opisov osebnostnih potez in demografskih karakteristik. Reprezentacije samega sebe so lahko kognitivne ali/in afektivne; lahko so verbalne, v obliki podob, neuralne ali senzomotorne; lahko predstavljajo samega sebe tako v prihodnosti in preteklosti kot v sedanjem trenutku, lahko se tičejo aktualnega ali pa mogočega sebe. V vsakem danem trenutku pa je samo del teh raznovrstnih reprezentacij dosegljivih in spodbujenih, da spremljajo in usmerjajo posameznikovo vedenje.

Razlike med reprezentacijami samega sebe

Vse reprezentacije samega sebe niso enake. Nekatere so bolj pomembne in izdelane in bolj vplivajo na vedenje kot druge. Nekatere so pozitivne, druge negativne. Po teoriji Markusove in njenih kolegov (1987) ljudje razvijejo shematične reprezentacije samih sebe, in sicer takšnih, kakršni bi želeli biti, kakršni se bojijo biti, kakršni pričakujejo, da bodo postali, kakršni nočejo biti. Mogoči vidiki samopodobe pa so sheme, ki delujejo kot motivatorji, saj so osnova za cilje, za katere delamo.

Najbolj očitna razlika med reprezentacijami je njihova centralnost ali pomembnost. Nekateri vidiki samopodobe so centralnega pomena ali poudarjene identitete, medtem ko so drugi bolj periferni. Centralni deli človekove samopodobe so na splošno najbolj izdelani, in predpostavljamo, da tudi najbolj vplivajo na predelavo informacij in na vedenje.

Razlike med reprezentacijami samega sebe so tudi v tem, ali se nanašajo na preteklost, sedanjost ali pa prihodnost. Podobe samega sebe v preteklosti ali v prihodnosti so lahko pomembne tudi za trenutno samopodobo.

Reprezentacije samega sebe se razlikujejo tudi v tem, ali so dejansko že bile aktualizirane ali ne. Nekatere niso aktualne, pač pa verjetne za posameznika, druge so želeni ideali. Med vsemi temi so mogoči vidiki samopodobe, torej tisti, ki predstavljajo nekaj, kar bi posameznik rad bil ali pa se boji biti. Ti deli delujejo kot spodbude za vedenje, oblikujejo podobe prihodnje samopodobe v želenih ali pa neželenih končnih stanjih. Njihova funkcija je tudi, da oblikujejo evaluativni in interpretativni kontekst za sedanji pogled na samega sebe.

Koncept idealnega jaza je pomembna značilnost mnogih teorij človekovega vedenja. Najenostavneje bi ga lahko določili kot mentalno podobo popolnega jaza (Ogilvie, 1987).

Na osnovi zgodnejših raziskav o ego-ideal (Freud, Horney, Rogers) je Rosenberg (Markus & Wurf, 1987) raziskoval vrste idealne samopodobe. Ločil je idealno samopodobo, ki se jo da uresničiti, od tiste, ki je povečevana podoba samega sebe, značilna za nevrotike. Higgins je razširil to delo in predpostavil, da obstajajo najmanj trije vidiki samopodobe: tisti, ki odraža aktualno, dejansko samopodobo, tisti, ki predstavlja idealno samopodobo ali atribut, ki jih posameznik želi imeti, in tisti, ki predstavlja pričakovano samopodobo, ki je skupek reprezentacij lastnosti, za katere posameznik ali drugi menijo, da naj bi jih imeli. Diskrepanca med katerimakoli vidikom samopodobe lahko povzroči nelagodje, različne diskrepance pa povzročijo različne vrste nelagodja. Tako naj bi bila diskrepanca med aktualno in idealno samopodobo kriva za depresijo, diskrepanca med aktualno in družbeno zaželeno pa za anksioznost.

Ogilvie (1987) se je v nasprotju z večino raziskovalcev, ki proučujejo idealni jaz, usmeril na neželeni jaz. V svoji raziskavi je ugotovil, da neželeni jaz v primerjavi z idealnim jazom bolj vpliva na trenutni občutek zadovoljstva in verjetno tudi na človekove vedenjske intence.

S tem je povezana tudi naslednja razlika med reprezentacijami samega sebe, in sicer njihova pozitivnost ali pa negativnost. Večina raziskav se osredotoča na pozitivne vidike samopodobe. Redki raziskovalci človekove samopodobe so namenili nekaj pozornosti tudi negativnemu vidiku, temu, kar Sullivan imenuje slabi jaz (bad me). Večina teh del poskuša razumeti mišljenje "jaz nisem dober, jaz sem nekoristen in brezupen", ki očitno dominira v jazu mnogih depresivnih posameznikov. Beck (1967) je trdil, da depresivni posamezniki nosijo s seboj depresivno shemo samega sebe, ki ne prestando deformira misli, povezane s samopodobo. Tudi novejša raziskave potrjujejo, da depresivni posamezniki resnično bolj negativno mislijo o sebi, kot o drugih in da ta negativnost prevlada na vseh aspektih predelovanja informacij. Malo raziskav pa se je ukvarjalo z negativnostjo samopodobe ljudi, ki niso depresivni. Ugotavljajo, da imajo lahko tudi tisti, ki imajo visoko samospoštovanje, negativno samopodobo (Markus & Wurf, 1987).

Malo raziskana področja samopodobe

Malo pozornosti je bilo zaenkrat namenjene reprezentacijam čustev v samopo-

dobi. Nekateri domnevajo, da vsaka reprezentacija samega sebe vsebuje tako kognitivno kot afektivno komponento. Greenwald & Pratkanis (Markus & Wurf, 1987) trdita, da delujejo čustva kot hevrizmi, ki določajo, kako bodo med seboj povezane različne izkušnje, ki se tičejo jaza, in sicer jih dodelijo pozitivni ali pa negativni kategoriji.

Drugo področje shem samega sebe, ki tudi ni dovolj raziskano je, kako se reprezentacije samega sebe razlikujejo med seboj v funkciji in obliki glede na to, kdaj, kako in zakaj so se oblikovale. Nekatere reprezentacije so se oblikovale direktno iz percepcije in organizacije lastnega vedenja. Te reprezentacije so neposredno dostopne zavesti, razen v primeru, da so bile tolikokrat ponovljene, da so postale avtomatične. Reprezentacija samega sebe lahko povzame različne forme: neuralne, motorične, senzorne in seveda verbalne. Neverbalne reprezentacije niso nujno dostopne zavesti. Nekatere reprezentacije so lahko aktivno potlačene, da ne bi prišle v zavest, zato ker temeljijo na določenih obrambah ali željah. Reprezentacije samega sebe, ki izhajajo iz želja ali potreb, imajo lahko precej drugačno obliko in funkcijo kot reprezentacije, ki izhajajo neposredno iz organiziranja posameznikovega vedenja.

Tretje pomembno vprašanje pa se tiče strukture in organizacije reprezentacij samega sebe. Kaj se zgodi, če sta dve reprezentaciji nekompatibilni? Nekatere raziskave ugotavljajo, da lahko kompleksna struktura ščiti posameznika pred čustvenimi motnjami, ali v jeziku socialne psihologije, da več kot ima posameznik identitet, boljše je njegovo mentalno zdravje, vendar le če so identitete uspešno integrirane ena v drugo.

LITERATURA

- Beck, A. T. (1967). *Depression: Causes and treatment*. Philadelphia, Univ. Pa Press.
- Cantor, N., Mischel, W. (1977). Traits as prototypes. Effects on recognition memory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 38-48.
- Cantor, N., Mischel, W. (1979). Prototypes in person perception. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 12, pp. 3-52). New York: Academic Press.
- Carver, C. S., Scheier, M. F. (1992). *Perspectives on personality*. Boston, Allyn and Bacon.
- K. J. Gergen (1984). Theory of the self: Impasse and evolution. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 17, pp. 49-115). New York, Academic Press.
- Hoelter, J. W. (1985). The structure of self-conception: Conceptualization and measurement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 49, 1392-1407.
- Jung, C. G. (1964). *Man and his symbols*. London, Aldus Books Limited.
- Kihlstrom, J. F. & Cantor, N. (1984). Mental representations of the self. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 17, pp. 1-47). New York, Academic Press.
- Kobal, D. (1994). Samopodoba - zavestna ali tudi nezavedna razsežnost osebnosti. *Psihološka obzorja*, 3, 25-36.
- Lewicki, P. (1984). Self-schema and social information processing. *Journal of Personality and Social Psychology*, 47, 1177-1190.
- Markus, H. (1977). Self-schemata and processing information about the self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 63-78.
- Markus, H., Wurf, E. (1987). The dynamic self-concept: A social psychological perspective. *Annual Review of Psychology*, 38, 299-337.
- McGuire, W. J. & McGuire, C. V. (1986). Content and process in the experience of self. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 21, pp. 97-144). New York, Academic Press.
- Musek, J. (1992). Struktura jaza in samopodobe. *Anthropos*, 24, 59-79.
- Musek, J. (1993). Znanstvena podoba osebnosti. Ljubljana, Educy.
- Ogilvie, D. M. (1987). The undesired self: A neglected variable in personality research. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 379-385.
- Raaijmakers, J. & Shiffrin, R. M. (1992). Models for recall and recognition. *Annual Review of Psychology*, 43, 205-234.
- Rogers, T. B., Kuiper, N. A., & Kirker, W. S. (1977). Self-reference and the encoding of personal

- information. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 677-688.
- Rosch, E. (1975). Cognitive representations of semantic categories. *Journal of Experimental Psychology: General*, 104, 192-223.
- Rutar, D. (1995). Psihologija skozi psihoanalizo X. del, George Herbert Mead. *Anthropos*, 1-2, 39-53.
- Stražar, M. (1975). Sullivanova medosebna teorija osebnosti. V *Teorije osebnosti*. Lamovec, T., Musek, J., Pečjak, V. Ljubljana, Cankarjeva založba.

Vrednote, vrednotna hierarhija in vrednotni prostor

PETRA LEŠNIK

POVZETEK

Vrednote, ki so pogosto predmet različnih psiholoških raziskovanj, so osrednja tema pričujočega prispevka. V raziskavi, v katero je bilo vključenih 753 oseb obeh spolov različne starosti, smo izpostavili dva problema. Zanimalo nas je, kakšna je lestvica vrednot vzorca preskušancev in kakšna je njihova implicitna struktura vrednotnega prostora. Za merjenje vrednot smo uporabili Muskovo lestvico vrednot (MLV), dobljene podatke pa smo glede na namen raziskave obdelali z ustreznimi statističnimi metodami (deskriptivna statistika, faktorska analiza).

Rezultati raziskave kažejo, da preskušanci v vrh vrednotne hierarhije umeščajo tradicionalne družinsko-partnerske vrednote, medtem ko najmanj cenijo nekatere potenčne vrednote. Analiza vrednotnega prostora kaže, da obstaja pri preskušancih dokaj jasna dimenzionalna struktura vrednot, ki obsega na posameznih nivojih vrednotnega prostora različno število vrednotnih kategorij. Dobljene vrednotne kategorije smo primerjali z empirično potrjenimi vrednotnimi skupinami nekaterih drugih avtorjev. Ugotovili smo večja ujemanja rezultatov na nivoju splošnejših vrednotnih skupin in nekatera razhajanja, opazna zlasti na nivoju specifičnih skupin vrednot.

ABSTRACT

VALUES, THEIR HIERARCHY AND SPACE

The article deals with some interesting aspects of human values. Two major problems were exposed. First, we were interested in hierarchy of values and secondly we tried to investigate the implicit structure of human values. In the research presented here 753 people of different ages and both sexes were comprised. Muske's value survey (MLV) was used as measuring instrument. Results were analyzed with different statistics methods (descriptive statistic, factor analysis). Results obtained by this study show that tradicional family values were placed at the top of the values hierarchy while potency values were in the bottom of the hierarchy. A rather clear structure of dimensional space of human values which encompasses a different number of value groups was discovered. A brief comparison with some other empirical results of value groups was made. A consistence between different results was shown at the most general level of value groups while some differences occurred at the level of specific value groups.

1. UVOD

1.1. Poimovanja vrednot

Pojem vrednot je v današnjem času izredno aktualen in pogosto uporabljan. Zasedimo ga v različnih znanstvenih disciplinah. Vsaka od njih obravnava vrednote s svojega vidika in skladno s tem postavlja zanje ustrezne definicije. Vrednot zato ne moremo enoznačno opredeliti.

Poleg znanstvenega poimovanja vrednot velja izpostaviti poimovanje, ki ga zapazamo v posameznikovem vsakodnevnem življenju. Lastnost človekove narave je namreč, da stvari, dogajanja, druge ljudi, kot tudi samega sebe, neprestano ocenjuje, presoja in vrednoti. Različni pojavi s tem dobijo za nas različen pomen, vrednost in zaželenost. V vsakdanjosti se tako vrednote javljajo kot kriteriji, s katerimi predmetom, drugim ljudem in samemu sebi pripisujemo določeno vrednost. Predstavljajo nekakšne standarde presojanja sebe in drugih. Tovrstno razumevanje vrednot lahko v primerjavi z znanstvenim poimovanjem označimo za laično.

1.2. Definicije vrednot

Za vrednote obstaja množica najrazličnejših definicij. Med njimi lahko odkrijemo precej splošne pa tudi zelo kompleksne razlage vrednot. Nekatere opredelitve so po svoji naravi precej specifične, a v celotni paleti definicij odkrijemo med nekaterimi tudi določene podobnosti in celo prekrivanja.

Za grobo orientacijo si ogledimo nekaj psiholoških definicij pojma vrednot. Zelo splošno razlago podaja Kluckhohn (1951, po Musek, 1993), ki meni, da so vrednote poimovanja zaželenega. Vplivajo na to, kako se ljudje odločajo za akcije, in na to, kako ocenjujejo pojave. Rokeach, eden pomembnejših tujih avtorjev na področju raziskovanja vrednot, jih definira kot "trajna prepričanja o tem, da je specifičen način obnašanja ali končno stanje eksistence osebno ali družbeno bolj zaželen, v odnosu na nasprotni ali obratni način obnašanja ali eksistence" (1973, str.5). Vrednote so tako predstave o zaželenih končnih stanjih, kot tudi o obnašanju, ki omogoča doseganje zaželenega. Prve avtor označuje z izrazom terminalne in druge kot instrumentalne vrednote. V obeh primerih pa gre za kategorije prepričanj; za dinamične koncepte z močno motivacijsko komponento, ki vsebujejo še čustveni in spoznavni vidik.

Eno najbolj izčrpnih definicij podajata Schwartz in Bilsky (1987). Iz opredelitev različnih avtorjev sta povzela pet značilnosti vrednot: (1) da so poimovanja ali prepričanja o (2) zaželenih končnih stanjih ali vedenjih, ki (3) presegajo specifične situacije, (4) usmerjajo in vodijo izbiro ali oceno ravnanj in pojavov in (5) so urejena glede na relativno pomembnost.

S svojo definicijo sta avtorja opozorila na nekatere pomembne značilnosti vrednot. Izpostavljata njihovo usmerjevalno funkcijo, saj nas vrednote usmerjajo in vodijo h končnim stanjem ali vedenjem, a le k tistim, ki jih posameznik ocenjuje za vredne in zaželene. Vrednote se kot posebne vrste ciljev, po njunem mnenju, povezujejo z različnimi interesi (individualnimi, kolektivnimi ali obojimi) ter z različnimi motivacijskimi področji (področje uživanja, varnosti, storilnosti, samousmerjanja, socialne prilagoditve, prosocialnega obnašanja, socialne moči in zrelosti).

Omenimo še definiciji avtorjev, ki se v našem prostoru največ ukvarjata s proučevanjem vrednot. Poimovanje, da so vrednote kognitivne reprezentacije motivov, zagovarja Pogačnik (1986). Označuje jih za tiste abstraktne cilje, za katere posameznik čuti, da so pomembni in zaželeni. Predstavljajo torej tisto, k čemur posameznik čuti, da naj bi težil ter čemur naj bi dajal prednost. Musek (1991) pa meni, da si vrednote lahko zamišljamo kot posplošena in relativno trajna poimovanja o ciljih in pojavih, ki jih

visoko cenimo in si zato zanje močno prizadevamo; usmerjajo torej naše vedenje. Predstavljajo najbolj splošne in abstraktne cilje, ki jih lahko uresničujemo le skozi paleto bolj konkretnih in manj kompleksnih ciljev.

Številni avtorji podajajo različne definicije vrednot, med katerimi lahko odkrijemo nekatere podobnosti. Mnogi med njimi namreč poudarjajo, da so vrednote pojmovanja zaželenega, pomembnega in vrednega ter izpostavljajo njihovo motivacijsko funkcijo. Večina opozarja na njihovo kompleksno strukturo, saj poleg motivacijske komponente združujejo v sebi tudi čustveni in spoznavni vidik. Niso torej homogen, temveč kompleksen fenomen.

1.3. Vrednote in vrednotni prostor

Posameznik ne poseduje izoliranih, specifičnih vrednot, temveč naj bi bile te med seboj povezane v organiziran, strukturiran sistem (Kilby, 1995; Musek, 1993; Rokeach, 1973), v tako imenovan implicitni vrednotni prostor. Implicitni zato, ker navzven ni jasno prepoznaven, temveč ga lahko odkrijemo šele z globljo analizo posameznikovih vrednot. V ta namen se poslužujemo nekaterih statističnih postopkov, ki jih uporabimo na empirično zbranih podatkih. Omogočajo vpogled v to, kako posamezniki kot laiki vrednote med seboj povezujejo, združujejo in razvrščajo. Za mnoge stvari in pojave, ki jih človek ocenjuje in jim pripisuje neko vrednost, velja, da jih ne doživlja kot odlojene, druga od druge ločene, izolirane entitete, temveč meni, da so medsebojno prepletene in povezane. Določeni pojavi, odnosi in dogajanja se mu zdijo bolj splošni, drugi spet bolj specifični. Nekateri bolj in drugi manj povezani. Vzemimo za primer varnost in neogroženost, ki mnogim ljudem predstavlja vrednoto. In sicer vrednoto, za katero bi lahko rekli, da je po naravi bolj splošna kot ne, saj lahko zajema druge, bolj specifične vidike. Naj omenimo le nekatere od njih: na primer imeti topel dom, družino, biti zdrav, živeti v državi, kjer se spoštujejo osnovne človekove pravice, mir na svetu itd. Abstraktnije in splošnejše vrednotne kategorije tako lahko obsegajo bolj konkretne in specifične vrednote. Pričakujemo lahko, da bodo posamezniki vrednoto varnost in neogroženost na lestvici vrednot ocenjevali podobno, kot ocenjujejo vrednote, ki se jim zdijo z njo povezane. Tako bodo na primer podobno ocenjevali tudi vrednote dolgo življenje, počitek, zdravje, enakost med ljudmi, mir na svetu idr.

1.3.1. Struktura vrednotnega prostora

Različni raziskovalni rezultati (Musek, 1991, 1993; Schwartz, 1992) kažejo, da si prostor lahko zamišljamo kot urejeno, hierarhično organizirano strukturo. Razteza se od nivoja posameznih konkretnih vrednot, ki se na višjih nivojih generalizacije povezujejo v vrednotne dimenzije širšega obsega. Ugotavljanje empiričnih vrednotnih kategorij se v današnjem času na področju raziskovanja vrednot vse bolj uveljavlja. Za razliko od starejših klasifikacij vrednot, ki jih najdemo v filozofiji in psihologiji in ki temeljijo predvsem na miselnem presojanju, so empirične raziskave vrednot osnova empirično podprtih vrednotnih klasifikacij. Iz njih je moč razbrati, kako posamezniki kot laiki vrednote ocenjujejo, povezujejo in grupirajo.

Musek (1991, 1993) je v svojih študijah z multivariantnimi analizami potrdil hierarhično razvrstitev vrednot. Rezultati raziskav, v katerih je bila kot instrument uporabljena avtorjeva lestvica 54 vrednot in so bili obdelani s pomočjo faktorske analize, kažejo večje število različnih kategorij ali vrednotnih dimenzij.

Dvofaktorska solucija je potrdila obstoj dveh velikih makrostruktur, makrokategorijo apolonskih ter makrokategorijo dionizičnih vrednot. Prva obsega zlasti vrednote, povezane z moralnimi normami, dolžnostmi, osebnostno rastjo in uresničevanjem. Žarišče drugih pa predstavlja zlasti vrednote, vezane na doseganje osebnih zado-

voljstev, užitkov ter vrednote uspešnosti.

Nadaljnja štirifaktorska solucija kaže podobo štirih vrednotnih kategorij, tako imenovanih vrednotnih tipov. Avtor je potrdil obstoj hedonskega, potenčnega (združuje vrednote moči ter uspešnosti), moralnega ter izpolnitvenega tipa.

Bolj specifični nivo vrednotnih kategorij predstavljajo rezultati enajstfaktorske solucije. Enajst faktorskih dimenzij, ki so na nek način vsebovane v prej naštetih generalnejših kategorijah vrednot, lahko pojmujeemo kot vmesni element med nivojem posameznih specifičnih vrednot ter nivoji kompleksnejših vrednotnih kategorij. Potrdile so se naslednje faktorske dimenzije, imenovane vrednotne usmeritve ali orientacije: tradicionalno-moralna, statusna, demokratsko-societalna, duhovno-kulturna, samoaktualizacijska, religiozna, hedonska, patriotska, spoznavna orientacija, orientacija k varnosti ter orientacija k zbliževanju.

Schwartz (1992) je v svoji široko zastavljeni medkulturni študiji, v katero je vključil vzorce oseb iz dvajsetih različnih držav, z lestvico 56 vrednot identificiral deset vrednotnih tipov, tip dosežka, moči, tradicije, hedonizma, stimulacije, samousmerjenosti, univerzalizma, dobronamernosti, varnosti in konformnosti. Z ustreznimi statističnimi analizami je potrdil obstoj dveh hierarhično višjih dimenzij. Prvo, ki je kombinacija vrednotnih tipov varnosti, konformnosti in tradicije, nasproti samousmerjenosti in stimulaciji, je poimenoval kot dimenzijo odprtosti za spremembe nasproti konzervativizmu. Drugo dimenzijo, ki združuje hedonske vrednote, vrednote dosežkov in moči proti vrednotam univerzalizma in dobronamernosti pa je označil kot dimenzijo uresničevanja in zadovoljevanja lastnih interesov proti preseganju samega sebe. Slednja dimenzija zelo spominja na predhodno omenjeni makrokategoriji apolonskih in dionizičnih vrednot. Vidimo, da tudi Schwartzovi rezultati potrjujejo pojmovanje o nivojsko strukturiranem vrednotnem prostoru.

1.4. Lestvica vrednot - vrednotna hierarhija

Kljub temu da so vrednote pojmovanja zaželenega, niso vse enako zaželene. Za posameznika je namreč neka vrednota lahko pomembnejša in bolj zaželena v odnosu do nekaterih drugih, zanj manj pomembnih vrednot. Zato lahko, kot v primeru hierarhije potreb in motivov, govorimo tudi o obstoju hierarhije vrednot. Omenjena značilnost je ena od pomembnih karakteristik vrednot, saj jo nekateri avtorji (npr. Schwartz in Bilsky, 1987) v svoji opredelitvi posebej izpostavljajo. Tovrstno prepričanje - o urejenosti vrednot z vidika njihove relativne pomembnosti - je botrovalo nastanku različnih lestvic za merjenje vrednot. Med številnimi naj omenimo le nekatere: Rokeachovo lestvico terminalnih in instrumentalnih vrednot, Pogačnikovo lestvico vrednot (LIV), Muskovo lestvico vrednot (MLV) in Schwartzovo lestvico vrednot.

2. PROBLEM

V pričujoči študiji nas je pri preskušancih zanimala globalna podoba ocenjevanja posameznih vrednot. Želeli smo ugotoviti, kakšna je njihova lestvica vrednot. Poleg ocenjevanja pomembnosti posameznih vrednot nas je zanimalo, kako se posamezne vrednote med seboj povezujejo in grupirajo v širše in kompleksnejše vrednotne kategorije. Želeli smo dobiti vpogled v strukturo vrednotnega prostora.

3. METODA

3.1. Oblika raziskave

Raziskavo smo načrtovali kot multivariantno raziskovanje, v katerega je bilo za-

jetih 54 spremenljivk - posameznih vrednot.

3.2. Preskušanci

V raziskavo je bilo vključenih 753 oseb obeh spolov. Njihova starost se je gibala v razponu od 15 do 83 let. Povprečna starost vzorca je znašala 34.93 let, s standardno deviacijo 16,72 let.

3.3. Merski instrument

Za merjenje vrednot smo uporabili Muskovo lestvico vrednot (MLV), ki obsega 54 različnih vrednot (Musek, 1994). Pri tej lestvici preskušanci ocenjujejo pomembnost vsake vrednote z vrednostmi od 1 do 100. Pomembnejša se jim zdi posamezna vrednota, višjo oceno ji pripišejo. Za orientacijo je vnaprej podana standardna vrednota z vrednostjo 50.

3.4. Postopek

V večini primerov je bila MLV skupinsko aplicirana. Ocene pomembnosti posameznih vrednot smo obdelali v skladu z nameni raziskave. Poleg osnovnih statističnih parametrov smo z metodo faktorske analize ugotavljali strukturo vrednotnega prostora.

4. REZULTATI IN DISKUSIJA

4.1. Lestvica vrednot

Globalno podobo ocenjevanja vrednot razberemo iz splošne rang lestvice vrednot, prikazane v tabeli 1.

Tabela 1. Rang povprečnih ocen pomembnosti vrednot in njihova standardna deviacija

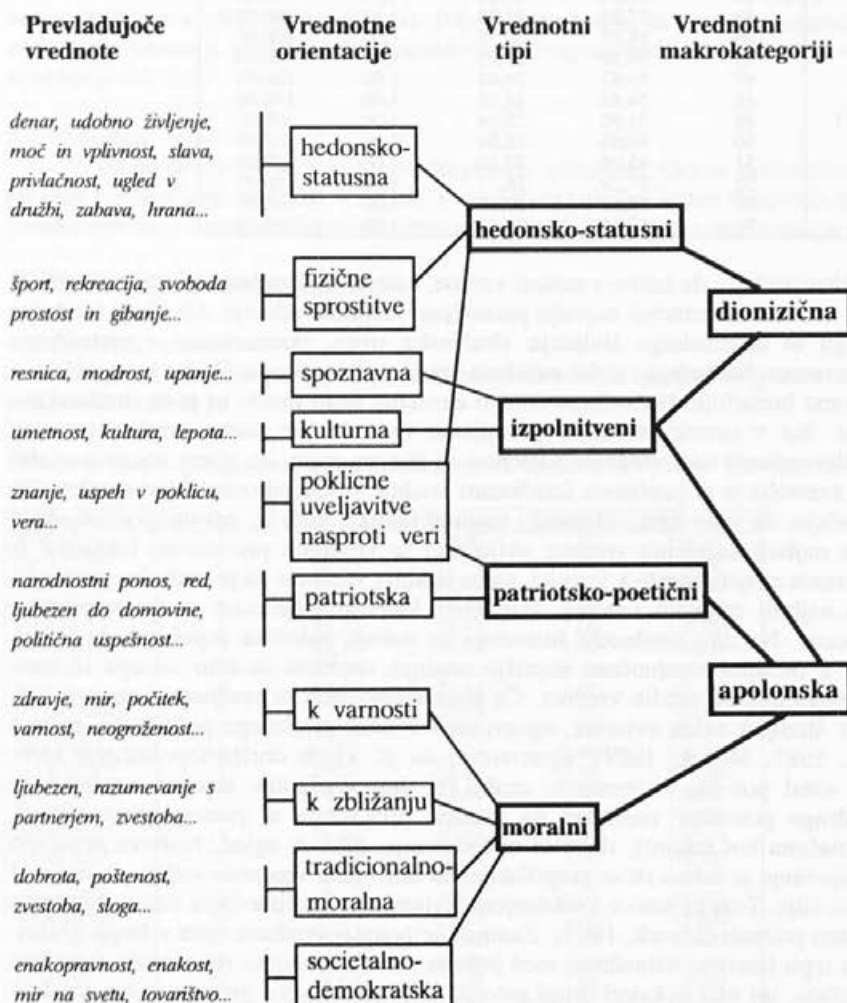
Vrednota	Rang	Arit. sredina	Std. dev	Minimum	Maksimum
ZDRAVJE	1	89,27	17,79	1,00	100,00
DRUZ_SR	2	89,19	16,42	1,00	100,00
PARTNER	3	87,17	17,94	1,00	100,00
LJUBEZ	4	86,75	18,51	1,00	100,00
OTROCI	5	85,72	18,94	1,00	100,00
SVOBODA	6	85,19	18,63	1,00	100,00
POSTEN	7	83,15	19,52	10,00	100,00
MIR	8	82,62	23,34	1,00	100,00
ZVESToba	9	82,60	20,03	1,00	100,00
PRIJAT	10	81,21	18,67	1,00	100,00
PRAVICA	11	80,72	21,22	2,00	100,00
VARNOST	12	77,00	21,69	10,00	100,00
RESNICA	13	74,19	21,89	1,00	100,00
SLOGA	14	73,52	21,92	5,00	100,00
DOBROTA	15	73,40	20,58	10,00	100,00
SAMOIZP	16	72,92	20,76	1,00	100,00
DELAV	17	72,57	20,69	1,00	100,00
ZNANJE	18	72,44	20,28	10,00	100,00
MODROST	19	71,15	23,13	1,00	100,00
SPOLNOST	20	70,74	26,03	1,00	100,00
POKLIC	21	70,67	22,48	1,00	100,00
UPANJE	22	69,04	25,19	1,00	100,00
MORALA	23	68,57	23,24	1,00	100,00
POCITEK	24	68,07	23,58	1,00	100,00
PROSTO_G	25	67,28	24,71	1,00	100,00
USTVAR	26	67,13	22,34	1,00	100,00
NARAVA	27	66,58	23,51	1,00	100,00
SOLIDAR	28	64,94	23,45	1,00	100,00
NAC_ENAK	29	64,62	27,84	1,00	100,00
RED	30	64,04	24,67	1,00	100,00

Vrednota	Rang	Arit. sredina	Std. dev	Minimum	Maksimum
ENAKOST	31	63,95	27,66	1,00	100,00
LEPOTA	32	63,49	24,17	1,00	100,00
PROSTI_C	33	63,05	24,47	1,00	100,00
ZABAVA	34	62,95	25,71	1,00	100,00
VZN_ZIV	35	62,02	27,14	1,00	100,00
NAPREDEK	36	61,77	26,01	1,00	100,00
DRUZAB	37	59,03	22,58	1,00	100,00
ZAKONI	38	58,49	27,04	1,00	100,00
DOLGO_Z	39	58,42	25,73	1,00	100,00
DENAR	40	58,27	26,09	1,00	100,00
PRIVLAC	41	57,98	25,37	1,00	100,00
UDOBNO	42	57,78	25,51	1,00	100,00
PATRIOT	43	57,34	27,84	1,00	100,00
SPORT	44	57,21	26,02	1,00	100,00
NAR_PON	45	56,85	30,38	1,00	100,00
HRANA	46	55,55	27,23	1,00	100,00
UGLED	47	55,47	24,45	1,00	100,00
KULTURA	48	54,85	24,62	1,00	100,00
UMETNOST	49	51,90	26,64	1,00	100,00
MOC	50	49,05	26,04	1,00	100,00
VERA	51	43,05	35,15	1,00	100,00
SLAVA	52	37,29	26,77	1,00	100,00
REKORD	53	33,61	29,15	1,00	100,00
POLIT	54	17,16	21,85	1,00	100,00

Rezultati kažejo, da osebe v našem vzorcu, katerih povprečna starost znaša 34,93 let, v svoji vrednotni hierarhiji najvišje postavljajo vrednoto zdravje. Sledijo ji vrednote partnerskega in družinskega življenja: družinska sreča, razumevanje s partnerjem, ljubezen in otroci. Naslednja visoko zaželena vrednota je svoboda. Osebe jo umeščajo v vrh vrednotne hierarhije. Natančneje rečeno zavzema šesto mesto in je za družinskimi vrednotami. Ko v lestvici vrednot spremljamo tiste, ki jim osebe pripisujejo večji pomen, velja omeniti tudi vrednoti poštenost in mir na svetu. Za njima sta prosocialni vrednoti - zvestoba in prijateljstvo. Izračunane srednje vrednosti ocen najpomembnejših vrednot kažejo, da med njimi obstajajo majhne razlike, zato se zdi upravičeno, da v kontinuum najbolj zaželenih vrednot vključimo še vrednoto pravičnost. Izhajajoč iz ranga, zavzema enajsto mesto v lestvici, njena srednja vrednost pa jo smiselno postavlja v skupino najbolj cenjenih vrednot. Poglejmo, katerim vrednotam osebe pripisujejo najnižje ocene. Na dnu vrednotne hierarhije se nahaja politična uspešnost, ki ima v primerjavi z ostalimi vrednotami najnižjo srednjo vrednost in zato izstopa iz kontinuum pomembnosti ostalih vrednot. Če primerjamo rang te vrednote z rangom iste vrednote v študijah naših avtorjev, opravljenih v času prejšnjega političnega režima (Pogačnik, 1987, Musek, 1989), ugotovimo, da je, kljub družbenopolitičnim spremembam, ostal položaj te vrednote enak. Pri dnu vrednotne lestvice najdemo še nekatere druge potenčne vrednote, na primer: prekašanje in preseganje drugih (v lestvici označena kot rekord), slava in občudovanje, moč in ugled. Njihovo relativno nizko ocenjevanje je lahko izraz prepričanja, da omenjene vrednote veljajo za nižje in manjvredne cilje. Tem pa smo v vsakdanjem življenju bolj pripravljeni slediti, kot pa to tudi zavestno priznati (Musek, 1993). Zanimiv je položaj vrednote vera v boga. Odkrijemo jo na repu lestvice, natančneje med jedrom vrednot uveljavitve in moči. Rezultati ne presenečajo, saj tudi nekateri drugi avtorji, ki se ukvarjajo s proučevanjem vrednot pri nas, poročajo o relativno nizkem postavljanju vere. Pri tej vrednoti zasledimo največjo variabilnost ocen. Posamezniki so jo najbolj različno ocenjevali. Njeno ekstremno ocenjevanje si verjetno lahko pojasnimo s tem, da predstavlja določenim ljudem, zlasti vernim, zaželeno in cenjeno vrednoto, medtem ko ima za neverne verjetno precej nižji ali celo negativno obarvan pomen.

4.2. Struktura vrednotnega prostora

Natančno strukturo vrednotnega prostora so pokazali rezultati faktorskih analiz (metoda glavnih komponent z Varimax rotacijo). Kažejo, katere posamezne vrednote se preskušancem zdijo pomensko in vsebinsko dovolj blizu, da te med seboj povezujejo in grupirajo. Po klasičnem Kaiserjevem kriteriju lastne vrednosti večje od ena je bilo izločenih 10 faktorjev. Ti pojasnjujejo 60 odstotkov celotne variabilnosti zbranih podatkov. Scree test, naslednji uporabljeni kriterij ekstrakcije faktorjev, pokaže, da sta z vsebinskega vidika smiselni tudi dvo- in štirifaktorska solucija. Za večjo nazornost rezultate deset-, štiri- in dvofaktorske solucije strnimo:



Slika 1: Implicitni vrednotni prostor

Na sliki prikazane povezave med posameznimi nivoji vrednotnega prostora izhajajo iz največjih faktorskih nasičenj vrednot. Posamezne vrednote pa so lahko nasičene tudi z več faktorji oz. dimenzijami istega obsega.

Rezultati desetfaktorske solucije odkrivajo latentne dimenzije ali faktorje, ki predstavljajo združevalne razsežnosti vrednotnega prostora. Psihološko jih lahko interpretiramo kot vrednotne orientacije ali usmeritve. Izhajajoč iz največjih faktorskih nasičenj posameznih vrednot, smo jih označili za hedonsko-statusno orientacijo, orientacijo fizične sprostitve, spoznavno, kulturno, patriotsko orientacijo, orientacijo k varnosti, k zbliževanju, tradicionalno-moralno in societalno-demokratsko orientacijo ter orientacijo poklicne uveljavitve nasproti veri. Primerjava dobljenih rezultatov z rezultati Muskove študije (1993), v kateri je bila kot merski inštrument uporabljena enaka lestvica vrednot, kaže nekatera zanimiva ujemanja, a tudi nekatere razlike. Prva je že v samem številu faktorjev, ki reprezentirajo vrednotne usmeritve. Na našem vzorcu smo s faktorsko analizo izločili deset faktorjev, medtem ko poroča Mused o enajstih latentnih dimenzijah. Razliko v enem faktorju lahko pripišemo nekoliko drugačnim korelacijam med posameznimi vrednotami. V našem vzorcu se na primer vrednota vera ne pojavlja kot samostojna kategorija, ki bi označevala religiozno orientacijo, temveč jo zasledimo v edini bipolarni orientaciji - orientaciji poklicne uveljavitve nasproti veri. Zdi se, da v tej kombinaciji vrednot predstavlja element stagnacije ter dogmatizma in je nasproti vrednotam poklicne uveljavitve, napredovanja ter osebnostne rasti. Skladnost rezultatov obeh raziskav zasledimo pri societalno-demokratski, kulturni in spoznavni orientaciji ter orientaciji k varnosti in zbliževanju. Faktor tradicionalno-moralne orientacije kaže v našem vzorcu oseb nekoliko večja nasičenja z moralnimi vrednotami, faktor patriotizma pa poleg domoljubnih vrednot visoko nasičuje še vrednoti spoštovanje zakonov ter red in disciplina.

Zanimivo je, da se kot enotna orientacija pojavlja hedonsko-statusna usmeritev, ki v sebi združuje tako vrednote čutnega, socialnega hedonizma kot vrednote socialne uveljavitve in moči. Med obema skupinama vrednot je torej le ozka ločnica, ki se pri preskušancih našega vzorca zabriše. Tudi Mused na primer v svoji študiji ugotavlja delno nasičenost vrednot v hedonski orientaciji z vrednotami statusa in ugleda. Kot samostojen faktor se pojavlja faktor usmerjenosti k rekreaciji in fizični sprostitvi. Najbolj nasiča vrednote: šport in rekreacija, prostost in gibanje ter svoboda. Gre za vrednote, ki so odraz prepričanja o pomenu človekove fizične kondicije ali prepričanja "zdrav duh v zdravem telesu". V Muskovi raziskavi odkrijemo te vrednote v skupini vrednot čutnega in socialnega hedonizma in ne kot samostojno vrednotno skupino. Razlike v dobljenih faktorjih so v veliki meri povezane z razlikami v raziskavah zajetih vzorčnih populacij.

Naslednji nivo vrednotnega prostora predstavljajo rezultati štirifaktorske solucije. Odkrivajo latentne dimenzije, ki imajo v primerjavi z desetimi faktorji splošnejši značaj; nasičajo namreč večje število posamičnih vrednot. Z vsebinskega vidika lahko štiri faktorske dimenzije interpretiramo kot vrednotne tipe. Kot prvi se potrdi hedonsko-statusni tip. Najbolj namreč nasiča vrednote, povezane s čutnim in socialnim hedonizmom ter s statusom in ugledom. Tip izpolnitvenih vrednot v sebi združuje konglomerat samoaktualizacijskih, spoznavnih in kulturnih vrednot. V naslednjem, moralnem vrednotnem tipu so najmočnejše zastopane različne moralne vrednote in v manjši meri še nekatere demokratske in družinske vrednote. Izredno zanimiva je faktorska dimenzija, označena kot faktor patriotsko-potenčnih vrednot. Najmočnejše nasiča nekatere domoljubne vrednote ter vrednote: spoštovanje zakonov, red in disciplina ter politična uspešnost.

Vsebinske vrednotnih tipov se v nekaterih pogledih opazno razlikuje od vrednotnih tipov, ki so jih opisali drugi avtorji. V okviru pričujočega vzorca namreč ne moremo striktno ločevati hedonskega in potenčnega tipa vrednot. Namesto tega se pojavlja en tip kot kombinacija hedonskih in statusnih vrednot (hedonsko-statusni tip), drugi pa

kot kombinacija potenčnih vrednot z izrazitim poudarkom na patriotizmu (patriotsko-potenčni tip). V tem lahko vidimo potrditev značilnosti vrednot, o kateri govorita Schwartz in Bilsky (1987). Trditev, da se različne vrednote povezujejo z različnimi interesi: z individualnimi, kot v našem primeru hedonsko-statusnega tipa vrednot, ali s kolektivnimi, za katere se zdi, da so v ospredju patriotsko-potenčnega tipa vrednot. Rezultati s tem kažejo, da je pri posameznikih v ocenjevanju vrednot nezavedno ali pa tudi zavestno prisotna dihotomija na tiste vrednote, ki služijo predvsem zadovoljevanju lastnih, individualnih interesov, nasproti tistim, pri katerih je v ospredju širša, kolektivna dobrobit.

Zadnji nivo vrednotnega prostora pripada dvema faktorskima dimenzijama vrednot: makrokategoriji dionizičnih ter makrokategoriji apolonskih vrednot. Prvi združuje vrednote moči, uspešnosti ter hedonske vrednote, torej vrednote, povezane z neposrednimi užitki, zadovoljstvi ter ugodjem. Pri faktorju apolonskih vrednot pa so v ospredju vrednote, povezane z etičnimi načeli, kulturnimi in moralnimi normami. Gre za skupino vrednot, usmerjenih k ohranjanju harmonije, ravnovesja in reda. Obstaja pa tudi nekaj vrednot, zasičenih z obema latentnima dimenzijama: z materialno, fizično oziroma dionizično in harmonično, uravnoteženo oziroma apolonsko. Na sliki vidimo, da so to vrednote izpolnitvenega tipa, ker se le-ta na najsplošnejšem nivoju vrednotnega prostora razprši na obe makrodimenziji vrednot.

5. SPLOŠNI ZAKLJUČKI

Rezultati raziskave kažejo na nekatere zanimive pojave.

Rang lestvica vrednot je pokazatelj splošnega ocenjevanja posameznih vrednot in je glede na velikost in dokajšnjo reprezentativnost uporabljenega vzorca, lahko orientacijsko izhodišče za populacijske vrednote. V hierarhiji vrednot so med posameznimi vrednotami najbolj cenjene tradicionalne-družinske vrednote. Preskušanci ocenjujejo za najpomembnejše vrednote, v katerih je moč prepoznati tradicionalne predstave o partnerskih, družinskih in moralnih idealih. Med najmanj zaželenimi vrednotami zlasti izstopata vrednoti politična uspešnost ter rekorderstvo, torej vrednoti, ki odsevata težnjo po premagovanju in prekašanju drugih na tem ali onem področju človekovega delovanja.

Pri lestvici vrednot velja izpostaviti, da so dobljene ocene o zaželenosti in pomembnosti posameznih vrednot odraz posameznikove zavestne, deklarativne presoje. Kažejo, katere vrednote preskušanci verbalno bolj in katere manj zagovarjajo. Pri tem pa ni nujno, da bo tudi njihovo vedenje skladno z vrednotami, za katere se opredeljujejo in jih deklarirajo.

Analiza strukture vrednotnega prostora vzorca preskušancev kaže na povezanost posameznih vrednot v širše in kompleksnejše vrednotne kategorije. Rezultati faktorskih analiz odkrivajo podobo vrednotnega prostora. S sintezo dobljenih faktorskih dimenzij smo oblikovali hierarhični model implicitnega prostora vrednot (slika 1). Ta se razteza od nivoja posamičnih vrednot, prek nivoja desetih vrednotnih orientacij, nivoja štirih vrednotnih tipov, do nivoja dveh najsplošnejših makrokategorij. Povezave med skupinami vrednot nižjega in višjega obsega niso le enosmerne, temveč zasledimo na prehodu iz nivoja vrednotnih orientacij na nivo vrednotnih tipov razpršitev bipolarnе orientacije poklicne uveljavitve nasproti veri na dva vrednotna tipa, hedonsko-statusnega ter patriotsko-potenčnega. Naslednja razpršitev je opazna tudi pri prehodu iz nivoja vrednotnih tipov na nivo vrednotnih makrokategorij. Vrednote izpolnitvenega tipa se namreč povezujejo tako z dionizično kot z apolonsko makrokategorijo vrednot.

Opravljenе analize deloma potrjujejo že ugotovljeno strukturno hierarhijo vred-

not. Skladnost je velika zlasti na najbolj generalnem nivoju makrodimenzij. Na nivoju bolj specifičnih in manj kompleksnih vrednotnih skupin pa opazimo nekatere vsebinske razlike med dobljenimi kategorijami vrednot in tistimi, o katerih poročajo nekateri drugi avtorji.

6. LITERATURA

- Kilby, R.W. (1993). *The study of human values*. Lanham: University Press of America.
- Lešnik, P. (1995). *Razvoj in oblikovanje vrednot* (magistrska naloga). Ljubljana, Filozofska fakulteta.
- Musek, J. (1993). *Osebnost in vrednote*. Ljubljana: Educy.
- Musek, J. (1994). *Lestvica vrednot (MLV)*. V T. Lamovec (Ur.), *Psihodiagnostika osebnosti 2* (str.229-239). Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Pogačnik, V. (1987). *Lestvica individualnih vrednot*. Priročnik. Ljubljana: Zavod za produktivnost dela.
- Schwartz, S.H. in Bilsky, W. (1987). *Toward a universal psychological structure of human values*. *Journal of Personal and Social Psychology*, 53, 550-562.
- Schwartz, S.H. (1992). *Universals in the content and structure of values: theoretical advances and empirical tests in 20 countries*. *Advances in Experimental Social Psychology*, 25, 1-65.

Pomen biografske metode v socialni gerontologiji (Tretji evropski gerontološki kongres)

IDA HOJNIK-ZUPANC

POVZETEK

Na tretjem evropskem gerontološkem kongresu so veliko govorili o biografski metodi raziskovanja, ki se v socialni gerontologiji vedno bolj uveljavlja pri raziskovanju individualnega procesa staranja in omogoča tudi analizo kolektivne subjektivnosti kohorte, ki je odraščala v podobnih družbenozgodovinskih razmerah. Metoda temelji na pripovedovanju življenjske zgodbe, ki je strukturirana slika posameznikovega jaza, ki temelji na verbalni in telesni shemi. S tovrstnim kvalitativnim raziskovanjem se odpirajo nove subdiscipline gerontologije, kot so gerontologija vsakdanjega življenja, gerontologija življenjskih obdobj, kulturna gerontologija.

ABSTRACT

*THE ROLE OF THE BIOGRAPHIC METHOD IN SOCIAL GERONTOLOGY
(THE THIRD EUROPEAN GERONTOLOGY CONGRESS)*

Biographical research method becomes more and more important research tool concerning the individual ageing process as well as the analysing collective subjectivity in a cohort of people grown up under similar sociohistorical circumstances. A lot of time was spent on discussion of the biographical method at the third European gerontological congress. This method bases on life story narration and represents the structured picture of individual self including the verbal and the body scheme. By this qualitative research tool new gerontological subdisciplines are developed, i.e. gerontology of every day life, life-course gerontology, cultural gerontology.

Uvod

V Amsterdamu je od 30. avgusta do 2. septembra 1995 potekal tretji evropski gerontološki kongres, ki ga vsake štiri leta organizira eno od evropskih gerontoloških društev. Letos je bilo gostitelj Nizozemsko gerontološko društvo. Na kongresu je sodelovalo 1545 udeležencev ne le iz evropskih držav, ampak tudi iz drugih delov sveta, npr. Združenih držav Amerike, Avstralije, Kanade, Indije, Brazilije, Argentine, Nove Zelandije, Bangladeša, Urugvaja, Tajvana, Uzbekistana. Nekatere dežele so bile zelo številčno zastopane, npr. Italija - 331 predstavnikov, Velika Britanija - 153, Francija 69, Portugalska - 64, Belgija - 46, Finska 44. Slovenijo smo zastopale tri predstavnice - članice Gerontološkega društva Slovenije.

Delo je potekalo hkrati v sedemnajstih, tematsko različnih delovnih skupinah v dopoldanskem in popoldanskem času. Vsi prispevki so bili vsebinsko razdeljeni v štiri sekcije: socialno-psihološko, medicinsko-biološko, klinično in gerodontološko (zobozdravstvo v starosti). Hkrati je potekalo pet skupin klinične sekcije, tri skupine medicinsko-biološke, osem skupin socialno-psihološke in ena skupina gerodontološke sekcije.

Sodelovala sem pretežno v delovnih skupinah s psihološko in socialno-psihološko vsebino, kot sta npr. filozofija staranja in biografska metoda raziskovanja starostnega procesa. Zato se bom v nadaljevanju osredotočila predvsem na ta tematska področja.

Dualistični ali holistični pristop k raziskovanju staranja

Prevladujoči koncept gerontologije temelji na mehanski trilogiji, ki razlikuje fizično, psihično in socialno dimenzijo staranja. Prva se nanaša na telesne spremembe, ki nastanejo s staranjem. Te spremembe raziskujeta geriatrija in eksperimentalna gerontologija. Socialna gerontologija pa se osredotoča predvsem na psihične in socialne spremembe in posledične funkcijske potrebe na individualni ravni ter prevladujoči odnos okolja do le-teh.

Kot nasprotje omenjenemu dualističnemu pristopu se v gerontologiji vedno bolj uveljavlja biografska metoda raziskovanja procesa staranja, ki ima korenine v simboličnem interakcionizmu in čikaški šoli. Njen namen je celovito, holistično razumevanje posameznika ter iskanje skupnih značilnosti in individualnih razlik v starostnem procesu skozi subjektivno refleksijo. Skozi biografsko metodo opazujemo individualno zorenje in staranje "od znotraj". Ta metoda omogoča, da stari ljudje sami opredelijo staranje.¹ Obsežno gradivo, do katerega pride raziskovalec s to metodo, ne odseva le osebne zgodovine posameznika, ampak tudi kolektivne značilnosti oz. kolektivno subjektivnost (Ruth, 1995) starostne skupine, ki je odraščala v podobnih družbeno-zgodovinskih okoliščinah. Avtobiografije ponujajo kolektivno vedenje o tem, kako posameznikov jaz organizira življenjske izkušnje v času, zgodovini, profesionalni skupini ali znotraj pripadajočega spola (ibidem).² Podobno ugotavlja tudi Kohli (v: Oberg, 1995), da so življenjske zgodbe strukturirane slike posameznikovega jaza in ne zgolj zbirka življenjskih dogodkov.

Pomembna komponenta biografske metode je subjektivnost, zato je pri analizi treba upoštevati določene elemente, kot so kronologija dogodkov, rdeča nit pripovedovanja, ki daje pripovedi koherentnost, teme, ki jih oseba izbira kot najpomembnejše, ton pripovedovanja, ki lahko sega od naivnega optimizma do globokega pesimizma (ibidem). Vodenje biografske pripovedi je odvisno tudi od namena pripovedovanja: ali gre za raziskovalne, terapevtske namene ali zgolj za prenašanje sporočil na mlajšo generacijo. Od namena je odvisno, v kolikšni meri poslušalec intervenira in usmerja pripoved, ali pa zgolj pasivno spremlja njen potek.

¹ Raziskave kažejo (Bigs, 1993) da je samopodoba starejših največkrat drugačna, kot pa jih vidijo drugi. V družbi obstajajo kategorialni kriteriji, ki opredeljujejo določeno skupino prebivalstva zgolj na posploševanju značilnosti in potreb manjšine. Stereotipi, ki prevladujejo v družbi, opredeljujejo starejše v večji meri kot nesamostojne in odvisne, kot se le-ti dejansko tudi počutijo. Zakaj je temu tako? Razlogov prav gotovo lahko iščemo tudi v profesionalnem odnosu do starejših ljudi. Socialni delavci, še bolj pa zdravstveno osebje, govorijo pretežno o psihosocialnih in zdravstvenih problemih starih ljudi, ker se pretežno srečujejo s težavami in tako potencirajo problem odvisnosti v starosti. Pogosto pa se ob tem pozablja dejstvo, da le okrog 5-7% starejših nad 65 let ne more samostojno skrbeti zase.

² Ženske izražajo skozi biografsko metodo bolj osebne in intimne značilnosti kot moški. Ženski jaz se največkrat izraža v "mi" obliki, medtem ko se moški izraža bolj v "jaz" obliki (Ruth, 1995).

Samopodoba v starosti

V življenjski pripovedi posameznika se zrcali njegova samopodoba, ki jo oblikuje skozi življenje v interakciji z drugimi prek verbalne in telesne sheme (Ruth, 1995), ki sta lahko usklajeni, ali pa se dihotomno razhajata.

Morgan (v: Hooyman, Kiyak, 1988) ugotavlja, da je samopodoba v starosti odvisna od notranjih in zunanjih sprememb. Pomembne notranje spremembe so npr. organske spremembe, zdravstvene spremembe, slabše spanje; med zunanjimi dogodki, ki lahko pomembno vplivajo na samopodobo starejšega človeka, pa so npr. upokojeitev, preselitev, partnerjeva smrt. Kako posameznik sprejema te spremembe, je odvisno od njegove osebnosti, pa tudi od okolja, v katerem živi. Omenja štiri dejavnike osebnosti, ki so pomembni za ohranitev "zdrave" samopodobe v starosti:

1) Reinterpretacija pomena jaza v tem smislu, da le-ta ni vezan na pretekle vloge, ampak stoji sam zase (npr. "Jaz sem edinstveni posameznik."). Po mnenju Morgana naj bi starejšemu človeku več pomenile osebnostne značilnosti kot pa vplivi iz okolja.

2) Sprejemanje procesa staranja, njegovih omejitev in možnosti. Posameznik, ki je ozaveščen, da mu z leti upada energija in je bolj počasen v svojih reakcijah, vendar je kljub temu lahko integriran v okolje, se bo lažje prilagodil slabšemu fizičnemu in zdravstvenemu stanju, ko bo nastopila ta faza.³

3) Prevrednotenje življenjskih ciljev in pričakovanj. Posameznik, ki je sposoben reagirati na notranje in zunanje pritiske tako, da spremeni svoje cilje, bo tudi "zdravo" reagiral na starostne spremembe.

4) Sposobnost objektivno pregledati svoje preteklo življenje in realno oceniti napake in uspehe. Oseba, ki je sposobna te strategije, se bo lažje prilagodila spremenjenim okoliščinam.

Podobno kot Morgan, opredeljuje stopnjo osebnostne zrelosti v starosti tudi Goulden (v: Sugarman, 1986), ki v življenjskem obdobju po 50. letu starosti opaža bistven premik v zavedanju samega sebe iz faze "pripadam drugim" v fazo "sem samosvoj". To je stopnja, ko se posameznik začne obračati vase in spozna pravi "skrivnostni jaz" kot jedro preostalega življenja.⁴ Še vedno lahko pride do stresnih situacij, vendar se tisti, ki so se soočili s svojim jedrom, s stresnimi dejavniki soočijo z

³ Brim (1968) meni, da je socializacija v starosti omejena. Pogojujejo jo zmanjšane biološke zmožnosti in učinki zgodnjega učenja ali pa pomanjkanje le-tega. Interakcija obeh dejavnikov ne dohiteva hitrosti razvoja socializacijskega procesa z novimi metodami in tehnologijo.

Tudi pri Rosowu (v: Hooyman, Kiyak, 1988) najdemo podobno mnenje o socializaciji v starosti kot pri Brimu. Po njegovem mnenju je socializacija v starosti najtežja, ker ne obstajajo modeli identifikacije, kako se prilagoditi starosti.

⁴ Tornstam (1993) je razvil teorijo gerotranscendence, v kateri razvija tezo o iskanju "globljšega" jaza v starosti, ki jo podkrepi tudi z empiričnimi rezultati.

Raziskave (Jogan, 1995, Moberg, 1993) ugotavljajo višjo stopnjo vernosti pri starejši kot pri mlajši in srednji generaciji. Bolj izrazita je vernost pri starejših ženskah kot pri moških.

Fiske in Chiriboga (1990) sta primerjala razlike v samopodobi med mlajšo srednjo generacijo, starejšo srednjo generacijo in upokojeenci. Ugotovila sta, da samopodoba mlajših odraslih temelji na osebnih in medosebnih značilnostih. Prednost dajejo osebnim kvaliteta, kot npr. inteligentnost, znanje, spremenljivost, manj pa svojim aktivnostim ali vlogam. Nasprotno pa starejša srednja generacija, ki se že srečuje s simptomom praznega gnezda, sebe vrednoti predvsem na osnovi interesov, aktivnosti in članstva v raznih organizacijah. Upokojeenci so sebe videli podobno kot starejša srednja generacija, visoko pa so izrazili zanimanje za duhovnost. Avtorja utemeljujeta tak razvoj identitete kot popolnoma ustrezen: za ljudi, ki si oblikujejo svoj jaz in iščejo svojo pot, so pomembne osebnostne značilnosti. Z leti, ko človekov jaz pridobi trdnost, pa postane za opredelitev samopodobe bolj značilna danost, ki se izraža v aktivnostih in interesih.

več moči. Ruth in Oberg (1995) sta to strategijo ugotovila le pri tistih starejših Fincih, ki v svojem življenju niso doživeli težjih stresnih situacij.⁵

Morgan v svojem konceptu zanemarja telesno shemo oz. tisti aspekt identitete, ki se oblikuje skozi telo. Običajno prav telesno izražanje najbolj vpliva na družbeno informacijo o starostnih spremembah oz. t.i. socialno identiteto (Goffman, v: Oberg, 1995), ki jo oblikujejo osebe, ki so v neposrednem stiku s starajočim človekom. Zaradi tega v mnogih primerih prihaja do dihotomije med osebno identiteto (ibidem), ki je posameznikova lastna podoba o sebi in socialno identiteto, ki je skonstruirana podoba o starih ljudeh na sploh in ustvarja tudi stereotipe. To dihotomijo opazimo v pripovedih starih ljudi v tem smislu, da govorijo o negativnih značilnostih starih ljudi na sploh, vendar se sami ne identificirajo z njimi. Oni sami tej skupini ljudi ne pripadajo oz. nimajo takih lastnosti. V mnogih primerih prihaja tudi do individualnega dualizma med telesno podobo in notranjim jazom. V takih primerih posameznik preprosto ne more sprejeti spremenjene, "deviantne" podobe v ogledalu kot svojo lastno, ker njegov notranji jaz ostaja nespremenjen, "normalen". Featherstone in Hepworth (v: Oberg, 1995) to dihotomijo imenujeta maska staranja. Ta proces je lahko zelo dramatičen za tiste, ki niso sposobni uskladiti svoje starajoče telesne podobe z notranjo podobo o sebi. Pri tem lahko naletijo na negativne odzive okolice, na katere reagirajo odklonilno, ali pa jih internalizirajo in sprejmejo stigmatizirano negativno podobo o sebi, kar lahko vodi do socialnega zloma in anomalije. Po drugi strani pa je to tudi simptom naše kulture, ki ni sposobna starosti pripisati pozitivnega pomena.

Dihotomija izhaja tudi iz Kaufmanovega (1993) koncepta nestarajočega jaza (ageless self). Človekov jaz se razvija skozi življenje, ne pa stara, ker starost sama po sebi ni temeljna značilnost jaza. Avtorica poudarja kontinuiteto osebnostnega razvoja, zanemarja pa biološke in socialne dimenzije življenja, ki so nujno povezane s kronološko starostjo. Če posameznik ni sposoben internalizirati starostnih sprememb, ohranja dualizem med zunanjo podobo in notranjim jazom.

Namesto zaključka

Biografska metoda omogoča kvalitativno analizo življenjskega ciklusa na individualni ravni, prav tako pa tudi iskanje skupnih značilnosti kolektivne identitete starostne kohorte, ki je predmet analize. V gerontologiji odpira nova subdisciplinarna področja, kot so npr. gerontologija vsakdanjega življenja, kulturna gerontologija, gerontologija življenjskih obdobj (Ruth, 1995). Z metodo pripovedništva lahko opazujemo osebnostno rast in staranje "od znotraj". Ruth (ibidem) meni, da le s poznavanjem življenjske zgodovine lahko pripravimo individualni in diferencirani načrt starostnega varstva.

Uporabljena literatura

- Biggs S. (1993), *Understanding Ageing*. Buckingham: Open University Press.
 Brim O. G. (1968), *Socialization through the Life Cycle*. V: Gordon Ch., Gergen K. J. (ur.), *The Self in Social Interaction*. New York: John Wiley & Sons, Inc.
 Fiske M., Chiriboga D. A. (1990), *Change and Continuity in Adult Life*. San Francisco: Jossey-Bass.
 Hooyman N. R., Kiyak H. A. (1988), *Social Gerontology*. Boston: Allyn and Bacon, Inc.
 Jogan M. (1995), Starejši, religioznost in vprašanje smiselnosti človekovega življenja. *Teorija in praksa* XXXII, št. 3-4.

⁵ Do podobne ugotovitve je prišla tudi Reichardova pri starejših Amerikancih (v: Smiljanić, 1979).

- Kaufman S. R. (1993), Values as Sources of the Ageless Self. V: Kelly J. R. (ur.), Activity and Aging: Staying Involved in Later Life. Newbury Park: Sage.
- Moberg D. O. (1993), Religion and Aging. V: Johnson J., Slater R., (ur.), Ageing and Later Life. London: Sage.
- Oberg P. (1995), The Absent Body - A Social Gerontological Paradox. Prispevek na III. evropskem gerontološkem kongresu, Amsterdam, 30. avgust - 2. september.
- Ruth J.-E. (1995), The Storied Self: Towards a Narrative Gerontology. Prispevek na III. evropskem gerontološkem kongresu, Amsterdam, 30. avgust - 2. september.
- Ruth J.-E., Oberg P. (1995), Ways of Life - Old Age in a Life History Perspective. Prispevek na III. evropskem gerontološkem kongresu, Amsterdam, 30. avgust - 2. september.
- Sugarman L. (1986), Life-Span Development. London: Routledge.
- Tomstam L. (1993), Gerotranscendence - A Theoretical and Empirical Exploration. V: Thomas L. E., Eisenhandler S. A. (ur.), Aging and the Religious Dimension. Westport: Greenwood Publishing Group.

O strukturi človeškega mišljenja

BENJAMIN JURMAN

POVZETEK

Prvi del tega članka poskuša bralcu prikazati, kako pomembno je, da pri svojem mišljenju in reševanju problemov vedno uporablja vsakovrstne načine mišljenja, opušča vsakršne oblike znanstvenih in drugih predsodkov. Edino tako mišljenje je ustvarjalno in privede subjekta k cilju. Na tej predpostavki je oblikovan naš model mišljenja, ki izhaja iz dejstva, da trodimenzionalni prostor Zemlje determinira tudi trodimenzionalnost človeškega mišljenja. Tri koordinate tega miselnega prostora so: materialno-spiritualno, konkretno-abstraktno in resnično-izmišljeno. Če te koordinate vključimo v kocko dobimo ob ogliščih osem načinov človeškega mišljenja. Ti načini so v tekstu obrazloženi in konkretizirani. Iz modela kocke so nato izvedene povezave med temi načini mišljenja in njihov pomen, na tej osnovi pa produkti ustvarjalnega mišljenja. Končno je iz modela človeškega mišljenja izpeljana tudi njegova trojna uporabnost v praksi. Ta je vzgojno-izobraževalna, higiensko-mentalna in poklicno-svetovalna. Grafični prikazi v tekstu poskušajo ponazoriti abstraktne ideje avtorjevega modela človeškega mišljenja.

ABSTRACT

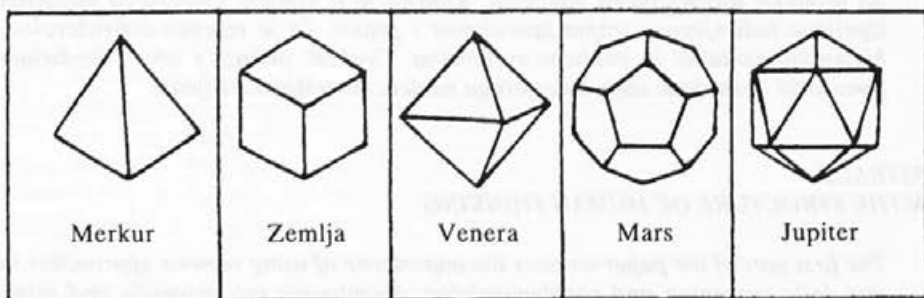
ON THE STRUCTURE OF HUMAN THINKING

The first part of the paper stresses the importance of using various approaches in our daily reasoning and problem-solving, abandoning any scientific and other prejudices. Only such thinking can be creative and bring the subject to his or her goal. Our model of thinking is based on this supposition and derived from the fact that three-dimensional human thinking is determined by the dimensionality of our planet. This thinking space has three coordinates: material-spiritual, concrete-abstract and real-invented. When set in the shape of a cube, these coordinates meet in eight corners, which represent eight modes of human thinking. In the paper, these modes are explained and specified. From the cube model, the relations between these modes and their meaning are deducted, as well as the products of creative thinking. Finally, three practical applications are derived from the model of human thinking: educational, hygienic-mental and occupational-counselling. The charts in the paper serve to illustrate the abstract ideas of the author's model of human thinking.

Ali je Zemlja kocka?

Znani angleški mislec, statistik, matematik in psiholog F. Galton je pripisoval Starim Grkom najvišjo stopnjo inteligentnosti med vsemi živečimi ljudstvi človeške civilizacije. V zvezi s tem se poraja vprašanje, zakaj jih je Galton cenil tako visoko. V čem so se Stari Grki v mišljenju razlikovali od ljudstev moderne dobe. Po našem mišljenju so Stari Grki razmišljali na ravni bistva stvari (logosa), medtem ko ljudje moderne dobe razmišljajo na nivoju njihove uporabe (tehne). Moderna znanost in tehnološka revolucija nista prinesli veliko novih zamisli, temveč sta omogočili le preverjanje tega, kar so namislili mnogo prej stari misleci. Iz teh razlogov se od Antike dalje problemi ne rešujejo na nivoju bistva stvari, ali pa so rešitve ostale tam, do koder je segla misel grških filozofov. Prav to je za nadaljnji razvoj človeka huda ovira. Stari Grki so praviloma namislili skoraj vse, s čimer se ukvarja moderna znanost, zakaj odprli so skoraj vse probleme narave, družbe in človeka, moderna znanost pa poskuša to dokazati ali ovreči, toda tudi v tem ni posebej uspešna, saj so mnogi problemi večdimenzionalni in se zdaj prikazujejo tako, zdaj drugače (Heisenbergovo načelo nedoločljivosti).

Ena najbolj zanimivih zamisli Starih Grkov je ideja o tem, da je Zemlja kocka. Pitagorejci so namreč trdili, da petim planetom našega osončja kolikor so jih takrat poznali (Merkur, Zemlja, Venera, Mars, Jupiter), ustreza pet idealnih geometrijskih teles (tetraeder, heksaeder, oktaeder, dodekaeder in ikosaeder).

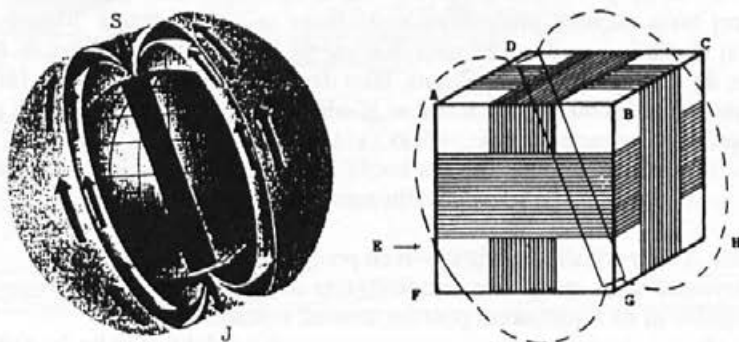


S tega vidika naj bi Zemlji ustrezala kocka oziroma njena strukta treh dimenzij prostora. V tej zvezi se odpira problem: ali ima Zemlja kot planet neko samosvojo notranjo strukturo, ki presega naša dosedanja znanja o njeni geofizični celoti? Problem je treba načeti najprej s filozofskega zornega kota. Kant trdi, da so za nas spoznavne le stvari "za sebe", nikakor pa ne stvari "po sebi". Sodobna znanost je osvojila to načelo in zato proučuje le stvari s fenomenološkega vidika, ne pa z vidika njihove notranje strukture. Eksistencialisti so naredili v spoznavni teoriji korak naprej in trdijo, da je človek sposoben z diskurzivnim mišljenjem in intuicijo prodreti tudi v strukturo stvari. Charden na tej osnovi ugotavlja, da manifestna (zunanja) projekcija stvari ne ustreza hkrati njeni latentni (notranji) strukturi.

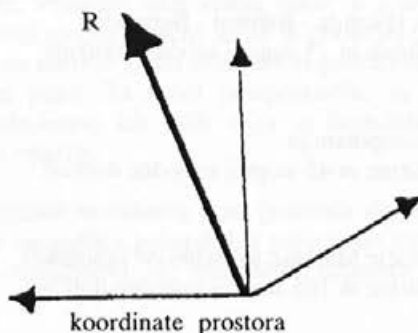
S tega vidika bi bilo mogoče sprejeti hipotezo, da je Zemlja po svoji notranji strukturi kocka. Pozitivistična znanost tega seveda ne more sprejeti, zakaj neizpodbiten dokaz je, da je Zemlja kroglast planet, ki se vrti okoli Sonca. Neizpodbitno dejstvo je, da je Zemlja okrogla, kar pomeni, da so se Pitagorejci zmotili. Lahko je tak sklep tudi prenačilen. Res je, da dobi vsako nebesno telo pod delovanjem lastne gravitacije, ko se

spreminja iz plinastega v trdo, obliko krogle, vendar to še ne pomeni, da njegova notranja struktura ne bi mogla biti nekaj čisto drugega. To seveda pomeni, da z določenim tveganjem lahko sprejmemo hipotezo, da je Zemlja po svoji notranji strukturi kocka. Poglejmo, ali je kaj na tem. Dokaza, da je tako, sta po našem mišljenju vsaj dva, zato ju bomo skušali navesti:

1. V vsaki enciklopediji Zemlje dobimo trditev, da je zemeljsko magnetno polje podobno polju, ki bi izviralo iz velikanskega naravnega paličastega magneta, položenega skozi zemeljsko središče, pri čemer je magnetna os nagnjena pod majhnim kotom proti geografski osi. To nam nazorno pokaže slika na levi strani, medtem ko slika na desni strani poskuša dokazati, da popolnoma enak efekt dosežemo, če pojmujeemo zemljo kot kocko. Celo več izvemo, iz tega modela je mogoče razbrati, zakaj je tako:



Gornjo desno sliko želimo pojasniti s preprostim poskusom, ki smo ga opravili v ta namen. Na železno kocko smo navili tuljavo in to v vseh treh dimenzijah kocke, pri čemer smo navoje bakrene žice navijali vedno v isto smer. Vse tri tuljave so navite neprekinjeno z isto žico tako, da ostaneta na kraju dva konca. Če ju spojimo s poloma električne baterije, nam vsaka dimenzija kocke daje svoje magnetno polje v smislu paličastega magneta. Toda spričo delovanja treh enakovrednih paličastih magnetov, ki stojijo drug na drugega kot srednjice kocke, to je pod pravim kotom, pride do združevanja vseh treh magnetnih sil v eno, in to po vektorskem načelu sestavljanja sil, kot nam nakazuje naslednja slika:



S tem dobimo en paličast magnet v telesni diagonali kocke z veliko močjo in z enakim delovanjem kot v primeru Zemlje kot krogle. Žal ne moremo pojasniti, kaj bi v osrčju zemlje ustrezalo električnemu toku in navitju, ki pri naši tuljavi ustreza trem magnetnim poljem, obstaja pa verjetnost, da prav ta polja opredeljujejo trodimenzionalni prostor.

2. Če sprejmemo hipotezo, da je zemlja kocka, moramo najprej opredeliti, kako stoji v prostoru. Po našem mišljenju stoji na oglišču G (glej sliko), pri čemer je telesna diagonala G-D nagnjena iz vertikale za 11 stopinj. Pri tem pomeni oglišče G zemeljski jug, oglišče D zemeljski sever. Oglišča A-C-E so na severni polobli v razmaku po 120 stopinj, oglišča B-F-G pa na južni polobli v enakem razmaku. Zamik med oglišči kocke na severni in južni polobli je 60 stopinj. Sever in jug kocke kot Zemlje ni bilo težko določiti. Problem se je pojavil, ko je bilo treba določiti ostala oglišča. Problem smo rešili najprej tako, da smo predpostavili, da bodo ta oglišča ležala 30 stopinj južne širine, zakaj kocka je pravilno geometrijsko telo in oglišča se projicirajo na kroglo ne glede na to, ali ji je ta vrtana ali očrtana, tako da se lok sever-jug, ki tvori 180 stopinj, razdeli enakomerno po 60 stopinj. S tem se je odprlo še dodatno vprašanje, ali je krogla, kot zunanji videz planeta Zemlje, kocki, kot latentni strukturi Zemlje, vrtana ali očrtana. Če ji je vrtana, potem oglišča kocke niso na površju zemlje, temveč nekje v stratosferi, če ji je očrtana, pa so na površju zemlje.

Oglišče A smo določili s pomočjo dveh predpostavk, in sicer:

- na tej točki se na zemlji dogajajo pojavi, ki so nenavadni
- to oglišče ni na zemeljskem površju, temveč v stratosferi.

Tema dvema predpostavkama ustreza na severni polobli Zemlje še najbolj Bermudski trikotnik. Tu se dogajajo nenavadni pojavi izginotja zračnih in vodnih plovil, časovne razlike in podobno. Berlitz, ki je o tem pisal v svojih knjigah, trdi, da ti pojavi segajo daleč v stratosfero, dogajajo pa se tudi na morju in pod njegovo površino. Iz tega bi bilo sedaj mogoče zaključiti, da je Zemlja kot krogla kocki vrtana. Oglišče A se nahaja nekje v stratosferi, kjer prehaja ta v vesoljski prostor. Oglišče projicira na površino nekakšen trikotnik in v njem se odvijajo ti pojavi.

S tem ko smo opredelili oglišče A, izračun ostalih oglišč ni bil več težaven. Izračunali smo jih takole:

Oglišče A:

Bermudski trikotnik (Florida - Bahami - Bermudi)
30 stopinj severne širine in 75 stopinj zahodne dolžine

Oglišče C:

Bližnji Vzhod in Mezopotamija
30 stopinj severne širine in 45 stopinj vzhodne dolžine

Oglišče E:

Hudičevo morje (Otočje Mariani, vzhodno od Japonske)
30 stopinj severne širine in 165 stopinj vzhodne dolžine

Oglišče B:

Južni Atlantik (zahodno od južne Afrike - otok Sv. Helena)
30 stopinj južne širine in 15 stopinj zahodne dolžine

Oglišče H:

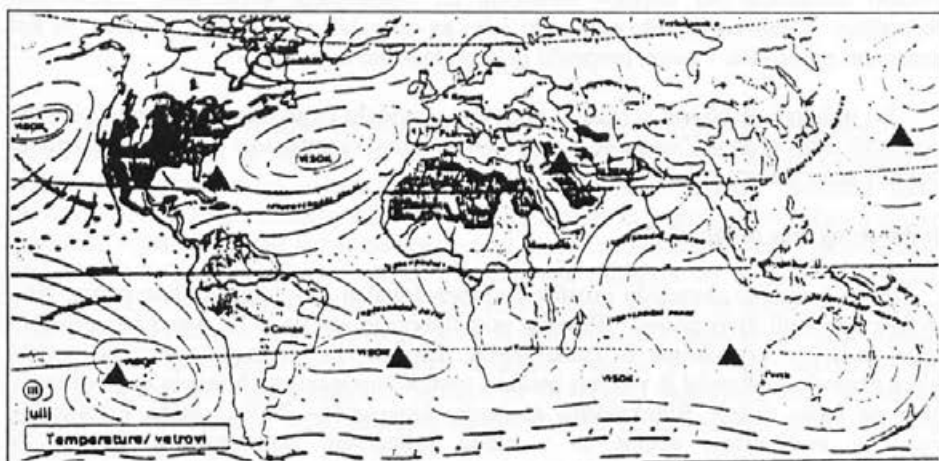
Indijski ocean (zahodno od Avstralije)

30 stopinj južne širine in 105 stopinj vzhodne dolžine

Oglišče F:

Južni Pacifik (zahodno od Južne Amerike)

30 stopinj južne širine in 135 stopinj zahodne dolžine.



Dejstvo je, da je eno samo oglišče na kopnem, ostala so na morju. Točke teh oglišč smo sicer izračunali na geografsko mrežo, toda nahajajo se v stratosferi. Predpostavljali smo, da se na vseh teh točkah dogajajo določeni pojavi, ki se drugod ne, toda to drži le deloma. Za Bermudski trikotnik in Hudičevo morje veljajo nenavadni pojavi izginotja plovil, prav tako pa se v tem območju tudi porajajo hudi orkani. Zadnja značilnost velja tudi za oglišče H, ki je nekje zahodno od Avstralije. Za oglišči B in F nam niso poznani nobeni posebni pojavi. Oglišče C, to je Mezopotamija - Bližnji Vzhod, pa je znano po zibelki človeške civilizacije in po večnih vojnah.

Enciklopedija Zemlje trdi, da zračni tokovi gibljejo morske tokove, kar je tudi logično obrazloženo. Toda možna je tudi drugačna razlaga. Predpostavljamo, da sile, ki izvirajo iz oglišč kocke, vrtinčijo tako vodne mase in s tem ustvarjajo prijemališče morskih tokov, kakor tudi gibljejo zračne mase in oblikujejo vetrove pasate, prav tako pa tudi orkane. Te sile ne morejo gibati trdne snovi podmorskih geoloških plasti, lahko pa gibljejo tekočine in pline. Ta misel predpostavlja, da iz oglišč kocke izhajajo nekakšne magnetne turbulence, kar sicer velja za Bermudski trikotnik in Hudičevo morje, druge pa tega ni opaziti.

Ali obstajajo magnetne turbulence, smo poskusili dokazati z našo tuljavo, navito na kocki, s tem da smo na oglišča polagali list papirja, na katerem so bili opilki. Skozi tuljavo smo spuščali enosmerno ali izmenično napetost, toda opazili nismo nič posebnega.

Končno se moramo vprašati: Ali smo kaj dokazali? Ne prav veliko. Dokazali smo, da je lahko Zemlja paličast magnet, četudi je kocka, in obrazložili smo, zakaj je tako.

Morda so sile, ki ustvarjajo trodimenzionalni magnet, odraz nekih napetosti, ki se pojavljajo v barisferi, litosferi in atmosferi Zemlje. Ne moremo se šteti za strokovnjake s tega področja, zato stvari ostanejo odprte. Nakazali smo tudi, kje bi lahko bila oglišča Zemlje kot kocke, ter opozorili na nekatere pojave, ki se dogajajo v teh točkah. Pri tem smo uporabili vrsto različnih načinov mišljenja, od mističnega pa do popolnoma eksaktnega. Naš cilj ni bil v tem, da dokažemo, da je Zemlja kocka, temveč da pokažemo, da ustvarjalno mišljenje ne samo dopušča, temveč tudi nujno zahteva uporabo najrazličnejših načinov mišljenja ter odklanjanje karšnihkoli znanstvenih predsodkov. Samo en delček znanja, ki smo ga uporabili v miselnem procesu, bi kot znanstveni predsodek v celoti preprečil celotno miselno izvajanje.

Pri našem nadaljnjem izvajanju razprave o modelu človeškega mišljenja ne bomo upoštevali trditve, da je Zemlja kocka, gradili pa bomo razmišljanje na trodimenzionalni strukturi zemeljskega prostora.

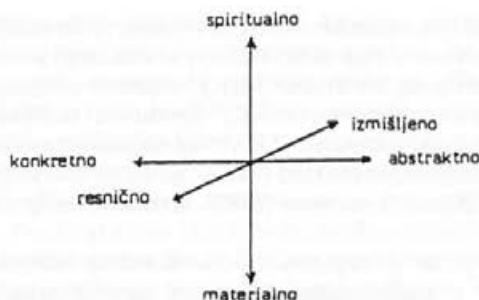
Model strukture mišljenja

Brez dvoma je zemeljski prostor trodimenzionalen in to dejstvo determinira tako mrtvo kakor tudi živo prirodo. Posebej pomembno je, da so te tri dimenzije prostora druga na drugo pravokotne in enakovredne. Človek kot inkarnacija najvišje razvite oblike materije na Zemlji je v celoti prežet s temi komponentami prostora in ga drugače sploh ne more dojeti. Binokularno gledanje, kinestetična čutila, slušna lokalizacija zvoka in vestibularni aparat so v celoti prilagojeni dožemanju in gibanju v trodimenzionalnem prostoru. To pomeni, da je ves zaznavni svet človeka trodimenzionalen, na teh zaznavah oblikovani pojmi imajo tudi to dimenzijo in predpostaviti bi bilo mogoče, da je v človekovem intelektu ves ta pojmovni material spravljen po nekem prostorskem ključu, ki ustreza trem dimenzijam prostora.

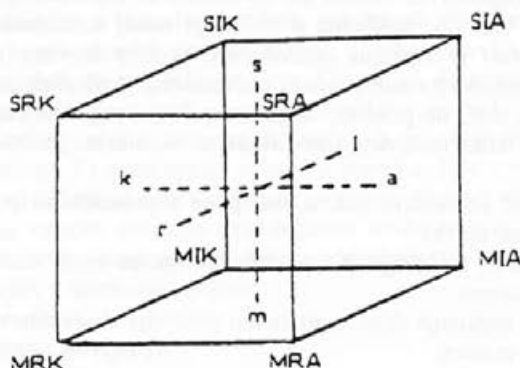
Teoretični fiziki trdijo, da ima prostor od tri do deset dimenzij. Kocka ima na primer tri dimenzije, ikozaeder jih ima deset. Če predpostavljamo, da bi človek kot astronaut naletel v vesolju na planet z drugačnimi dimenzijami, kot jih ima zemlja, bi bil deležen pri zaznavanju tega prostora senzacij, ki jih sploh ne bi mogel razumeti, prav tako pa bi bilo gibanje v takem prostoru zanj skoraj nemogoče. Preprosto povedano, ne bi mogel dojeti odnosa med stvarmi, ki bivajo v večdimenzionalnem prostoru, kajti njegov mehanizem intelekta in telesa je prilagojen na trodimenzionalni prostor. Nobenega dvoma ni, da čakajo človeka v prihodnosti, ko se bo podal v vesolje, prav preskušnje te vrste.

Če so torej čutila prirejena pri človeku tako, da mu omogočajo pravilno dožemanje pojavov in stvari le v trodimenzionalnem prostoru in počiva na tem tudi celotna človekova percepcija, obstaja tudi velika verjetnost, da na tem temelji tudi človekovo mišljenje. To pomeni, da je človekovo mišljenje zaprto v trodimenzionalno dožemanje sveta, ali drugače, človek kot najvišje razvito bitje na Zemlji nosi v svojem mišljenju njeno trodimenzionalno strukturo.

Mišljenjski prostor ni stvaren, temveč subjektiven, zato tudi dimenzije prostora ne predstavljajo neko kvantiteto mišljenja, pač pa kvaliteto. Po našem mišljenju so te kvalitete tri in izrazili jih bomo v dialektičnem protislovju:



Teh kvalitete racionalno ne moremo obrazložiti, ker smo jih postavili popolnoma intuitivno, zdelo pa se nam je, da bi nekako ustrezale. Če vnesemo te kvalitete kot središčnice v kocko, se nam začne oblikovati mišljenjski prostor oziroma model strukture človekovega mišljenja. Izbira nekega modela, za pojasnitev določenih funkcij intelekta, v psihologiji ni nekaj novega, saj si ga je iz astronomije prav tako sposodil tudi Guilford, ko je oblikoval model človekovega intelekta na osnovi svoje teorije sposobnosti. Naš model se seveda od tega razlikuje po vsebini in namenu, vendar ga prav tako povzemamo iz astronomije, toda iz astronomije Pitagorejcev, ki je videti z zornega kota današnjega časa nekoliko mistična, vendar je za sam model to brez pomena. Kakor hitro ga postavimo, in tako se je zgodilo tudi Guilfordu, model sam determinira komponente svoje strukture ne glede na to, ali so resnične ali ne. Grafično bi ga ponazorili takole:



V ogliščih kocke se posamezni poli kvalitete mišljenja združujejo in te integracije dajo posamezne dimenzije človekovega mišljenja, oziroma načine mišljenja. Gre preprosto za to, na kakšen način lahko razmišlja človek o neki stvari ali pojavi. Dimenzije mišljenja so na tem nivoju obrazložitve modela mišljenja oblikovane popolnoma abstraktno. Da bi model mišljenja konkretizirali v njem opredelili strukturo dimenzij, se je bilo treba vprašati, kakšnemu načinu mišljenja ustreza pri človeku posamezna dimenzija v oglišču tega modela. S tega vidika smo model dolgo opazovali in ga skušali analizirati. Šlo je za to, kako bi na primer poimenovali mišljenje, ki vsebuje naslednje kvalitete: materialno, resnično in konkretno. Končno smo s pomočjo temeljitega proučevanja teh dimenzij, izraženih s kraticami kvalitete mišljenja, le oblikovali fenomenološke načine mišljenja, in sicer:

- materialno, resnično, konkretno (MRK) - zdravorazumsko mišljenje

- materialno, resnično, abstraktno (MRA) - rezonirajoče mišljenje
- materialno, izmišljeno, abstraktno (MIA) - animistično mišljenje
- materialno, izmišljeno, konkretno (MIK) - eidetsko mišljenje
- spiritualno, resnično, konkretno (SRK) - inventivno mišljenje
- spiritualno, resnično, abstraktno (SRA) - spekulativno mišljenje
- spiritualno, izmišljeno, abstraktno (SIA) - mistično mišljenje
- spiritualno, izmišljeno, konkretno (SIK) - artistično mišljenje

Da bi pri tem ne prišlo do nejasnosti, bomo te načine mišljenja poskušali ustrezno opredeliti, vendar ne v tradicionalnem pomenu, temveč tako kot se pojavljajo v razmišljanju sodobnega človeka.

Zdravorazumsko mišljenje je izkustveno mišljenje, ki se čvrsto drži zakonitosti, ki delujejo v naravi, družbi in v človeku. Je logično in dobro povezano z dialektiko prakse. Rezonirajoče mišljenje ima refleksivno naravo, je modrovanje in razglabljanje, ki ga sproščajo stvarne situacije. Animistično mišljenje vključuje predpostavko, da ima vsaka stvar ali predmet svojo "dušo" oziroma "osebnost", zato se sme z njo ravnati samo tako, da se ohranja njeno bistvo. Eidetsko mišljenje je doživljajsko mišljenje, navezano na živahne predstave (sinestezijske, eidetske slike), povsem subjektivno in slabo povezano z objektivno stvarnostjo. Inventivno mišljenje je vezano na iznajdljivost, duhovitost in domiselnost, ki vodijo k inovacijam, iznajdbam in izumom, spoštuje zakonitosti stvarnosti, vendar pušča povsem odprto pot tudi fantaziji, je predvsem ustvarjalno mišljenje na tehničnem področju. Spekulativno mišljenje je abstraktno in teoretično mišljenje, polno predpostavk, ločeno od stvarnosti in izkušenj, pogosto nadčutno in izrazito racionalno. Mistično mišljenje je mišljenje zunaj formalnologičnih zakonov, je skrivnostno, intuitivno in razumu nedostopno, resnico dojema mimo stvarnosti in izkušenj, je zrenje nadizkustvenih svojstev univerzuma. Artistično mišljenje je mišljenje polno prispodob in slik, ni posebno logično, pač pa pogosto čustveno obarvano, z miselnimi preskoki, lahko tudi virtuosno, običajno vezano na predmet raznih umetnosti.

Poskusili bomo ponazoriti vsa ta mišljenja s praktičnimi primeri, ki jih bomo izrazili s posameznimi stavki:

- zdravorazumsko mišljenje /Ko pokaže barometer visok zračni tlak, vedno sledi nekaj dni lepega vremena.
- rezonirajoče mišljenje /Ena mati lahko preživlja deset sinov, deset sinov pa ne more preživljati ene matere.
- animistično mišljenje /Kmet sinu: Umakni tnilo z dežja pod napušč.
- eidetsko mišljenje /Vedno kadar poslušam Smetanovo simfonijo Moja domovina, se mi pred očmi prikažejo prekrasni zeleni gozdovi in bistre reke.
- inventivno mišljenje /Iz teh deščic bi lahko napravil otroku lepo igračo.
- spekulativno mišljenje /Če bi imel dovolj dolg vzvod in trdno oporo točko v vesolju, bi lahko vrgel Zemljo s tečajev.
- mistično mišljenje /Človekova duša je neumrljiva, po njegovi smrti se ponovno utelesi v drugem človeku.
- artistično mišljenje /Violinist je odigral sonato na virtuosen, subtilen in temperamenten način.

Kljub temu da je med načini mišljenja velika razlika, je treba razumeti, da vsi vodijo k ustvarjalnosti.

Med posameznimi načini mišljenja obstaja določena povezava, ki jo v modelu strukture človeškega mišljenja omejujejo posamezne ploskve. Po dve nasprotni ploskvi nakazujeta tudi dve vrsti nasprotnih načinov mišljenja. Ta moment ustvarjajo dialektično nasprotujoče si osi modela. Tako je zdravorazumsko, rezonirajoče, animistično in eidetsko mišljenje trdno povezano s stvarnostjo, medtem ko je inventivno, spekulativno, mistično in artistično mišljenje bolj plod manipulacije človeka s simboli in pojmi, ki so na stvarnost manj vezani in bolj pod vplivom fantazije in človekove motivacije. Po drugi strani je zdravorazumsko, rezonirajoče, spekulativno in inventivno mišljenje izrazito razumsko in logično objektivno mišljenje, za razliko od eidetskega, artističnega, mističnega in animističnega mišljenja, ki vključuje čustveno komponento ter poudarjeno subjektivnost. Končno imamo še tretje nasprotje, in sicer zdravorazumsko, inventivno, artistično in eidetsko mišljenje, ki je izrazito orientirano konkretno in rezonirajoče, spekulativno, mistično in animistično mišljenje, ki je povsem orientirano abstraktno.

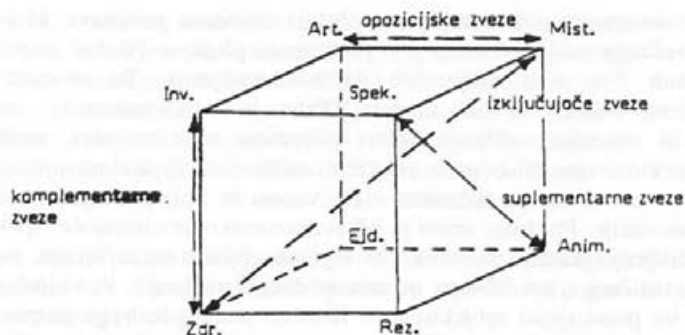
Končno nas v modelu zanima še sečišče vseh treh osi. Iz njega namreč izhaja vseh osem načinov mišljenja. Po našem mnenju mišljenje človeku ni dano ob rojstvu, temveč se razvije iz neke praosnove, ki je sestavljena iz instinktov in nagonov in je hkrati podlaga tudi človekove podzvesti. V tej točki v začetku čustveno in intelektualno ni diferencirano, pač pa ravno obratno. Ti dve funkciji sta integrirani v trdno celoto, ki v vsem determinira reakcije dojenčka. Z diferenciacijo emocionalne in intelektualne funkcije ter posebej s socializacijo otrok ta nagonska celovitost razpade, ostane pa od nje nekaj, kar še vedno povezuje emocionalno in intelektualno funkcijo s človekovo podzvestjo. To prijemališče bomo imenovali intuicija. Pri nekaterih subjektih se ta zveza mišljenja z intuicijo s starostjo izgublja, pri drugih pa se ohranja v vsej svoji polnosti. Večinoma jo pri odraslih prekrije razum, posebej to velja za moške subjekte, medtem ko je pri ženskah znatno bolj prisotna. Očitno je, da ostanejo emocije znatno bolj povezane z intuicijo in s tem tudi s podzvestjo. Intuicijo bi bilo mogoče definirati kot neposredno dožemanje bistva stvari mimo njihovih pojavnih oblik, brez logičnega sklepanja in brez analize. Ta apercpepcija je predzavestna in šele z racionalno analizo je mogoče konkretizirati in opredeliti elemente pojmov, ki jih vsebuje. Na tej osnovi sloni verifikacija na osnovi intuicije opredeljenih stvari in pojavov, ki jo subjekt prilagodi kot sintezo duhu časa in obstoječim pogledom na svet. Tu gre za prevod predzavestnih simbolov v konkretne pojme.

Produkti ustvarjalnega mišljenja

Ustvarjalnosti človekovega mišljenja ni mogoče razumeti brez sinteze, ki jih lahko tvorijo različni načini mišljenja, gledano z vidika modela mišljenja. Načini človekovega mišljenja so v modelu, kakor ga prikazujemo, v določenih medsebojnih povezavah. Te povezave so:

- komplementarne
- suplementarne
- opozicijske
- izključujoče

Nazorno nam to pokaže naslednji grafični prikaz:



Komplementarne zveze (vertikalne stranice kocke) povezujejo po dva načina mišljenja, od katerih je eden na predmetni ravni mišljenja, drugi pa na simbolni. Praviloma velja, da simbolna dimenzija izvira iz predmetne. V to kategorijo spadajo zveze naslednjih načinov mišljenja:

- zdravorazumsko/inventivno mišljenje
- rezonirajoče/spekulativno mišljenje
- animistično/mistično mišljenje
- eidetsko/artistično mišljenje.

Sinteza dveh komplementarnih načinov mišljenja ima ustvarjalni značaj v tem, da vedno vključuje miselni preskok s predmetnega nivoja na simbolni ali obratno. V prvem primeru ima ta sinteza značaj posploševanja, v drugem pa konkretizacije.

Suplementarne zveze (diagonale ploskev kocke) povezujejo po dva načina mišljenja, ki nista sorodna, od katerih sta oba lahko na predmetni ravni ali na simbolni ravni. Lahko pa je eden na predmetni, drugi pa na simbolni ravni. V vseh treh primerih se pojavlja miselni preskok, pri katerem se ista miselna vsebina obravnava z dveh različnih aspektov. Suplementarne povezave tečejo v obeh smereh recipročno in vedno nakazujejo nov vidik miselne vsebine (pojmov).

Suplementarne povezave na predmetnem nivoju mišljenja:

- zdravorazumsko/animistično mišljenje
- rezonirajoče/eidetsko mišljenje

Suplementarne povezave na simbolnem nivoju mišljenja:

- inventivno/mistično mišljenje
- spekulativno/artistično mišljenje

Suplementarne povezave s predmetnega na simbolni nivo mišljenja:

- zdravorazumsko/spekulativno mišljenje
- rezonirajoče/mistično mišljenje
- animistično/artistično mišljenje
- eidetsko/inventivno mišljenje

Ustvarjalnost pri suplementarnem povezovanju dveh načinov mišljenja je vedno v odkrivanju nove dimenzije istih miselnih vsebin.

Opozicijske zveze (horizontalne stranice kocke) povezujejo po dva načina mišljenja, od katerih sta oba na predmetni ravni ali oba na simbolni, njuni izhodišči nista sorodni, sta pa enakovredni. Tudi tu gre za miselni preskok, pri katerem se miselna vsebina lahko obravnava z dveh različnih aspektov, toda ta preskok je mnogo manjši kot pri suplementarnih povezavah. Miselne vsebine se obravnavajo s kontrarnega aspekta (ali tako ali tako):

- zdravorazumsko/rezonirajoče mišljenje
- inventivno/spekulativno mišljenje
- rezonirajoče/animistično mišljenje
- spekulativno/mistično mišljenje
- animistično/eidetsko mišljenje
- mistično/artistično mišljenje
- eidetsko/zdravorazumsko mišljenje
- artistično/inventivno mišljenje

Tudi v tem primeru so povezave dveh načinov mišljenja recipročne in tečejo lahko v obe smeri. Pri suplementarnih in opozicijskih povezavah so možne tudi sinteze, kjer je pri miselnih vsebinah del zgradbe podprt z vidikom drugega načina mišljenja, ali pa se v zgradbi oba medsebojno prepletata.

Izključujoče zveze (telesne diagonale kocke) predstavljajo take povezave dveh načinov mišljenja, ki so si navidezno v protislovju. Videti je, kakor da povezave sploh niso možne. Običajni ljudje lahko razmišljajo le na eden ali na drugi način mišljenja, nikoli pa ne uvidijo povezave. Ravno v povezavi dveh izključujočih načinov mišljenja se v bistvu skriva visoka stopnja ustvarjalnosti:

- zdravorazumsko/mistično mišljenje
- rezonirajoče/artistično mišljenje
- animistično/inventivno mišljenje
- eidetsko/spekulativno mišljenje

Tudi tu tečejo povezave obeh načinov mišljenja v obe smeri, to je s predmetnega na simbolni nivo ali obratno. Miselni preskok je tu tako velik, da je mogoče videti le njegov začetek in njegov konec, vse ostalo se nekje izgubi skozi intuicijo in skozi podzavest. Sinteza, ki nastane, tako korenito spremeni miselno vsebino, kakor če bi človek iz kamna naredil kruh. Sposobnost tako visoke stopnje ustvarjalnega mišljenja je dana le izjemno nadarjenim ljudem. Tako za Newtona trdijo, da je imel alkimistični laboratorij, kjer je mistično razmišljal o vesoljskih silah, nato pa iz tega oblikoval najbolj prozaične zakone mehanike. Nostradamus pa je na podoben način napovedoval zgodovino človeštva za nekaj tisočletij naprej.

Prav zadnji primer pri izključujočih povezavah dveh načinov mišljenja, ko miselni preskok v vsem svojem srednjem delu nekam ponikne, opozarja, da gola sinteza dveh načinov mišljenja ni edini kazalec ustvarjalnosti človeka. Vedeti je treba, da so vsi načini mišljenja, eni bolj in drugi manj, ostali povezani z intuicijo, toda od človeka je odvisno, ali bo pri razmišljanju uporabil to povezavo ali ne. Na tej točki, domnevamo, prihaja spet do razlike v mišljenju visoko inteligentnih in nadarjenih ljudi. Ti drugi po našem mišljenju pri razmišljanju veliko pogosteje kot inteligentni uporabljajo intuicijo. Zaradi tega so pri njih produkti mišljenja v kvaliteti toliko bolj različni.

Že v prejšnjih poglavjih smo opredelili kot produkte ustvarjalnega mišljenja sklep, inovacijo, iznajdbo ali odkritje in izum. Razumljivo je, da se v vseh teh produktih manifestira človekova ustvarjalnost na taki ali drugačni ravni, predvsem pa na višji ali nižji, če gledamo z vidika zahtevnosti. Zaradi lažjega razumevanja bomo te produkte ponazorili z našim modelom mišljenja, še prej pa jih bomo skušali definirati:

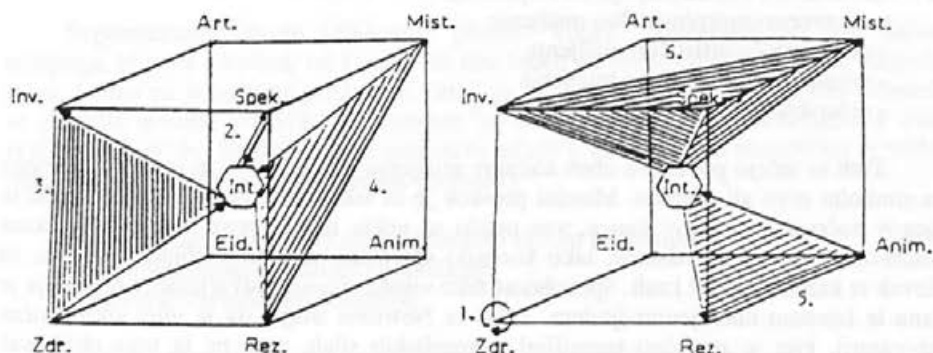
- sklep je logičen zaključek razmišljanja znotraj nekega načina človekovega mišljenja;

- inovacija je produkt človekovega razmišljanja, ki nastane na osnovi povezave med nekim načinom človekovega mišljenja in intuicijo; človeku se nekaj dozdeva, da bi lahko bilo drugače, ali pa sumi, da je obstoječa rešitev edina pravilna, z inovacijo pa preuredi, prerazporedi ali drugače oblikuje nek red, zakonitost ali predmet;

- iznajdba je produkt človekovega razmišljanja, izvirajočega iz polja, ki ga omejujeta dva načina človekovega mišljenja v komplementarni, suplementarni ali opozicijski zvezi in intuicije. Iznajdba predstavlja odkritje neke zakonitosti v stvarnosti, ki jo je obstoječe znanje že nakazovalo, vendar je na tem mestu zijala v njem še bela lisa;

- izum je produkt človekovega razmišljanja, izvirajočega iz prostora, ki ga omejujejo trije načini človekovega mišljenja in intuicija; vsi trije načini mišljenja se vedno nahajajo na simbolni ravni, nikoli pa ne na predmetni, zato ima izum vedno značaj ideje na tehničnem, družboslovnem, umetniškem ali drugem ožjem področju, ki razširja človekovo znanje na področje neobstoječega.

Te naše predpostavke bi bilo mogoče z našim modelom človeškega mišljenja prikazati grafično takole:



Opozarjamo, da produkte človekovega mišljenja nikakor ne jemljemo v tradicionalnem pomenu, to je zgolj na tehničnem področju. Po našem mišljenju so namreč ti produkti neodvisni od vsebine razmišljanja in so bolj odraz zahtevnosti forme razmišljanja. V tem smislu zato naletimo nanje zanesljivo na vseh področjih človekove dejavnosti, nikakor pa ne samo na tehničnem.

Ostale uporabne vrednosti modela človeškega mišljenja

V tem prispevku smo oblikovali in tudi uporabili model človeškega mišljenja predvsem zato, da bi s tega vidika osvetlili produkte ustvarjalnega mišljenja, po drugi strani pa da bi pokazali razlike med nadarjenimi in visoko inteligentnimi na tem

področju. S tem vsebine in nanjo vezano uporabnost tega modela še zdaleč nismo izčrpali. Ob proučevanju tega modela so se kot nusprodukti pokazale tri uporabnosti, in sicer:

- vzgojno-izobraževalna
- mentalno-higienska
- poklicno svetovalna

Po našem mišljenju pa s tremi uporabnimi komponentami modela človeškega mišljenja njegova uporabna vrednost še zdaleč ni izčrpana.

Celovitost človeškega mišljenja je v tem, da pri razmišljanju, učenju in sploh pri reševanju problemov uporablja vse načine mišljenja, bodisi posamično in sukcesivno ali v kombinacijah, pri čemer mu to narekuje narava problema. To velja toliko bolj takrat, ko se pojavijo miselne blokade, zato je zamenjava načina mišljenja tedaj edini moment, ki odpira človeku pot naprej. Sodobni človek ne misli celovito, niti ni vzgojen v tej smeri, da bi menjal načine mišljenja, ko se mu miselni prostor zapre. Vzgojno-izobraževalni sistem razvijajo pri učencih le tiste načine mišljenja, ki so pogojeni z objektivno logiko (zdravorazumsko, rezonirajoče, spekulativno in inventivno mišljenje), drugi načini mišljenja imajo manjvreden značaj (eidetsko, animistično, artistično mišljenje), ali pa so proglašeni za nedostojne (mistično mišljenje). Zaradi vsega tega je kognitivna sfera takega človeka izravnotežena, vrsta problemov je za človekovo mišljenje nedostopnih, najhujše pri tem pa je, da je zaradi tega bistveno upočasnjena razvoj človeštva. Brez dvoma glavno krivdo pri tem nosita vzgoja in izobraževanje, ki izhajata iz napačnih idejnih predpostavk, ali pa vključujeta pomembne predpostavke, ki imajo značaj znanstvenih predsodkov. Teh napak pa nikakor niso delali Stari Grki, ki so razvijali vse načine mišljenja in jih zato Galton z vso upravičenostjo razvršča med najbolj inteligentne ljudi sveta.

Očitno je, da bi moral vsak vzgojno-izobraževalni sistem že od predšolske stopnje dalje razvijati vseh osem načinov mišljenja pri vsakem učencu. Na tej osnovi bi oblikoval ljudi z mnogo bolj fleksibilnim mišljenjem, kakor nam to uspeva doslej. Odkriti bi bilo treba, kakšno vrednost ima za razvoj njegove osebnosti posamezen način mišljenja. Na primer: animistično mišljenje se pri večini otrok pojavlja že v zgodnjem otroštvu. Zanj je značilno, da vsaki stvari ali pojavu pripisuje osebnost oziroma jih personalizira. Če bi na ta personalistični moment z vzgojo nadgradili spoštovanje njihove svojskosti, bi tako večkratno podaljšali življenjsko dobo igrač, orodja, inventarja in naprav, da ne govorimo o tem, kako hitro bi reševali probleme ekologije. Animistični način mišljenja bi namreč zgradil del karakternih potez otroka, učenca in kasnejšega delavca in državljana, ki bi se odražale v pravilnem odnosu tega človeka do narave in produktov človekovega dela. Prepričani smo, da bi bilo mogoče tudi drugim načinom mišljenja odkriti podobno vrednost, ki bi jo potem uporabili v vzgojno-izobraževalnem procesu.

Sodobni človek ni niti najmanj uravnotežena struktura. Kot smo že navedli, je njegova kognitivna sfera izravnotežena, emocionalna je pogosto nestabilna, socialne obremenitve in pritiski pa postanejo s starostjo vedno bolj obremenjujoči. Zaradi tega se lahko zgodi, da pride do sprememb v integraciji osebnosti človeka, ki v povratnem vplivu lahko spremenijo delovanje kognitivnih in emotivnih funkcij tako, da bi začele delovati patološko z vidika mentalne higiene. V primeru znatno večjih anomalij v integraciji osebnosti bi bilo mogoče pričakovati iztirjenje kognitivnih in emotivnih funkcij, čemur bi sledil izbruh duševne bolezni. V tem primeru tudi mišljenjski prostor

človeka zgubi pravilnost (ortogonalnost) in postane drugačen (poševnokoten). Kakorkoli že, trdimo lahko, da je za področje psihiatrije to nov vidik razumevanja duševnih bolezni.

Na osnovi pravilnega razumevanja načinov mišljenja, ki jih nakazuje naš model, bi bilo mogoče oblikovati test za njihovo merjenje. Ta instrument bi skozi ustrezne postavke meril vseh osem načinov človekovega mišljenja, in to na manifestni ravni. Rezultate bi bilo mogoče uporabiti pri poklicnem usmerjanju učencev in odraslih. Tak instrument bi dal najprej profil razvitosti posameznih načinov pri danem subjektu, iz katerega bi bilo razvidno, na katerem področju je ta subjekt močan in na katerem šibak. To informacijo bi bilo mogoče prav tako izkoristiti v vzgojno-izobraževalnem procesu, da bi z njeno pomočjo pomagali razvijati otroku tudi tiste načine mišljenja, ki so okrnjeni zaradi neugodnih okoliščin mlajšega. Po drugi strani pa bi profil načina mišljenja pokazal, h kakšni grupi poklicev gravitira ta učenec. Idealna struktura človeškega mišljenja, ki je grajeno na treh kvalitetah (materialno-spiritalno, resnično-izmišljeno in konkretno-abstraktno) je harmonično delujoča celota. Kvalitete mišljenjskega prostora so med seboj enakovredne in delijo ta prostor pod pravim kotom. Če pride do razlik, se pojavita v kognitivni sferi dve vrsti sprememb:

- lahko se poveča ali zmanjša po en, dva ali celo trije kraki obstoječih kvalitete v mišljenjskem prostoru, zaradi česar postane mišljenjski prostor izravnotežen, čeprav je še vedno normalen (ortogonalen);

- poleg tega se lahko spremenijo tudi koti med posameznimi kvalitetaми mišljenja, pri tem se ortogonalni prostor spremeni v poševnokotnega, kar pomeni, da se pojavi drugačno mišljenje.

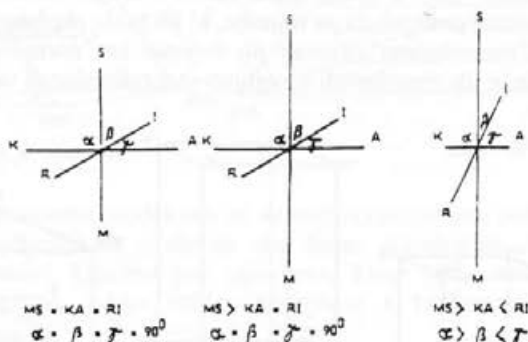
V obeh primerih je mišljenje znotraj tako spremenjenih mišljenjskih prostorov popolnoma smiselno in koherentno. Končno moramo priznati, da je harmoničnost mišljenjskega prostora, kakor ga prikazuje naš model, v realnosti pri posameznikih prav malo verjetna. Že dejstvo, da so visoko inteligentni ljudje poudarjeno nagnjeni pri razmišljanju k abstrakciji, kar pomeni, da se ta kvaliteta mišljenja v modelu povečuje, pri nadarjenih pa se povečuje nagnjenost h konkretnosti, je povsem jasno, da se model kocke spreminja v prizmo ali nekaj njej podobnega.

Kakor hitro pa pomislimo tako, kot smo, se nam naenkrat pojavi asociacija s sistemi kristaliziranja mineralov. Naš model strukture človeškega mišljenja namreč povsem ustreza teseralnemu sistemu kristaliziranja mineralov, medtem ko bi vse ostale oblike neharmoničnega mišljenja prav lahko primerjali s tetragonskim, monoklinskim in triklnskim sistemom kristaliziranja mineralov. Odpira se vprašanje, ali obstaja med tema dvema področjema skupen imenovalac. Dejstvo je, da vemo, zakaj nastanejo minerali, vemo tudi, kako nastanejo, ne vemo pa, kaj nam hoče narava povedati s tem. Charden, ki vidi celoten razvoj Zemlje od plinastega stanja do pojava človeka povsem kontinuirano, bi se verjetno strinjal s tem, da se neke zakonitosti pri človeku pojavljajo enako kot na nivoju mrtve materije, le da na višji stopnji razvoja. Kljub velikim uspehom na področju znanosti sta zaenkrat narava materije in njen razvoj za človeštvo še vedno skrivnostna.

Mišljenjski prostor, kakor smo ga prikazali v našem modelu je torej v latentnem pomenu v bistvu kristalast in ortogonalen. Toda dejstvo, da je ta le projekcija človekove osebnosti, nakazuje fantastično možnost, to je da je človekova osebnost v latentnem pogledu kristal s tremi Allportovimi vektorji kot so temperament, karakter in

spособnosti. Ta spekulacija, ki ji elementov realnosti ni mogoče v celoti odrekati, bi lahko v psihologiji odprla povsem nove možnosti raziskovanja. Odprimo samo nekaj asociacij v zvezi s tem, za katere ne vemo ali so slučajne ali vzročno povezane. Sladkor, ki je temelj človekove presnove in s tem tudi energije, kristalizira v teseralnem sistemu. Kuhinjska sol, ki je fiziološkem pogledu zelo pomembna za delovanje človekove inteligentnosti, prav tako kristalizira v teseralnem sistemu. Že Rimljani so dobro misel znali pohvaliti z reko: *cum grano salis*. Naš namen ni, da bi v tem prispevku odpirali nove prostore proučevanja, pač pa se bomo vrnili nazaj na naš model strukture človekovega mišljenja.

Če bi hoteli zaradi večje razumljivosti pokazati odnos med kvalitetami mišljenja in sistemi kristalizacije mineralov, bi morali oblikovati iz tega sintezo. In ravno to bomo storili ter tako pokazali, kako je videti mišljenjski prostor v teseralnem, tetragonskem in monoklinskem sistemu:



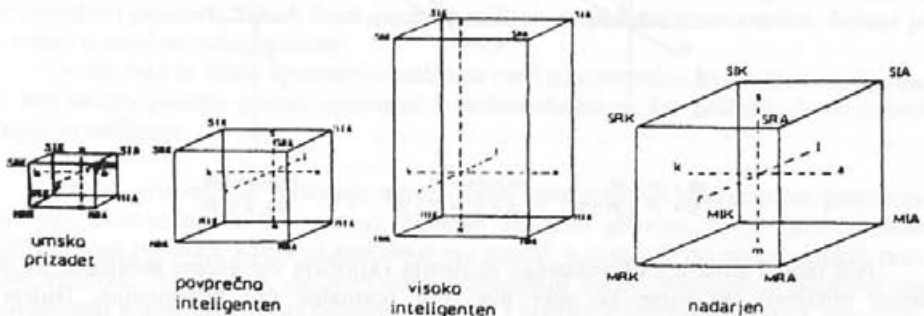
Naš model strukture človekovega mišljenja vključuje vse načine mišljenja. To so forme mišljenja, ki same po sebi niso niti normalne niti nenormalne. Njihova normalnost je odvisna od tega, kako so kvalitete mišljenja razporejene v mišljenjskem prostoru. Šele od tega je odvisno ali gre za mišljenje normalnih ali nenormalnih ljudi. Mišljenje normalnih ljudi je pravilno ali zmotno, medtem ko mišljenje abnormalnih ni niti pravilno niti zmotno, temveč drugačno, saj izvira iz poševnokotnega mišljenjskega prostora. Če gledamo nanj z vidika normalnih ljudi, se nam zdi spačeno, inferiorno ali nesmiselno, toda enako verjetno doživljajo mišljenje normalnih ljudi z abnormalnim mišljenjem. Avtizem je nekaj relativnega.

S tega vidika se tako odpirajo temeljne dileme zdravljenja duševno bolnih ljudi. Predpostavljati bi bilo mogoče, da se duševni bolniki po prestanem elektrošoku ali insulinskem komatoznem zdravljenju znajdejo ponovno v ortogonalnem mišljenjskem prostoru skoraj kot "novorojenčki". Ta duševni šok, pa naj si bo še tako opravičljiv z družbenih stališč, predstavlja za te ljudi tolikšno trpljenje, kakršnega ne more opravičiti noben cilj, zaradi katerega se vrača te ljudi v normalo. Mislimo, da so stališča antipsihiatrije, ob upoštevanju našega predhodnega razmišljanja, z mentalno-higienskimi vidiki znatno bolj pravilna.

Če bi z modelom človeškega mišljenja špekulirali na nivoju klinične psihologije, potem bi prišli do zaključka, da vsako zmanjševanje spiritualne komponente vodi v demenco oziroma k oligofreniji, zmanjševanje ostalih komponent pa k raznim drugim

oblikam nenormalnosti. Po drugi strani pa pomeni povečevanje materialne komponente izredno dobro dojemanje materialnega sveta. Povečanje ali pomanjšanje vektorskih komponent v miselnem prostoru daje pozitivne ali pa tudi negativne efekte, vodi v izredne kvalitete ali v psihopatije. V nasprotju s tem vodi povečevanje ali zmanjševanje kotov med tremi komponentami mišljenjskega prostora vedno v duševno obolenje. V zvezi s tem želimo poudariti, da so to špekulacije, ki jih nakazuje naš model. Lahko je kaj na tem, lahko pa tudi ne. Model daje izredno veliko možnosti razporejanja vektorjev glede na njihovo moč in smer in možno je, da temu ustrezajo tudi mišljenjski prostori ljudi.

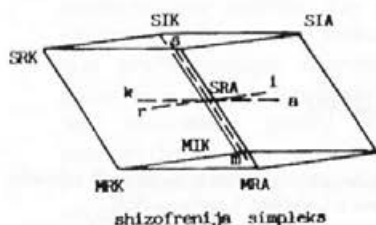
Da bi vsaj nekoliko podkrepili prej navedene špekulacije, bomo poskusili prikazati nekaj modelov mišljenjskega prostora različnih subjektov s ciljem, da opozorimo na vzgojno-izobraževalni, mentalno-higienski in poklicno-svetovalni vidik. Pri tem bomo izhajali iz modela kocke, za katerega menimo, da je mišljenjski prostor nadarjenih ljudi. Zaradi tega bo ortogonalna mreža v drugih modelih premaknjena iz njihovih težišč. To hkrati pomeni, da so ti ljudje, ki jih bodo predstavljali modeli, tudi v mišljenju resnično "premaknjeni", čeprav jih štejemo za "normalne". Najprej bomo prikazali štiri modele in jih obravnavali z vzgojno-izobraževalnega vidika:



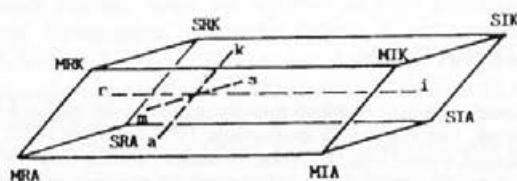
Vsi štirje modeli mišljenjskega prostora so razporejeni na relaciji konkretno-abstraktno in to takoj pokaže, kako so vsidrani v stvarnosti. Drugi moment, ki je razviden iz tega prikaza, kaže na njihovo stabilnost v stvarnosti. Prva dva modela sta v labilnem položaju, tretji v stabilnem in četrti v indiferentnem. Iz tega sledijo množestvilne interpretacije. Končno je razvidno tudi to, na čem lahko sloni pouk. Pri umsko prizadetem predvsem na konkretnem, realnem in materialnem. Dojemanje stvarnosti je na nizkem nivoju in znanje počiva na predmetnem nivoju, kar pomeni, da so zaznave vzpodbujevalci osvojenega znanja. Tudi pri povprečno inteligentnih sloni pouk na konkretnem materialnem in realnem, vendar ostale tri komponente le omogočajo tudi mišljenje na spiritalnem nivoju, kjer se zahteva abstrahiranje, fantazija in posploševanje. Pri visoko inteligentnem sloni pouk predvsem na abstraktnem in spiritalnem. To je pouk "z glavo", ki ne zahteva veliko povezave s stvarnostjo, temu primerni pa so tudi rezultati učenja. Pojmi pri visoko inteligentnem so na nivoju abstraktov in nimajo posebej velike zveze s stvarnostjo. Pouk pri nadarjenih lahko sloni na katerikoli komponenti miselnega prostora, najbolje pa je, če je celosten. Tu si analiza in sinteza sledita z roko v roki, oblikovani pojmi pa imajo značaj generatorov. Tu moramo opozoriti, da večina učiteljev za tak pouk ni usposobljenih. Pojmi, ki se oblikujejo v miselnem prostoru subjektov in so nakazani z zgoraj prikazanimi modeli, niti zdaleč

niso enaki. Pri umsko prizadetem subjektu se zaključi oblikovanje pojma na nivoju delnega posploševanja predstav. Pri povprečno inteligentnem subjektu imajo pojmi naravo abstraktov, ki pa niso izgubili stika s stvarnostjo. Pri visoko inteligentnih subjektih so pojmi tudi na ravni abstraktov, ki pa so odtrgani od stvarnosti in realnega sveta, nasprotno pa so pojmi pri nadarjenih zelo dobro povezani z realnostjo in imajo značaj generatorov, to je pojmov z izredno asociacijsko močjo.

Praktična vrednost mišljenjskega prostora ima svoj pomen tudi pri razumevanju duševno bolnih subjektov. Zato želimo prikazati dva mišljenjska prostora, kakor naj bi bila videti po naših predpostavkah, ki vključujejo tudi naš model. Tako bomo z mentalno-higienskega vidika skušali prikazati mišljenjski prostor dveh duševno bolnih subjektov:



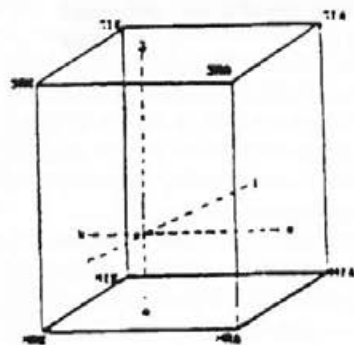
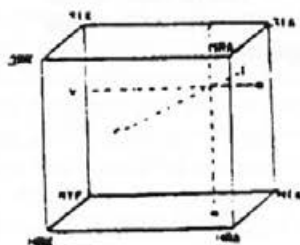
shizofreničja simpleks



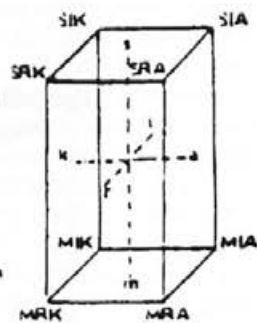
paranoja

V zvezi z narisanima modeloma se najprej opravičujemo psihiatrom, če nismo v celoti zadeli z mišljenjskim modelom obe formi skicofrenije, toda naš cilj je bil predvsem ponazoritev, kakršno pač zmoremo. Kljub temu mislimo, da tudi taka nenatančna ponazoritev lahko veliko pripomore k razumevanju duševno bolnih subjektov.

Končno lahko pogledamo še to, kakšno uporabnost ima naš mišljenjski model pri poklicnem usmerjanju. Že prej smo nakazali, da bi bilo mogoče izdelati test, ki bi meril pri subjektih stopnjo razvitosti posameznih načinov mišljenja. Tak test bi bilo seveda mogoče narediti, toda za poklicno usmerjanje to še ne bi zadoščalo. Treba bi bilo preučiti tudi modele mišljenjskega prostora pri posameznih poklicih. Kako pomembno bi bilo to, pokaže naslednji prikaz:

znanstvenik na
področju družboslovja

kamnosek



orodjar

Tudi v tem primeru ni mogoče razpravljati o tem, ali so mišljenjski modeli postavljeni pravilno, so pač avtorjeva projekcija znanja in njegovih izkušenj. Ne glede na to je povsem jasno, da bi poklicno usmerjanje, ki bi temeljilo na stopnji razvitosti načinov mišljenja pri subjektih v odnosu na mišljenjske modele posameznih poklicev, ne ostalo na 80% verjetnosti točne napovedi uspešnosti subjekta v danem poklicu, temveč bi se dvignilo daleč čez ta nivo.

Tako kot je Guilfordov model strukture intelekta doživel veliko kritike in oblikovanja vzporednih podobnih modelov, tudi pričakujemo, da se bo godilo z našim modelom. To po našem mišljenju ni narobe, zakaj namen, za katerega smo ga uporabili, je v bistvu opravičil njegovo oblikovanje. Lahko se celo zgodi, da bodo drugi avtorji iz tega modela izlekli še mnoge stvari, ki jih sami nismo opazili zaradi naše omejitve na problem nadarjenih.

LITERATURA:

- Trstenjak, Anton: Problemi psihologije, Slovenska matica, Ljubljana 1976.
Pečjak, Vid: Psihologija spoznavanja, DZS, Ljubljana 1975.
Chardin, Pierre: Pojav Človeka, Mohorjeva družba, Celje 1978.
Jurman, Benjamin: Novo pojmovanje in merjenje nadarjenosti, projekt Odkrivanje nadarjenih učencev, poročilo o raziskovalni nalogi, Pedagoški inštitut pri Univerzi v Ljubljani, Ljubljana 1992.
Kvaščev, Radivoj: Psihologija stvaralaštva, Izdavaško informativni centar studenata, Beograd 1975.

Duhovna kultura pri Slovencih*

BOGOMIR NOVAK

POVZETEK

Naša duhovna kultura se je razvijala pod vplivom nerazvitega gospodarstva in ideologizirane politike. Ker so imeli glavno vlogo pri njenem razvoju pisatelji, govorimo o literarnem humanizmu. Samostojna slovenska država še ne pomeni tudi pričakovanega razcveta duhovne kulture. Ta je po konceptu Svetine daljnovidni projekt izražanja nacionalnih potencialov z učenjem od drugih kultur. Naš nacionalni značaj je črtomirovsko razdvojen z ločitvijo duhov in neuroticizmom. Gre za to, da bi dosegla duhovna kultura tudi duhovno stopnjo in ne le estetsko ali vzgojno. Zato naše šole še ne morejo vzgajati duhovne kulture v polnem smislu te besede.

ABSTRACT

SPIRITUAL CULTURE IN THE SLOVENES

Our spiritual culture developed in the influence of undeveloped economy and ideological politics. Because writers have had a main role by its creation, it can speak of literary humanism.

Independent slovene state does not mean growing of the spiritual culture. It is accordingly to Svetina concept far-seeing project of expressing national capabilities with learning of the other cultures. Our national character is disunited (cleaved) like Črtomir (national heros) with the separate of spirits and neurotism. Our spiritual culture is on the estetical and educational level of development and not yet on the spiritual level itself. But it is necessary to reach it. Therefore our schools cannot teach spiritual culture in the right meaning of this word.

Moto:

Živi z vsem srcem,

ker se skozi srce izteka življenje.

(Heidegger)

* Prevod istoimenskega referata z mednarodnega simpozija "Duhovna kultura in mednarodni odnosi".

Teze:

1. Čeprav je slovenska duhovna kultura specifični del evropske, pa še ni njen integralni del. Literarni humanizem je nujen, toda ne zadostni del naše politične samostojnosti. Ta humanizem je estetska stran naše eksistence.

2. Slovenci na nek način še ohranjamo tradicionalne občutke majhnosti, manjvrednosti, zamudništva in hlapčevstva. Vprašanje je, kako te občutke lahko presežemo.

3. Možna prognoza za nastanek novih kultur (vključno z našo) je katarza za novo kalokagatijo.

Ad 1) Vprašanje duhovne kulture Slovencev je širše vprašanje, ki je povezano z vprašanjem evropske in svetovne kulture tako kot je povezan del s celoto. Zato se ne bo ukvarjal s posebnimi področji duhovne kulture, ampak s skupnimi lastnostmi vseh. Poznamo tezo, da je tehnična civilizacija bolj razvita kot duhovna kultura. Vsaka kultura je prostor razvoja ustvarjalnih sil. Duhovna kultura je večznačni pojem. V običajnem smislu pomeni vsa področja duhovne dejavnosti: umetnost, religijo, filozofijo in znanost. Duhovna kultura je tesno povezana z materialno kulturo kot ekonomsko bazo družbe s produkti materialne proizvodnje. Materialna kultura ni nujni pogoj duhovne, ker se le-ta lahko razvija sorazmerno neodvisno od nje. Naša duhovna kultura se je razvijala brez ustreznih materialnih pogojev. Danes pomeni vprašanje življenja in živosti duhovne kulture hkrati vprašanje kulture življenja (nasproti kulturi smrti). Nismo samo ustvarjalci kulture, ampak tudi njeni sprejemniki in kritiki. Kultura nastaja iz različnih motivov: ljubezen do duhovne svobode, upanje v lepšo in boljšo prihodnost ali strahom pred življenjem.

Ker je Slovenija tranzitna dežela, se naša duhovna kultura nahaja v kontekstu evropske in svetovne (vzhodne in zahodne) kulture. Naša duhovna kultura je bolj zahodna kot vzhodna, bolj evropska kot zunajevropska. Bistvo evropske kulture je dostojanstvo osebnosti in pravica do različnosti na različnih področjih življenja.

Danes je cilj kulture kvaliteta življenja. Slovenija je del srednje Evrope. Imamo zahodno sposobnost racionalnega mišljenja (instrumentalna racionalnost pri Habermasu) in sposobnost vizualizacije vzhodnjakov. Naša kultura se je bistveno razvila v času moderne, v kateri dominira homo duplex z dualistično kulturo.

Specifičnost našega razdvojenega človeka je v morda preveliki odvisnosti od zunanjih vplivov. Slovenska besedna umetnost se je bistveno razvila od razsvetljenstva dalje (Trubar). Zato govorimo o literarnem sindromu celotne kulture. Literarni humanizem ne more niti v Evropi niti kje drugje postati dejanski humanizem. Že dolgo časa govorimo o krizi humanizma in evropske zavesti. Vprašanje duhovne kulture je vprašanje človeka kot duhovnega in kulturnega bitja. To vprašanje presega nacionalne meje, ker se parcialno bitje ne more spoznati kot duhovno bitje. Na vprašanje po duhovnosti človeka današnje kulture še ne morejo odgovoriti, ker so preveč različne. V nacionalistični kulturi človek zanika svojo svobodo razvoja. Slovenska kultura je delno zaprta, sicer pa je bolj odprta do kultur sosednjih narodov kot je bila v preteklosti, k čemur vodijo novi integracijski procesi v Evropi in komunikacijske možnosti.

Zaradi različnih razlogov le delno razumemo celotno duhovno kulturo. Prvi razlog je, da smo jo v šoli površno spoznavali. Šola ima odgovorno vzgojno nalogo pri spoznavanju vzhodne in zahodne kulture, ki pa jo le delno opravlja (Svetina, 1992). Drugi razlog za takšno stanje je pretežno materialna usmerjenost našega življenja. Tretji razlog: naše podzavestne nagone še nismo kulturno presegle. "Pošasti" te podzavesti so nastale kot posledica pritiskov tujih držav - imperijev na eksistenco našega naroda. Četrty razlog pa je v spoznanju, da obstoječa duhovna kultura pomeni skladišče še nedoživete ustvarjalne energije. V smislu še neobstoječe kulture je človek še nebivajoče

(Noch nicht Seiende pri Blochu).

Šele socializem je uveljavil mit, da lahko obvladamo zgodovino. Vendar še do danes 'nismo pojedli jabolko spora' in našli sprave, ker nismo razvili kulture dialoga. Razumevanje kulture pomeni razumevanje nas samih, kaj zmoremo in smemo, katere so naše močne in šibke točke, kaj smo in kaj naj bi bili. Duhovno kulturo ustvarjamo zato, da bi si odgovorili na glavna eksistencialna vprašanja. Dokler ostaja naše življenje problematično, moramo ustvarjati vedno novo duhovno kulturo, ki je v nenehnem procesu transformacije. Industrijska moderna kaže tudi v našem prostoru številne negativne strani. Naša duhovna kultura bo še nekaj časa bolj moderna kot postmoderna.

Ad2) Pogosto se sklicujemo na naše (manjvrednostne) občutke, ki jih imamo zaradi močnih sosedov. Smo zelo samokritični. Tako pogosto bolj vidimo negativne kot pozitivne strani našega nacionalnega značaja. V tem je subjektivna, estetska stran naše kulture. Obstaja nekaj teorij, ki to stanje pojasnjujejo. Zelo znana je teorija o kompenzaciji naše majhnosti in ogroženosti. Manj znana je teorija o zadovoljitvi duhovnih potreb. Ne moremo zadovoljiti več kulturnih interesov kot jih imamo. Slovenci smo bili nedavno (po merilih Marxa in Engelsa) nezgodovinski (slovanski) narod. Nimamo 'fenomenologije duha', kot jo je artikuliral Hegel za nemški narod. V 19. in 20. stoletju, času ideologije pangermanstva in panslovanstva nismo imeli potrebe po takšni fenomenologiji. Vendar prevladujoče imperialistične kulture z asimilacijskimi težnjami niso pomenile, da nimamo zgodovine. Zgodovina naroda pomeni najprej kulturno zgodovino (Trstenjak, 1991). Obstaja premalo duhovne kulture v politiki in premalo politike v duhovni kulturi. Tradicionalno so pisatelji mislili to, kar politiki niso mogli ali hoteli napraviti.

Glavna pretnja razvoju naše kulture me prihaja od zunaj, ampak od znotraj. Imamo nevrotični značaj (Trstenjak, 1991) oz. psihoticični značaj z nagnenji k agresivnosti, dominantnosti in dogmatizmu (Muscek, 1993). Smo nestrpni do drugače mislečih. Ločitev duhov je že povzročilo zgodovinsko škodo. Ogrožanje je znak še nekultivirane animičnosti naše podzvesti.

Slovenci bomo morali v prihodnosti razviti novo senzibilnost (common sense). Nimamo novega programa zedinjene Slovenije, čeprav nismo relaizirali starega (Kovačič - Peršin, 1993). Ni jasno, kaj to pomeni. Politično samostojnost smo dosegli v bornem času. Danes je čas:

1. krize tehnične zavesti,
2. konca velikih ideologij (npr. o neomejeni industrijski rasti),
3. nove integracije in dezintegracije,
4. konca (dekonstrukcije) substancialnega subjekta.

Politična in ekonomska samostojnost lahko razvoj duhovne kulture pospešujeta ali zavirata. Manjkajo koncepcija, vizija in verjetno tudi stimulacija razvoja duhovne kulture. V preteklosti je naša literarna umetnost prevzela vlogo manjkajočega političnega vpliva, ki je postala tudi posebna pot k samostojni državi v letu 1991. Po osamosvojitvi prevzema vlogo korektore napačnih političnih odločitev.

Videli smo, da se najbolj zavedamo estetskih, manj pa vzgojnih ali vzgojnih ali duhovnih stopenj kulture. Duhovna kultura se mora tudi duhovno manifestirati, sicer je podrejena drugim področjem človeške dejavnosti. Marksistična teza o primarnosti materialne kulture in sekundarnosti duhovnosti vodi k nerazvitosti slednje. V prostoru prejšnje Jugoslavije se je pokazala ta situacija zaradi etnocentričnih in etnocidnih posledic. Nujno je, da decentriramo ogroženost slovenske kulture v diskurzivni racionalnosti in jo opazujemo v politični in družbeni racionalnosti. Kljub procesom racionalizacije in demokratizacije, ki so se začeli z letom 1980, imamo še v pretežni meri tradicionalni značaj (Kolenc, 1993:210). Vprašanje po kulturni avtonomiji nacionalne

manjšine je še vedno zelo aktualno. V političnih procesih dezintegracije v 90. letih se je pokazalo, da politična samostojnost še ne jamči kulturne.

Ad3) V svetu še ne obstaja sinteza vzhodno - zahodne kulture. Vsaka kultura namreči na težave pri svojem razvoju. Veliki narodi še nimajo ustreznega razumevanja malih narodov in njihovih kultur. Vprašanje je, ali bo 'light age' prinesel integralno kulturo z ideali svobode in modrosti (Gerken, 1990). Lahko se zgodi, da bodo ideje nove kulture ostale le abstraktne. Samo v procesih globalizacije in dezintegracije lahko preživimo. Duhovna kultura ne bo nikoli izgubila nacionalne identitete in kontinuitete zaradi procesov individualizacije, personalizacije in regionalizacije, vendar se zaradi integracije tudi ne bo omejila le na nacionalne meje.

Nobene vrste duhovne kulture še nismo razvili do zavirljive ravni. Neenotnost naše kulture izhaja iz občutka ogroženosti. Razdvojenost naše kulture simbolizira Črtomir - junak iz Prešernove pesnitve Krst pri Savici. Črtomir je simbol prehoda naše kulture iz poganske v krščansko fazo oz. v abstraktnem smislu permanentne transformacije kulture. Sedaj gre za prehod iz moderne v postmoderno. Slovenci smo občutili idejo ločitve že v prejšnjem stoletju kot ločitev duhov, ki je prišla iz Nemčije k nam že okoli leta 1870. Ne vemo še, kako je pri nas možna sprava, ker še nismo našli srednje poti med klerikalizmom in liberalizmom. Socialistični realizem z umetnim prikazom zgodovinskih revolucij ni uspel. Namesto sovjetskega uniformizma in kolektivizma prodira k nam ameriška nivelizacija.

Aurobindo (1991) meni, da se je duhovna kultura doslej pretežno razvijala na estetski in vzgojni ravni, ne pa še na emancipatorični. To velja tudi za vsa področja naše kulture. Argument za to tezo je v dejstvu, da nismo razvili svojih sposobnosti do vrhunca. Duhovna kultura še vedno stoji v senci politike. Še vedno ne razlikujemo med kvaliteto in nekvaliteto v kulturi.

Geslo duhovne kulture je: spoznaj samega sebe. Spoznavamo se kot zamudnike, ker vedno odkrivamo prisotnost tuje kulture pred našo.

Hegel je opisal razvoj kulture v smislu nasprotujočih procesov ponotranjenja (Erinnerung) in povnanjenja (Entausserung), kar je zakonitost razvoja sleherne kulture. V dobi postmoderne in postantropocentrizma se uveljavlja model organske povezanosti sveta. Ta model odpira znotraj enotnega pluralizma interesov prostor razumevanja malih kultur. Na način naše večje kreativnosti in priznanja zunanjih kultur bodo naši občutki manjvrednosti postopoma izginili. Ti občutki so poleg mačehovskega odnosa politike do kulture ovira razvoja, zato je v politiki premalo duha in v duhovni kulturi premalo politike.

Svetina (1992) je ugotavljal pogoje, s pomočjo katerih bomo dosegali boljše rezultate v kulturi. Menil je, da mora naša nacionalna duhovna kultura sprejemati najboljše dosežke svetovne kulture, da bo lahko dajala svoje najboljše dosežke v svetovno zakladnico.

Svetinov program kulturnega razvoja vključuje:

1. široko odprta vrata k zakladnici svetovne duhovne kulture,
2. intenzivno iskanje lastne globinske identitete,
3. stalno povečevanje in bogatenje življenja v izmenjavi z drugimi narodi,
4. dopolnitev rezultatov kulture z bogastvom znanja in izkušenj,
5. ustrezna organizacija vzgoje in izobraževanja,
6. ustrezna nacionalna politika,
7. družba bi morala spodbujati realizacijo teh ciljev,
8. zastopanje širšega ideala nacionalne in splošne kulture.

Svetina se ni vprašal, kako lahko šola te ideale realizira. Za razvoj kulture do višjih ravni bi morali opraviati katarzo obstoječih predsodkov in ogroženosti. Integracija

postmoderne znanja poteka na področju znanosti, umetnosti in religije. Res je, da to nalogo lažje opravijo privatne šole, ki niso tako odvisne od države in kapitala kot javne. Kvaliteta kulture pomeni tudi kvaliteto in smisel življenja. Duhovne potrebe nastajajo na višjih ravneh zavesti. Kvaliteta življenja pomeni realizacijo splošnih vrednot. Duhovne potrebe so pri nas še slabo razvite in se redkokdaj pojavljajo. Postmoderno znanje vsebuje filozofske, religiozne, umetniške in znanstvene vsebine. Slovenci imamo dovolj vitalne sile, samozavesti in vere v prihodnost za razvoj duhovne kulture. Ne le slovenska, ampak tudi zahodna kultura bi se morali od znotraj prenoviti. Nasproti socialističnemu človeku, ki se je blamiral v kakofoniji (gr. kakos - slab, neprijeten), bi se moral duhovni človek razvijati v smeri antičnega ideala kalokagatije (gr. kalos kai agathos - skladnost lepega in dobrega).

LITERATURA

- Aurobindo Šri (1989): Umetnost in narod. Kaj pomeni za narod umetnost? Radovljica, Didakta.
- Gerken Gerd (1990): Die Geburt der neuen Kultur. Vom Industrialismus zum Light Age. Duesseldorf, ECON.
- Kermauner Taras (1990) Kristus in Dioniz. Razprava o slovenski dramatik iz zadnjega pol stoletja. Ljubljana, DZS.
- Kolenc Janez (1993): Politična kultura Slovencev. Raziskovanje odnosov med civilno družbo in državo. Ljubljana, Karantanija.
- Kovačič Peršin Peter (1993): Zaveza slovenstvu. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Rupel Dimitrij (1996): Edinost, sreča, sprava. Ljubljana, Mihelač.
- Stanič Janez, Macura Dušan (ured., 1992): Demokracija in politična kultura. Ljubljana, Enajsta univerza.
- Svetina Janez (1992): Slovenci in prihodnost. Radovljica, Didakta.
- Trstenjak Anton (1991): Misli o slovenskem človeku. Ljubljana, Založništvo slovenske knjige.
- Vodnik France (1993): Dialektika in metafizika Slovenstva. Ljubljana, ČGP Delo.

Cvetka Tóth: Spontanost in avtonomnost življenja

BORUT OŠLAJ

Cilj teološkega in tradicionalno metafizičnega načina mišljenja, ki je vse do 19. stoletja obvladovalo zahodno kulturo, je bil vselej v odpravi razcepa, ontološke razlike ter vzpostavitvi celote kot neokrnjene identitete. Toda identiteta, tisto prvo, neomadeževano eno, je imela na ta način svojo realnost zgolj na ravni misli, kot zapisana beseda, ki kot taka, še posebej ko je govor o filozofiji, ni mogla imeti dejanskega vpliva na človekov življenjski svet v tem smislu, da bi vsaj na minimalni ravni konkretizirala predstavo identitete. Njen vpliv pa je bil dejaven v nekem drugem, predvsem svetovnonazorskem pomenu in se je kazal v tem, da se je raznolikost in pestrost bivajočega razumela kot podrejenost glede na idejo totalnega. Latentna nevarnost življenjskega sistema, v katerem je posamezno docela odvisno od občega, je postala tragična realnost v prelomnih dogodkih prve polovice 20. stoletja. Če je bil Nietzsche tisti, ki je še pred prihodom sovraga z močjo svojega preroškega duha opozarjal Evropo na neizbežnost njegove inkarnacije ter kot prvi podvrnil metafiziko uničujoči kritiki, potem je bil Adorno tisti, ki je z globoko osebno pretresenostjo nekoga, ki je doživel vso bestialnost in razčlovečenje nacističnega časa, najbolj radikalno nadaljeval Nietzschejevo delo, in to z enim samim namenom: da se ne bi nikoli več ponovilo.

Delo Cvetke Tóth "Spontanost in avtonomnost mišljenja" s podnaslovom "Študije o negativni dialektiki"¹ je v celoti posvečeno Adornovi misli in njegovemu prizadevanju, da bi rešil filozofijo in hkrati iz nje odstranil tiste nastave, ki bi lahko pripeljali do novega Auschwitza. Pri tem avtorica na prepričljiv in izviren način vse-skozi sooča Adornovo filozofijo s posameznimi etapami v zgodovini filozofije in njihovimi glavnimi predstavniki. Pri tem kaže navesti vsaj naslednja imena: Kant, Hegel, Nietzsche, Hartmann, Lukacs in Bloch.

Če želimo dobiti hiter vsebinski vpogled v obravnavano delo, je najbolj smotno, če navedemo tiste pojme, ki tvorijo ogrodje raziskave: ontologija, dialektika (predvsem negativna), metafizika, um, pojem, mišljenje, spontanost, avtonomnost, neidentiteta, materializem, subjekt - objekt, narava - zgodovina, upanje in utopija. Že iz navajanja osrednjih pojmov je razvidno, da je problematika, ki se je loteva C. Tóth, predvsem ontološka, toda na način odprtega, prehajajočega mišljenja, v katerem se brišejo meje med posameznimi filozofskimi disciplinami. Že na začetku velja poudariti skriti etični karakter obravnavanega dela, ki filozofijo iz njene akademske samozadostnosti prestavlja v negotovost bivanjske dileme "biti ali nebiti" ter predvsem "kako biti". Oglejmo si zdaj "Spontanost in avtonomnost mišljenja" nekoliko pobliže.

V osnovi je mogoče to delo uvrstiti v ne prav številni krog tistih, ki se na kritičen način zavzemajo za rehabilitacijo filozofije. Avtorica sprejema Adornovo ekspozicijo, ki meri na možnost preživetja filozofije in ne njenega konca; skupaj z Adornom se sprašuje, kako je po padcu Heglove filozofije le-ta sploh še možna (str. 14)? Zahodni metafiziki in njeni identitetni logiki, ki je vedno znova producirala mehanizme pod-

¹ Tóth Cvetka, Spontanost in avtonomnost mišljenja, Študije o negativni dialektiki, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1994.

rejanja posameznega občemu, in s tem logiko gospostva, izreka Adorno en sam, toda kardinalni očitek: nezmožnost reflektirati neidentično. Možnost preživetja filozofije vidi v zavesti o neidentiteti, ki naj bi bila hkrati tudi osnova za spremenjeni pojem filozofskega izkustva. "Moč negativnega je eno najbolj zavezujočih Adornovih stališč, ki ga filozofska refleksija mora prevzeti nase..."² Negativno oz. odsotnost identitete postane pri Adornu temeljno ontološko določilo bivajočega kot takega, bivajočega v njegovi neposredni dejanskosti. V tem se vidi Adornov obrat k vsebinskemu mišljenju, ki je hkrati kritika formalnega mišljenja kot mišljenja metode. Pojem identitete je, tako kot je to pokazal že Nietzsche, logični konstrukt, ki mu v realnem svetu nič ustreza, zato je pojem negativnega, neidentitete kot temeljne lastnosti bivajočega tisti garant, ki lahko filozofiji ponovno ponudi izziv spopada z neposrednostjo človekovega zgodovinskega sveta.

V tem smislu je Adorno, kot na več mestih poudarja avtorica, nedvomno bližji Kantu kot Heglu. Če je Hegel defetist uma, potem je Kant filozof vsebinskega mišljenja, mišljenja neidentitete, ki je najbolj izražena v antinomijah čistega uma. Posebej hvalevredno je prizadevanje C. Tóth, da bi prek Adornove filozofije ponovno obudila zanimanje za Kanta, kar je še posebej pomembno za slovenski filozofski prostor, v katerem se Kant še vedno bere predvsem hegllovsko. V kolikšni meri je Kant mislec vsebine, kaže tudi teza Oda Marquarda, da se življenjska filozofija in pojem življenjskega sveta docela umeščata že v Kantovo filozofijo. Njegova misel iz Kritike čistega uma, da se šolska metafizika ukvarja samo z "miselnimi rečmi", matematično-naravoslovna znanost pa samo s "pojavi", kar ju obe oddaljuje od pristnih človekovih življenjskih interesov, kaže na centralni pomen njegovega obrata k življenjskemu svetu.

V tako razumljenem neposrednem kot prizorišču negativnega, ki ne pozna nič absolutnega in totalnega, se lahko giblje le kritično mišljenje, ki je odprto za "nepojmovno" kot njegov konkretni substrat (str. 20). "Iz sledništva nečemu prvemu po Adornu izhaja, da se zdaj mišljenje spreminja v deduktivno logiko, v nekaj tавтоloškega; vse to Adornu pomeni konec mišljenja. Mišljenje, da bi bilo zares resnično, mora v sebi ohranjati nekaj negativnega."³ Negativnost mišljenja pomeni njegovo zavezanost konkretnemu, ki ga obvladuje nek ontološki razcep, razcep ki ne pozna ničesar absolutnega in totalnega. Pojem tovrstnega mišljenja zato ne pomeni konstitucije predmeta, ampak je eksistencialna sodba, ki pove to, da določena bit je, da eksistira (str. 89). Spoprijem z imanenco pa ne pomeni vdora iracionalnega v filozofsko mišljenje. Glede na to, da Adorno filozofijo razume kot "nereducirano izkustvo v mediju pojmovne refleksije", se s tem jasno izraža pomen pojmovne strogosti, ki za svojo predpostavko zahteva avtonomijo uma (str. 45). Ker pojem ne pomeni konstitucije predmeta, med mišljenjem in predmetom, med subjektom in objektom nimamo opraviti z identiteto. Negativnost mišljenja pomeni tako večni boj z realnostjo, ali kot zapiše Adorno: "Filozofsko misliti je toliko kot misliti prekinitve, biti moten s tem, kar ni misel sama."

S tem da mišljenje opredeljuje z nečim, kar ni ono samo, kar ima skratka svoj izkustveni substrat, Adorno izvrši materialistični obrat Schellinga. V "Raziskovanjih o bistvu človeške svobode" je Schelling, še vedno znotraj metafizičnega konteksta, zapisal epohalno misel, ki jo poznejša filozofija pravzaprav sploh ni opazila: "...reči imajo svoj temelj v tistem, kar v Bogu samem ni on sam." Bog kot neidentiteta, Schelling pa kot mislec negativnega; vendar pa ta plodni nastavek velja zgolj za njegovo teozofsko fazo, pozni Schelling se je namreč radikalnosti te misli odpovedal. Toda radikalnost te misli ostaja, kot rečeno, v mejah metafizike, vodena z umom kot samozadostnim ab-

² Spontanost, str. 220.

³ Spontanost, str. 219.

solutnim arbitrom. Adornov materialistični obrat pa je v tem, da pokaže, da je predvsem v mišljenju samem nekaj, kar ni ono samo; s tem pa ni zagotovljena samo negativnost mišljenja, temveč tudi njegova ontološka fundiranost, ali kot zapiše C. Tóth: "Mišljenje potrebuje svoj ontološki temelj, ali pa ni nič!"⁴ Negativno mišljenje se tako odreka svojemu absolutnemu položaju, toda ne tudi avtonomnosti uma, kajti le-ta je edini garant za nadaljno ohranitev filozofije. Postheglovski um ne more več filozofirati iz samega uma, temveč mora sestopiti k stvari, filozofirati mora iz določene stvari, ne pa stvar prevajati v kategorije (str. 23).

Da bi govor o negativnem sploh postal teoretsko smisel, avtorica razčleni razmerje subjekta in objekta in pokaže, da Adorno izpostavlja ontološko prednost objekta. "...posredovanje subjekta brez momenta objektivnosti je dobesedno nič, subjekt je kvečjemu agens, nikdar pa konstitucija objekta."⁵ To pa spet ne pomeni izginjanja subjekta, saj bi imelo to za posledico osiromašenje izkustva ter povratek v metafiziko identitetnega mišljenja. Poudarjanje ontološkega momenta mišljenja sicer pomeni zavračanje "konstitutivne subjektivnosti" (str. 87), toda ne tudi pojma subjekta kot takega. O prednosti objekta je mogoče spregovoriti le s pomočjo subjekta, kar pomeni, kot zapiše C. Tóth, da je prednost objekta posredovana prednost (str. 55). V tej posredovanosti pa se izrecno kaže "ozaveščenost" Adornovega "antropološkega stališča"⁶, ki ima ponovno svoj zgodovinsko-filozofski zgled v Kantovi filozofiji. Prvi dve konstitutivni predpostavki sleherne filozofske antropologije sta namreč prav pojma subjekta in življenjskega sveta (oz. objekta pri Adornu), o vzajemnem posredovanju katerih je mogoče govoriti že pri Kantu.

Posredovanje med subjektom in objektom je vselej negativno; razcep med njima je ontološka predpostavka negativne dialektike. Zato ontologija ni možna onkraj subjekta in onkraj objekta (str. 150). Toda kot rečeno, je Adorno vendarle dal prednost objektu; v toliko lahko pri njem govorimo o materializmu, ki pa mora vase vključevati refleksijsko napetost uma, če ne želi zaiti v "malikovalstvo objekta" (str. 65).

Samo na podlagi neodločenega razmerja med subjektom in objektom je mogoče govoriti o negativni dialektiki kot metodični osnovi odprtega, spontanega in avtonomnega mišljenja. "Negativna dialektika kot konsekventna zavest o neidentiteti je poskus na teoretski ravni in s filozofskimi sredstvi razmišljati o duhu neidentitete kot izhodišču za živi in dialoško naravnani pluralizem."⁷ V razmerju subjekta in objekta pa dialektika nikakor še ni izčrpana, saj jo, kot poudari avtorica, določa sama narava bivajočega, zaradi česar nesporno velja kot moč vsebinskega mišljenja (str. 9). Ob sintagmi negativne dialektične strukture bivajočega pa je v 20. stoletju poleg Adorna mogoče omeniti vsaj še dva filozofa, natančneje filozofska antropologa. Prvi je Helmut Plessner s svojo teorijo pozicionalnih teles (posredovanje med znotraj in zunaj slehernega živega telesa), drugi pa Hans Jonas, ki v procesu metabolizma, v dopolnjevanju organizma v drugem, vidi najelementarnejše razmerje svobode in nujnosti. Tako pri Plessnerju, Adornu kot pri Jonasu je v temelje bivajočega zapisana neka negativna razlika, ki v procesu svojega posredovanja ustvarja vedno nove in nove vsebine, ne da bi pri tem oba ontološka pola razlike izgubila svojo avtonomijo in se razrešila v spekulativnem pojmu identitete.

Negativnost in dialektika. C. Tóth upravičeno zastopa tezo, da je osnovna konstelacija, iz katere izhaja negativna dialektika kot filozofski model, v Adornovem kritičnem soočenju odnosa Kant - Hegel (str. 80). Če je bil pozitiven smisel Kantove

⁴ Spontanost, str. 51.

⁵ Spontanost, str. 24.

⁶ Spontanost, str. 51.

⁷ Spontanost, str. 10.

"stvari na sebi" v uvidu v dejstvo, da se nekaj izmika pojmovnemu zajetju, potem je bil pozitiven smisel Heglovega absolutnega idealizma vsekakor v historični tematizaciji dialektike in ideji napredka. Tudi pri Adornu "dialektika nujno izraža procesualnost bivajočega v smislu nastajanja novega", zato "mora v njem zagledati dejanski novum in ne prepoznati samo staro".⁸ Ontološka osnova napredka pa je ravno v diskontinuiteti in neujemljivosti negativnega razmerja kot vreca vedno novega in drugačnega.

Adornova ontologija negativnega pa s tem še nikakor ni izčrpana. Šele Blochov vpliv je tisti, na kar C. Tóth še posebej opozarja, ki naredi Adornovo misel za enega najbolj vznemirljivih in teoretsko domišljenih odgovorov na krizo, v katero je v 19. in 20. stoletju zašla filozofija. Pojmi preseganja, transcendence, upanja in utopije so tisti, ki jim znotraj Adornove filozofije avtorica posveča še posebno pozornost, hkrati s tem pa izkazuje tudi svojo izrazito afiniteto do tovrstne problematike. Pri iskanju utopičnih elementov Adornove misli ne poudari le Blochovega predhodništva, temveč izrecno opozori tudi na Aristotela, ki mu zgodovina filozofije tovrstnih miselnih dimenzij doslej ni pripisovala. "Ontologija, ki je vedno skušala izraziti identiteto bivajočega, je to počela predvsem na podlagi tega kar-že-je, oziroma bivajoče opisovala s kategorijo dejanskosti (energeia). Pri tem ni upoštevala tega, kar je že Aristoteles razumel kot neudejanjene tendence znotraj bivajočega in jih izrazil s kategorijo možnosti (dynamis). Za dojemanje narave bivajočega sta ti dve kategoriji povsem enakovredni, česar žal poznejši razvoj ne potrjuje."⁹

V motu C. Tóth citira naslednjo Adornovo misel: "Če pa motiv pravilnega življenja, misel, kako bi se lahko živelo, povsem izgine, je filozofije zares konec."¹⁰ Adornovo spoznanje, ki meri na vsebino, ki daje prednost objektu, razkriva kot spoznanje, ki hoče utopijo. Utopija kot zavest možnosti, kot to prepričljivo pokaže avtorica, je integralni, morda celo osrednji del Adornove negativne ontologije. Konkretno, neposredno in nepopačeno ter utopija kot preseganje in transcendence, so del ene in iste bivanjske strukture. Toda tudi utopija, tako kot konkretno, ostaja pri tem nekaj negativnega, nekaj, kar ni mogoče dokončno in jasno formulirati. Zaradi tega avtorica smiselno poveže Adornov materializem z judovstvom kot religijo brez podob, v kateri Bog ne samo da ni smel biti upodabljan, temveč tudi ne imenovan (Adonai). Adorno namreč v ničemer ni konkretiziral tega, kakšna naj bi bila prava podoba življenja. "Zato Adornova filozofija sama ne more glede upanja, sreče, pravilnega mišljenja, odrešenja povedati nič pozitivnega in oprijemljivega, razen da izgovarja misel o možnosti neke zares pristne drugačnosti. Ravno ta misel je pri njem še najbolj oprijemljiva, ne glede na to, da jo izgovarja negativno."¹¹ V tem smislu C. Tóth govori o mesijanskosti Adornovega mišljenja, ki mu je le do tega, da ustvari perspektive, v katerih predmetni svet in odnosi v njem zagledajo še drugačne možnosti, kot samo negativne, skratka, da se mišljenje "izkristalizira v zrcalni zapis svojega nasprotja", kot to formulira Adorno (str. 44).

Tradicionalni pojem resnice kot identitete (adequatio) postane pri Adornu utopična kategorija. To pa pomeni, da pojem identitete iz konkretno bivajočega prenese v območje transcendence kot možnega. Upanje, ki izhaja iz stvarnosti in jo negira, je "edina podoba, v kateri se pojavlja resnica" (str. 291), le-ta pa s tem postane mesijanska domena, postane identiteta v procesu možnega.

Mišljenje, ki neguje utopijo je predvsem odprto mišljenje. Odprtost mišljenja pa je temeljni pogoj sleherne filozofije, predvsem pa grške, ki je mimo pojma thaumazein ni

⁸ Spontanost, str. 191.

⁹ Spontanost, str. 221-222.

¹⁰ Spontanost, str. 9.

¹¹ Spontanost, str. 198.

mogoče misliti. Ravno thaumazein kot čudenje in občudovanje lepote in zakonitosti bivajočega je tista miselna predpostavka, ki religiozni miselni obrazec mana - tabu dokončno pospremi iz zgodovinskega odra. Če namreč mana - tako kot thaumazein - izraža neko podobno vznesenost in občudovanje stvarstva, pa je ta relacijski akt vselej omejen s tabuji, prepovedmi, ki že vnaprej ožijo svobodo mišljenja. Thaumazein pa se pojavi kot sekularizirana mana, ki ji ne stoji nič več na poti. V tem je izvorna odprtost začetne grške miselne pozicije. Toda osnovna tendenca filozofskega razvoja je šla v smer ponovne graditve tabujev in meja, ki so se najpoprej kazali v identitetni logiki metafizičnega uma in ekskluzivistične pozicije konstitutivne subjektivnosti. V tem smislu pomeni večji del zgodovine filozofije ustvarjanje miselnih dogem, ki jim mora mišljenje slediti, kolikor želi upravičiti svoj privilegiran položaj. Radikalnost Nietzschejevega in v bolj sistematični obliki Adornovega prispevka pa je v tem, da filozofijo ponovno vračata k začetkom filozofije in njeni odprtosti, spontanosti ter avtonomnosti.

Če je resnica nekaj danega, postane mišljenje njen varuh; s tem ko postane nekaj možnega, utopičnega, pa se mišljenje odpre. Odprto, negativno-presegajoče mišljenje pa ponovno odpira vprašanje metafizike. "V svoji kritiki tradicionalne metafizike je Adorno moral najti vse teoretske nastavke za prehod od zgolj čisto teoretskega uma k praktičnemu, ki ga je, kot vemo, dobil ravno pri Kantu. S tem pojem resnice prevzame nase nekaj mesijanskega, kar je še najbolj razvidno iz njegovega pojmovanja utopije in upanja. Ravno ti dve kategoriji omogočata kar najtesnejšo vez med njegovo negativno dialektiko in negativno metafiziko."¹² Negativna metafizika pomeni pri Adornu najprej kritično distanco do tradicionalne metafizike, ki je po neizmernem zlu, ki se je udeležilo predvsem v 2. svetovni vojni, postala paralizirana. Metafizika, pregnana iz platonističnega onstranstva, ni več povezana z nadizkustvenim in onstranskim, njen pomen se pri Adornu reducira na raven "berljive konstelacije bivajočega" (str. 166). Ta konstelacija pa pomeni predvsem neposredno pogojenost z zgodovinsko posredovanostjo. Če Adorno po eni strani metafiziko historizira, ji po drugi nadene utopični karakter; na ta način pa postane posredovanje med imanentnim in transcendentnim.

"Kaj je ostalo pri Adornu od metafizike po opravljeni kritiki metafizike," se sprašuje C. Tóth. Predvsem to, da je negativna metafizika, ki ima kot metafizika opraviti s transcendentnim, vedno posredovana z nečim docela imanentnim, kajti Adorno premore samo horizontalno transcendenco in ne vertikalne. Zato taka, tj. "negativna metafizika, ni več možna kot 'deduktivna zveza sodb o bivajočem', ne moremo je 'misliti po vzoru nečesa absolutno različnega', ki je za mišljenje nedoumljivo;" možna je "samo kot 'berljiva konstelacija bivajočega'".¹³ Negativnost konstelacije bivajočega pa negativni metafiziki že v naprej onemogoča spogledovanje s totaliteto, zato je ta metafizika hkrati tudi beg pred totalnim.

Beg pred totalnim in hkratno spogledovanje z utopičnim, odrešenjskim; s tem pa vstopa v Adornovo negativno metafiziko etični vidik. "Nekaj globoko etičnega spremlja sestop metafizike iz onstranstva v tostranstvo in s tem v zgodovino. Tako Lukacs, Bloch in Adorno v bistvu dopuščajo samo etično prehajanje iz sfere absolutne neskončnosti v zemeljski svet končnosti."¹⁴ Po Auschwitzu je možna samo še utopija kot edino pozitivno - čeprav neujemljivo - v zgodovinski posredovanosti človeka; kategorični imperativ pa se zdaj glasi: Auschwitz se ne sme nikoli več ponoviti. S tem pa se meje med ontologijo, metafiziko, antropologijo in etiko brišejo. Odprtost mišljenja je brezmejnost mišljenja.

¹² Spontanost, str. 217.

¹³ Spontanost, str. 211.

¹⁴ Spontanost, str. 217.

Zastaviti napor uma za odprtost in avtonomnost mišljenja pa je filozofsko dejanje v najbolj žlahtnem pomenu njenega pojma.

"Če mišljenje ne bi bilo zmožno izraziti in videti ničesar utopičnega, bi to pomenilo konec mišljenja. Z gotovostjo je mogoče trditi, da se dialektično mišljenje nikoli ne bo odreklo utopičnemu momentu, čeprav se v zdajšnjem trenutku vsebine utopije, sreče, pravega življenja ne more izrehati drugače kot samo negativno. To spoznanje narekuje nekaj, kar je značilno za starozavezno izročilo: prepoved konkretizacije te vsebine. S tem pa je zajamčena odprtost mišljenja."

Kriza socialnih idej - Britovškov zbornik*

AVGUST LEŠNIK

Oddelek za sociologijo Filozofske fakultete v Ljubljani je - s finančno pomočjo Zavoda za odprto družbo - Slovenija, Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete ter Ministrstva za znanost in tehnologijo R Slovenije - izdal mednarodni zbornik zgodovinskih in socioloških razprav "Kriza socialnih idej / The Crisis of Social Ideas" (Ljubljana 1996), ki so ga avtorji posvetili slovenskemu zgodovinarju, zaslužnemu univ. prof. dr. Marjanu Britovšku ob njegovi sedemdesetletnici, za 40-letno ustvarjalno delo na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

Prof. Britovška strokovna pa tudi širša javnost pozna po številnih in aktualnih delih, ki jih je napisal oziroma objavil v zadnjih treh desetletjih. Na tem mestu naj spomnimo le, da je jubilar, kot je zapisal v uvodnem prispevku *prof. Ludvik Čarni*, diplomiral na Oddelku za zgodovino Filozofske fakultete v Ljubljani in bil - po dvoletnem študiju na Inštitutu za družbene vede v Beogradu - leta 1951 izvoljen za asistenta. Na zgodovinskem oddelku je jubilar tudi doktoriral, katedro za znanstveno-pedagoško delo pa mu je dal Oddelek za sociologijo FF (1962), kjer je vse do upokojitve (1993) predaval predmet "socialna zgodovina 19. in 20. stoletja".

Prof. Britovšek je s svojim znanstvenim delom posegel na štiri področja raziskovanja: v prvo sodijo študije iz slovenske agrarne in socialne zgodovine, v drugo revolucija 1848 v Avstriji in duhovni krog Antona Fistra, v tretje zgodovina mednarodnega delavskega gibanja, ter v četrto problematika stalinizma v Sovjetski zvezi.

V doktorski disertaciji, objavljeni leta 1964, je obravnaval "razkroj fevdalne agrarne strukture na Kranjskem". Delo je še danes med redkejšimi raziskavami iz slovenske agrarne zgodovine novejša doba. Zdi se, da ga kaže uvrstiti med njegova tehtnejša znanstvena dela, poudarja *prof. Čarni*, saj je v celoti zasnovano na arhivskem gradivu, obenem pa načenja vrsto problemov iz tega izredno zanimivega, a še vedno premalo raziskanega časa.

Njegovo drugo raziskovalno področje je bila revolucija 1848 v Avstriji in revolucionarna dejavnost Radovljičana Antona Fistra, sodobnika Prešerna in Slomška, "predstavnik velikega, mnogostranega duha, človeka, ki je daleč presegal kakršen koli provincializem in bil nedvomno med najbolj izobraženimi Slovenci svojega časa", kot ga je ocenil *prof. Frane Jerman*. Prof. Britovšek je posvetil problematiki revolucije, narodnosti in Fistra celo knjigo z naslovom "Anton Fister in revolucija 1848 v Avstriji" (Maribor 1970). To je - kot je zapisal na nekem drugem mestu *prof. Vasilij Melik* - poleg Apihove več kot sto let stare knjige "o Slovencih in letu 1848" ter Malovega prikaza v "Zgodovini Slovenskega naroda", ki je izšel v letih 1934-36, tretji najobsežnejši opis Slovencev v marčni revoluciji. Gotovo je predvsem zasluga prof. Britovška, da je bila 29. marca 1979 na Fistrovi rojstni hiši odkrita spominska plošča in

* Pričujoči zapis je za tisk prirejen avtorjev prikaz vsebine mednarodnega zbornika zgodovinskih in socioloških razprav s skupnim naslovom *Kriza socialnih idej. Britovškov zbornik / The Crisis of Social Ideas. A Festschrift for Marjan Britovšek* na predstavitvi, ki je bila 13. marca 1996 v Kulturno-informacijskem centru Križanke v Ljubljani.

da je bil obenem tudi znanstveni seminar o liku in vlogi revolucionarnega demokrata dr. Antona Fistra. Tudi izdaja Fistrovih izbranih del v slovenskem prevodu je njegova zasluga. Doslej so izšle tri knjige od planiranih petih; četrta z naslovom "Spomini na Ameriko - 28 let v pregnanstvu" naj bi izšla še letos.

Problematika zgodovine mednarodnega delavskega gibanja sodi v tretje Britovškovo raziskovalno področje. Gotovo lahko rečemo, da je prof. Marjan Britovšek prvi slovenski zgodovinar, ki se je sistematično in znanstveno začel ukvarjati s to zgodovino. Iz tega področja je objavil vrsto odmevnih študij, med katerimi velja posebej opozoriti na tehtno razpravo "Zgodovinski oris stališč Marxa in Engelsa do slovanskih narodov" (Ljubljana 1971), na knjigo "Stavovi druge internacionale prema ratu i kolonialnom pitanju" (Beograd 1965), ter na delo "Revolucionarni idejni preobrat med prvo svetovno vojno" (Ljubljana 1969).

Četrto raziskovalno področje prof. Britovška, ki je povezano s predhodnim, in je bilo v širši javnosti tudi najbolj odmevno, je usmerjeno na raziskovanje deformacij znotraj delavskega gibanja, predvsem na zgodovinsko rekonstrukcijo nastajanja in razraščanja stalinizma. Na srečo je mogel pri svojem delu uporabljati arhive in knjižnice v Moskvi in v različnih zahodnih dokumentacijskih centrih. V ospredju njegovih objav te vrste stojijo tri obsežne knjige: Boj za Leninovo dediščino (Ljubljana 1976), ki je izšla tudi v hrvaškem prevodu (Zagreb 1981), Carizem-revolucija-stalinizem (Ljubljana 1980) in Stalinov termidor (Ljubljana 1984), ki je prevedena tudi v češčino (Praga 1991). Prav s študijami slednje problematike, ki so ohranile svojo tehtnost in aktualnost v današnjih tektonskih političnih premikih, se je prof. Britovšek uvrstil med ugledne raziskovalce stalinizma ter zbudil pozornost mednarodne strokovne javnosti. To potrjujejo tako prevodi njegovih knjig in razprav v tujini, kot tudi njegovi nastopi in prispevki na mnogih mednarodnih znanstvenih simpozijih. In tudi danes - kljub upokojitvi - še naprej raziskuje, kar navsezadnje izpričuje tudi podatek, da aktivno sodeluje v raziskovalnem projektu "Kominterna", ki poteka pod okriljem Mednarodnega inštituta za socialno zgodovino v Amsterdamu, kot tudi dejstvo, da je bil imenovan - kot mednarodno uveljavljen strokovnjak - v uredniški svet strokovne revije "Newsletter", ki jo izdaja evropska raziskovalna skupina za mednarodne zgodovinske raziskave kominterne, komunizma in stalinizma, s sedežem v Kölnu.

Za svoje znanstveno-raziskovalno delo, podrobneje ga ponazarja bogata bibliografija, ki obsega prek 150 naslovov, od tega 16 knjig (štiri so prevedene v tuje jezike), ter za pedagoško in javno delovanje je prof. Britovšek prejel vrsto nagrad in odlikovanj. Na tem mestu naj omenim le, da je prejel dvakrat nagrado sklada Borisa Kidriča, ter bil - ob 75-letnici ljubljanske Univerze - promoviran v naziv zaslužni profesor Univerze v Ljubljani.

In prav jubilentovi odmevni rezultati znanstveno-raziskovalnega dela, njegova vpetost v mednarodne raziskovalne projekte ter bogati mednarodni stiki, so botrovali odločitvi njegovih sodelavcev na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete, da se prof. Britovšku oddolžijo za dolgoletno in ustvarjalno delo s priložnostnim zbornikom, ter na ta način obogatijo tudi področja, s katerimi se je (in se še) ukvarja, obenem pa naj bi mednarodni zbornik prispeval tudi k utrjevanju in poglobljanju stikov z ustreznimi mednarodnimi institucijami in uglednimi strokovnjaki po svetu. Povabilu za sodelovanje v skupnem projektu - Britovškovem zborniku - se je odzvalo kar 50 priznanih domačih in tujih raziskovalcev iz Nemčije, Švice, Nizozemske, Italije, Francije, Rusije, Avstrije in bivše skupne države, s katerimi je prof. Marjan Britovšek delal ali soustvarjal oz. še dela.

Uvodni del zbornika sestavljajo trije članki, ki govorijo o življenju in delu jubilaranta:

Prof. Ludvik Čarni je prispeval uvodnik Ob sedemdesetletnici Marjana Britovška. Pisec poudarja, da se je prof. Britovšek uvrstil med najplodovitejše slovenske zgodovinarje in je med redkimi, ki so z raziskovalnim delom presegli okvir slovenske zgodovine. *Dr. Slavoljub Cvetković* (Inštitut za novejšo zgodovino, Beograd) ocenjuje, da je vrednost Britovškovega raziskovalnega dela na področju zgodovine mednarodnega delavskega gibanja še posebno v tem, da naša zgodovinska zavest ni bila obremenjena s političnimi pogledi in enostranimi razlagami s strani sovjetskega zgodovinarstva, kot je bil to slučaj v drugih socialističnih deželah. Bibliografijo prof. Britovška je uredil *Alojz Cindrič*.

Uvodnemu delu sledi 37 zgodovinskih študij o slovenski agrarni in socialni zgodovini, o zgodovini mednarodnega delavskega gibanja ter o stalinizmu.

V poglavje "slovenska agrarna in socialna zgodovina" so uvrščeni prispevki naslednjih avtorjev:

Mag. Darko Darovec, urednik *Annalov* za istrske in mediteranske študije, je orisal razvoj enega osrednjih mest nekdanje beneške Istre - Kopra (Capo d'Istria) - od konca 13. do konca 16. stoletja. K njegovi rasti je nedvomno pripomogla ugodna geografska lega ob morju ter neposredna bližina in razmeroma lahek dostop iz bližnjega slovenskega zaledja, ki je potreboval značilne mediteranske, mesto pa kontinentalne izdelke. Poleg tega je bližina avstrijskega Trsta in drugih habsburških dežel narekovala stalno vojaško pripravljenost, tako da se v mestu oblikuje dokaj močna vojaška organizacija, ki privede tudi do razvejane upravne organizacije. Trgovski in upravni primat Kopra je privedel do koncentracije poglobitvenih beneških predstavniških organov v koprsko mesto ter ga tako povzdignil v glavno beneško mesto na istrskem polotoku, poudarja avtor.

Prof. Sergij Vilfan v prispevku Mitna zemljišča in njihov gospodarski učinek piše, da pridevnik "mitno", ki označuje kategorijo kmetij, ne pomeni nemške najemnine, temveč enkratno plačilo, ki ga je kmet dajal zemljiškemu gospodu, ko je prevzel zemljišče. Avtor - v nasprotju s trditvami starejšega zgodovinarstva - ugotavlja, da je mitno razmerje omogočalo, da je kmetija ostala v rodu.

Dr. Ema Umek v svojem prispevku govori o organizaciji in varovanju arhivskega gradiva na Kranjskem, v obdobju od srede 18. do srede 19. stoletja.

Prof. Jože Pirjevec (Univerza v Padovi) se sooča s problemom meščanske arhitekture v Trstu od konca 18. do začetka 20. stoletja, v času, v katerem jadransko pristanišče doživi svoj največji ekonomski razcvet in postane privlačno središče za vrsto različnih etničnih in verskih skupnosti: avtohtonemu romanskemu in slovenskemu prebivalstvu se pridružijo še židje, Srbi, Grki, Nemci. Vsaka od teh skupnosti skuša potrditi svojo prisotnost v mestu s prestižno sakralno stavbo. Slovenci z Narodnim domom prelomijo s tradicijo, ki temelji zgolj na sakralnih stavbah in zgradijo polivalenten kulturni center, s katerim hočejo zoperstaviti dominantni italijanski, svojo kulturo. Gre za izziv, ki si ga ni privoščila nobena od drugih skupnosti in ki ga iredentistični Trst ne sprejme. Zato ob prvi priliki, julija 1920, nacionalisti in fašisti Narodni dom požgejo.

Prof. Peter Vodopivec v študiji O različnih pogledih na socialno in delavsko vprašanje v Notranji Avstriji in Trstu v predmarčni dobi ugotavlja - na podlagi pisanja tedanjih časnikov v monarhiji - da so bili v Avstriji in na slovenskih tleh o socialnih na-

sprotjih moderne industrijske družbe, "komunističnih" in "socialističnih" nazorih pred letom 1848 razmeroma dobro obveščeni, vsekakor bolje kot se je domnevalo doslej.

Prof. Janez Stanonik razpravlja o vprašanju narodne pripadnosti Antona Fistra in ugotavlja, da je Fister razumel besedo narod, domovina kot pripadnost k deželi, državi. Pri tem pa Fister ni pozabljal svojega slovenskega izvora, za kar sicer ni mnogo podatkov, piše avtor, vendar tisti ki so, so dovolj jasni, da se jih ne da omalovaževati.

Prof. Vasilij Melik razpravlja o problematiki centralnih naselij pred sto leti na teritoriju današnje Slovenije brez Prekmurja, in poudarja, da je bila Slovenija od nekdaj področje majhnih naselij ter majhnih mest in trgov.

Salvator Žitko piše, da je bilo tržaško delavstvo do devetdesetih let 19. stoletja v glavnem organizirano v delavskih društvih, ki so se politično naslanjale na meščanske stranke oziroma društvo "Edinost". Šele z ustanovitvijo JSDS konec leta 1905 smo priča ostremu boju med socialdemokratskimi in narodnimi strokovnimi organizacijami, ki so vključevala predvsem liberalno orientirano delavstvo.

Dr. Janez Peršič v prispevku Fragment iz razmišljanja o zgodovini Istre obravnava nacionalistični histografski pristop, kot ga je uporabljal istrski zgodovinar Carlo De Franceschi in opozarja, da humanistični intelektualci vse prepogosto postanejo glasniki ideologij. Avtor omenja tragične posledice tovrstnih aberacij in vidi - čeprav ve, da se marsikdo z njim ne bo strinjal - smiselno in uravnoteženo prihodnost Istre ne v okviru nacionalnih držav, ampak v regionalni avtonomiji.

Prof. Janko Pleterski v prispevku Ante Trumbić in vprašanje razmejitve z Italijo v Slovenskem primorju in Istri 1904-1918 piše, da je bil ta hrvaški politik iz Splita, eden avtorjev t.i. politike novega kurza na Hrvaškem (1903-1907), ki je želela doseči zvezo s protiaustrijskimi iredentisti v Italiji. Pri tem je zanemarila interese Slovencev in predvidela teritorialni kompromis z Italijo na njihov račun. Trumbić je v nasprotju s takšnim stališčem pozneje, 1914, uveljavljal drugačno stališče, in sicer, da je pridružitve Slovencev pogoj za to, da se Hrvati odločijo za združenje s Srbijo. Istočasno je poudarjal, da pripada bodoči Jugoslaviji celotno slovensko ozemlje, tja do etnične meje med slovenskim in italijanskim agrarnim prebivalstvom, to je do Soče, vključno s celo Istro, Trstom in Gorico. Sicer je dosegel, da je tak mejni zahtevek postavila na mirovni konferenci 1919 jugoslovanska delegacija, ki jo je vodil, kljub temu pa je na koncu le podpisal - za Slovence - katastrofalno Rappalsko pogodbo, decembra 1920.

Poglavje "zgodovina mednarodnega delavskega gibanja" tvorijo sledeče študije:

Prof. Aleksandar Todorović (Univerza v Beogradu) obravnava temeljne elemente razvoja kapitalizma, delavskega razreda, oblikovanje delavskih zvez in vpliv socialne demokracije na delavsko gibanje v Vojvodini ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja.

Prof. Andreas Moritsch (Univerza v Celovcu) v prispevku Akterji "oktobrske revolucije" na Dunaju piše, da je bil Dunaj pred prvo svetovno vojno najbolj zanimivo kulturno in tudi politično središče Evrope. Med političnimi emigranti so bili precej številni ruski socialdemokrati. Kronološko razlikujemo tri faze razvoja ruske socialdemokratske emigracije, poudarja avtor: prva faza traja do prve ruske revolucije v letih 1905/1906, ko je bil Dunaj samo prehodna postaja za ruske revolucionarje; druga faza traja do avgustovske konference leta 1912, s katero je hotel Trocki izgladiti razcep v Ruski socialdemokraciji; in tretja faza traja do začetka prve svetovne vojne. V njej dominirajo boljševiki: Buharin je živel na Dunaju dve leti, Stalin poldrugi mesec, Lenin pa samo nekaj dni. Ruski socialdemokratski emigranti so imeli tesne stike z avstrijskimi socialisti, ki so jih, posebno Viktor Adler, tudi gmotno podpirali.

Dr. Mario Keßler (Raziskovalni center za študije sodobne zgodovine, Potsdam), ko razpravlja o Delavskem gibanju in antisemitizmu v Viljemovi Nemčiji in v weimarski republiki ugotavlja, da je bila Nemška socialna demokracija z vplivom na milijonske množice nesporno pomemben dejavnik v nemškem življenju, hkrati pa jo je njen boj - usmerjen izključno na delavsko osvoboditev - izoliral in jo naredil neobčutljivo za potrebe in težnje drugih skupin, tudi židovskega srednjega sloja. Interpretacija KP Nemčije o naravi "židovskega vprašanja" v weimarski republiki je bila še bolj mehanistična: bodoča socialistična revolucija v Nemčiji naj bi rešila vse probleme utelešene v kapitalistični družbi, vključno z antisemitizmom. Res pa je, da sta tako KPD kot SPD v dvajsetih in zgodnjih tridesetih letih v glavnem odločno nasprotovali naraščajoči plimi sovraštva do židov. Hitlerjevo uničenje delavskega gibanja je šele odprlo pot sistematičnemu preganjanju nemškega in evropskega židovstva in nazadnje 'holokavstu', poudarja avtor.

Dr. Jürgen Rojahn (Mednarodni inštitut za socialno zgodovino, Amsterdam) se v svoji študiji sprašuje, ali je glasovanje socialnodemokratske parlamentarne skupine v nemškem Reichstagu za vojne kredite 4. avgusta 1914 - rezultat "nacionaliziranja množic"? Po splošnem prepričanju je nepričakovano stališče SPD, s katerim je bil narejen konec vsem iluzijam o moralnopolitični moči in vlogi SPD v mednarodnem socialističnem gibanju in II. internacionali, povzročil "pritisk od spodaj", torej naj bi ga povzročili delavci, ki jih je zaneslo domoljubno in nacionalistično navdušenje. Avtor - na podlagi opravljene analize - zaključuje, da je val navdušenja nad vojno delavce zajel mnogo manj, kot se trdi.

Dr. Avgust Lešnik v prispevku Leninovi pogledi na vojno, Internacionalo in revolucijo v letih 1914-1917 piše, da so vse do leta 1914 boljševiki poudarjali, da ne želijo "ustvariti svoje lastne usmeritve v socializem". Šele ob začetku svetovne vojne je Lenin - spričo notranjega razpada II. internacionala, ki ga povzroči SPD s svojim glasovanjem (4. avgusta) - načrtoval oblike nove stranke v mednarodnih razsežnostih, ki naj bi posnemala boljševiško. V tem cilju je bilo Leninovo angažiranje v emigraciji osredotočeno na oblikovanje novega idejnega in organizacijskega jedra ruskih in evropskih socialdemokratov-internacionalistov. Ne gre prezreti, da nastajajoče mednarodno boljševiško jedro predstavlja manjšino v okviru mednarodnega socialističnega gibanja. Da bi se ta položaj lahko spremenil v radikalnem smislu, so bile potrebne dolgoročne revolucionarne akcije, ki bi bile zmožne podeliti boljševiški politiki verodostojnost; to se je zgodilo šele z ruskim "oktobrom".

Prispevek z naslovom *Jetniške zgodbe v ruskem labirintu govori o Slovencih v Rusiji med prvo svetovno vojno*. *Dr. Marta Verginella* (Deželni inštitut za zgodovino osvobodilnega gibanja, Trst) - na podlagi spominskih pričevanj treh slovenskih vojakov: Martina Muca, Toneta Habeta in Leopolda Vadjala, ki so se za časa prve svetovne vojne znašli v ruskem ujetništvu - osvetljuje doživljanje množične smrti na ruski fronti, vzgibe prestopa na sovražnikovo stran, življenje v ruskih taboriščih, delo na kmetijah in rudnikih v Sibiriji ter travmo povratka v domovino.

Razprava *prof. Theodorja Bergmanna* (Univerza v Stuttgartu) Od boljševizacije Kominterne do uničenja svetovnega komunističnega gibanja odpira in okvirja širši sklop študij o stalinizmu, radikalni spremembi v razvoju mednarodnega komunističnega gibanja, ki se je pričela z boljševizacijo, sprejeto na V. kongresu, in je sovpadala z Leninovo smrtjo in pričetkom konsolidacije Stalinove frakcije v VKP(b). Že po tem kongresu so kritični komunisti svarili pred tem sklepom. Ko je bila s VI. svetovnim

kongresom (1928) nazadnje uveljavljena ultra leva linija, se je pričelo nazadovanje ter neskončna veriga napak in porazov. Začet je bil proces dezintegracije stalinizirane Kominterne, ki se je končal z razkrojem Komunistične internacionale poleti 1943. Boj komunističnih partij za njihovo politično-strateško suverenost in za enakopravne odnose je novo kvaliteto dosegel z uspešnim uporabo jugoslovanskih in kitajskih komunistov. Internacionalna hegemonija katerekoli stranke je bila tedaj, zgodovinsko gledano, nestvarna. Revitalizacija Kominterne ni bila možna; poskusi oblikovanja nadomestkov (npr. Informbiroja in kasneje manj institucionalne "Konference komunističnih in delavskih strank") so propadli. Stalinizem, poudarja avtor, je uničil skupno ideološko osnovo komunističnega gibanja, saj so vladajoče partije dajale prednost zaščiti "nacionalnih interesov" pred internacionalistično linijo, pod plaščem katere je tičal sovjetski hegemonizem.

Sledijo razprave, ki podrobneje obravnavajo posamezne segmente:

Dr. Aleksander Vatlin (Inštitut za človekove pravice in demokracijo, Moskva) v prispevku *Teorija in praksa svetovne revolucije v zavesti Evrope med obema vojnama* obravnava Kominterno v funkciji štaba svetovne proletarske revolucije.

Biograf Trockega, *prof. Pierre Broué* (Univerza v Grenoblu) razčlenjuje vzroke neuspešnega boja Združene opozicije v VKP(b) proti Stalinovemu aparatu v letih 1926-1927.

Dr. Dubravka Stajić (Inštitut za politične študije, Beograd) podaja Trockijevo kritiko dokumentov že omenjenega šestega kongresa kominterne (1928). Trocki je napadel birokratsko, stalinistično elito boljševiške partije in Kominterne ter zapisal, da je Kominterni "mrtvo truplo" mednarodnega komunističnega gibanja.

Razprava *prof. Marjana Britovška* razgrinja ozadje frakcijskih bojov med trockisti in stalinisti v Sovjetski Rusiji ter podaja vsebino pisma Rakovskega Valentinovu, avgusta 1928. Rakovski, ki je na osnovi dolgoletnega preučevanja francoske revolucije, skušal oceniti položaj sovjetskega delavskega razreda in ovrednotiti rast birokracije, je med drugim zapisal, da pripada opoziciji nesporna zasluga, da je pravočasno zazvonila alarm za usodo proletarske diktature in sovjetske države; sprašuje pa se o vzrokih za nepričakovano in rastočo indiferentnost delavskih množic.

Dr. Pero Damjanović (Inštitut za novejšo zgodovino, Beograd) predstavlja "Teze" Georgija Dimitrova za Sedmi kongres Komunistične internacionale; v katerih se je zavzemal za oblikovanje enotne fronte delavskega razreda, torej za premostitev razkola med komunisti in pripadniki drugih delavskih strank.

Dr. Putnik Dajić (Inštitut za evropske študije, Beograd) govori o Problemih raziskovanja in publiciranja kominternskega dokumentarnega gradiva, s katerimi so se srečevali na Inštitutu za evropske študije v Beogradu, kjer so se v zadnjih dveh desetletjih ukvarjali z redakcijo in objavljanjem glavnih dokumentov Komunistične internacionale.

Prof. Aldo Agosti (Univerza v Torinu) se v prispevku *Problematika virov in metod za zgodovinarja komunizma v "postkomunističnem" obdobju* sprašuje: kakšen vpliv ima zlom "realsocialističnega" sistema in kriza komunistične ideologije na zgodovino-pisje Tretje internacionale in komunističnih partij? Avtor proučuje nove perspektive raziskovanja, ki izhajajo iz odprtja arhivov Kominterne v Moskvi in sviri pred nevarnostjo "senzacionalizma". Obenem obravnava nekatere metodološke kriterije, ki jih je potrebno upoštevati: razlikovanje med idejnim in socialnim vidikom pojava komunizma ter nujnost, da na njegovo zgodovino gledamo ne da bi ga skušali ocenjevati zgolj po končnih rezultatih.

Prof. Cvetka Tóth razmišlja o Stalinizmu kot sistemu in pravzaprav še pogloblja že omenjeno zgodovinsko razpravo prof. Bergmanna. V kontekstu kritike stalinizma

pričujoči prispevek opozarja na stališča Aleksandra Zinovjeva, ki ugotavlja, da je tragičnost Stalinovega obdobja v tem, da je z njim za vse čase pokopano upanje v ideološki zemeljski raj. Vprašanje, ki ostaja, je samo v tem, mar je stalinizem res do kraja razkril bistvo stoletnih sanj človeštva o svobodi.

Sledijo razprave, ki se nadrobneje ukvarjajo s problematiko stalinskih "čistk":

Znano je, da so poleti 1937 'čistke' v Sovjetski zvezi - z množičnim zapiranjem partijskih in državnih funkcionarjev - dosegle vrhunec. Prof. Boris Starkov (Univerza v Sankt Peterburgu) v svoji razpravi - na podlagi novih ruskih arhivskih dokumentov - razkriva vzroke za aretacijo in likvidacijo Osipa Pjatnickega, sekretarja KI. Pjatnickega, ki ni bil nikoli privrženec opozicijskih skupin, so obtožili po vnaprej pripravljenem scenariju, da je pomagal trockistom priti v vodstva komunističnih strank, in da je naklepal teroristična dejanja proti voditeljem VKP(b) in sovjetske države. V resnici pa je bila njegova odstranitev nujno potrebna, da je lahko prišlo do tesnejših stikov med Stalinom in Hitlerjem, kajti Pjatnicki je imel v svojih rokah dolgo časa vse zveze in celoten aparat mednarodnega boljševizma. Prav zaradi trdovratnega odpora Pjatnickega, je propadlo načrtovano (Stalinovo) četrto moskovsko spektakularno sojenje proti Kominterni, poudarja avtor.

Dr. Leonid Babičenko (Ruski center za hranjenje in študij dokumentov najnovejše zgodovine, Moskva) na osnovi kominternskega arhivskega gradiva opisuje, kako je VKP(b) - z Manuilskim kot svojim najbolj eksponiranim predstavnikom - politično in organizacijsko vodila Kominterno v izvrševanje krvavih čistk, katerih žrtve sta bili dve ciljni skupini: prvo so tvorili politični emigranti v Sovjetski zvezi, drugo pa sodelavci aparata Kominterne. Od januarja 1936 je nadzor opravljala Moskvinova komisija, od oktobra 1936 pa Komisija za preverjanje kvalifikacij, ki je skupaj s kadrovskim oddelkom IKKI izvajala "kontrolno" nad celotnim aparatom IKKI, pa tudi nad politično emigracijo. V letu 1937 so bili poklicani eksteritorialni sodelavci IKKI na kontrolo v Moskvo. Pričela se je pot k vrhuncu krvavih represij v letih 1937/38.

Dr. Bernhard Bayerlein (Univerza v Kölnu) v svoji razpravi opozarja, da Zgodovina t.i. "spraviteljev" v mednarodnem komunizmu v medvojnem obdobju doslej ni bila sistematično raziskana. Če to strujo pogledamo поближе, se nam presenetljivo prične izrisovati močno spremenjena podoba razvoja nemškega komunizma. "Spravitelji" so kot mnogi trockisti in pripadniki 'desne opozicije' postali žrtve stalinističnih uničevalnih ofenziv proti komunistom. Večinoma so bili naravnani opozicijsko in antistalinistično. Raziskave kažejo, da so v nemškem odporu proti nacionalsocializmu prav "spravitelji" odigrali večjo vlogo, kot smo domnevali doslej.

Dr. Peter Huber (Univerza v Ženevi) opozarja, da pred kratkim odprti arhivi Kominterne predstavljajo novo gradivo o tajnem aparatu Kominterne med špansko državljansko vojno. Avtor je imel v Moskvi priložnost proučevati arhive mednarodnih brigad, ki so jih v Sovjetsko zvezo prinesli leta 1939 iz Barcelone. Arhivski dokumenti dokazujejo, da so pollegalne službe Kominterne nad prostovoljci izvajale močnejši politični nadzor, kot smo mislili doslej. Tako je imela npr. obveščevalna veja nemške KP v Barceloni svoje obveščevalce v brigadah, v barcelonskih hotelih, na špansko-francoski meji in v tujini. Informacije o prostovoljcih je prejemale od bratskih partij v Švici in v Franciji. Razumljivo je, piše avtor, da tajni aparat Kominterne v Španiji ni mogel delovati tako prosto kot je to počel NKVD v Sovjetski zvezi. Ko govori o usodi švicarskih prostovoljcev, ki so jih aretirale in zasliševale specialne službe Kominterne, ugotavlja, da jih je bila - zaradi političnega pritiska nekomunističnih levičarskih partij - večina osvobojena.

Prispevek dr. Vere Mujbegović & dr. Ubavke Vujošević (Arhiv Jugoslavije, Beograd) prinaša podatke o usodi 186 jugoslovanskih komunistov v SZ v letih med 1929 in

1949; gre za poimenske podatke o 140 političnih in 46 ekonomskih emigrantov, ki so bili obsojeni na temelju ponarejenih dokazov. Njihova rehabilitacija se je pričela po XX. kongresu KPSZ leta 1956. Pričujoča raziskava je bila opravljena leta 1992, na temelju novega arhivskega gradiva iz arhiva Kominterne in nekaterih mednarodnih organizacij v Ruskem centru za hranjenje in proučevanje dokumentov sodobne zgodovine v Moskvi (bivši Centralni partijski arhiv) in Arhiva Jugoslavije v Beogradu (material bivšega Arhiva CK ZKJ).

Tudi prispevek *prof. Ivana Očaka* (Univerza v Zagrebu) obravnava usodo Jugoslovanske emigracije v Sovjetski zvezi, v kontekstu stalinskih "čistk". V ospredju avtorjeve študije je razkrivanje ozadja aretacije šestih sekretarjev CK KPJ, ki so bili likvidirani na podlagi lažnih obtožb, bodisi da so vohuni, trockisti, izdajalci, ali gestapovci.

Dr. Brigitte Studer (Univerza v Lozani) zaključuje sklop razprav o komunizmu in stalinizmu z bolj umirjeno tematiko. Avtorica v prispevku Članstvo v komunistični partiji kot način življenja ugotavlja, da je pripadnost komunističnim strankam pomenila več kot zgolj sprejemanje nekega političnega programa in določene taktike. Militantni pripadniki so v stranko vložili ves svoj jaz in ji posvetili svoje javno, pa tudi zasebno življenje. Odločitev je pravzaprav dokazala pripravljenost zabrisati črto, ki je za večino posameznikov pomenila ločnico med tema dvema sferama. Obenem ugotavlja, da je stranka, ki je delovala podobno kot velik družinski klan ali verski red, od svojih članov zahtevala popolno podreitev. Četudi utesnjujoče, je tako podrejanje dajalo močan občutek varnosti; znotraj te zaprte družbe je bil posameznik zaščiten ne samo politično, temveč tudi družbeno, kulturno in psihološko.

Sledijo tri študije, ki zadevajo slovensko zgodovino med obema vojnama:

Prof. Miroslav Stiplovec osvetljuje predvsem odnose slovenskih socialnodemokratskih strokovnih organizacij do Amsterdamske sindikalne internacionale v obdobju dvajsetih let, in poudarja, da so na razvoj in delovanje strokovnih organizacij na Slovenskem vplivale tudi mednarodne sindikalne centrale vseh idejnih smeri.

Dr. Zdenko Čepič predstavlja problematiko Agrarne reforme v politični misli slovenske revolucionarne levice med svetovnima vojnama. V KPJ so se zavzemali za razlastitev veleposestev in cerkvenih posestev in dodelitev zemlje tistim, ki jo sami obdelujejo; ta usmeritev v KPJ je ostala v veljavi v celotnem obdobju med svetovnima vojnama.

Prof. Dušan Nečak v študiji Nacistični julijski puč (1934) v Avstriji in njegova notranja ter zunanje politična ozadja razpravlja - na osnovi slovenskih, avstrijskih in nemških dokumentov - o dejavnosti avstrijskih nacističnih beguncev, ki so v Jugoslavijo oz. Slovenijo pribežali iz Štajerske in Koroške po neuspelem nacističnem puču julija 1934.

Zgodovinski del v zborniku zaključujeta razpravi, ki govorita o jugoslovanski problematiki:

V prvi, *dr. Avgust Lešnik* osvetljuje heterogene poglede znotraj zavezniške koalicije, obremenjene z medsebojnimi nasprotji in lastnimi interesi, na rešitev "jugoslovanskega" vprašanja v letih 1941-1945. V tem kontekstu ne gre prezreti, da je bila moskovska konferenca med Churchillom in Stalinom (oktobra 1944) tista odločilna konferenca, ki je "zapečatila" usodo Balkana in tukaj živčih narodov, čeprav je res, da jo je Titova samosvoja politika - predvsem po sporu z Informbirojem (1948) - spravila začasno v predal.

Prof. Rudolf Rizman v prispevku Razpad Jugoslavije in slovenska pot v samostojnost poudarja, da obe med seboj si nasprotujoči zamisli Jugoslavije, to je centralistična in (kon)federalna, nista našli skupnega interesa. Centralističnemu konceptu so

nasprotovale oz. so se ga bale vse preostale nesrbske individualne kolektivitete (od narodov do etničnih manjšin), medtem ko je (kon)federalna organizacija Jugoslavije nasprotovala srbski nacionalistični zamisli Jugoslavije po vzoru Piemonta. Avtor se obširneje posveča obravnavi političnih odzivov v Sloveniji - predvsem izgradnji civilne družbe in pluralističnih političnih institucij, potem ko je postalo jasno, da si prizadeva novi politični režim (pod vodstvom Miloševića) po Titovi smrti spodkopati življenjske interese in še več - sam obstoj slovenskega naroda.

Zadnji, sociološki del prinaša 10 študij:

Prof. Predrag Vranicki (Univerza v Zagrebu) izpostavlja zanimivo tezo, da so bile vse dosedanje revolucije, tako meščanske kot socialistične, zgodovinsko preuranjene. To ne pomeni, da so bile nepravilne in nekoristne, ampak, da se globoke družbene spremembe ne zgode naenkrat, z enim samim zgodovinskim dejanjem, temveč v več etapah. Dosadanje revolucije so bile in so morale biti politične ravno zato, ker so prehitvale čas. Svojo trditev avtor opira na analizah angleške in francoske buržoazne ter ruske in jugoslovanske socialistične revolucije.

Prof. Marko Kerševan v prispevku Socializem, socialistična družba in religija poudarja, da se je socializem v svojih začetnih vizijah in vrednotah opiral tudi na krščanske vire. Klasiki znanstvenega socializma so nasprotovali navezovanju socializma na religiozne, krščanske kategorije. Cerkve so tudi v družbah t.i. "realnega socializma" veljale za nekaj zunaj - ali celo proti - sistemskega. Kot take pa so lahko izkoriščale pomanjkljivosti in krize teh sistemov, zaključuje avtor.

Bojan Čas v Prispevku k zgodovini sociologije na Slovenskem predstavlja začetke in razvoj slovenske sociologije na osnovi socioloških sistemov, ki so jih naredili avtorji na Slovenskem v obdobju od l. 1855 do 1945. Prvi sociološki sistem postavita že Etbin Costa (1855) in Gustav Lindner (1871), čeprav nista imela direktnega vpliva na slovensko sociologijo. S Francetom Lampetom, ki prvi uporabi pojem "sociologia", se prične neprekinjen razvoj slovenske sociologije do leta 1945, katerega nosilci so Janez Evangelist Krek, Aleš Ušeničnik, Josip Jeraj, Alojzij Odar, Ivan Ahčin in Andrej Gosar.

Prof. Rastko Močnik razmišlja o vplivu ideologije na zgodovino, konkretno o Zgodovinskih "dejstvih" in zgodovinskih prepričanjih in se sprašuje: ali je to res nerešljiva uganka za zgodovinarje oziroma zgodovinarja?

Mag. Igor Škamperle v prispevku o Konceptu civilne družbe v srednjem veku pri Marsiliju Padovanskem piše, da je institucionalna politična kriza na prehodu iz 13. v 14. stoletje odprla vprašanje najvišje legitimne suverenosti in razmerja med Cerkvijo in državo. Avtor predstavlja poglede Marsilija, ki družbeno polje koncipira kot avtonomno civilno sfero, utemeljeno na enakopravnosti državljanov; zato lahko imamo Marsilija za enega prvih utemeljiteljev civilne družbe.

Dr. Božidar Kante pojasnjuje temeljne pojme Collingwoodove filozofije zgodovine in jih kritično sooča z nekaterimi sodobnimi filozofijami duha, predvsem s fenomenologijo in Wittgensteinovimi "jezikovnimi igrami".

Dr. Jože Vogrinc s stališča epistemologije in zgodovine posebnih znanosti analizira razmerje današnjih slovenskih raziskovalcev različnih disciplin - tako naravoslovnih kot tehničnih in humanističnih - do Valvasorjeve vednosti.

Dr. Neda Pagon v prispevku Kolektivna ali množinska raba besed piše, da so nekatere besede doživele vrsto pomenskih preobrazb, zgodovinskih, ideoloških in mentalitetnih. Besede, za katere se reče, da so se rodile v ednini - na primer, svoboda, bratstvo, enakost, nasilje, pa tudi edinost, sreča, so danes lahko v rabi samo v množini.

Prehod od ednine v množino je morda banalen, a ni brez smisla in brez posledic: v rabi velikih kolektivnih in kolektivističnih ideologij je bila ednina omenjenih besed (običajno z velikimi začetnicami) način delovanja ideologije same, opozarja avtorica.

Prispevek Posredovanje, ponavljanje, prenos je rezultat raziskave, ki jo je *dr. Iztok Saksida* opravil s študenti. Razprava se osredotoča na delovanje institucij, na njihov pomen, pa tudi njihovo mesto v vsakdanjem življenju poljubne skupnosti.

Zbornik zaključuje prispevek *dr. Bojana Baskarja* Pisava in olika. Članek analizira pedagoški dispozitiv, ki je razgrnjen v učbenikih civilitete od 16. stoletja naprej. V tem dispozitivu so temelji verouka, temelji morale in temelji olike stopljeni z začetnim poukom branja in pisanja, poudarja avtor.

Pričujoči zbornik prinaša na 532 straneh 50 razprav - napisanih v slovenskem, nemškem, angleškem, francoskem, italijanskem, ruskem, hrvaškem oziroma srbskem jeziku (vsaki razpravi je dodan tudi povzetek v slovenskem in angleškem jeziku) - ki nosijo (na pobudo in predlog prof. Janeza Stanonika) skupni naslov "Križa socialnih idej", pri čemer ne gre prezreti, da se problematika "socialnih idej" vleče kot rdeča nit skozi celotni Britovškov opus.

Hartmannova izpeljava ontologije je izrazito vsebinsko zastavljena. Kot tako jo je že v izhodišču razmejil od tradicionalnih pristopov in še posebej od metodologizma, kajti vztrajal je na tem, da metodo pogojuje samo vsakokratni predmet raziskovanja. Njegova kritika redukcije mišljenja na metodo je aktualna še celo v kontekstu najnovejših filozofij. Odpor dela filozofije do ontologije v tem stoletju po Hartmannu še ni razlog, da bi se filozofija ontologiji morala odreci. Tako Hartmann kaže na nekatere utemeljne razloge takega zavračanja - eleznatski nauk - in hkrati z njim zavrača historizme, saj ti vnašajo v filozofijo relativizem.

Zato je skušal podati svoje ontološko razumevanje biti zgodovine in biti duha. Toda ontologija kot taka po njegovem nikdar ne sme postati svetovni nazor. Obrat filozofije k ontologiji in realizmu je zahteval še obnovo pojma realnosti in sveta nasploh. V tej zvezi Hartmann ugotavlja, da je isti modus realnosti značilen za zgodovinsko dogajanje kot tudi za naravno, povsem različni so le sloji biti in njihove kategorialne opredelitve. Pojma realnosti ne moremo obravnavati drugače kot samo tako, da se usmerjamo po primarni danosti vsega realnega in z našo zakoreninjenostjo v njej.

Hartmann se zaveda, da biti ne moremo povsem definirati in razložiti; dojeti je mogoče samo njene posebne načine. Za svojo življenjsko nalogo na področju ontologije je smatral kategorialno analizo, tako je zanj kategorialni nauk dejanska *philosophia prima*. S svojo vsebinsko kategorialno analizo, ki povzema le realne odnose, je najprej pokazal na momente biti, tj. obstoj (Dasein) in takšnost (Sosein), nadalje vrste oziroma načine biti, ki sta realnost in idealnost in končno analizira še moduse biti, kjer gre predvsem za kategorijo možnosti in dejanskosti.

Kar v njegovi novi, tj. kritični ontologiji vidno izstopa, je poskus končati spor o tem, ali svet uravnava duh ali materija. Ta tradicionalni spor med materializmom in idealizmom po njegovem suverenum prepričanju uspešno prekinja kategorialna analiza biti. Z naukom o slojevitosti biti kaže na relativno samostojnost in neodvisnost posamičnih slojev, kljub nekaterim skupnim kategorijam, ki so v vseh slojih.

Temeljno vprašanje, s katerim se ukvarja avtor v pričujoči razpravi, je vprašanje, ali komunikacija s slikovnimi (vizualnimi) znaki, zlasti tistimi, ki jih producira likovna umetnost, podobno kot komunikacija v verbalnem jeziku predstavlja kakšno posebno semiotičsko kompetenco, in če - kakšno?

V študiji z naslovom Uvod v antropologijo religije želimo razviti pojem religije v širšem kontekstu analize pojmov človek, svet in bog. S pomočjo etimološke obravnave pojmov religio in antiripos pridemo do temeljne ontološke kategorije, ki jo imenujemo diafora in na ozadju katere raziskujemo specifično enakost med pojmom človek in religija. Tri pionirske definicije o bistvu religije (Kant, Schleiermacher, Hegel) uporabimo za vsebinsko razširitev prvih treh pojmov, pri čemer se izkaže, da je etika kot rezultat Kantove definicije religije vezana izključno na pojem človeka, estetika, kot rezultat Schleiermacherjeve definicije je smiselna samo v razmerju do sveta, medtem ko ontologija (Hegel) opredeljuje razmerje do boga. Tovrstna vsebinska razširitev pa religije se vedno ne izčrpa v njeni enkratnosti, zato v nadaljevanju obravnavamo religijo še glede na pojem simboličnega, s katerim dobimo še tretji pojem (poleg človeka in religije), katerega struktura kaže na kategorijo diafor.

The fundamental question discussed by the author in this paper is whether communication by means of pictorial (visual) signs, especially those produced by the visual arts, represents, as in verbal communication, a special semiological competence, and if it does, what kind?

In der Studie mit dem Titel Einführung in die Anthropologie der Religion geht es um darum, den Begriff der Religion in einem breiteren Kontext der Analyse der Begriffe Mensch, Welt und Gott auszuweisen. Mit Hilfe einer eym Qligischen Untersuchung der Begriffe religio und anthropos sind wir zu einer fundamenalen ontologischen Kategorie gelangt, die als „religio“ im Hintergrund dieser Kategorie haben wir eine spezifische Gleichartigkeit zwischen Mensch und Religion behandelt. Drei Primordfunktionen weber das Wesen der Religion (Kant, Schleiermacher, Hegel) haben sich als nützlich erwiesen bei der inhaltlichen Vorbereitung der ersten drei Begriffe; dabei zeigt sich, dass Ethik als Resultat von Kants Definition der Religion ausschliesslich an den Begriff des Menschen gebunden ist. Aesthetik als Resultat der Schleiermacherschen Definition einen Sinn nur im Verhaeltnis zur Welt hat und schliesslich Ontologie (Hegel), die das Verhaeltnis zum Gott bestimmt. Doch eine so durchgefuehrte inhaltliche Vorbereitung kann die Religion noch immer nicht in ihrer Einzigartigkeit erschöpfen, deshalb wird sie in der Fortsetzung in Anbetracht des Symbolischen behandelt, womit wir noch einen dritten Begriff (neben dem des Menschen und der Religion) gewonnen haben, dessen Struktur auf die Kategorie diatona hinweist.

Die Auffassung der Ontologie bei Hartmann ist ausdrücklich inhaltlich bestimmt. Als solche hat er sie schon im Ausgangspunkt von der traditionellen Versuchen und insbesondere vom Methodologismus abgegrenzt. Er besteht nämlich darauf, daß Methode nur vom jeweiligen Forschungsgegenstand bestimmt sein sollte. Seine Kritik der Reduktion des Denkens auf die Methode ist sogar im Kontext der neuesten Philosophie aktuell. Die Abgrenzung gegen die Ontologie in diesem Jahrhundert - bedingt durch die Lehre der Eleaten und Historikern, die die Philosophie relativieren - ist für Hartmann noch kein Grund zum Verzicht auf Ontologie in der Philosophie.

Hartmann hat versucht, sein eigenes Versetzen des Seins der Geschichte und des geistigen Seins darzulegen. Seiner Meinung nach darf Ontologie als solche nie zur Weltschauung werden. Die Wende der Philosophie zur Ontologie und zum Realismus verlange eine Erneuerung des Realitäts- und Weltbegriffes. Hartmann stellt fest, daß derselbe Realitätsmodus sowohl für das geschichtliche als auch für das natürliche Geschehen kennzeichnend ist; ganz unterschiedlich sind nur die Seinsweisen und ihre kategorialen Bestimmungen. Der Realitätsbegriff kann nicht anders behandelt werden als im

Hinblick auf die primären Gegebenheiten: auf das was real ist und auf unsere Verwurzelung in der Wirklichkeit.

Hartmann ist sich bewußt, daß man das Sein nicht ganz definieren und erklären kann; nur seine besonderen Aspekte sind begreifbar. Er hat Kategorialeanalyse als Lebensaufgabe auf dem Gebiet der Ontologie verstanden, so daß seiner Auffassung nach die Kategoriallehre eine echte philosophische prima darstellt. Mit seiner inhaltlichen Kategorialanalyse, hat er auf Seinsmomente, d.h. auf Dasein und Sosein und auf die Weisen des Seins hingewiesen; die Weisen des Seins hat er als Realität und Idealität wahrgenommen. Endlich hat er die Seinsmodi, wo es sich vor allem um die Kategorien der Möglichkeit und Wirklichkeit handelt, analysiert.

Seine neue, d.h. kritische Ontologie, kennzeichnet der Versuch, den Streit über die Frage ob die Welt vom Geist oder von Materie geteilt wird, zu überwinden. Er ist überzeugt, daß die kategoriale Seinsanalyse dem traditionellen Antagonismus zwischen Materialismus und Idealismus ein Ende bereitet. Seine Lehre von den Seinsweisen verweist auf die relative Selbstständigkeit und Unabhängigkeit einzelner Schichten, trotz einiger gemeinsamer, in allen Schichten enthaltener Kategorien.

Iztočnica članka je teza D. Davidsona, da lahko besedam in stavkom pripišemo dobesedni pomen in pogoje resnice dobesednega pomena ločeno, neodvisno od posameznih kontekstov rabe. Davidson je kot značilen zagovornik semantike resničnostnih pogojev tudi prisiljen zanikati kakršenkoli metaforični pomen izrazov. V osrednjem delu članka poskušamo pokazati, da kontekstualnim določitvam ni podvržena zgolj metafora, temveč tudi resničnostni pogoji dobesednega jezika. Pojem dobesednega pomena je za velik razred nedvoumnih stavkov uporabljen zgolj glede na množico ozadnjih domnev: resničnostni pogoji stavka se bodo spreminjali v skladu s spremembami v teh ozadnjih domnevah. Teorijo ozadnjih domnev navežemo na problem okvira v umetni inteligenci. Pri tem dodelimo osrednje mesto E. Husserlu kot tistemu mislecju, ki je trdil, da je na vsakem mestu pojavljanje objekta vnaprej anticipirano: horizontalna intencionalnost ustre misljenju v njegovi povezavi z implicitnim.

Na koncu obravnavamo Searlovo tezo, da je ozadje "predintencionalno": mreža intencionalnih stanj nenehno izgineva, se izgublja v predintencionalno, neregulirano ozadje skupnih zmožnosti, praks in drž. Ugotovimo, da je

↓

Davidson tej tezi pravzaprav naklonjen, saj trdi, da dejansko ni nobene meje, na kaj nas metafora opozarja, veliko onega, kar smo pripravljene opaziti, pa po značaju ni propozicionalno (vednost, da ...).

V prvem delu govorim o Quinovih kategorijah ter o spoznavni utemeljitvi njegove ontologije. V drugem delu obravnavam dražljajski pomen.

Sestavek govori o kompleksnih sistemih in zavesti ter njihovi rekurzivnosti in samoreferenci, o Goedelovem teoremu, o nereduktibilnem Jazu, o koherentnosti psihofizičnih hierarhičnih ravni ter izomorfih preslikavah med njimi, o (ne)možnosti vključitve (bodocnih) računalnikov v polje zavesti. Elementi zavestnosti računalnikov in ostalega sveta lahko (vsaj z našega zornega kota) nastopajo edino kot depandanse naše zavesti oziroma univerzalne Zavesti.

UDC 161.1
MATIJA POTRČ
QUINE'S CATEGORIES AND SENSATIONS

The first part delineates Quine's categories and the epistemic grounding of his ontology. The second part is dedicated to the stimulus meaning.

UDC 159.972
MITJA PERUŠ
COHERENT ISOMORPHISMS
REFLECTIONS ON THE ESSAY BY MARKO URSIČ "LIMITS OF
ISOMORPHISM"

The article is about complex systems, consciousness and their recursivity as well as self-reference; it is about Goedel theorem, about irreducible I, about coherence of psychophysical hierarchy and isomorphic projections between levels, about (in)ability of inclusion of the (future) computers into the field of consciousness. Elements of primitive consciousness of computers and other world may arise (at least from our point of view) only as a branch of our consciousness of universal Consciousness, respectively.

UDC 165.1/4
ROŽIDAR KANTE
LITERAL MEANING, TRUTH-CONDITIONS, AND BACKGROUND
THEORY

The starting point of the article is Davidson's thesis that we can attribute literal meaning and truth-conditions of literal meaning to the words and sentences independent from particular contexts of their use. Davidson, typical representative of truth-conditional semantics, is forced to deny any metaphorical meaning of words: "metaphors mean what the words, in their most literal interpretation, mean, and nothing else". The central part of the article considers the argumentation in benefit of the opposite thesis, namely, that it is not only metaphor that is subject to contextual specifications but also the truth-conditions of literal language. The concept of literal meaning for a large class of unambiguous sentences is only useful in terms of the set of background assumptions. The truth conditions of the sentence will change in accordance with the changes in these background assumptions.

We call special attention to the fact that background assumption theory is connected with frame problem. The central role in the discussion of this problem is allotted to E. Husserl who claims that the appearance of object is

everywhere already anticipated. In horizontal intentionality the thought is seen in its relationship with implicit.

The end of the article is devoted to the examination of Searle's claim that the background is "preintentional"; the network of intentional states continuously resolves, disappears in the preintentional, nonrepresentational background of shared praxis, capabilities, and attitudes. In fact, we realise that Davidson is sympathetic with that claim in saying that metaphors prompt us to notice the matters which are not propositional (knowledge that) in its character.

V selektivnem izboru dokumentov iz neobjavljenega Zbornika sledimo izhodiščem spora, dramatičnim diskusijam na partijskih konferencah, plenarnih in kongresih RKP(b). Mnogo tega gradiva v nekdanji Sovjetski zvezi in sedanji Ruski federaciji do danes še niso objavili, v slovenskem jeziku pa večina teh dokumentov še ni bila objavljena.

V tokratnem prispevku objavljamo najbolj zanimive dele drugega pisma, ki ga je Trocki pisal 24. oktobra 1923 centralnemu komiteju in centralni kontrolni komisiji VKP(b).

ZLATKA ČUŽMAS
VPLIV MATERINE ZAPOSLOTITVE PRED OTROKOVIM PRVIM
LETOM STAROSTI NA OTROKOV RAZVOJ NAVEZANOSTI

V članku predstavljam sintezo ugotovitev številnih raziskovalcev otrokovega razvoja navezanosti, pri čemer se omejujem na problem vpliva matere zaposlitve v času otrokovega prvega leta starosti na otrokov razvoj občutka varnosti v odnosu navezanosti. Ugotavljam, da so rezultati različnih raziskav pogosto neskladni. Ali je zaposlitev matere v zgodnjem obdobju otrokovega življenja negativna za razvoj otrokove navezanosti ali ne, je odvisno od številnih dejavnikov, v članku pa podrobno opisujem prejšnje naslednje: materino zadovoljstvo s svojo socialno vlogo, materino anksioznost zaradi ločenosti od otroka in otrokovo starost, ko se po porodniškem dopustu mati ponovno vrne na delo.

ASA NINA KOVAČEV
TEORIJA DRUŽBENE IDENTITETE IN DRUGE TEORIJE
MEDSKUPINSKE DIFERENCIACIJE

Teorija družbene identitete je ena najpomembnejših teorij medskupinskega in znotrajskupinskega vedenja ter njenih psihičnih determinant. Razvil jo je H. Tajfel v sodelovanju s J. C. Turnerjem. Tajfel razlikuje med individualno in družbeno identiteto, toda jedro njegove teorije tvori družbena identiteta. Slednja vključuje kognitivno in konativno-afektivno komponento.

Po teoriji družbene identitete posameznik oblikuje pozitivno podobo lastne skupine na podlagi medskupinskega primerjanja. Nekateri drugi avtorji poudarjajo še najnost predhodne socialne kategorizacije, tj. umestitve subjektov v eno od obeh skupin. Proces družbene primerjave determinira subjektivno favoriziranje lastne skupine. V primeru, da je njen status ogrožen, ga skušajo njegovi člani izboljšati. To lahko dosežejo z zmanjševanjem pomena relevantnih dimenzij družbene primerjave ali z zapustitvijo skupine.

Tajfelova teorija temelji na metodi minimalnih skupin, ki je bila namenjena ugotavljanju minimalnih pogojev za medskupinsko diskriminacijo. Čeprav je zelo izvirna, je ni mogoče aplicirati na realne življenjske situacije,

zato so jo različni avtorji že večkrat prilajali. Ta metoda namreč ne omogoča preverjanja večine postavk Tajfelove kompleksne teorije.

Poleg teorije družbene identitete in njene novejšje izpeljank teorije samokategorizacije razlagata favoriziranje lastne skupine še teorija kategorizacije in teorija samopozornosti. Pri svoji interpretaciji tega fenomena izhajata iz različnih perspektiv, vendar se vse teorije osredotočajo na tri temeljne determinante njegovega pojavljanja, tj. na vpadljivost lastne skupine, njen status in relevantnost dimenzij primerjanja.

UDC 316.66

ASJA MIVA KOVAČEVIĆ
SOCIAL IDENTITY THEORY AND OTHER THEORIES OF
INTERGROUP DIFFERENTIATION

Social identity theory is one of the most important theories of intergroup and ingroup behaviour and their psychic determinants. It was developed by H. Tajfel in cooperation with J. C. Turner. Tajfel distinguishes between individual and social identity. Still, the centre of his theory forms social identity. The latter includes its cognitive and evaluative-affective component.

According to social identity theory the subject forms a positive image of his own group on the basis of intergroup comparison. Some other authors also stress the necessity of preliminary social categorization, i. e. the localization of the subjects into one of both groups. The social comparison process is determined by the subject's ingroup bias. In case of a threat to the in-group status, the members of the group try to improve it. This can be achieved by diminishing the meaning of relevant dimensions or by leaving the group.

Tajfel's theory is based on the minimal group paradigm, which was developed to determine the minimal conditions for intergroup discrimination. Although it is very original it cannot be applied to the real life situations. Therefore it has often been modified. It namely does not enable the testing of

the most of the statements of Tajfel's complex theory.

Beside social identity theory and its more recent derivative self-categorization theory the ingroup bias is explained by the categorization theory and self-attention theory. The interpretations of this phenomenon are derived from different perspectives. Still, all theories concentrate on three basic dimensions of its appearance, i. e. ingroup salience, status and relevance of the comparison dimensions.

UDC 319.15(47)1923*

MARJAN BRTOVSEK
EXPANSION OF THE FRACTION CONFLICT BETWEEN TROTSKY
AND THE TRULIVIRATE

This paper presents the most interesting parts of the second letter written by Trotsky, on 24 October 1923, to the Central Committee and the Central Control Commission of UCP(B).

UDC 159.922.7

ZLATKA ČUČGAR
THE INFLUENCE OF THE MOTHER'S EMPLOYMENT ON A
CHILD'S ATTACHMENT IN THE FIRST YEAR OF LIFE

The paper presents the synthesis of findings by a number of researchers on the development of child's attachment. These are limited to the issue of the mother's employment during the first year of her child's life and to the child's development of a sense of security in an attachment relationship. My conclusion has been, that the results of various researches have been frequently incompatible. Whether the mother's employment in the earliest period of a child's life has negative influence on the development of a child's attachment or not, depends on many factors. The paper deals in detail with the following: the mother's satisfaction with her social role, her anxiety caused by the separation from the child and the child's age at which the mother resumes work after her maternity leave.

UDK 159.922

ANDREJ GAZVOJDA

SAMOPODOBA V KOGNITIVNI PSIHOLOGIJI

Osnove vseh sedanjih kognitivnih raziskav človekove samopodobe izhajajo iz treh, na prvi pogled precej različnih tradicij: eksperimentalne psihologije, psihoanalitične teorije in simbolističnega interakcionizma.

Raziskovalci se dolgo niso mogli rediti v več bistvenih vprašanih v zvezi z naravo samopodobe. Ali je smiselno ločevati raznavni, pasivni in dejavni, procesni vidik samega sebe? Ali je samopodoba enoten koncept? Katere vidike samopodobe lahko ločimo? Na podlagi množice teoretičnih predpostavk in nekoliko bolj skromnih empiričnih rezultatov je bilo oblikovanih več modelov človekove samopodobe.

Zadnje desetletje raziskav pa kaže trend k zmeraj bolj enotnemu pogledu na samopodobo kot na dinamično, kompleksno in prilagodljivo strukturo, ki vpliva na večino intrapersonalnega in interpersonalnega vedenja.

UDK 316.346.3:616-053.9

IDA HOJNIK-ZUPANC

POMEN BIOGRAFSKE METODE V SOCIALNI GERONTOLOGIJI (TRETJI EVROPSKI GERONTOLOŠKI KONGRES)

Na tretjem evropskem gerontološkem kongresu so veliko govorili o biografski metodi raziskovanja, ki se v socialni gerontologiji vedno bolj uveljavlja pri raziskovanju individualnega procesa staranja in omogoča tudi analizo kolektivne subjektivnosti kohorte, ki je odrasla v podobnih družbeno-godovinskih razmerah. Metoda temelji na pripovedovanju življenjske zgodbe, ki je strukturirana slika posameznikovega jaza, ki temelji na verbalni in telesni stemi. S tovrstnim kvalitativnim raziskovanjem se odpirajo nove subdiscipline gerontologije, kot so gerontologija vsakdanjega življenja, gerontologija življenjskih obdobij, kulturna gerontologija.

UDK 316.75

PETRA LEŠNIK

VREDNOTE, VREDNOTNA HIERARHIJA IN VREDNOTNI PROSTOR

Vrednote, ki so pogosto predmet različnih psiholoških raziskovanj, so osrednja tema pričujočega prispevka. V raziskavi, v katero je bilo vključenih 753 oseb obeh spolov različne starosti, smo izpostavili dva problema. Zanimalo nas je, kakšna je lestvica vrednot vzorca preskušancev in kakšna je njihova implikacija struktura vrednotnega prostora. Za merjenje vrednot smo uporabili Muscovo lestvico vrednot (MLV), dobljene podatke pa smo glede na namen raziskave obdelali z ustreznimi statističnimi metodami (deskriptivna statistika, faktorialna analiza).

Rezultati raziskave kažejo, da preskušanci v vrh vrednotne hierarhije umešajo tradicionalne družinsko-partnerske vrednote, medtem ko najmanj cenijo nekatere potencialne vrednote. Analiza vrednotnega prostora kaže, da obstaja pri preskušancih obkaj jasna dimenzionalna struktura vrednot, ki obsega na posameznih nivojih vrednotnega prostora različno število vrednotnih kategorij. Dobljene vrednotne kategorije smo primerjali z empirično potrjenimi vrednotnimi skupinami nekaterih drugih avtorjev. Ugotovili smo večja ujemanja rezultatov na nivoju splošnejših vrednotnih skupin in nekatera razhajanja, opazna zlasti na nivoju specifičnih skupin vrednot.

UDK 167

OLGA MARKIČ

ALI KOCIONIZEM VODI V ELIMINATIVIZEM?

Konekcionistični pristop h kognitivnemu modeliranju je poleg zanimivih empiričnih modelov sprožil tudi vrsto teoretskih, filozofskih diskusij. Tako se zastavlja vprašanje, ali konekcionistični modeli (ob predpostavki, da se izkažejo kot ustrezni kognitivni modeli) potrjujejo eliminativistični materializem. V nasprotju z Ramsejem, Stuchem in Garonom, ki zagovarjajo tako stališče, skušam pokazati, da je tako sklepanje premalo utemeljeno in da so konekcionistični modeli s porazdeljenimi reprezentacijami združljivi z zdravstvenozumsko psihologijo.

UDC 316.75

PETRA LEŠVIK

VALUES, THEIR HIERARCHY AND SPACE

The article deals with some interesting aspects of human values. Two major problems were exposed. First, we were interested in hierarchy of values and secondly we tried to investigate the implicit structure of human values. In the research presented here 753 people of different ages and both sexes were comprised. Mueck's value survey (MLV) was used as measuring instrument. Results were analyzed with different statistics methods (descriptive statistic, factor analysis). Results obtained by this study show that traditional family values were placed at the top of the values hierarchy while potency values were in the bottom of the hierarchy. A rather clear structure of dimensional space of human values which encompasses a different number of value groups was discovered. A brief comparison with some other empirical results of value groups was made. A consistence between different results was shown at the most general level of value groups while some differences occurred at the level of specific value groups.

UDC 167

OLGA MARKIĆ

DOES CONNECTIONISM LEAD TO ELIMINATIONISM?

The connectionistic approach to cognitive modelling, apart from producing some interesting empirical models, has triggered a series of theoretical and philosophical discussions. Thus, the question arises as to whether the connectionistic models - provided that these are adequate cognitive models - affirm the eliminativistic materialism. Unlike Ramsey, Such and Garon, who defended this position, I have endeavoured to show that there are insufficient grounds for such a conclusion, and that connectionistic models with distributed representations are compatible with commonsensical psychology.

UDC 159.922

ANĐREJ GAZVOJICA

SELF-CONCEPT IN COGNITIVE PSYCHOLOGY

Three major pillars of contemporary work of the self-concept may be identified: experimental psychology, psychoanalytic theory, and symbolic interactionist writings.

There were a lot of questions, with which researchers couldn't agree. Is it necessary to deviate the passive, perceptual self from active, processual ego? Is the self-concept a unitary concept? How many selves have we? On the basis of many theoretical issues and a little less empirical findings, there were designed some models of the self-concepts.

Recently, more and more researchers see the self as dynamic, active, forceful and capable of change. It interprets and organizes self-relevant actions and experiences, has motivational consequences and it mediates and regulates behavior.

UDC 316.346.3:616-053.9

IDA HOJNIK-ZUPANČ

THE ROLE OF THE BIOGRAPHIC METHOD IN SOCIAL GERONTOLOGY

(THE THIRD EUROPEAN GERONTOLOGY CONGRESS)

Biographical research method becomes more and more important research tool concerning the individual ageing process as well as the analysing collective subjectivity in a cohort of people grown up under similar sociohistorical circumstances. A lot of time was spent on discussion of the biographical method at the third European gerontological congress. This method bases on life story narration and represents the structured picture of individual self including the verbal and the body scheme. By this qualitative research tool new gerontological subdisciplines are developed, i.e. gerontology of every day life, life-course gerontology, cultural gerontology.

Naša duhovna kultura se je razvijala pod vplivom nerazvitega gospodarstva in ideologizirane politike. Ker so imeli glavno vlogo pri njenem razvoju pisatelji, govorimo o literarnem humanizmu. Samostojna slovenska država se ne pomeni tudi pričakovanega razcveta duhovne kulture. Ta je po konceptu Svetine daljnovidni projekt izražanja nacionalnih potencialov z učenjem od drugih kultur. Naš nacionalni značaj je črtomirovsko razdvojen z ločitvijo duhov in neuroticizmom. Gre za to, da bi dosegla duhovna kultura tudi duhovno stopnjo in ne le estetsko ali vzgojno. Zato naše šole se ne morejo vzgajati duhovne kulture v polnem smislu te besede.

Časopis za
pedagogiko
in filozofijo
ter za
sodelovanje
humanističnih
ved

UDC 008/497.12)

BOGOMIR NOVAK

SPIRITUAL CULTURE IN THE SLOVENES

Our spiritual culture developed in the influence of undeveloped economy and ideological politics. Because writers have had a main role by its creation, it can speak of literary humanism.

Independent slovene state does not mean growing of the spiritual culture. It is accordingly to Svetina concept far-seeing project of expressing national capabilities with learning of the other cultures. Our national character is dissuited (cleaved) like Crtomir (national heroes) with the separate of spirits and neurotism. Our spiritual culture is on the estetical and educational level of development and not yet on the spiritual level itself. But it is necessary to reach it. Therefore our schools cannot teach spiritual culture in the right meaning of this word.