

# ANTHRO POPOS

časopis za  
psihologijo  
in filozofijo  
ter za  
sodelovanje  
humanističnih  
ved

Ob 30-letnici  
časopisa ANTHROPOS

**XIV. mednarodni kongres  
za estetiko**

Vrečko, Štrajn, Milčinski,  
Tóth, Hribar Sorčan, Fele,  
Ženko, Potočnik, Marušič

**Družboslovje**

Novak, Domajnko, Grgič

**Filozofija**

Potrč, Tóth, Ošljaj, Muhovič,  
Pihlar, Pihler, Kosovel

**Psihologija**

Kovačev, Avsec, Vec

**Recenzije**

Jerman, Ošljaj, Pogačnik, Židan

**Aktualno**

Rus



7240776

240776

# Anthropos

leto 1999

letnik 31

številka 1-3

**XIV. mednarodni kongres za estetiko**  
**Družboslovje**  
**Filozofija**  
**Psihologija**  
**Recenzije**  
**Aktualno**  
**Povzetki**



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. Božidar Debenjak, dr. Andrej Kirn, dr. Janek Musek, dr. Borut Pihler, dr. Marko Polič, dr. Hubert Požarnik, dr. Vojan Rus, dr. Jože Šter (predsednik sveta), dr. Cvetka Tóth, dr. Andrej Ule.

Člani redakcije:

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

Glavni urednik: dr. Janek Musek

Uredniški kolegij: dr. Frane Jerman, dr. Vojan Rus, dr. Maks Tušak, dr. Franci Zavrl

Tehnična urednica in tajnica uredništva: Janja Rebolj

Lektor: Mihael Hvastja

Angleške povzetke prevedel: Tanja Velagič

Članki so recenzirani.

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

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 2;

telefon: 17 69 200, e-mail: casopis.anthropos@uni-lj.si

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite na žiro račun

50100-678-46236

Cena te številke je 2500 tolarjev.

Oblikovanje ovitka: d.i.a. Metka Žerovnik

Računalniški prelom: Franc Čuden, 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 tarife št. 3 davka od prometa proizvodov in storitev.

VSEBINA  
(Anthropos, št. 1-3 / 1999)

5-20 Ob 30-letnici časopisa ANTHROPOS  
Anketa

I. XIV. MEDNARODNI KONGRES ZA ESTETIKO

- 22-33 Janez Vrečko: Ritualno, etično in tragično v Evmenidah  
34-40 Darko Štrajn: Dialektika avre  
41-44 Maja Milčinski: Refleksija smrti pri Zhuang Ziju in v budizmu  
45-50 Cvetka Tóth: Osvobajajoča umetnost  
51-58 Valentina Hribar Sorčan: Umetniška resnica v Nietzschejevi filozofiji telesa  
59-64 Klemen Fele: Subjekt interpretacije kot lirski jaz  
65-72 Ernest Ženko: Modernistični umetnik in njegov prostor: László Moholy-Nagy  
73-78 Mateja Potočnik: Feministična kritika Kantove estetike  
79-86 Jera Marušič: Aristotel o tragičnem užitku

II. DRUŽBOSLOVJE

- 87-104 Bogomir Novak: Šola mišljenja in mišljenje v šoli  
105-122 Barbara Domajnko: Ethos in pathos kot argumentativni strategiji  
123-129 Matejka Grgič: Telični nedovršnik, problematičnost uspeha in intersubjektivni moment performativne izjave: rešitev slovenske zagonetke?

III. FILOZOFIJA

- 131-132 Matjaž Potrč: Roderick M. Chisholm (1916-1999)  
133-140 Cvetka Tóth: Na meji med filozofijo in religijo  
141-150 Borut Ošlaj: Diaforična estetika narave in njene etične implikacije  
151-166 Jožef Muhovič: Umetnost ↔ estetika ↔ filozofija  
167-180 Tanja Pihlar: Brentanov reizen  
181-199 Borut Pihler: "Téchnē-poiesis-prâxis-dýnamis-phainómenon-lógos-hermeneía-diaphía-diaphóra-íchnos-noésis-noèscos-endechèscos-endechèmenon-Némesis"  
200-212 Ivan Kosovel: Etična razsežnost gnosis v evangeliju po Filipu (Knjižnica Nag Hammadi)  
213-216 Matjaž Potrč: Vebrovi občutki kot nepopolni predmeti

IV. PSIHOLOGIJA

- 217-232 Asja Nina Kovačev: Etična identiteta - njeno oblikovanje, ohranjanje in zatiranje  
233-246 Andreja Avsec: Konstrukt sheme v kognitivni psihologiji  
247-268 Tomaž Vec: Socialne in kolektivne predstave

## V. RECENZIJE

- 269-270 Frane Jerman: Bojan Žalec: Reprezentacije  
271-276 Borut Ošljaj: Cvetka Tóth: Metafizika čutnosti, Sophia, Ljubljana 1998  
277-293 Alenka Pogačnik: Skrb za samega sebe (self-interest). Zbornik filozofskih pogledov (An Anthology of Philosophical Perspectives), izdala Kelly Rogers  
294-295 Alojzija Židan: Management kadrovskih virov, Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 1998 (Zbirka Profesija)

## VI. AKTUALNO

- 297-311 Vojan Rus: Zgodovinska družbena praksa kot prvo merilo znanstvene kvalitete družboslovja in filozofije

## VII. POVZETKI

## Ob 30-letnici časopisa ANTHROPOS

### Anketa

Ker želimo praznovati 30-letnico časopisa Anthropos delovno - in kot doslej v soočanju z našim časom in prostorom -, Vas vljudno prosimo, da sodelujete v tej anketi!

V njej bodo morda kateri udeleženci ankete namenili katerega od drobcev 30-letnemu delovanju časopisa Anthropos.

Vendar uredništvo Anthroposa iskreno želi, da vsi anketni odgovori posvetijo veliko več pozornosti tistim **aktualnim** in **skupnim** svetovnim, evropskim in slovenskim izzivom, s katerimi se je tudi Anthropos spopadal vseh 30 let svojega delovanja.

Čeprav je časopis Anthropos nastal in deloval v času viharnih političnih sprememb doma in v Evropi in čeprav je moral prevladovati večje težave kot drugi podobni časopisi, bo verjetno vsak objektivni poznavalec priznal, da je bil časopis Anthropos v svoji začetni usmeritvi dosleden: da je bil vseh 30 let neomajno v prvih vrstah tistih svetovnih, evropskih, "jugoslovanskih" in slovenskih revij, ki so bile dosledno (znanstveno in nazorsko) *pluralistične*, ki so bile zelo *angažirane* do vprašanj našega časa ter najbolj znanstveno in družbeno *avtonomne* (*najbolj neodvisne* od katerekoli politične stranke ali družbene skupine ali ideologije) in - še posebej - *najbolj interdisciplinarne* revije (naj omenimo samo zadnji interdisciplinarni uspeh: v petih izjemno uspešnih simpozijih, ki jih je Anthropos soorganiziral in objavil v letih 1994-1998, je sodelovalo *sto enainpetdeset* tujih in domačih družboslovcev in humanistov *zelo različnih nazorov*, *iz vseh generacij* in *iz osemnajst* družboslovno-humanističnih znanosti).

Prosimo Vas, da v anketi odgovorite na naslednja vprašanja (ali vsaj na katero od njih):

- I. *Ali bi bilo lahko znanstveno in družbeno plodno (ali ne?) krepkejše prizadevanje evropske, svetovne in slovenske humanistike/družboslovja, da bi (v času vse večje specializacije in fragmentacije znanosti) posvetila več ustvarjalne energije **interdisciplinarnim** študijam in metodam?*  
*Ali bi intenzivnejša **interdisciplinarna** ustvarjalnost družboslovja/humanistike lahko prispevala kaj bistvenega h graditvi nove sodobne kulture, k prevladovanju porabniške družbe, h graditvi nove, demokratične in humane Evrope in Slovenije in k učinkovitejši družbeni vlogi humanistično-družbene misli?*
- II. *Ali bi bolj odločna in bolj dosledna **avtonomnost** družboslovja in humanistike - in še posebej njuna **neodvisnost** od političnih strank in ozkih interesov - zlasti v "deželah v tranziciji" v Vzhodni Evropi, Srednji Evropi (vključno s Slovenijo) in na Balkanu lahko prispevale (ali ne?):*
  - *k večji znanstveni plodnosti družboslovja, humanistike in filozofije;*
  - *k uspešnejšemu preboju iz družbene stagnacije in krize;*
  - *k prehodu iz navidezne demokracije (partikracije) v realno in dejavno demokracijo?*
- III. *Ali bi bilo nujno, da napredni ljudje in znanstveniki povsod v svetu - zlasti v "deželah v tranziciji" v Vzhodni in Srednji Evropi (vključno s Slovenijo) ter na Balkanu - od oblasti, politike in vseh političnih strank odločno zahtevajo:*
  - *da oblast, politika in vse politične stranke prenehajo odrivati in podrežati družboslovje, humanistiko in filozofijo ter da bistveno bolj kot doslej spoštujejo njihovo avtonomijo;*
  - *da oblast, politika in politične stranke omogočijo družboslovju, humanistiki in filozofiji, da se lahko z znanstveno kvaliteto udeležujejo vseh procesov družbe-*

*nega upravljanja, iz katerih so po pravilu ali povsem izločeni ali spremenjeni v obrobni servis politike?*

Uredništvo seveda vse naslednje sprejete odgovore objavlja nespremenjene, nekatere pa je naslovlilo v skladu z vsebino.

Uredništvo Anthroposa

## Pomen humanistike v našem času

VEKOSLAV GRMIČ

Duhovno situacijo našega časa določuje, tako bi smeli reči, tehnično-naravoslovna kultura, medtem ko je duhovno-umetnostna potisnjena v ozadje. Zato je na področju znanosti mogoče opaziti predvsem dva trenda: z ene strani postaja znanost vedno bolj razdrobljena, z druge pa uživa pozitivna znanost, posebno tehnika, vse priznanje in ugled. Današnji človek popolnoma zaupa izsledkom pozitivne znanosti, ki ustrezajo tudi njegovi porabniški miselnosti in zadovoljujejo njegove resnične kakor tudi namišljene, umetno ustvarjene potrebe. Govoriti je mogoče o enostransko naravnani civilizaciji brez pravega čuta za celostne poglede na svet in življenje in zato tudi brez čuta za vrednote, ki bi kot kompas usmerjale človekovo dejavnost in nakazovale resnično vrednost njegovega dela za njegovo duhovno rast in razvoj ob ustreznem prebujanju vesti in odgovornosti. Tehnicizem je človeka tako zasvojil, tako omamil, da je postal neomajen gospodar nad njim, čeprav je bil nekoč videz, da mu bo prinesel popolno svobodo. "Dalje in nebeške strani" človekovega početja v času jedrske in genetske tehnike so postale nevarno nezanimive. O prepotrebem etosu v tem okolju ni govora. W. Heisenberg upravičeno opozarja: "Če se ne bo več smelo govoriti in premišljati o velikih povezavah, se bo izgubil tudi kompas, po katerem se moramo ravnati."

V deželah nekdanjega realnega socializma se znanost še posebej hoče otresti vsega, kar ne bi pomenilo dovolj pozitivne znanosti in bi kakorkoli dalo slutiti ideologijo in ideološke predsodke. Nekateri naravnost bolešno zavračajo zaradi tega humanistiko in njene poglede kot oviro resnične znanosti o dejstvih in izkušnjah, ki jih je mogoče dokazati ali tudi politično utemeljiti po načelu, da je vse dovoljeno, kar je mogoče. Skrajnosti so si pač vedno zelo blizu.

Povezave na mednarodni ravni in globalizacija na političnem in gospodarskem področju ne obetajo nobene spremembe v tem oziru. Nasprotno, saj je tudi v evropski skupnosti miselnost, ki tam prevladuje, podobna. Razen tega vlada v Nemčiji med znanstveniki prav tako nekašen strah pred vsem, kar bi spominjalo na ideologijo, pa naj je še tako malo podobna nacionalnemu socializmu. Res je sicer, da imamo opraviti tudi z raznovrstnimi duhovnimi gibanji in da je govor o novi evangelizaciji, ki pa pomeni predvsem rekatolicizacijo, a vsi ti pojavi ne predstavljajo za sedaj močnejšega vpliva na tehnično-naravoslovno kulturo. Ostaja torej vrzel, ki bi jo lahko zapolnili edino večji razmah, razvoj humanističnih ved in njihovega vpliva na znanstvenem kakor industrijsko-tehničnem ter političnem področju. Globalizacija bi zahtevala globalni etos, ki bi ustrezal jedrski in genetski tehniki. Brez ustrezne etike ni kompasa, ki bi nakazoval smer resničnega razvoja v duhu razlikovanja med dobrim in zlim, dovoljenim in nedovoljenim.

Gotovo pa je za takšen razvoj humanistike potrebno predvsem interdisciplinarno sodelovanje, potreben je dialog med različnimi panogami znanosti in njihovimi predstavniki, potrebna je čim širša komunikacija med njimi. Res pa je prav tako, da je potreben naravnost religiozen odnos do "etičnega kompasa", da se tako izrazim. Zato



ima prav francoski mislec André Malraux, ki je dejal: "Enaindvajseto stoletje bo religiozno, ali pa ga sploh ne bo." Seveda je mislil na širši pomen religioznega, ki je istoveten z odnosom do nečesa svetega, nedotakljivega. In takšen naj bi bil človekov odnos do splošno veljavnih etičnih norm. V ta namen pa je potreben prebujen čut za dojetje celote in prebujena zavest ali čut odgovornosti.

## Humani naboj v povezovanju znanosti in "osrednja družba" (odgovori na anketo ob 30-letnici časopisa *Anthropos*)

MACA JOGAN

Prijazno sporočilo prof. dr. Vojana Rusa, da časopis *Anthropos* praznuje v letu 1999 že 30. obletnico izhajanja, me je opomnilo, da sem s tem občilom tudi sama povezana že 30 let - pravzaprav vse od "rojstva". V *Teoriji in praksi* - starejši sestri (ali vsaj polsestri) tega časopisa - sem ob začetku izhajanja napisala prispevek ("Nova slovenska revija *Anthropos*" - TiP 1970, 1:160-164), v katerem sem predstavila usmeritev in ovrednotila cilje te revije. Med drugim sem zapisala: "*Videli bomo, in vsak bralec revije bo lahko sam presodil, kako se revija ustvarjalno vključuje v reševanje pomembnih nalog, ki si jih je zadala.*" Pravzaprav imam srečo, da lahko že tri desetletja spremljam dejavnost te revije in da torej "nach eigener Anschauung und authentischen Quellen" odgovarjam na vprašanja, ki jih je oblikoval profesor Rus, sedanji in takratni duhovni oče (in tudi roditelj) te revije.

Kratka skupna ocena množice dosedanjih števil je preprosta: revija se zvesto drži poti, ki je bila načrtovana, z objavljenimi prispevki zapolnjuje praznine na različnih področjih - zavezana "ljubezni do resnice", "znanstveni odprtosti", preseganju enostranosti posameznih ved (če omenim le ključne značilnosti usmeritve, ki je bila načrtovana pred tremi desetletji). Glede na takšno dediščino tudi ni težko najti jedrnatega odgovora na (vsa tri) vprašanja, ki zadevajo (možno) vlogo časopisa v prihodnosti.

Povezovanje različnih disciplin (ne le v okviru družboslovja in humanistike) in odpravljanje različnih pristranskosti v posameznih disciplinah je brez dvoma tista pot, ki lahko privede do znanja, ki bo vključevalo human naboj in omogočalo praktično spreminjanje medčloveških odnosov ter preobražanje odnosa do materialnih in naravnih temeljev človeške eksistence sploh. Povezovanje je lahko toliko bolj učinkovito, kolikor posamezna disciplina s svojih specifičnih vidikov prispeva k razumevanju medsebojno povezanih delov zapletene celote. Torej povezovanje ne pomeni zanikanja ali ukinjanja posameznih disciplin. Treba pa je dodati, da samo povezovanje brez hkratnega spreminjanja temeljne spoznavne naravnosti posamezne discipline še ne more vključevati emancipativnega humanega naboja, temveč lahko omogoča le kopičenje enakega. Konkretno: spolno, razredno, rasno pristransko znanje lahko pomaga predvsem utrjevati "kulturo smrti", na obrobje pa potiska "senčne" strani sodobne zahodne civilizacije. Na primer, brez postopnega odpravljanja androcentrične pristranskosti v družboslovju (npr. v sociologiji, ekonomiji itd.) si je nemogoče zamisliti, da bi novo znanje lahko koristilo krepitvi bolj humane družbe (kjerkoli). Za dosego takšnega cilja bi se velebnik ob koncu 20. stoletja lahko glasil: povezovanje različnih disciplin + integralni zgodovinski pristop vsake posamezne discipline.

Seveda je s tem storjen šele prvi korak, vendar pa korak v smeri, ki zagotavlja prijaznejše preživetje. Znanje predstavlja prvi nujni pogoj, ki mu morajo slediti še mnogi drugi, da bi lahko spreminjali vsakdanje praktično življenje. Uporaba katerega-

koli znanja je odvisna od razporeditve moči (zlasti institucionalizirane), kar še posebej prizadeva družboslovje in humanistiko. Ta dejavnik je povezan z načinom prenosa znanja v relevantna območja (cone); še tako briljantno znanje (očiščeno različnih pristranskosti), ki ostaja omejeno na ozek krog producentov, ne more bistveno prispevati k izboljšanju obstoječega stanja. Z različnimi oblikami množičnega razsejevanja znanja se lahko postopno dosega zmogljivosti za oblikovanje pravil urejenosti in za nadzorovanje pomembnih institucij in nosilcev položajev v njih. Samo po tej poti lahko družboslovno in humanistično znanje prispeva k razvoju "dejavne demokracije".

Ker se obstoječa institucionalna urejenost v glavnem ne spreminja iz same sebe v korist različno socialno prikrajšanih, se more doseči spremembe le s skupnim (organiziranim) delovanjem na podlagi ozaveščanja, torej ponotranjanja ustreznega znanja. Na primer, če le pet znanstvenikov pozna, kako se z nadzorom nad ženskim telesom vzpostavlja in ohranja večini neprijazna urejenost, bo takšna dejavnost (opravičena z varovanjem nadindividualne celote) pač normalno potekala naprej. Če pa imajo takšno znanje stotisoči žensk (in moških) v neki državi, se bo lahko kaj spremenilo. Iz "obrobnega servisa politike" lahko (redki) ustvarjalci in (množični) uporabniki družboslovnih in humanističnih znanj skupaj naredijo "osrednjo službo", brez katere ne bi smelo potekati politično odločanje. Da to ni zgolj nek utopičen model, kažejo izkušnje z (vnaprejšnjim) ocenjevanjem vpliva politične regulacije na okolje ali pa na spola (v nekaterih deželah EU).

Naj ta telegrafski zapis sklenem z mislijo: izzivov za radikalno naravnost časopisa v prihodnje gotovo ne bo zmanjkalo; ob že ustvarjeni tradiciji pa zanesljivo tudi ne moči in pripravljenosti jedrnih in vseh drugih sotrudnikov in sotrudnic, da bi nanje odgovarjali tako, da bi ustvarjali "duha časa", in ne le da bi pojasnjevali obstoječe v skladu s prevladujočim "duhom časa".

## **Preobrazba politične ekonomije v ekonomiko O dveh posledicah specializacije in fragmentacije za enotnost in celovitost politične ekonomije**

*VILJEM MERHAR*

V vašem prvem anketnem vprašanju načenjate problematiko potrebnosti interdisciplinarnosti, ki jo zahtevata specializacija in fragmentacija znanosti. S specializacijo in fragmentacijo znanosti, na primer politične ekonomije, o kateri bom v nadaljevanju spregovoril, smo sicer pridobili večjo preglednost na posameznih sedaj avtonomnih področjih, na primer večjo preglednost o produkciji, delitvi, menjavi in potrošnji kot fazah gospodarskega procesa, ki so predmet politične ekonomije; hkrati pa smo s temi procesi avtonomiziranja področij prikrajšani za enovitost in celovitost politične ekonomije in s tem tudi njenega preučevanja.

Parcializacijska fragmentacija in specializacija, ki sta sicer povečali transparentnost za posamezna področja, sta nas torej hkrati prikrajšali za enovitost in celovitost politične ekonomije kot zgodovinske, družbene in razredne vede. Do tega je prišlo, ker so se specializirana in fragmentirana področja avtonomnega preučevanja posameznih faz - produkcije, delitve, menjave in potrošnje - preučevala tudi s pomočjo drugih, za politično ekonomijo kot družbeno, zgodovinsko in razredno vedo neustreznih metod in sredstev preučevanja.

Za potrošnja na primer stojijo potrošniki z a) njihov kupno močjo, ki se jo enostavljeno predpostavlja, namesto da bi se jo preučevalo, in b) z njihovimi fiziološkimi in psihološkimi potrebami, ki jih je treba zadovoljiti. Potrebe so namreč subjektivna občutenja pomanjkanja z bolj ali manj intenzivnimi željami po zadostitvi - zadovoljitvi tega pomanjkanja -, po zadovoljitvi potreb. Logika takšnega, sicer znanstveno korektnega sklepanja, ki v potrošniku spoznava izhodišče gospodarjenja in s tem "potrošnika kot kralja", pa posledično spreobrne primat produkcije v primat potreb - potrošnje. S to spremembo se hkrati sproži pojmovno zmedo in s tem spor med političnim ekonomistom, ki poudarja primat produkcije in dialektično enotnost faz gospodarskega procesa, in marketinškim preučevanjem potrošnje in trga, ki v potrebah ljudi spoznava izhodišče in smisel produciranja in gospodarjenja. Udeleženca v tako nastalem sporu pa spregledujeta, da sta do svojih nasprotnih teoretičnih spoznanj prišla tudi in predvsem zaradi uporabljene metode in sredstev preučevanja. Te pa so se nujno spremenile s specializacijo in fragmentacijo znanosti.

Poleg nakazanega spreobračanja primarnosti produkcije in potreb bi lahko navedli še druga pojmovna spreobračanja, ki izhajajo iz spremenjenih metod preučevanja in ki vodijo do besednih sporov med raziskovalci.

Tako se zaradi opisanih razlogov na področju politične ekonomije spreminja že uvodoma nakazana potrošnja v potrebe, potrebe, ki da so primarne, spreminjajo pa se tudi druga pojmovanja: menjava v delitev, blago v dobrino, uporabna vrednost v koristnost, cena v vrednost, delovna sila v delo in trg dela, in podobno.

Tej prvi posledici spreminjanja politične ekonomije in njenih pojmov, ki izhajajo iz družbene delitve znanosti (dela), se s specializacijo in fragmentacijo s tehnično delitvijo znanosti (dela) pridružuje še druga bistvena posledica, ki spreminja zgodovinski in družbeni ter razredni značaj politične ekonomije. V tem kontekstu se zgodovinsko-družbena veda z razrednim značajem spreminja v tehnično nevtralnno vedo z apologetsko primesjo ohranjanja statusa quo oziroma dovoljevanja le tistih sprememb, ki ne bodo ogrozile obstoječih produkcijskih odnosov. Politična ekonomija pa se s tem spreminja v ekonomiko - v neke vrste vedo o splošni ekonomski politiki, ki naj nosilec oblasti "dobavlja" sredstva za nemoteno funkcioniranje gospodarskega sistema in s tem za njihovo neokrnjeno dominacijo v družbi. In to ne glede na razvojno raven produktivnih sil dela in ne glede na produkcijske odnose, ki jih zagotavlja vsakokratna razvojna raven le-teh.

S tako pojmovanim funkcionalizmom in s tem apologetskim značajem ekonomike živimo v današnjem svetu *laissez faire* globalizacije gospodarstva. Ta pa je v globoki ekonomski in sistemski krizi, ki se jo rešuje s funkcionalističnim "krpanjem" sodobnih finančnih kriz oziroma njihovih žarišč na obrobju svetovnega gospodarstva. Vsega tega pa v funkcionalizmu in pragmatizmu usmerjena meščanska ekonomska znanost ne spozna, ker ji njena "nevtralna" pozicija in s tem apologetika to onemogočata.

Moč funkcionalizma in apologetike v meščanski znanosti, ki je s specializacijo in fragmentacijo soočena z obema zgoraj opisanimi posledicama, pa se je z zlomom socialističnih etatizacij še okrepila. Saj ta znanost nima več oponenta v drugem družbeno-ekonomskem sistemu, notranji oponenti pa so, zaradi zmage kapitalistične etatizacije nad socialistično etatizacijo, maloštevilni. Kapitalistična etatizacija iz tridesetih let našega stoletja se je pojavila v najrazvitejših kapitalističnih gospodarstvih, ni pa se obnovila na obrobju kapitalizma, ki se mu sedaj vsiljujejo neoliberalistična načela gospodarjenja. Ta pa so v sedanjosti zašla v globoko finančno krizo kot pojavno obliko družbene realizacije. Za teoretsko pojasnjevanje te krize pa v precejšnji meri odpoveduje meščanska ekonomska znanost, ki je, kot smo zgoraj ugotovili, obremenjena z dvema posledicama specializacije in fragmentacije, ki sta vodili do porušitve enovitosti in celovitosti politične ekonomije.

Enovitost in celovitost politične ekonomije kot znanosti v družbenoekonomskih odnosih bo treba reafirmirati, da bi se s to reafirmacijo odstranilo stranpoti ekonomske znanosti; odstranilo njeno odtujevanje njenega predmeta in družboslovne metode, ki nastopata zaradi specializacije in fragmentacije predmeta politične ekonomije po avtonomnih fazah sodobnega gospodarjenja. K temu pa vsaj delno pripomore interdisciplinarnost družboslovja, ki naj spodbuja ponovno integriranje razintegrirane politične ekonomije na njene avtonomne dele. Ta potreba se praktično kaže kot potreba po sodobni sintezi meščanske znanosti s postkeynesianizmom in v končni instanci z marksizmom. Spodbudno je, da to potrebo že nakazujejo sodobni, v humanizem usmerjeni družboslovci. S tem pa bo končno doživel reafirmacijo marksizem, ki že pridobiva na teži na zahodu, čeprav jo trenutno izgublja v tranzicijskih državah.

## Disciplinarnost, interdisciplinarnost in enotnost znanosti

ANDREJ KIRN

Rastoča disciplinarna členitev in specializacija v znanosti na eni strani ter potreba po interdisciplinarnosti ter spoznavnointelektualni širini na drugi predstavlja enega izmed protislovnih procesov v sodobni znanosti. Če imamo samo široko splošno razumevanje brez podrobnosti, najbrž tudi splošnega ne razumemo, če je odsoten širši spoznavni kontekst, pa je možno, da tudi empiričnih podrobnosti ne razumemo ustrezno. Pogosto se sliši metaforo, da je hudič v podrobnostih. Toda ne vselej! "Hudič" se ne skriva rad samo v detajlih, ampak tudi v splošnem. Ne strinjamo se vedno samo v načelih, razhajamo pa se v podrobnostih. Situacija je lahko tudi obratna: soglašamo v podrobnostih, ne pa v načelih. Navedeni spoznavni razkorak med splošnim in posebnim ima tudi praktične posledice za družbeno demokratično odločanje, ker je lahko ogroženo in vse bolj formalno, če udeležencem demokratičnega odločanja zaradi superspecializacije postajajo vse manj in manj razumljive alternative, o katerih odločajo. Že nekateri neopozitivisti med obema vojnama so svoj koncept o enotnosti znanosti povezovali z zelo praktičnimi družbenimi cilji. Za Neuratha naj bi bila enotnost znanosti, ki temelji na jeziku fizike, predpostavka družbene reforme. Enotnost znanosti naj bi omogočila demokratizacijo v razumevanju rezultatov znanosti in s tem naj bi se povečala možnost udeležbe večine pri reševanju problemov, ker bi jih razumela. Fizikalni jezik opazovanja naj bi se po Neurathu celo dal prevesti v slikovni jezik (Isotypes = International System of Typographic Picture Education), ki bi ga razumeli vsi, ki vidijo in slišijo. Seveda ni nastalo nič uporabnega iz takšne fantastične utopične ideje. Neopozitivistični, fizikalistični program enotnosti znanosti je bil steril in je propadel, ni pa z njim propadla sama ideja enotnosti znanosti ter problem odnosa med vse večjo strokovno specializacijo in možnostjo demokratičnega odločanja, ki pa naj bi bilo strokovno podprto.

Politično odločanje ima in mora imeti svoje strokovne utemeljitve. Na referendumih se volivci sicer ne odločajo o tehničnostrokovnih zadevah, pač pa o družbenih alternativah, ki pa naj bi bile strokovno utemeljene. Za udeležence odločanja niso pomembne samo končno formulirane alternative, ampak tudi razumljivost strokovnih argumentov za alternative. Pri tem ne gre vedno samo za čim bolj enostavno, toda še vedno konkretno informiranje in poučevanje javnosti o strokovnih argumentih različnih alternativ, ampak je pri mnogih dilemah ta "učni proces" dvosmeren: stališča in pogledi javnosti so lahko tudi izziv stroki, da pri sebi preveri in preoblikuje svoje implicitne spoznavne in vrednotne predpostavke. To se je izkazalo pri mnogih razhajanjih med

strokovnimi ocenami tveganj in sprejemanju teh od različnih segmentov javnosti. V končnem poročilu STOA, *Bioethics in Europe 1992*, lahko preberemo: "Različne vidike (zaznava tveganja, vrednostni sistemi, interesi idr.) med strokovnjaki in uporabniki se lahko ima za izvor konfliktov ... Obravnavanje tehnologije kot družbenega procesa in odprto upravljanje (z udeležbo javnosti) s konflikti, ki izhajajo iz inovacijskega procesa, so temelji za vzdrževanje razvite demokratične družbe ... Novo razmerje med družbo in tehnologijo bi lahko vodilo k novim družbenim in institucionalnim modelom."

Izolirana, specializirana, disciplinarna znanja na neki točki niso več kos praktičnemu reševanju družbenih, družbenopolitičnih in okoljskih problemov, ki niso specialistično izolirani, ampak so celostni, trans-, inter- in multidisciplinarni. Znanost se ob izteku 20. stoletja na mnogih področjih ne srečuje samo z novimi problemi, kar je samo po sebi razumljivo, ampak z novimi tipi problemov. Nova narava problemov se ravno kaže v vse bolj rastoči potrebi ne samo po multidisciplinarnosti, ampak tudi po interdisciplinarnosti. Pogosto se izenačuje oba pojma, vendar gre pri njima za pomembne kvalitativne, ne pa nepomembne, dlakocepske razlike. Pri multidisciplinarnosti gre za različna disciplinarna znanja o istem problemu in temi raziskovanja. Interdisciplinarnost pa je bolj zahtevna in mora voditi k novemu videnju in pojmovanju predmeta raziskovanja, kjer disciplinarni vidiki stopijo v ozadje in niso več prepoznavni v novih pojmi in konceptih. Mnogi raziskovalni projekti, tako pri nas kot v svetu, ki nosijo naziv "interdisciplinarni", so glede na cilje in dosežene rezultate multidisciplinarni, kjer gre samo za ureditev in razvrstitev različnih delnih disciplinarnih vidikov.

Pri širitvi multidisciplinarnih vidikov postaja vse bolj pereče vprašanje njihove interdisciplinarne enotnosti. V čem je enotnost predmeta raziskovanja v bogastvu njegovih različnih vidikov, ki so objekt raziskovanja različnih znanosti, na primer človeka, dela, tehnike, znanosti, časa, zavesti idr.? Pri multidisciplinarnosti in interdisciplinarnosti imamo opraviti s starim filozofskim problemom enotnosti v različnosti in različnosti v enotnosti. Mednarodno združenje za študij časa (*International Society for Study of Time = ISST*) izdaja zanimiva gradiva s svojih mednarodnih konferenc, kjer se srečujejo fiziki, filozofi, zgodovinarji, biologi, kemiki, umetniki idr. Različni vidiki časa ne odpravljajo temeljnega vprašanja, v čem je enotnost časa v njegovi različnosti. Podobno situacijo srečamo povsod: pri raziskovanju zavesti, dela, jezika, razvoja, človeka, znanosti, tehnike idr. Samo razvita disciplinarnost lahko vodi k multidisciplinarnosti, ki predstavlja najbolj elementarno stopnjo preseganja spoznavne disciplinarnosti izoliranosti in ravnodušnosti. Koliko sta možni trans- in interdisciplinarnost, pa vključuje temeljni problem enotnosti in različnosti bivajočega in s tem tudi enotnosti in različnosti znanosti.

Multidisciplinarnost sicer nenehno pogloblja našo zavest o kompleksnosti predmeta, na njem odkriva nove in nove razsežnosti, ne daje pa novega celostnega razumevanja predmeta raziskovanja in v tem smislu se z rastočo multidisciplinarnostjo ne moremo zadovoljiti. Pri mnogih problemih se srečujejo discipline, za katere se je še donedavnega mislilo, da absolutno ne morejo imeti nobenih stičnih točk. Že na raziskovalni, eksperimentalno-laboratorijski ravni, in ne šele na ravni uporabe znanja, so na primer pri moderni (genski) biotehnologiji nastopile etične in pravne razsežnosti. Na ekološko/okoljskem področju se izrazito uveljavlja spoznavni proces, anticipiran že v sredini 19. stoletja, da bo znanost o naravi postala znanost o človeku in obratno. V mnogih znanostih poteka ekološka rekonstrukcija temeljnih pogledov in predpostavk, na primer v ekonomiji, zgodovini, sociologiji idr. Drug velik interdisciplinaren kompleks predstavlja raziskovanje zavesti, ki se jo skuša pojasniti z vidika kvantne mehanike, kognitivnih znanosti, jezikoslovja, računalništva, družbenih in kulturoloških znanosti. Francis Crick, ki je skupaj z Jamesom Watsonom v začetku 50. let dešifriral genski zapis, se posveča eksperimentalnemu preučevanju zavesti in ne več molekularni biologiji. Bo mar tu

metodološki redukcionizem prav tako spektakularno uspešen, kot je bil pri dešifriranju genskega zapisa? Po mojem prepričanju ne. Čeprav odkritja v molekularni genetiki predstavljajo revolucijo v bioloških znanostih 20. stoletja z velikanskimi praktičnimi implikacijami za medicino, poljedelstvo, živilnorojo, farmacijo, okoljevarstvo, ekonomijo, etiko, pa se celostno razumevanje organizacije, strukture in funkcije organizmov ter njihovih interakcij z biotičnim in abiotičnim okoljem ne more speljati na molekularno raven. Takšna redukcionistična miselnost je najbrž tudi prispevala k temu, da v oblikovanju strokovnih skupin v ZDA v 80. letih, ki so ocenjevale tveganja namernega vnosa gensko spremenjenih rastlin in mikroorganizmov v okolje, ekologi niso bili v zadostni meri zastopani (Krimsky, 1991). Kot geni ne predstavljajo celotnega organizma in njegovega okolja, tako bodo tudi vedno nezadostne, čeprav nujne in koristne, različne naturalistične, biološke ali celo kvantnomolekularne koncepcije zavesti. Naravoslovni koncepti zavesti lahko samo metodološko odmislijo in zanemarijo njeno družbeno-zgodovinsko, komunikativno, jezikovno naravo.

Multidisciplinarnost pogosto vodi k inter- in transdisciplinarnosti, le-ta pa je predpostavka enotnosti znanosti. Enotnost znanosti je veliko bolj teoretsko zahteven in nejasen pojem, kot sta inter- in transdisciplinarnost. Različne interdisciplinarnosti so konkretni izrazi določenega obsega enotnosti znanosti. Enotnost znanosti ima različne ravni: globalno, ki si zastavlja vprašanja, ali je sploh kaj skupnega vsemu znanstvenemu vedenju, področno, ki zadeva metodološko, pojmovno in ciljno enotnost posamičnih znanstvenih področij, kot so tehnične, družboslovne, naravoslovnomatematične, medicinske in biotehnične znanosti, ter notranjedisciplinarno enotnost, na primer ekonomskih, socioloških, bioloških, fizikalnih, pravnih idr. znanosti.

Zgodovinsko gledano je razvoj znanosti z vidika njene enotnosti in različnosti (disciplinarne diferenciranosti) prešel tri stopnje.

A) Prevlada enotnosti znanosti nad njeno diferenciacijo je bila značilna vse do 17. stoletja. Obstajala je visoka stopnja spoznavne enotnosti znanosti, ki je temeljila v ontoloških oziroma ontoteoloških predpostavkah. Ta enotnost znanosti je ponudila celostno podobo narave, družbe in človeka, ki pa je bila izredno splošna in vsebinsko nediferencirana.

B) Z novoveško znanostjo pa vse bolj začne prevladovati disciplinarna diferenciacija, specializacija, različnost nad enotnostjo znanosti. Ta proces so vzpodbudili in poglobljali tako notranje spoznavnoznanstveni kot tudi zunaj znanstveni pragmatični pritiski za večjo ekonomsko učinkovitostjo in konkurenčno prednostjo, ki jo prinaša inovativna uporaba specializiranega znanja. Po zgodovinarju znanosti Holtonu, se je novoveška znanost razvijala predvsem zato, ker se je naučila stvari izolirati in izključevati tisto, kar so v bistvu zahtevale paradigmatične ontološke, spoznavne in metodološke predpostavke znanosti. Takšna strategija je v 20. stoletju postajala vse bolj nezadostna in predmet tako znotrajznanstvene kot tudi zunajznanstvene, zlasti filozofske, spoznavnometodološke, etične, ekološke kritike. Spoznavnometodološka abstrakcija in izolacija objekta raziskovanja iz kompleksne dejanskosti se je ponekod dobro ujemala s praktičnim realnim abstrahiranjem. Naj ponazorim to z razmerjem družbene produkcije in narave. Več kot 200 let je kapitalistični in seveda nič manj socialistični industrijski, tehnološki, ekonomski razvoj realno abstrahiral okoljske posledice. V kolikor jih je sploh priznal in opazil, pa jih je imel za postranske in nepomembne glede na smotre produkcijskopotrošniškega procesa. Na spoznavni ravni so jih abstrahirale tudi naravoslovne, tehnične in družbene znanosti. Med seboj so se krepile in dopolnjevale abstrakcije v realnosti, praktični drži in abstrakcije v sferi spoznanja. Zadnjih 30 let se je situacija popolnoma obrnila. Stranski, že manifestni ali zgolj možni in verjetni, toda nezaželeni, nehoteni in pogosto nepredvidljivi ekološki učinki

druženotehničnega napredka so dobili osrednji spoznavni, tehnološki, politični in celo svetovnonazorski pomen. Govori se o ekološki tranziciji civilizacije, o novem ekološkem pogledu na svet, o ekotehnološki modernizaciji in podobno. V takšnih okoliščinah prihaja lahko do nasprotja med abstrakcijo v sferi spoznanja in praktičnimi zahtevami, da se vse bolj upošteva kompleksno realnost. S tako situacijo imamo opraviti pri ocenjevanju varnosti in tveganj pri prehodu od eksperimentov v laboratoriju k eksperimentom v naravi z gensko spremenjenimi rastlinami in mikroorganizmi. V toku laboratorijskega eksperimenta so objekti izolirani od kompleksnosti realnega sveta in se jih raziskuje v kontroliranih pogojih, kjer so izpostavljeni vplivom vnaprej izbranih parametrov. Takšen metodološki redukcionizem novoveških eksperimentalnih, laboratorijskih znanosti je nekaj nujnega in običajnega. Problem nastopi, ko se ta metodološki redukcionizem spreminja v ontološkega, ko se naravni pojav izenačuje s teoretičnimi modeli in se "pozablja", da je kontekst preučevanega pojava zunaj laboratorijskih zidov drugačen kot znotraj njih. Laboratorijska dekontekstualizacija pojava v bistvu določa pogoje, kaj se more videti in kako je lahko videno. Izločitev konteksta je bila po eni strani pogoj za znanstveni uspeh in kontrolo objekta, hkrati pa je povezana tudi z izgubo predvidljivosti njegovega obnašanja v odprtih sistemih ter z izvorom spoznavne negotovosti in tveganja, ko se spremenjeni objekti nahajajo zunaj strogo kontroliranih pojavov. Pojmi in teoretični koncepti, ki so se izoblikovali na temelju laboratorijskega, eksperimentalnega izkustva, niso zadostni, da bi se na njihovi osnovi predvidele kompleksne interakcije laboratorijskih objektov v realnem svetu (Kollek, 1993). Ta razkorak je postal najbolj očiten in problematičen, ko je človek s pridobljenim znanjem pred neslutnimi možnostmi, da konstruira lastnosti in funkcije živali ter rastlin po svojih kriterijih, potrebah in ciljih. Ni še nobenih zanesljivih modelov o mehanizmih interakcij med gensko spremenjenimi organizmi in njihovim kompleksnim okoljem, iz katerih bi se dalo kolikor toliko zanesljivo predvideti možna tveganja. Že v 19. stoletju so nekateri trdili, da k definiciji organizma spada tudi njegovo okolje.

C) V 20. stoletju je znanost vstopila v tretjo fazo razvoja, ko se poleg diferenciacije začnejo uveljavljati tudi interdisciplinarni spoznavni procesi, ki vodijo k različnim ravnam in obsegom enotnosti znanosti. Trendi k vse večji spoznavni odtujenosti in fragmentarnosti, ki je posledica naraščajoče diferenciacije in specializacije znanosti, korigirajo, metaforično rečeno, "centripetalne" spoznavne sile (Radnitzky, 1987, 1988). Še daleč smo od tega, da bi sledili viziji nemškega sociologa Schelskega, ko je v svoji utemeljitvi o ustanovitvi Instituta za interdisciplinarna raziskovanja v Bielefeldu sodil, da bi vsaki novi specializaciji in disciplini moral zavestno slediti korak v smeri interdisciplinarnih raziskav. Še dolgo časa bodo prevladovali centrifugalni spoznavni trendi nad centripetalnimi spoznavnimi procesi, ki vodijo k interdisciplinarnosti in enotnosti znanosti. Preprost razlog za takšno stanje je tudi v dejstvu, da je diferenciacija znanosti samonikel, spontan proces, ki ne zahteva nekih posebnih spoznavnih naporov. Nasprotno pa različne ravni in obsegi povezovanja znanja ter njegove pojmovnoteoretske enotnosti zahtevajo raziskovalne napore, ki morajo premostiti najrazličnejše konceptualne, jezikovnoterminološke in metodološke ovire. Lažje se je v neizmerni raznovrstnosti omejiti, specializirati, kot pa raznovrstno miselno povezovati. Porast v enotnosti znanosti pomeni porast v razlagalnem dometu njenih teorij, načel, pojmov. Teorija o koncu "velikih zgodb" je v bistvu ne samo refleks rastoče odtujenosti in fragmentarnosti v znanosti, ampak jo tudi sprejema kot nekaj afirmativnega in neizogibnega. To je zavest o pomiritvi ne samo s spoznavno fragmentarnostjo, ampak tudi s fragmentirano ontološko realnostjo, ki jo vključuje in ponuja spoznavna fragmentiranost. Rastoče meddisciplinarne povezave v 20. stoletju empirično potrjujejo starogrško filozofsko misel, da je vse povezano z vsem. Če nočemo biti dogmatični ontološki aprioristi, moramo to misel

jemati samo kot hipotezo, ki nikdar ne bo dokončno potrjena. Obstoječa struktura znanosti in znanja kaže tako na ontološko povezanost, kot tudi nepovezanost.

Raznovrstnost bivajočega je očitna, je ni potrebno dokazovati, tako tudi ni potrebno dokazovati diferenciranosti znanosti. Problem pa je, ali obstaja enotnost bivajočega in s tem tudi možna enotnost znanosti. Če družba, narava, kultura ne bi bile raznovrstne, potem tudi ne bi mogla obstajati množica znanstvenih disciplin in specialnosti. Če sta raznolikost in enakost enakovredni značilnosti bivajočega v prirejenem, ne pa v hierarhičnem in podrejenem razmerju, potem sta v takšnem odnosu tudi enotnost ter različnost znanosti. Ne smemo absolutizirati niti enotnosti znanosti nasproti njeni različnosti niti različnosti nasproti enotnosti, niti transdisciplinarnosti nasproti disciplinarnosti in obratno. Vsaka konkretna oblika in obseg enotnosti znanosti obstajata ob konkretni različnosti znanosti. Nikdar ne bo enotnost znanosti poniknila v njeni neizmerni raznolikosti, pa tudi ne raznolikost v enotnosti ter interdisciplinarnosti znanosti. Vsaka enotnost znanosti je lahko samo delna, nikdar pa vseobsežna, dovršena, popolna. Enotnost znanosti ni statična, temveč je stalen proces iskanja in preurejanja skupnih "imenovalcev". Konkretna zgodovinska podoba enotnosti znanosti je rezultat miselnih, raziskovalnih naporov vsake generacije, ne pa apriorna filozofska konstrukcija. Dejanskost ni tako razdvojena in fragmentirana, kot jo predstavlja obstoječi sistem znanstvenih disciplin. V tem smislu je obstoječa struktura znanosti in znanja v nasprotju z ontološko celostno, kompleksno naravo bivajočega. Tudi to neskladje je izvor mnogih nezaželenih, nehotenih in nepredvidenih učinkov uporabe znanja tako v tehnologiji, kot v politiki. V tej zvezi bi lahko pritrldili Nietzscheju, da je znanost prefinjena oblika poenostavljanja, shematiziranja, urejanja dejanskosti.

Inter-transdisciplinarnost ne pomenita prehoda k univerzalnemu vsevednežu, ki ve malo o vsem in ničesar temeljitega o malem, posebnem. Raziskovalno je plodna tista inter-ali transdisciplinarnost, ki izhaja iz potrebe in omejenosti same discipline. Krepitev spoznavnih vezi med znanostmi v 20. stoletju ne pomeni prekinitve nadaljnega procesa diferenciacije in specializacije v znanosti. Ne specializacija nasploh, ampak samo določen tip specializacije izgublja svojo zgodovinsko perspektivo. Tip izolirane specializacije in disciplinarnosti se na spoznavni ravni premaguje s procesi teoretizacije in fundamentalizacije znanja, ko se super specializirane podrobnosti razume v luči vse bolj temeljnih in splošnih načel, zakonov in teorij, nadalje s procesi multi-, inter- in transdisciplinarnosti. Na sociološki ravni se to kaže v rastočem skupinskem delu in komunikacijah med znanstveniki različnih specialnosti.

V bodoče bo raziskovanje pa tudi izobraževanje mnogo manj, kot je še danes, organizirano po disciplinarnem načelu, ampak po velikih tematskih, problematskih sklopih, poljih, študijah, kot so npr. delo, energija, surovine, materiali, biosfera, družbeni razvoj, sistemi, ženske študije, ekofeministične študije, regionalne študije, študije znanosti in tehnologije, študije časa, razvoja idr. Iz drugačne organizacije znanja bo nastajalo drugačno razumevanje človeka, narave, družbe, biti. Takšna organizacija znanja in raziskovanja vključuje, filozofsko izraženo, drugačno razumevanje odnosa med bitjo in bivajočim, med enotnostjo in različnostjo znanosti. V ospredje že stopajo nove inerakcije, nova razmerja, novi vidiki dejanskosti, ki so se izmikali disciplinarnemu pristopu oziroma so bili temu nedostopni, ali pa jih je paradigmatični disciplinarni pristop odrival kot nepomembne in jih izključeval. Prehajamo v obdobje preseganja disciplinarne produkcije, organizacije in posredovanja znanja. Tudi revija *Anthropos* je v 30 letih svojega obstoja dala svoj prispevek k modernemu multidisciplinarnemu trendu v sodobni znanosti na področju družbenih in humanističnih ved in upam, da bo v bodoče zmogla tudi zahtevnejši korak v smeri objavljanja interdisciplinarnih rezultatov, kar pa seveda ni odvisno od uredniške drže *Anthroposa*, ampak predvsem od razvoja raziskovalnega dela



in mišljenja v slovenski družboslovni znanosti, humanistiki in filozofiji.

## LITERATURA

- Biotechnics in Europe. Final Report. Luxembourg, 1992.  
 Krimsky, S. 1991. *Biotechnics and Society. The Rise of Industrial Genetics*. Praeger: New York, Westport, Connecticut, London.  
 Radnitzky, G. 1978, 1988. *Centripetal Forces in the Sciences*, vol. I, II. An ICUS Book, Peragon House: New York.  
 Kollek, R. 1993. Controversies about risks and their relations to different paradigms in biological research. V: Schomberg, R. von, (ed.) 1993. *Science, Politics and Morality. Scientific Uncertainty and Decision Making*. Kluwer Academic Publishers: Dordrecht, Boston, London.

## Interdisciplinarnost in pravilo: splošno, posebno, posamično

ZVONKO CAJNKO

Spoštovani dr. Vojan Rus!

V zvezi s tvojimi zastavljenimi vprašanji razmišljam in odgovor nekako takole:

Tudi slovenski družboslovni in humanistični znanosti je poleg in vzporedno z njeno specializacijo nujno potrebna tudi njena povezovalna interdisciplinarnost, ki po znanstvenem metodološkem pravilu - splošno, posebno, posamično - in obratno dosega ustrezne znanstvene rezultate.

Drugo vprašanje pa je, v kolikšni meri je to pravilo prisotno v slovenskem družboslovju, humanistiki kot enakovredno. Menim, da je v primerjavi s specializiranimi panogami ta metodološka norma premalo upoštevana in tudi premalo razvita.

Glede odnosa družbene prakse, predvsem pa političnega odločanja /partitokracije/ pa menim, da je potrebno doseči večjo mero družboslovne in humanistične znanosti predvsem v pripravah političnih in državnih odločitev.

V tem kontekstu menim, da je nadaljnje uspešno delovanje takega društva, kot je T. G. Masaryk, družbeno pomembno in tudi koristno za nadaljnji razvoj slovenske družbe. V tem smislu želim vodstvu društva še nadaljnjih uspehov.

S prijateljskimi pozdravi

mag. Zvonko Cajnko

## Znanost, življenje in politika

MILAN DIVJAK

I. V smeri interdisciplinarnosti v svetu že gredo. Zadnja leta, posebno v letu 1998, so v mednarodnih organizacijah že razpravljali o prehodu v 21. stoletje. Na eni strani se s posameznimi strokovnimi področji podrobno ukvarjajo znanstveniki, na drugi pa se srečujejo med seboj in k stvari prispevajo celostno, interdisciplinarno. Na mnoga vprašanja sodobnega in prihodnjega sveta gledajo holistično, recimo na probleme miru, ekologije, zdravja, prebivalstva, človekovih pravic. Vedno bolj se zbližujejo naravoslovne, humanistične in družbene vede. Diferenciaciji in specializaciji sledita integracija in interdisciplinarnost. Če bomo želeli hoditi vstric s svetom, bomo morali tem smerem slediti tudi mi.

V OZN, SE, EU, OECD in v številnih nevladnih mednarodnih organizacijah si

prizadevajo, da bi naravoslovne, družbene in humanistične vede svoj delež prispevale k demokratičnim in humanim družbam, k boljši mednarodni skupnosti, ki bi vsaj v določeni meri pospeševala napredna gibanja v smeri demokratizacije in humanizacije družb. V številnih gibanjih se skrivajo veliki potenciali, ki jih pre malo poznamo in upoštevamo tudi pri nas. Humanistična in družbena misel bo toliko učinkovitejša v družbi, kolikor bodo njeni nosilci in tvorci enotnejši in kvalitetnejši. To pomeni, kakor globoko in široko bodo dojeli problematiko posameznika, družbe, človeštva.

II. Zgodovina psihologije in sociologije znanosti nam dokazujeta, da popolne avtonomnosti znanosti ni, še posebej ne družboslovnih in humanističnih. Tem idealom se lahko bližamo, si za njih prizadevamo. Na eni strani zahtevajo, da bi bili kar najbolj avtonomni, nepristranski, vrednostno nevtralni, na drugi pa, da bi bili družbeno koristni in angažirani. Oboje je težko vskladiti, zato je znanstvenik razpet med mnoga strokovna in etična vprašanja, zato toliko razprav o razmerju med etiko in znanostjo. O tem razpravljajo nacionalne etične komisije in tudi mednarodni etični forumi. Nekaj drugega je, ko gre za "strankarstvo", za ozke koristi lobijev, skupin pritiska ali celo za podzemlje.

- Če se znanosti povezujejo z življenjem družbe, svetovne skupnosti in z reševanjem problemov, pridobijo na plodnosti, na globini in širini. Ne gre le za aplikativne in podobne raziskave, temveč tudi za temeljne. To je dolga in zapletena zgodba, zato je ne moremo načenjati. Je problem filozofije, sociologije in drugih "znanosti" o znanosti. Načelno lahko rečemo, da lahko ostanejo družboslovje, humanistika in filozofija sterilne, če jih ne zanima, s kakšnimi problemi se spopadajo ljudje v ožjih in širših družbah. Njihova "znanstvena plodnost" ostane vprašljiva, saj končno življenje potrjuje ali ovrže njihovo vrednost, pomen, resničnost in znanstveno veljavo.

- Družbene vede, humanistika ter filozofija ter tudi vse druge znanosti naj bi pomagale iz "družbene stagnacije in krize". S tem bi se potrdila zlasti njihova znanstvena vrednost. Toda to lahko storijo le resnično neodvisne in dognane stroke in vede, ki presegajo vsakdanje politične in druge prepire, interese, ki ne zapadajo nobenemu enoumju, ki se držijo etike znanstvenega dela. Torej naj bi znanstvenik bil na eni strani družbeno angažiran, družbeno vključen in zainteresiran, da gre do stvari na bolje, da se rešujejo družbeni problemi, na drugi strani pa naj bi bil v primerni distanci, avtonomen, nekoliko nad okoliščinami, ki bi mu omogočile strokovno in neodvisno presojo. Podobne vloge imajo ljudje, ki naj bi ljudem pomagali iz stisk (zdravniki, psihoterapevti itd.).

- Če naj bi naredili korak od navidezne demokracije (partikracije) v realno in dejavno demokracijo, bi bilo potrebno ljudem odpreti oči za resnična dogajanja v družbi. Mlade rodove bi morali skrbno vzgajati in izobraževati za višje oblike sožitja in sodelovanja, za človekove pravice in dostojanstvo, za višjo etiko in kulturo. Torej bi bila naloga in dolžnost družboslovcev, humanistov in drugih, da bi definirali tako višjo obliko demokracije, ugotovili njene pogoje, okoliščine, vzroke in posledice. Potem pa bi bilo potrebno tem nalogam prilagoditi šolski sistem, politične, pravne in druge institucije. To je v bistvu vprašanje človekovih pravic in dostojanstva, z njim pa se naši humanisti, družboslovci in drugi skoraj ne ukvarjajo, zelo malo pa naši politiki in celo učitelji.

III. Avtonomija družboslovja, humanistike in filozofije ne more biti "podarjena" od politike, političnih strank, od oblasti. Te lahko le finančno podpirajo raziskave, akcije, posvete, simpozije, boljše učne načrte, izobraževanje učiteljev, pospešujejo izdajanje knjig, revij. Te stroke morajo biti po vsebini, po idejah, dognanjih in dosežkih avtonomne, kvalitetne. Šele potem se lahko potegujemo za družbeno podporo, za uresničevanje naprednih misli. Boj za avtonomijo je v bistvu boj za kvaliteto, za višje dosežke, ki so v skladu s svetovnimi in ki lahko pomagajo k družbenemu razvoju, k afirmaciji višjih oblik družbenega življenja, k uresničevanju človekovih pravic in spoštovanju človekovega dostojanstva. Tako kvalitetnega družboslovja, humanistike in

filozofije verjetno ne morejo "odrivati in podrežati" nobene politične stranke, oblast in politika, če se nočejo kompromitirati pred domačo in svetovno javnostjo. Če pa to počnejo, jih je treba razkrinkati. Tudi to je naloga napredne znanosti, humanistike, družboslovja in filozofije.

- Gre za dve vprašanji: ali naj oblast, politika in politične stranke upoštevajo dognanja družboslovja, humanistike in filozofije ter načrtujejo naš razvoj na njihovih temeljih in ne le na vsakdanjem političnem pragmatizmu in partikularnih interesih, ali naj omogočijo družboslovcem humanistom in filozofom sodelovanje v raznih organih, forumih in skupinah, v raznih "uradih" ministrstev in drugih institucijah. V prvem primeru naj bi vodje strank in politiki poznali družboslovje, humanistiko in filozofijo ter jo uporabljali. Toda to je malo verjetno, čeprav naj bi bili kar se da razgledani, če želijo biti politični voditelji. Na drugi strani pa je malo verjetno, da bi politiki dali prostor ob sebi znanstvenikom, filozofom in drugim, ki morda niso na njihovi liniji, ki niso pripadniki njihovih strank.

- To pomeni, da bi morali biti družboslovci, humanisti, filozofi in drugi znanstveniki strankarsko opredeljeni, če naj bi jih spustili k "procesom družbenega upravljanja". Torej bi morali imeti toliko vrst družboslovcev, humanistov in filozofov, kot imamo političnih strank, da bi lahko kje sodelovali v "družbenem upravljanju". Res pa je, da ministri po prevzemu poslov izberejo sodelavce po strankarskih kriterijih, torej se strokovnjaki "delijo" glede na strankarsko pripadnost. Iz tega sledi, da bodo kvalitetni strokovnjaki izločeni, ker ne ustrezajo strankarskim merilom, verjetno pa bo večina ostala "obrobni servis politike". Večina družboslovcev, humanistov in filozofov ne bo pomagala "upravljati", ker bi s tem ogrozili položaj politikov, ki neradi vidijo, da jih kdo pouči.

- Strokovnjaki, družboslovci, humanisti, filozofi in drugi imajo možnost, da v okviru strokovnih združenj oblikujejo koristne načrte za družbeni razvoj, da tam pokažejo strokovno in znanstveno kvaliteto ter družbeno naprednost. Prek strokovnih združenj in civilnih gibanj lahko vplivajo na javno mnenje, na družbeni razvoj, k reševanju številnih družbenih problemov, ki jih srečujejo družbe v tranziciji in tudi mi. Pri pomembnih družbenih odločitvah bi se morali slišati glasovi naših pravnikov, politologov, sociologov, filozofov, pedagogov in drugih, ter ne le novinarjev in politikov ali pa raznih "razumnikov", ki so strogo strankarsko razvrščeni. Žal postajamo vsi ljudje bolj ali manj "obrobni servis politike", ker pristajamo na navidezno, formalno in sterilno demokracijo. Krivdo nosimo tudi družboslovci, humanisti in filozofi.

## **Principi znanstveno-raziskovalnega dela (odgovor na anketo ob 30-letnici časopisa *Anthropos*)**

*BOGOMIR NOVAK*

Principi (tendence, cilji, usmeritve) znanstveno-raziskovalne in razvojne dejavnosti so sami predmet interdisciplinarnega raziskovanja. So tiste spremenljive konstante v kontinuirani diskontinuiranosti ali diskontinuirani kontinuiteti znanstvenega dela, iz katerih se lahko izvaja norme podobno kot postulate iz aksiomov, čeprav le-ti niso spoznavnoteoretsko-logični, ampak so zgodovinski a priori. Zato je prav, da jih čim bolj eksaktno in smiselno formuliramo v smislu preseganja enostranskih dihotomij znanosti in tehnologija, naravoslovje in družboslovje, trde in mehke znanosti (humanistika). Prav zaradi v javnem življenju navzočih dihotomij zvenijo principi znanstvenega raziskovanja za nekatere skupine preozko, za druge pa preširoko. Ni vseeno, katere vrednote se

pravno normirajo in kaj preide iz nacionalne kulture v organizacijsko kulturo raziskovanja. Potrebujemo stabilno, urejeno politiko (družboslovnega) raziskovanja s čim manj nepotrebni diskontinuitetami.

Kritična javnost razlikuje med obćimi in za posebno znanstveno-raziskovalno dejavnost ali tehnologijo specifićnimi principi. Javna zavest o znanstvenem znanju še premalo vključuje spoznanja o bipolarni strukturi raziskovanja (odnos med subjektivnimi in objektivnimi, parcialnimi in univerzalnimi vidiki) in nevarnosti nastajanja dominantnih programskih skupin nasproti marginaliziranim. Vprašanje je, ali bo državna oz. javna uprava dovolila vsem enake možnosti in pogoje razvoja, ali pa bo privilegirala ene v odnosu do drugih. Boljša bi bila javna uprava z mehkejšim stilom vodenja. Doslej je državna uprava restriktivno omejevala možni razvoj in privilegirala naravoslovje pred družboslovjem in humanistiko.

Moj namen je pokazati, da si znanstveno raziskovanje in demokracija pripadata od zunaj po njuni instrumentalni racionalnosti, ki je značilna za vsako moderno družbo, in od znotraj po kvaliteti življenja. S tem bom, upam, vsaj delno odgovoril na anketna vprašanja s stališća raziskovalca. V tranziciji se (družboslovno in humanistićno) znanstveno raziskovanje ne bori več za prioriteto, ki so mu jo politiki le deklarativno priznavali, ampak le za enakovredno uvrstitev med aktivne udeleženke postsocialistićne družbe.

V Predlogu zakona o organizaciji in finansiranju znanstvene raziskovalno-razvojne dejavnosti<sup>1</sup> so naštetni naslednji principi:

- 1 - avtonomnost
- 2- etičnost
- 3- odličnost
- 4- učinkovitost
- 5- razvidnost
- 6- odprtost
- 7- kooperativnost

Ad 1) O avtonomiji se že dolgo razpravlja,<sup>2</sup> vendar pravih rešitev še nimamo. Sicer res ni smiselno, da se univerza in inštituti gledajo kot "psi in maćke", vendar še ni ustvarjenih pogojev, da se ne bi. Zaprtost dela in slaba povezanost teh dveh in drugih ustanov jim to onemogoćata. Avtonomnost raziskovalca v avtonomni ustanovi (inštitutu) je predpostavka, ki bi omogoćala optimalne rezultate, vendar je to ena izmed 4 možnih kombinacij medsebojne (ne)avtonomnosti, ki jo je najteže doseći, ker je to po Brajši že ćetrto, socialno rojstvo posameznikove osebnosti v njeni popolni identifikaciji z (raziskovalno oz. univerzitetno) ustanovo. Avtonomije raziskovalca ni brez njegove avtonomne osebnosti in avtonomne etike. V širšem smislu gre za samostojno mislećega in delujoćega državljana v suvereni državi. Avtonomna raziskovalna drža se uveljavlja nasproti vsiljevanju politične moći (po M. Webu), zlorab znanja, ideologizacije, dogmatizacije ali ignoriranja doseženih rezultatov, antiintelektualizma (npr. kot neinformiranje, ustvarjanje panike, da ni sredstev za zamišljene cilje). Avtonomije znanosti ne bi smeli ovirati parcialni in pretežno pragmatični strankarski interesi, cerkev ali druge ustanove. Trend redukcije teorije na prakso, ki se je začel že v socializmu, se v post-socializmu kaže v preferiranju aplikativnih raziskav. Čista teoretićnost (an sich) je danes videti kot stvar preteklosti. Dolgoroćno kaže braniti relativno neodvisnost univerze in raziskovalnih inštitutov in legitimnost razvoja družboslovja in humanistike glede na obstojećo družbeno prakso z interakcijskim modelom komunikacije in z

<sup>1</sup> Glej 2. ćlen Predloga zakona o organizaciji in finansiranju znanstvene raziskovalno-razvojne dejavnosti (osnutek z dne 4. 12. 1998).

<sup>2</sup> Glej razprave s posvetovanja "Delavnica 97", znanje za razvoj slovenske družbe. Drugi zbornik (uredil Peter Šuhel). Ljubljana, MZT, junij 1998.

regulacijo raziskovalne avtoregulacije oz. zunanjo kontrolo notranje samokontrole. Razumljivo je, da raziskovalci nimamo absolutne svobode znanstvene ustvarjalnosti. Gre za to, da nam svobodo uprava preveč ne omejuje.

Ad 2) Kodeks profesionalne etike imajo že nekatere poklicne branže. Zaslužili bi si ga tudi raziskovalci. V njem bi prepovedali zlorabo rezultatov raziskav za nehumane cilje. Humani cilji se ne postavljajo že po naravi znanstveno-raziskovalnega dela, ampak je za njihovo spoznavanje treba pazljivo razlikovati smeri gibanja aplikacij rezultatov. Model Minervine sove in zvonjenja po toči je kurativen in ne preventiven. Gre za razlikovanje med tem, kar bom in tem, kar smo že videli. Absolutizacija usmeritev k dohitevanju zamujenega, prevzemanje že domnevno preizkušenih modelov kaže na pomanjkanje zaupanja v lastne sile. Humane cilje lahko preventivno osmišlja družboslovje s humanistiko, če in kolikor razvija skupinski občutek za skupno znanje in skupno dobro. V tem je njuno etično poslanstvo kot kulturno poslanstvo. Hkrati s profesionalizacijo znanstveno-raziskovalnega dela se profesionalizira tudi evalvacija, kar pomeni upoštevanje kontekstualnih vidikov. Običajno je vsak raziskovalec predvsem sam zadolžen in odgovoren za dolgoročno spremljanje doseženih rezultatov, tako da razlikuje, kaj je v njih samo kratkoročno pomembno in kaj je dolgoročno pomembno, in tako tudi razločuje slabše od boljših pristopov.

Znanstveno delovanje ima že samo implicitno politični pomen. Vendar naleti zavzemanje za dolgoročne cilje pri raziskovalcih na isto težavo kot pri politikih. Bolj ko jih potrošniška kultura zadostitve trenutnim potrebam sili v kratkoročnost, z večjim entuziazmom bi se morali zavzemati za realizacijo dolgoročnih ciljev. Oboji (tako politiki kot intelektualci) so v službi življenja v resnici in bi zato morali razlikovati, kdaj sodelujejo v demokratičnem in kdaj v totalitarnem projektu (Havel).

Ad 3) Odličnost se že več let sprejema kot samoumevni princip in kriterij evalvacije znanstvenih raziskav. Premalo je (samo)reflektiranih pristopov k analizi dosežene vrhunske kvalitete. Odličnost je tako videti kot družbena konvencija in konsenz o tem, kako se vrhunske sposobnosti izražajo. Kaže razlikovati med subjektivno odličnostjo kot izrazom pozitivne samopodobe in objektivno odličnostjo kot priznanjem rezultatov dela z vrhunskimi sposobnostmi. Pri slednji pa razlikujemo med začasno in trajno odličnostjo, kakor tudi med odličnostjo posameznega raziskovalca in odličnostjo programskih skupin. Zaradi razvijanja potrebe po vseživljenjskem učenju je razumljivo gibanje razvoja z dvigi in padci odličnosti posameznika ali skupine. Odličnost kot sintezni princip je najbolj plodna tedaj, ko je v obojestranskem interesu raziskovalcev in ocenjevalcev.

Ad 4) Vprašanje je, ali je kategorija učinkovitosti primerna tudi za merjenje uspešnosti proizvodnje humanističnega znanja, ali pa je zanj bolj primerna produktivnost ali plodnost za družbeni razvoj. V znanosti pa gre za proizvodnjo novega znanja. Humanistično znanje pa je odnosno znanje, ki ima sicer tudi "sinergične učinke", ki so pravzaprav vplivi, ki bi jih poimenovali s socializacijo, kulturacijo, vrednotenjem, vzgojo, humanizacijo itd. Zato se humaniste vprašuje, kako so vplivali na lokalno ali (inter)nacionalno kulturo in kakšni vplivi so še potrebni. Humanistični intelektualni angažma gre v smeri sprejemanja in zavračanja določenih učinkov z dajanjem ali odvzemanjem podpore zanje. Ocenjevanje in usmerjanje produktivnosti je stvar (javne) uprave oz. raziskovalnega menadžmenta.

Ad 5) Razvidnost ali evidentnost učinkov je vrednota nasproti neevidentnosti, prikrivanju, kamufliranju, izkrivljanju in zlaganosti življenja. Informiranost o medsebojnem spletu dogajanj omogoča pregled (angl. transparency), ki omogoča smiselne odločitve glede vplivanja na kulturno dogajanje. Razvijanje pluralizma znanstvenih interesov bi omogočalo povratno informiranje raziskovalcev o pomenu še nesprejetih projektov in še nerazumljenih rezultatov v javnosti. Če bo znanost po svojih zahtevah

dostopna le manjšini, potem bo večina vanjo le verjela kot v nedosežen ideal, ne da bi jo razumela. Na ta način znanstveno znanje ne bo mogla postati splošna vrednota.

Nova nepreglednost (Habermasova sintagma) kaže na anomičnost tranzicije in na nespravljeno s preteklostjo. Angažma humanističnega intelektualca je v zavzemanju za preglednost, kar omogoča odločanje za integrativno delovanje nasproti dezintegrativnemu in destruktivnemu. Dilema demokracija ali razpad je dilema umne dejanskosti ali razpada kot razkroja uma (nem. Zerstoerung der Vernunft). Ker je moderna še nedokončan projekt, je Kantov razsvetljenski poziv k pogumni rabi razuma ne le še aktualen, ampak eksistencialno nujen. Brez postavljanja odličnosti v funkcijo skrbi za kvaliteto življenja je sistemsko preferirana odličnost raziskovanja le parcialna kategorija.

Ad 6) Odprtost znanosti je tisto, kar se v zadnjem času razume kot njeno mednarodno povezovalnost in primerljivost. Kot smo že videli, je zlasti družboslovno znanstveno raziskovanje z marsičem omejeno. Gre za omejitve od tam, kjer so možne tudi spodbude v smislu potreb trga in interesov države. Popper sicer še predpostavlja nastajanje znanstvenih teorij iz neskončnih možnosti, v praksi pa je pomembno, kakšen je presek med sposobnostmi in interesi za razvoj (družboslovne in humanistične) znanosti med raziskovalci ter sposobnostmi in interesi uporabnikov, da sprejmejo znanstvene izsledke.

Ad 7) Kooperativnost je nuja, odkar znanstvenik v 20. stoletju ni več osamljen zbiratelj informacij na svojem področju, tako kot je bil v 19. stoletju. Občasno se pretekli tip znanstvenika še pojavlja kot vrtičkar. Kooperativnost je kategorija, ki je komplementarna z opredeljenimi šestimi kategorijami. Tem bi lahko dodali še interdisciplinarnost, ker problemom, ki se raziskovalno razrešujejo, ni napisano na čelo, v katero stroko sodijo. Danes ne gre več za podružbljanje, niti za poznanstvenje, ampak za kulturno osmišljanje ciljev reševanja problemov. Zato pa k reševanju problemov sodi tudi humanistika. V polpreteklem času smo govorili o združevanju subjektivnih sil, danes pa o združevanju vseh vrst kapitala. Okrepiti je treba združevanje zlasti človeškega kapitala.

## **Interdisciplinarnost kot osrednje načelo (odgovori na vprašanja ankete ob 30-letnici časopisa Anthropos)**

*ARTUR ŠTERN*

I.A. Ne le, da se s tem strinjam, marveč se mi to zdi eno osrednjih načel, ki bi si jih bilo po moje smotno postaviti kot vodilo v naslednjem tisočletju. Sam se v tej smeri gibljem že ves čas svojega znanstvenoteoretskega in literarnega udejstvovanja, vendar brez kakšnega posebnega principielnega angažmaja; spontano. No, morda je to celo edina smiselna pot - kajti v primerih, ko postane karkoli, pa naj bo to tudi interdisciplinarna raziskovalna aktivnost, uradna doktrina (in ko s tem postane finančno vabljava), obstaja resna nevarnost, da bo vse skupaj ostalo spet predvsem sredstvo standardnega raziskovalnostnega pismouštvja.

I.B. Lahko. To pravzaprav tudi že počne. Vendar potihoma, subverzivno - in predvsem v takorekoč popolni odvisnosti od individualnih prizadevanj in ravnanj.

II. Mislim, da.

III. Podpiram zamisel; vendar po drugi strani: kaj ni potem to tudi že politika? Navsezadnje imamo že zdaj nekaj posameznikov, resnih znanstvenikov in mislecev, ki so stopili v politiko, in le nekateri med njimi so osatli tisto, kar so bili prej. Zelo pa cenim osebnost, ki je sposobna obvladati obe področji - kajti to zahteva dvojni življenjski angažma.

## XIV. mednarodni kongres za estetiko

Od 1. do 5. septembra 1998 je v Cankarjevem domu v Ljubljani potekal XIV. mednarodni kongres za estetiko, ki se ga je udeležilo 550 udeležencev iz 48 dežel. Organizatorji kongresa so bili Slovensko društvo za estetiko, ZRC SAZU ter Cankarjev dom. Vabljeni predavanja ter izbor referatov so poleti 1999 izšli v dveh zvezkih, tu pa objavljamo v slovenščino prevedene referate nekaterih slovenskih udeležencev kongresa.

dr. Aleš Erjavec

predsednik Organizacijskega odbora

XIV. mednarodnega kongresa za estetiko

## Ritualno, etično in tragično v Evmenidah

JANEZ VREČKO

## POVZETEK

*Evmenide se začnejo s Pitijinim opisom mita, z opisom prenosa oblasti z ženske na moškega, kar naj bi nakazovalo sam izid Oresteje. Medtem ko Erinije vidijo problem prav v uboju matere, je Apolon prepričan, da je Orest le maščeval očeta. Morilec naj bi bil z ubojem matere obtožen za uboj krvnega sorodnika, Klitajmestra pa je v Agamemnomu ubila moža, ki ni bil njen krvni sorodnik. Ta je ubil hčer Ifigenijo, ki je bila del njegove krvi. Orest se je sprva ritualno očiščeval s prašičjo krvjo, je pa v okvirih polis potreboval še oprostitev sodišča, saj je zasebno maščevanje zamenjal sodni pregon. Ker Antena ni imela pravice soditi v primeru krvnih umorov, je ustanovila sodišče za "vse čase". Zevsov nasilni prevzem oblasti, ki ga je dokončno uveljavil z Ateninim rojstvom iz svoje glave, je bil tako le predigra vsega, kar se bo dogajalo pred areopagom.*

*Orest je pred sodiščem oproščen, vprašanje njegove krivde pa ostaja odprto. Skupaj z Apolonom še pred koncem zapustita prizorišče, tako da se mora z Erinijami Atena spopasti sama in z njimi deliti "triumfalni" konec zgodbe. V zameno za opustitev njihovih krvnih groženj jim je ponudila nekakšno sovladanje, ohranitev njihove časti in kulturni prostor na obrobju Aten. Mitološki svet je poznal samo nasilne rešitve, moderna država pa za svoj obstoj potrebuje red in razum. V zadnjem prizoru se prometejski ogenj in podzemski temačnosti Erinij združijo in odidejo na kraj, kjer se bodo Erinije spremenile v Evmenide. Seveda pa ni jasno, ali obredni krik naznanja spravo Olimpa in podzemlja ali pa je to poslednji krik tisti hip še svobodne ženskosti. Tudi iz tega zadnjega krika žensk ni jasno, ali je bila sprava dosežena ali pa gre le za varljivo soglasje. Dejstvo pa je, da smo s tem od nekdanjega ritualnega očiščenja, ki je bilo značilno za Erinije, prestopili v območje etičnega očiščenja, ki je tipično za Evmenide. Orest je prestopil neposredno v območje estetskega in s tem tragičnega in se na ta način izognil z Evmenidami nastalemu kultu. Ritualno je s tem izumrlo, kulturno je bilo premeščeno v notranjost tempeljskih prostorov, tragedija pa je še ostajala na prostem in junaka vse bolj potiskala v negotovost in avanture. V takšno tragedijo bo očitno vstopil Orest. Ni ga zadovoljilo ritualno očiščenje s svinjsko krvjo in vodo, ne etično čiščenje v podzemskem hramu Erinij, ki se mu je spretno izognil, ne pravno očiščenje - oprostitev pred atenskim sodiščem. Ga bo morda očistilo območje estetskega v tragediji, kjer ga bo doletela tragična katarza. Gre torej za umetno vzpostavljeno ravnotežje med Erinijami in Ateno, ki ga je ta dosegla s svojim dodatnim glasom na areopagu. Če je Ajshil, zastopajoč načela mestne države, edini med tragiki razglasil smrt Ifigenije za umor, ki ga je treba najstrožje kaznovati, pa po drugi strani njegova analiza zdrzne v območje iracionalnega, ko v zvezi z oprostitvijo Oresta pristane na argument, da je bila ta, tako kot Atena, rojen iz moškega, zato njegov uboj matere ni uboj krvne sorodnice. Njegova formalna oprostitev pred sodiščem, ki ga ne reši osebne krivde, se pokrije s preobrazbo Erinij v Evmenide, s čimer je vse zemeljsko in žensko odrinjeno na obrobje, ne pa tudi ukinjeno.*



## ABSTRACT

## THE RITUAL, ETHICAL AND TRAGICAL IN EUMENIDES

A part of a trilogy *Oresteia*, *Eumenides*, begins with Pythia's interpretation of Delphic myth, with the presentation of transference of authority from a woman to a man. This should indicate the very end of *Oresteia*. In contrast with Erinyes and their perception of the problem, which is precisely in murder of Orestes' mother, Apollo is convinced that Orestes only avenged his father. By committing a murder of his/her mother a murderer should be accused of a murder of his/her blood relative. While in Agamemnon Clytemnestra killed a man who wasn't her relative by blood, he himself killed Iphigenia, with whom, however, he was in blood relation.

At first, Orestes purged himself ritually with pig's blood, yet he still needed - according to the rules of the polis - a judicial deliverance from a criminal charge, for personal vengeance had been replaced by legal prosecution. Since Athena didn't have the right to charge the crime in a case of murders committed in blood vengeance, she established the court of justice for "all time". The violent take-over of authority by Zeus, which he finally enforced with the birth of Athena, who had burst out of his own head, was therefore only a prelude of all events that happened then at Areopagus.

Orestes is discharged, but the question of his guilt is still open. Together with Apollo he leaves the stage before the play is over, so that Athena must get in struggle with Erinyes by herself, and share with them the "triumphal" end of story. In exchange for giving up their bloody threats, Athena offered Erinyes a kind of co-regency, the preservation of their honour, and a cult place on the edge of Athens. Mythological world appreciated only violent solutions, whereas the modern state is constituted on order and rationality. In the last act of the play the Promethean fire and underground obscurity of Erinyes unite themselves: Erinyes go away to the place, where they shall transform themselves into Eumenides. Of course, it is not clear, if a ritual cry indicates reconciliation between Olympus and the underground or it is the last cry of at that moment still free femininity. It also remains unclear, if this last cry of women is indeed the realisation of reconciliation or just a deceptive consensus. However, the fact is that it signifies transcending the former purging rite characteristic for Erinyes and entering the domain of ethical purging typical of Eumenides. Orestes transgressed straight to the domain of the aesthetic and therefore the tragic, and so he avoided the cult that had emerged with Eumenides. This was the death of the ritual: the cultual was transferred inside the temple courts, while tragedies were still played in the open air. The hero was more and more pushed into uncertainty and adventures. Now, Orestes appears to be involved in a tragedy of such kind. He didn't find any satisfaction in ritual purging with pig's blood and water, neither in ethical one in the underground house of Erinyes which he had proficiently avoided, nor in judicial one - by being discharged of guilt. The question is, if he perhaps could find any satisfaction within the tragedy, in the domain of the aesthetic, where he is going to experience the catharsis. It is thus about artificially established balance between Erinyes and Athena, who has reached that balance by adding her voice at Areopagus. Aeschylus - representing the principles of the polis - was the only one among the tragedy writers, who declared the death of Iphigenia for a murder that should be punished most rigorously. On the other hand, however, his analysis slipped in the domain of irrationality. With reference to the discharge of Orestes,

*he namely agrees with an argument that Orestes was - like Athena - born from a man and therefore the murder of his mother could not be considered as a murder of a blood relative. The formal and judicial discharge of Orestes does not relieve him from his personal guilt, but it addresses the transformation of Erinyes into Eumenides, whereby all the earthly and feminine is marginalised, yet not abolished.*

Zaključni prizor se začena z žalostinko zbora Erinij, ki jih je razsodba areopaga močno prizadela, in to prav v tistih razsežnostih, ki so bile zanje najbolj bistvene in določujoče: odvzeta jim je bila njihova htonična razsežnost, z njo pa tudi časti in stare pravice, s katerimi so smele preganjati morilce ne glede na naklep pri njihovem dejanju. Ker so že pred razsodbo napovedale, da se bodo v primeru neugodnega rezultata pri razsodbi maščevale nad celotno deželo, da bo padla huda ujma na te kraje, (gl. III, 720) zdaj prav iz njihove tožbe izvemo, na kakšen način se bodo maščevale.

Položaj v Oresteji je prav obraten kot v Kralju Ojdipu. Medtem ko se v Oresteji tragedija končuje z grožnjo o vsesplošni smrti vsega živega, živalstva, rastlinstva in ljudi, ki jih bo pomorila kuga, se Ojdip s takšno kugo in smrtjo vsega začena. Je to razlika, ki jo dopušča razvojni lok tragiškega žanra od Ajshila do Sofokla? Razvojni lok, ki tragične konce prestavlja na začetek, da bi na ta način dopustil možnost pozitivne razrešitve, ki je v Oresteji ni, v Ojdipu na Kolonu pa je vendarle dovolj očitna. Premalo vemo o pomenu tragedije za stare Grke, da bi lahko povsem zanesljivo postavljali sodbe in misli, in vendar dovolj, da se zdi razvoj tragedije v sebi logičen in zaključen. Prav zato se je moral v nekem trenutku odpovedati samemu sebi in prepustiti tragično vsebino novonastajajočemu romanu.

Po razsodbi sta Orest in Apolon zapustila prizorišče, tako da se je morala z Erinijami spopasti le Atena sama in sama z njimi deliti "triumfalni" konec zgodbe o Orestu. Ob tem presenetljivem umiku so Erinije zaradi zanje neugodnega izida sodbe grozile, da bo kri iz njihovih src zastrepila atensko zemljo, uničila žetev in s kugo zatrla vse živo v Atenah. To bi se zanesljivo zgodilo, če v razvoju dogodkov sama Atena ne bi poskrbela za nenaden preobrat, ki je presenetil celo Erinije same. V odgovoru na smrtonosne grožnje Erinij jih je najprej pozvala, naj vendarle brez nevolje sprejmejo razsodbo, potem pa jih v slovitem preobratu skušala prepričati, da v tem spopadu nikakor niso izgubile:

"Nosite, prosim, sodbo brez nevolje!  
Niste zgubile! Pravdo je končalo  
glasov število enako, zbog resnice,  
ne zoper vašo čast.  
Izpolnil jasni se izrek je Zevsa:  
on sam je napovedal, sam podpričal,  
da umor Orestu škodoval ne bo." (III, 749 ss)

Atena torej v svojem laskanju Erinijam povezuje odločitev pri razsodbi z resnico, resnica pa je od začetka pri njenem očetu, vsemogočnem bogu Zevsu, ki jo je napovedal

in s tem potrdil, da krvno maščevanje nima več tistega pomena, kot ga je imelo nekdaj. Ker se je takšna odločitev nanašala tudi in predvsem nanj, ki si je želel z ukinitvijo krvnega maščevanja zagotoviti trajno oblast, do katere se je sicer dokopal z ubojem očeta Krona, je pričakoval to tudi od Erinij.

Atena kot njegova deputatka jim je v zameno za njihov pristanek na razsodbo areopaga ponudila:

"zavetje v krilu pravne te države  
z vrsto bleščočih stolpov krog oltarja,  
kjer bo častilo vas meščanstvo moje." (III, 804, ss)

Erinije pa si v svoji htonični zaslepljenosti niso dale nič dopovedati in na Atenino prigovarjanje so pretile z novimi grožnjami o kugi, o smrti plodne zemlje in rastlinja. Kako je v kontekstu tega spopada med olimpskim in htoničnim mogoče razumeti njihovo grožnjo, da bodo iz maščevanja s svojo srčno krvjo zastupile in uničile Atene v celoti? Ker gre za prastare boginje plodnosti, ki pa so same sterilne, se da njihovo sklicevanje na srčno kri razmeti kot evfemizem za njihovo menstrualno kri. Znan je bil ritualni postopek, ko so ženske, ki so želele trajno prekleti neko hišo, polje ali hlev, v času menstruacije gole trikrat tekle okrog tega predmeta. Če je bil ta ritual opravljen v času rastoče lune, je bil njegov učinek še večji, ni pa se ga bilo mogoče nikoli več znebiti, če je bila ženska še devica in je tistikrat prvič dobila mesečno perilo. (gl. Graves, 115, 1.)

Glede na to, da je ena osrednjih misli Oresteje vendarle ukinitvev krvnega maščevanja in dedne krivde, je razumljivo, da je ponovna grožnja Erinij s krvjo potiskala celotno situacijo nazaj. Pravni misli moderne polis je bilo seveda kaj tekega popolnoma tuje, zato si je bilo treba za vsako ceno prizadevati in tudi Erinije spraviti na že doseženo civilizacijsko raven, kjer bi bila sicer njihova starodavna vloga spremenjena, ne bi pa to povzročilo njihovega fizičnega iztrebljenja, kot se je v poskusih ginekokracije zmeraj zgodilo z moškimi. Treba se je bilo potemtakem popolnoma izogniti slehernemu neposrednemu stiku s krvjo. "Strah pred omadeževanjem ... se je intenzivneje izrazil v mističnem stremljenju, ki bi bilo očiščeno slehernega stika s krvjo." (Vernant, SH, 61) Zato se je tudi v kultih uveljavljala težnja po ukinitvi krvavega žrtvovanja, ki naj ga zamenja simbolna žrtev v hrani in vinu.

V zameno za opustitev njihovih groženj jim je ponudila nekakšno sovladanje:

"Potišaj srda le temne valove,  
pa boš kraj mene, vladarice mesta,  
prejemala prvine od daritev  
za otroški blagoslov in srečen zakon,  
navdilj hvaležna mi za moj nasvet." (III, 832 ss)

Erinije se seveda niso hotele ukloniti, saj je šlo po njihovem za zvijačo bogov, s katero so želeli zatreti njihovo pravadno moč, to pa tako, da jih bodo skrili v podzemsko votlino, kjer bodo lahko le pošasti brez časti in hvale. Vendar Atena ni odnehala. V trenutku je Erinijam priznala, da so ne le starejše, ampak tudi veliko bolj pametne od nje. Svetovala jim je, tudi sama pametna, naj nikar ne odidejo iz Aten, iz mesta, ki mu bo pripadla še velika slava, zato jim je tudi ponudila častni sedež ob Erehtejskem svetišču, kjer bodo obdarovane kot nikjer na svetu:

"Neutrudno govorim za blagor tvoj,  
da ne porečeš, da boginjo staro  
smo vrgli mlajša jaz in pa meščani,  
sramotno te pregnano iz dežele.  
Toda, če čut imaš za Pejte moč,  
za mojega jezika vabo sladko,  
ostaneš tu; a če ostati nočeš,  
bilo bi greh metati srd in jezo  
na mesto mi in škodovati ljudstvu,  
ko solastnica si lahko zemlje  
z vsemi pravi in na veke v časti." (III, 881 ss)

Atena torej v svojem vabljevem govoru Erinijam ponuja dvojce: prostor za njihovo stalno prebivanje in povrnjeno čast. "Ko so Erinije na začetku igre spomnile na svojo usodo v svetu bogov, so pripomnile, da jim zato, ker živijo v od sonca odmaknjem mraku pod zemljo, nič manj ne pripada njihova time, njihov delež časti. Prav te časti jim Atena prizna po odločitvi sodišča (Niste brezpravne! gl. 824) in te časti bo z nenavadno vztrajnostjo omenjala vse do konca tragedije (gl. 769: Niste izgubile; 807: kjer bo častilo vas meščanstvo moje; 833: pa boš kraj mene, vladarica mesta; 868: čaščen član mesta bogoljubnega; 891: z vsemi pravi in na veke v časti; 895: uspeval dom noben ne bo brez tebe; 917: častila bom nje mesto; 1029: da opravljale vam bodo svete obrede)." (gl. Vernant, 20, op. 3)

Ohranitev njihove časti in ustrezen prostor za njihovo prebivanje torej. Dvojce stvari, ki Erinije končno prepričata, da začenjajo popuščati, da so pripravljene na soočenje z boginjo Peitho, s katero je povezana prepričevalna beseda in se nanjo ves čas sklicuje tudi Atena, pomeni pa medsebojno prepričevanje namesto nasilnih mitskih rešitev. Obljubljeno jim je bilo torej, da poslej noben človeški dom ne bo mogel brez Erinij, da bo dobil Atenino varstvo le tisti, ki bo vdan tudi Erinijam, vse to pa bo veljalo za vse čase, tako kot areopag.

So zdaj, po tej privolitvi, to še zmeraj stare Erinije, mar se niso zlomile in pristale na poraz, ki ga je Atena le olepšala, v resnici pa je od nekdanjih vesoljnih Erinij ostala le peščica, ki bo prebivala v skrivni votlini na obrobju Aten? So si zato pridobile novo ime: Evmenide? Ali jim je bilo tudi to ime vsiljeno?

Atena jih po njihovi privolitvi zadolži, naj v duhu štirih temeljnih elementov: zemlje, vode, zraka in ognja z najboljšimi namerami prenovijo in prenavljajajo atensko deželo. Želijo si naj:

"... da iz zemlje in mokrine morja  
spod neba in iz zraka vele bi  
prek polj le blage, sončno tople sape,  
da obilen sad bi uspeval njiv in čred  
in ljudstvu se nikoli ne odrekel,  
da zdravo bi bilo človeško seme!" (III, 904 ss)

Erinije privolijo v to, da se bodo naselile ob Paladi Ateni, častile bodo mesto Atene, "kjer se rada mudita Zevs in Ares" (III, 917), in njihov blagoslov bo zagotavljal plodnost in zabljal "iz krila zemlje obilico dobrin življenjskih!" (III, 925) Zbor namreč odpoje hvalnico, v kateri je zanikano in preklicano vse, kar je bilo prej zoper Atene in Atence negativnega rečeno:

"Naj veter drevju kvaren ne vrši  
 (to blagoslov moj pravi),  
 naj strupena snet,  
 rastlin očesom kuga,  
 nikdar vam ne vdre v deželo,  
 rja naj deževna nikdar  
 ne spridi sadežev zorečih!  
 Ovčjim čredam naj poraja  
 polje krme na pretek,  
 po dvoje jagnet naj kote  
 vsako leto bravke,  
 kadar se čas izteče!  
 Dar bogov, srebrna žila,  
 v osrčju zemlje naj ne usahne!" (III, 938 ss)

Po Ateninem mnenju je s privolitvijo Erinij dosežena pomembna pridobitev za vse Atence:

"Zakaj njim podeljena  
 oblast je vsa nad usodo človeško" (III, 929 s)

Doseči zmorejo, da bi smrt med mladimi ne kosila prezgodaj, preprečiti so sposobne vstaje v mestu, predvsem pa so poslej ostre nasprotnice krvnega maščevanja, ki naj ga zamenja sloga, saj prav sloga od ljudi odvrne veliko zla. Najpomembneje pa je to, da zmorejo veliko doseči:

"pri nesmrtnih bogovih,  
 nebeških nič manj ko podzemskih." (III, 953 s)

Ateno ob izrečenem blagoslovu navdaja radost, posebno hvaležnost pa izreka boginji prepričevanja Peitho, ki jo je modro vodila v pogajanjih z Erinijami:

"hvaležna sem Peiti za prijazno oko,  
 ki nadzirala mi je usta in jezik,  
 da streti sem mogla njih jezni odpor." (III, 970 ss)

Seveda je boginja prepričevanja Peitho, na katero se je sklicevala Atena in na katere logiko naj bi pristale tudi Evmenide, boginja, ki je vezana na olimpsko treznost, preudarnost in red moderne polis, medtem ko so Erinije poznale samo logiko prisile in nasilja. Mitološki svet namreč ni poznal nenasilnih rešitev, moderna država pa jih je bila prisiljena uvesti, če je hotela obstati. Zato je postalo jasno, da bo areopag, atensko vrhovno sodišče, sicer še vedno preganjal zločine, umore, telesno nasilje in požige, vendar na temelju pisnih zakonov in pravne logike, ne pa več kot Erinije na temelju prastarih nepisanih zakonov in logike krvi.

Atena govori potemtakem hkrati o tem, da Erinije nikakor niso bile poražene, po drugi strani pa so vendarle povsem očitno doživele svoj poraz. V čem bi torej bil ta njihov poraz, ki ga nihče ni smel javno priznati?

Po uklonitvi in privolitvi Erinij so na prizorišče prignali črna in bela jagnjeta in še veliko drugih darov v košarah in glinastih vrčih, da bi vse to žrtvovali v novem domovanju Erinij, v podzemski jami na obrobju Aten. V sprevod se zbera Atenine du-

hovnice in nosilke plamenic, na čelu spreveda gre Atena, ki se ji priključijo tudi sodniki. Vse se dogaja v spodobnem molku, ki ga zmeraj zahteva ritual; tudi ljudstvo mora molče opazovati pobožni sprevod.

Več kot očitno je, da se je med tem časom če spet znočilo, sicer ne bi bilo treba z baklami in plamenicami razsvetljevati poti do podzemskega bivališča na vzhodni strani Areopaga. Noč je bila od nekdanj časa dejavnosti Erinij, zato se je tudi tokrat, v tem njihovem poslednjem javnem sprevodu, stemnilo. Je pa opaziti pomembno spremembo: prometejski ogenj in podzemski temačnost sta stopila skupaj in se složno napotila na kraj, kjer bodo Erinije, zdaj preobražene v Evmenide, varno umaknjene pred očmi demokratične polis, čeprav bo po drugi strani njihova vloga še zmeraj usodna za tiste, ki jih ne bi spoštovali in jim prinašali darov. Vendar do odkritega spopada ne bo več prišlo:

"Me smo priseljenke vam,  
in če skazovali boste  
nam čast in dolčno spoštljivost,  
bo naš blagoslov nad vami." (III, 1018 ss)

Njihova vloga bo predvsem ta, da bodo v podzemlju zadrževale vse, kar je negativnega in pogubnega, vse, kar pa bo prinašalo srečo, pa bodo pošiljale navzgor, v svetlobo dneva. Atena jim to naroči z besedami:

"odidite v dom svoj, jama podzemsko:  
zadržite le-tam, kar je pogubno,  
kar srečo prinaša, pošljite nam gor,  
mestu na zmago!" (III, 1006 ss)

Naslov tretjega dela Oresteje je: Evmenide, vendar pa je prav na mestu, kjer naj bi Atena preimenovala divje Erinije, vrzel. V hipotezi gramatika Aristofana beremo, da je v tekstu Erinijam podelila ime Evmenide sama Atena. "Ker pa v tekstu tega imena ni, je bolj ko verjetno, da je izpadlo, in sicer prav na tem kraju, z imenom pa so bržda izpadla tudi navodila, kako naj se v prihodnje opravlja kult teh božanstev. V prevodu je vrzel deloma zamašena po smislu." (Sovre, 267)

Iz deklet, žena in svečenic v sprevodu je Atena izbrala tiste, ki bodo poslej služile Evmenidam:

"da opravljate vam bodo svete obrede,  
a ne Erinijam, le Evmenidam:  
ker milost izkazale ste Atenam  
in spravo obhajate zdaj z ljudstvom mojim,  
nosite to ime poslej za zmeraj!  
Ti ljudstvo pa nikoli ne pozabi,  
kaj jim dolguješ..." (III, 1027 ss)

Po tej "prekrstitvi", ki zmeraj nosi s seboj tudi notranjo preobrazbo posameznika, se je sprevod v globokem in svetem molku odpravil:

"globoko pod zemljo", (III, 1036) v pradavna brezna, kjer jih čaka čaščenje in svete žgalne daritve. Ob tem pa:

"Pobožno molči naj vse ljudstvo!" (III, 1039)

Čisto na koncu, preden je padel zastor, pa je ob soju gorečih bakel, najbrž tik pred vhodom v podzemsko votlino, morda ob zakolu žrtvenih živali, nenadoma prišlo do obrednega krika, h kateremu so ljudstvo pozvale Evmenidine duhovnice. Je ololygmos ali obredni krik potrdil radostno vest, da sta se za blagor Aten spravila olimpski Zevs in podzemška Moira, da sta torej ponovno stopila skupaj podzemlje in nebo, ali pa je bil to poslednji krik tisti hip še svobodne ženskosti, ki je na ta način manifestirala še edini preostanek svoje svobode? Tudi iz tega zadnjega ženskega krika ni jasno, ali je bila sprava dosežena ali pa je šlo le za varljivo soglasje?

Takoj pa je treba dodati, da je šlo pri tem ne le za spremembo v razmerju sil med Olimpom in podzemljem, kakor je to razvidno iz Heziodove in Ferekidove Teogonije, ampak tudi za spremembo očiščenja samega: iz nekdanjega ritualnega očiščenja, ki je bilo značilno za Erinije, smo prestopili v etično očiščenje, povezano z Evmenidami. To pa je preobrat, ki ga zaznamujeta tako epski kot tragiški žanr, preobrat, ki bo nekakšna predigra tistemu, kar je spočel prav Ajshil, tragiški žanr kot estetski fenomen, kjer ne bo več prostora ne za ritualno ne za etično in s tem kultno očiščenje, ampak le še za estetski doživljaj in za tragično katarzo.

Preobrazba Erinij v Evmenide zaznamuje prav to pomembno fazo v razvoju tragiškega žanra, kjer se počasi izgubljata ritualno in kultno oz. etično očiščenje, v ospredje pa stopata estetsko in tragično. Zdi se, kot bi Apolon in Orest, potem ko je bilo opravljeno Orestovo ritualno očiščenje, prestopila neposredno v območje estetskega in s tem tragičnega in se na ta način izognila z Evmenidami nastalemu etično-kultnemu očiščenju, kar je šele omogočilo atiško tragedijo in njene razvojne možnosti od Ajshila prek Sofokla do Evripida.

Oresteja je v Ajshilovem zapisu preskočila neposredno iz rituala v estetsko, pa čeprav je to zaznati šele v zaključnem prizoru, in na ta način sebi omogočila, da se je vse od začetka dogajala pred nami kot estetsko-tragični fenomen. Ajshil je torej zaslužen zato, da se je tragiški žanr šele zares vzpostavil, je torej res začetnik in oče tragedije, je pa hkrati že veliko pred Evripidom tudi njen grobar, saj je dopustil, da je kot nova vrst tragedija preskočila neposredno iz rituala v povsem novo območje estetskega. S tem ji je jasno začrtal pot, določil pa tudi svojo lastno usodo, ko je z izdajo Elevzinskega kulta nakazal meje kultnega v celoti, predvsem pa njegovo anahronost v območju estetskega. Ritualno je s tem izumrlo, kultno pa je bilo premeščeno v notranjost tempeljskih prostorov in ostalo dostopno le še izbrancem.

Vse to je mogoče sklepati iz zaključnega prizora Evmenid. Erinije so bile na zelo premeten način pregnane z javnih prostorov, trgov, polj in gorskih grebenov v temačno jamo, ki bo postala njihov tempelj. Nekdanje boginje maščevanje, ki so poznale okrutno gonjo žrtve po brezširnih naravnih prostranstvih, so bile zdaj strpane v temačno notranjost kultnega prostora, prostora, zamejenega z vseh strani in dostopnega le ljudem "dobre volje", pripravljenim na etično očiščenje svoje duše (ne pa več telesa kot psihofizične celosti, kot je bil to primer z Orestom). Zato je razumljiva Atenina zahteva, naj Evmenide še v podzemlju ločijo dobro od zlega, svetlo od teme in naj vse negativno zadržijo spodaj. Častilci Evmenid so bili pri kultnem opraviilu deležni le svetih "obhajil", ki so jih tudi poučili in se tako napolnili z bogom in etično prečistili, medtem ko podzemskih bogov ni bilo mogoče zaužiti, postali so torej "neužitni" in tako na diskreten način izrinjeni iz kulta Evmenid. "Pojavil se je pojem moralne čistosti in nečistosti; Erinije, ostudne boginje smrti, so se kot božanstva približevale bodočemu pojmu osebne vesti. Sam katarzični obred, ki je formalno še zmeraj vseboval svoj zunanji, fizični značaj (očiščenje s pomočjo vode, rastlin, bičanja, procesij itd.), je

razumljen tudi že v moralnem smislu. Vse bolj pridobiva kavzalni značaj: da bi odstranili pregrehe (nečisto), je treba postopati tako in tako." (Frejdenberg, 156) Erinije so držale svet v ravnotežju vse od začetkov sveta, prihajale so iz podzemlja in se vanj vračale, sklicujoč se na prastare vrednote, ki so uravnavale razmerje med dobrim in zlim. Atena si skupaj z Olimpom prav tako želi obdržati svet v novem ravnotežju, na novih temeljih, ki ne bodo več umazani s krvjo, ampak bodo temeljili v razumu, kar pa po drugi strani pomeni, da bodo brez korenin, brez pradavne zemeljske podlage, na kar nas mitska logika s svojo delitvijo na "zgoraj" in "spodaj" nadvse prepričljivo opozori. Moderni človek je obvisel v zraku, zgodilo se mu je tisto, na kar je opozarjal tudi Goethe, češ da imajo drevesa v zemlji tisto, kar ima človek v glavi. Človeku je njegove korenine spodkopal sokratični razum, ki je podvomil o vsem in s tem postavil človeka v območje negotovosti in avantur.

Samo na ta način in ob takšnem razumevanju preobrazbe Erinij v Evmenide je mogoče dojeti, zakaj k Evmenidam na Kolonu, kjer so imele svoj sveti gaj, ni smel vstopiti nihče, ki ni bil posvečen. (gl. Graves, 115 c.) Posvetitev pa je pomenila seveda le njegovo duhovno, ne pa tudi njegove fizične metamorfoze. Erinije kot nekdanje boginje telesne plodnosti so se bile prisiljene odreči telesnosti in fizičnemu sploh, če so hotele ostati in preživeti v mestni državi, ki je temeljila na moralnem zakonu in na osebni etični odgovornosti. Najbrž ni mogoče reči, da bi to ne bil njihov poraz, da bi ta njihov poraz ne bil razumljen kot zmaga mestne države, ki od starih oblik očiščevanja pristaja le še na kultno-etično očiščenje, za vsako ceno pa se bo skušala znebiti ritualnega in tudi s tragedijo pravkar porojenega estetskega očiščenja. Oba sta postala mestni državi sovražna in odvečna, zato si je bilo treba prizadevati za njuno iztrebitev in izničenje.

Z ritualom je bilo preprosto; Atena je Erinije potisnila na obrobje in jim samo na videz zagotavljala nadaljnji fizični obstoj njihove pomembnosti, v resnici pa je bil njihov kult stvar preteklosti, ki se ga državljanji polis večinoma ne bodo več udeleževali, sodne zadeve pa bo poslej namesto Erinij opravljal areopag. Doživele so torej svoje popolno funkcijsko izničenje, kar pa ne pomeni, da jim je bila odvzeta tudi njihova moč. Tega se je zavedala tudi Atena, zato jo je skušala kanalizirati in omejiti. Dejstvo je namreč, da je "med podzemskimi in olimpskimi bogovi ne le težko ali pa popolnoma nemogoče doseči soglasje". (Vernant, 26) Zato bi lahko rekli, da mukoma vzpostavljeno ravnovesje na koncu Oresteje ni spontano ravnovesje med starimi podzemskimi ženskimi in novimi moškimi olimpskimi bogovi, ampak umetno, civilizacijsko in kulturno ravnotežje sil, ki ga je s svojim dodanim glasom na areopagu vzpostavila Atena. Pri tem še zdaleč ni šlo samo za oprostitev Oresta, ampak za poskus umetno ustvarjenega ravnovesja, na katerem bo edinole lahko temeljila demokratična polis.

Veliko bolj, kot se je zdelo prvi hip, pa se je prav zato v polis problem zapletel s tragedijo in s tem z območjem estetskega sploh. Platonovo izganjanje pesnikov in najostrejša kritika tragedije je samo bled odsev tistega, kar se je s tragedijo zares dogajalo in jo končno prisililo k umolknitvi. Demokratična polis je priznavala samo območje političnega, medtem ko je območje etičnega, posebej pa še estetskega odrinjala na obrobja in ju s tem delala neučinkovita, čeprav ju ni mogla povsem uničiti.

Znova se moramo vrniti k prologu, k Pitijinemu historičnemu prikazu nastanka Delfov. Njegova tretja lastnica je bila boginja Fojba, ki je zasedla "hram sveti v sporazumu brez nasilja" (III, 5), kar pomeni, da je bilo s tem njenim nenasilnim dejanjem ukinjeno tudi vsakršno drugo krvavo nasilje iz matriarhalne preteklosti, kot je bil denimo tudi Pitonov umor. Tudi iz drugih mitologij je znan umor, ki ji je v obrambo device in matere treba streti glavo. Kot je bilo že ugotovljeno, se božanstva, ki so gospodovala temu preroškemu mestu, ki je hkrati tudi središče sveta, "delijo v dve med



seboj povezani skupini; na eni strani zemlja in njena hči Fojba, na drugi pa Temis (Red) in Fojbos, tako da se pri nasledstvu izmenjujeta divjina in civilizacija. Nazadnje pripade svetišče Fojbu, ki mu stoji ob strani Zevs, toda od Delosa do Parnasa ga popeljejo Atenci: spremili so ga 'Hefajsta sini, utrli pot mu zložno in ukrotili zanj pokrajino divjo'. (gl. III, 13 s) Prošnjaja, s katero se Pitija nato obrne na bogove in se konča, kot je običaj, s pozivom Zevsu, ki naj bo porok za novo uveljavljeni red, zelo očitno razvršča bogove v dve kategoriji. Na eni strani je Palas Pronaja - ta začenja vrsto, ki jo zaključuje Zevs, - na drugi pa so nimfe 'špilje korikajske, gnezdišča ptic' (gl. III, 22 f) - kjer si, kot pesnik dobro ve, rad odpočije tudi hrupni Dioniz, Dioniz 'Bromios' - reka Plejstos in zemljotresec Pozejdon." (Vidal-Naquet, 117)

Omemba Dioniza je v tem primeru vredna posebne pozornosti, saj je bil prav ta bog tisti, ki je obnorel menade, pretkano zabil v past Penteja in ga pustil zverinsko razčetreriti. "Natanko tako smrt so namenile Erinije tudi Orestu. Že na začetku tragedije torej izvemo, da Zevs lahko vključni in obvlada svet divjine, ki pa zato ne preneha obstajati. Prehod se namreč zgodi nenasilno - to omogoči sodna razprava v Atenah. Vendar bi zanikati obstoj tega sveta pomenilo zanikati del resnice." (prav tam)

Torej gre le za umetno in skrajno približno ohranitev ravnovesja, s spodreznimi temelji, zato obvisi v zraku in lahko vsak trenutek zgrmi na tla ali izbruhne iz podzemlja. Tako kot Zevs na civilizacijski ravni, je tudi Atena z ustanovitvijo areopaga na ravni mestne države vzpostavila umetno ravnovesje, ki je temeljilo na spoznanju, da je treba "znotraj človeške skupnosti nujno pustiti dovolj prostora mračnim silam, ki jih utelešajo Erinije. Philia, vzajemno prijateljstvo, in peitho, razumno prepričevanje, ne zadostujeta za združitev državljanov v harmonično skupnost. Mestna država predpostavlja posredovanje sil drugačne narave, ki ne delujejo z blagostjo in razumom, ampak z uporabo pritiska in strahovanja." (Vernant, 21) Le da sta zdaj ta pritisk in strahovanje, ki so ju prej uveljavljale Erinije, prenesena na s krvjo neomadeževani areopag, ki bo temeljil na dvoumnosti človeške govornice in s tem na več resnicah in več pravicah. Od govorniške spretnosti posameznika bo odvisno, katera od obeh resnic in pravic bo doživela poraz in katera bo zmagala, čeprav ne ena ne druga ne bosta imeli več trajne veljave. Je torej naključje, če je preimenovanje božanskih Erinij v Evmenide časovno sovpadla z ustanovitvijo človeškega sodišča "za vse čase", areopaga, v katerem je imel odločilno besedo človek, čeprav se je zdelo, da je bil Atenin glas odločilen. S tem premikom se nedvoumno pokaže prehod od božjega k človeškemu pravu, od soočenja človeka z bogovi k soočenju človeka s človekom. Kolikor je bil Ajshil ta premik še zmerom primoram prikazati tudi na bogovih in z bogovi, je to storil zato, ker ga še ni zmožal v celoti prikazati na ljudeh. Sofoklej in Evripid bosta to opravila že povsem zlahka in brez predsodkov.

Kaj nam v tem smislu pove primerjava Ojdipa na Kolonu in Evmenid oziroma kar Oresteje v celoti? Ojdip je na Kolonu v svetem gaju Evmenid opravil ritualno očiščenje svojega telesa, daroval pitne daritve in se pripravil za odhod na drugi svet. Vse skupaj naj bi se po Sofoklovi zamisli končalo spravljivo, na že uveljavljen teofanični način, v katerem naj bi sodelovali vsi navzočči. Ojdipovega odhoda s tega sveta pa v resnici ni mogel spremljati nihče, saj se je pojavila močna svetloba, pred katero si je moral z roko zastreti oči celo Tezej, ki je bil edini povabljen k pokopu. Ojdip je torej odšel kot Goldmannov skriti bog. Tik pred odhodom je Ojdip pokleknil:

"ter se z molitvijo obrnil k zemlji,  
a hkrati k sedežu bogov, Olimpu." (Ojdip na Kolonu, 1654 s)

Svet je bil potemtakem spet sklenjen. Združen z bogovi podzemlja in Olimpa, je

Ojdip odmolil svojo molitev in odšel, ali v zemljo ali v nebo. Zaradi silne svetlobe ni bilo jasno, kam je odšel. Ker se je vse dogajalo v zaglušni tišini, tudi po zvokih ni bilo mogoče določiti smeri njegovega odhoda. Vsekakor pa je odšel v eno ali drugo smer, saj sta skupaj z boginjo Zemlje in Olimpom omenjeni obe. Kot rečeno, pa Ojdipovega odhoda nihče ni videl. Šlo je potemtakem za okrnjeno teofanijo, ki bi jo bilo mogoče v marsičem primerjati z Kristusovim vnebohodom.

Konec v Evmenidah je precej drugačen: vsi vse do konca spremljajo dogajanje, nihče ni izločen in nikomur zaradi slepeče svetlobe ni odvzet pogled. Dogajanje spremljajo tako sveta tišina na začetku kot obredni kriki na koncu. In Evmenide so se povsem zanesljivo vrnile v zemljo, k svoji veliki materi. Smer njihovega odhoda je bila torej še natančno določena. Le Oresta ni bilo več na sceni, saj je odšel tragičnemu in tragediji nasproti. Če je Orest na koncu Oresteje vstopil v tragedijo, je Ojdip na drugem koncu razvojnega tragiškega loka iz nje izstopil. Oresta ni zadovoljilo ne ritualno očiščenje s svinjsko krvjo in vodo, ne etično-moralno očiščenje v podzemskem hramu Erinij, ki se mu je spretno izognil, ne pravno očiščenje (oprostitvev) pred atenskim vrhovnim sodiščem. Ga bo očistilo območje estetskega v tragediji, kjer ga bo doletela tragična katarza. Je bila to zanj še edina možnost? S tem pa tudi možnost za nas, ki smo si prišli to tragedijo ogledat?

Razlika med Ajshilom in Sofoklom je torej v naštetih elementih tišine in znane oz. neznane smeri oddhoda, kar pomeni, da se tragedija vse bolj oddaljuje od ritualnega in se predaja prihajajočemu estetskemu, kjer stvari postajajo poljubne, naključne, nedoločene, nejasne, spremljati pa jih je mogoče le v tišini. Tezej je bil estetski ogledovalec Ojdipovega odhoda, atensko ljudstvo si stvari še lahko ogleduje na ritualni ravni. Tragedija pa nezadržno drsi navzdol, v svoj lastni konec, ki se je moral končati, še preden se je sploh dobro začel.

Seveda pa tudi z Evmenidami ni vse tako zelo preprosto, kot je stvari predstavil Ajshil. Po izročilu so Atenino ponudbo sprejele samo tri Erinije, ostale pa so še naprej preganjale in zasledovale Oresta. Spet drugo izročilo zanikuje kakršnokoli zvezo Evmenid z nekdanjimi Erinijami. Kot kaže, je Erinije z Evmenidami poimenoval sam Orest, ko jih je po letu dni z darovanjem črne ovce na Karneji le uspel pomiriti. V ahajski Kerini je pred koncem življenja sezidal Erinijam svetišče. (gl. Graves, 115, c.)

Pomembno pa je seveda nekaj drugega. Erinije so, tako kot Atena, device in s stališča porajanja novega življenja sterilne. Umaknjene na obrobje, so zagotavljale obnavljanje življenja, četudi sicer zavitega v etično prenovitev in spolnitev posameznika. To seveda ni bilo dovolj. Ponujena rešitev v "spravnem" koncu "vzpostavlja poroko kot institucijo, ki nadzoruje seksualnost in zagotavlja plodnost, medtem ko hkrati podpira zagotavljanje inherentne podreditve ženske moškemu. Zato je ženska dominantnost paradigmatsko izražena z odnosom mati-otrok, - konkretno v Oresteji s smrtjo Ifigenije kot motivom za ženski napad na moškega in na splošno s fizično odvisnostjo moškega otroka od odrasle ženske. Za moško dominantnost pa je paradigmatska patriarhalna poroka, vključno s primatom vezi oče-sin v patrilinarnem nasledstvu in s primatom moškega v politični sferi." (Zeitlin, 140)

Negativno devištvo Erinij in pozitivno devištvo Atene s sodelovanjem vzpostavita red, kjer ne bo neplodnosti, bo le v zakonske okvire mestne države zamejena rodovitnost. Ginekokratični Klitajmestrin poskus po obnovitvi matriarhalne situacije, ki pa je za razliko od domnevno pravega matriarhata predvideval izločitev moške substance, je doživel svoj poraz. Moderna polis kot pravna država bo poslej garant za to, da se kaj takega ne bi več ponovilo. Pri tem pa je padlo v pozabo mitološko sporočilo, da se je svet spočel na partenogenetski način, pa tudi to, da je šele ob uničenju htoničnosti, čemur epski in tragiški pesniki posvečajo tolikšno pozornost, nastopila možnost za

brezplodno moško posnemanje te prvotne partenogeneze. Kot izrazito patriarhalna je bila grška "pozna" mitologija obsedena z moško prokreacijo in dominacijo. Nasilno se je polastila ženske reproduktivnosti, in to ne le v dvakrat porojenih Ateni in Dionizu, ampak že veliko prej, ko se je Uran polastil Gajinega rojevanja iz nič in začel tudi sam ustvarjati iz semena svojih ločenih genitalij. Afrodita kot garant in temelj biseksualne ljubezni, je torej vzniknila iz bistva moškosti. Prav tako je Kronos posnel nosečnost in pogoltnil svoje otroke, nato pa jih bil prisiljen izpljuniti. Zevs je storil še korak naprej, saj je požrl mater in rodil Ateno. S tem dejanjem je bil še dokončno obvladan iracionalni svet podzemlja, to pa tako, da ga je z nenasilnimi sredstvi, ki jih v pravni državi predstavlja sodišče, odrinil na obrobje; ni ga torej uničil, le neprestano ga je nadzoroval.

Ne gre pa spregledati dejstva, ki smo ga na začetku naših razmišljanj precej brezbrizno obšli, vendar ne zato, ker se ne bi zavedali njegove teže, ampak, da bi ga lahko na koncu tem bolj silovito poudarili in s tem pokazali na njegov izjemen pomen. Gre namreč za to, da je moško posnemanje partenogeneze položeno že v samo izhodišče Oresteje; ali še natančneje: da se je Ajshil lotil te problematike prav na primeru Atridov, ki so vse od Tantalov zaznamovani z dedno krivdo. Tantalov zakol sina Pelopsa je samo Demetra razumela kot vegetacijsko žrtev mladeniča, medtem ko se ostali bogovi niso dotaknili njegovega skuhanega telesa. Že pri Atrejevem zakolu Tiestovih sinov pa gre za njihovo použitje, ki mu sledi izbruhanje. Torej natančno tako, kot v mitu o Kronu, ki je požrl in izbruhal Rejine otroke. Ginekokratski miti o Lemnošankah in Amazonkah so potemtakem zasenčeni v atridskem mitu kot ponovnem udejanjenju prvotne moške partenogeneze kot konkurenčne oblike matriarhalni ženski fertiliteti. Na ta način je Ajshil že na začetku pokazal na rešitev, ki se bo zgodila šele ob Orestovi obsodbi in ob njegovi nenavadni oprostivni. Tudi pri Ajshilu nobena stvar ni prepuščena naključju.

Spravljalnost zadnjega prizora je tako le v hoteni in na grožnji pred sodnim pregonom utemeljeni lojalnosti posameznikov v novi bratski državljanski skupnosti, ki je "uspešno" zamenjala stari, nepredvidljivi htonični svet. "Zamenjava vojskovanja s sodiščem, nasilja s pravom nakazuje evolucijo in nudi novo paradigmo za pomiritev sovražnosti." (Zeitlin, 136) Vendar pa bodo v zgodovinski izročeni svetu ženske zmeraj v ozadju, na obrobju, odgovorne za rojevanje in plodnost, v ospredju in javno pa bodo moški. Konec Oresteje potemtakem nikakor ni spravljal, ampak tesnoben, saj ni zmagovalcev in poražencev. Grki so o teh stvareh vedeli že vse.

## Opombe:

III, 720.: gre za Ajshilovo Orestejo v Sovretovem prevodu (Ljubljana, 1963), in sicer rimska tri označuje Evmenide, številka pa verz.

Graves: Robert Graves, *The Greek Myths*, Middlessex, 1972.

Vernant: J. P. Vernant, V. Naquet: *Mit in tragedija v stari Grčiji*, Ljubljana, 1994.

Vernant SH: J. P. Vernant, *Začetki grške misli*, Ljubljana, 1986.

Vidal-Naquet: P. Vidal-Naquet, *Črni lovec*, Ljubljana, 1985.

Zeitlin: Fromma Zeitlin, *Igrati drugega: gledališče, gledališkost in žensko v grški drami*; gl. *Ženska v grški drami*, Ljubljana, 1993.

## POVZETEK

*Današnja kultura je množična kultura ali, kot bi lahko rekli, ni kulture, ki je ne bi zadevala množična kultura. Verjetno je bil prvi avtor, ki je opozoril na to dejstvo na odločilen, definitiven in strnjen način, Walter Benjamin s svojim presenetljivo kratkim esejem Umetnina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati. Več kot dvajset let njegovega dela niso zares in ustrezno razumeli. Vendar pa tudi večina interpretacij, ki se kopičijo od šestdesetih let naprej, zgreši odločilno poanto, ki jo je Benjamin podal s postavitvijo koncepta "avre". Tisti avtorji, ki so jih upravičeno fascinirala druga Benjaminova dela, so spregledali to, da "avra" ni bila nikakršen "meglen pojem", ampak precizen in predvsem dialektičen koncept. Da bi dojel teoretsko relevantno tega koncepta, mora bralec upoštevati položaj, iz katerega je bil artikuliran Benjaminov diskurz. V tem prispevku smo prikazali, kako je koncept "avre" ozko povezan s kategorijo izginjanja. Ko si razjasnimo definicijo "avre", je mogoče pojasniti, da obravnavani Benjaminov esej pomeni epistemološki preboj v kontekstu njegovega pisanja in tudi zunaj tega konteksta.*

## ABSTRACT

## DIALECTICS OF AURA

*Culture of today is mass culture or, we may say, there is no culture unaffected by mass culture. Probably the first author, who introduced this fact in a decisive, definite, clear and condensed manner, was Walter Benjamin with his surprisingly short essay *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. For more than twenty years his work has not been really and properly understood. However, most of interpretations, that are piling up from the Sixties on, miss the decisive point that Benjamin made by establishing the concept of "aura." Those authors who were justifiably fascinated by Benjamin's other works, somehow missed to see that "aura" was not any "vague notion" but very precise and above all dialectical concept. To grasp the theoretical relevance of this concept one should take into account the position from which author's discourse is articulated. What is elaborated in the paper, is a demonstration of how the concept of "aura" is closely related with the category of disappearing. When the definition of the "aura" is made clear, it is possible to elucidate, that the above mentioned Benjamin's essay represents an epistemological breakthrough within the context of his writing and outside this context too.*

## Valovi recepcije Benjaminina

Delo Walterja Benjaminina je dandanes predmet tako velikega zanimanja med učenjaki v humanističnih vedah in družboslovju, da se sporočilo njegovega besedila

*Umetnina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati* dobesedno dokazuje na besedilu samem. "Drugemu valu" recepcije Benjamina, "recepcije, katere vzgon izvira iz študentskih uporov" (Habermas, 1979, str. 31), so sledili vedno novi valovi recepcij Benjamina. Habermas nič ne reče o tem, kaj je bil "prvi val recepcije Benjamina", a lahko domnevamo, da je mislil na dokaj dvoumno recepcijo v povezavi z uredniškim delom na vrsti do tedaj neobjavljenih Benjaminovih rokopisov, ki so bili večinoma v Adornovih rokah. Prvi "val" je potemtakem moral biti precej omejen na akademski krog okoli članov frankfurtske šole. Od takrat pa so Benjaminove ideje in koncepti v širokem razponu pronicali iz učenjaškega diskurza v raznolike rabe v določenem spektru interdisciplinarnih študij vse do kulturnega žurnalizma. To se dogaja v takem obsegu, da je mogoče reči, da je skupaj s samimi umetninami tudi sama teorija množične porabe umetnosti postala množično dojeta. Zares lahko slišimo Benjaminove besede in pojme v stališčih in razlagah mnogih ljudi, ki so danes vpleteni v produkcijo množične kulture: fotografov, modnih oblikovalcev, televizijskih producentov, filmskih režiserjev, kustosov galerij, oglaševalcev, rock glasbenikov in celo vladnih ministrov za kulturo. Ni pomembno ali so vsi ti ljudje brali Benjamina, niti ni toliko pomembno, kako so jim bile Benjaminove ugotovitve posredovane, čeprav bi nemara nekaj raziskovanja celo lahko odkrilo poti Benjaminove teorije skozi različne diskurze malodane do najširšega občinstva.

Benjaminovo odkritje spreminjevalnega učinka množične kulture in njegova anticipacija njenega vseobvladujočega vpliva sta torej v določenem smislu empirično potrjena tudi v tipu družbe, ki mu zdaj nedoločno pravimo informacijska družba. Seveda s tem ne mislimo na to, da se je njegova teorija povsem "materializirala", toda nakazani položaj jasno označuje Benjaminove "prognostične" sposobnosti. Omenjene sociološko zaznavne realnosti pa je mogoče vzeti kot transdiskurzivni kontekst, kot fenomene v redu realnega, ki v vrsti aspektov korespondirajo z Benjaminovimi koncepti in ne veliko več kot to. Njegova teorija niti zdaleč ni izčrpana s temi fenomeni domnevno obstoječe realnosti. Habermasova opomba, da "Benjamin sodi k tistim avtorjem, ki jih ni mogoče na kratko povzeti in čigar delo je odprto zgodovini disparatnih učinkov" (Habermas, 1979, str. 32), opisuje to, na kar pri tem mislimo. Razlog za to je verjetno razviden večini bralcev Benjaminovih besedil in ga lahko pripišemo - kot je odkril spet Habermas - dejstvu, da je "Benjamin kombiniral raznolike motive, ne da bi jih pravzaprav unificiral". Nemara bi dodali, da njegovega diskurza niso oblikovali samo "raznoliki motivi", ampak tudi njegova sinkretistična obravnava različnih disciplin. Večina njegovih spisov združuje filozofijo, literarni kritikizem, občo estetiko, sociološke vidike, psihoanalizo, zgodovino ..., njegov diskurz pa se giblje skozi disciplinarne preseke kot zdaj visoko alegorična, melanholična ali poetična naracija in zdaj kot konsistentno racionalna analiza. Ne da bi se spuščali predaleč v obravnavi takih aspektov, ki nedvomno Benjaminu dajejo videz dokaj posebnega avtorja, še zlasti med marksisti, pa lahko rečemo, da je raznolikost njegovega diskurza spodbudila zelo raznolike interpretacije. Le-te so oblikovale svoja sporočila v skladu s svojimi lastnimi zainteresiranostmi ali v skladu s kakšnim od prevladujočih teoretskih vplivov med mnogimi valovi recepcij Benjamina. Tako se zdi, da je bilo v prvem in drugem valu recepcije Benjaminovo delo mnogo bolj podvrženo sorazmernemu doktrinarnemu marksističnemu prebiranju v krogih nove leve, kot pa pozneje, ko so njegove teoretske dosežke razbirali iz kontekstov postmodernizma in dekonstrukcije. S tem kajpak ni nič narobe, vendar pa so v teh interpretacijah Benjaminove pojme tudi mistificirali ali "prenapeli". Če sploh v kakšnem primeru, je to vidno v primeru pojma *avre*, torej enega osrednjih konceptov eseja *Umetnina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati*.

Benjaminov pomen v mnogih teoretskih razpravljanih je mogoče pripisati šte-

vilnim razlogom, gotovo pa mednje ni mogoče šteti obsega njegovega dela. Poleg tega v njegovih zbranih delih ni mogoče najti zares kompletne in elaborirane knjige z osrednjim in reprezentativnim pomenom. Njegova pomembnost potemtakem izvira predvsem iz njegovega uvida, ki vznikne iz njegovih implicitnih epistemoloških prebojev; zato je Benjamin najmočnejši vezni člen med tradicijo kritične teorije in mnogo poznejšim strukturalizmom, post-strukturalizmom in spektrom postmodernističnih teorij. Od konca poznega modernizma in nove levice kot njegove dokazljivo politične sestavine je umikajoče se razpravljanje o "emancipatornih temah", ki jih je navrgla kritična teorija, spremljalo naraščajoče zanimanje za Walterja Benjamina. Vedno znova vračajoče se razprave o Benjaminovih nestrinjanjih z Adornom, s katerimi se tu ne bomo na dolgo ukvarjali, jasno kažejo na polje, na katerem je Benjamin šel dlje kot njegovi sicer produktivnejši kolegi v istih intelektualnih krogih. To polje je označeno s pojmom subjektivnosti, kakršno je bilo v splošnem formulirano v kantovsko-heglovski tradiciji kontinentalne filozofije. Hkrati z drugimi nestrinjanji (nekatera med njimi so bolj površinske narave), se razlika med Adornom in Benjaminovim razumevanjem kaže kot razlika med "prizadetim subjektom, ki v poznokapitalističnem kontekstu izgublja svojo spontanost itd.", ter transformiranim subjektom ali, kot bi lahko rekli, porušeno subjektivnostjo. Tako kot je bila izrečena, ta razlika ni bila nikoli povsem jasna, kajti Benjamin sam ni razvidno elaboriral konsekvenc svojih uvidov, vsaj ne v njihovem polnem filozofskem pomenu; morda pa se tudi sam ni zavedal, kako daljnosežne so bile konsekvence besedil, ki so se Adornu zdela sporna. Samo ugibamo lahko, zakaj Benjamin svojih odkritij ni dovolj razjasnil, da bi bil "razumljiv filozofom". Morda je vzrok, da ni videl splošnejših filozofskih konsekvenc, treba iskati v njegovi strasti do estetike, ali pa so bile nemara take konsekvence v tistem času kratkomalo neizrekljive, "nesporočljive". Lahko postavimo še drugo hipotezo, po kateri razlika med Benjaminom in Adornom zadeva končni motivaciji obeh avtorjev. Adornov pojem subjekta, ki ga je mnogo bolj določal okvirno kantovski etični označevalec kot Benjaminov bolj implicitni in ne ravno definitivni pojem subjekta, je bil okvir opaznega nesporazuma, ki pa je pravzaprav bil točka resne razlike. Naj bo tako ali drugače, upamo, da nam bo v tem prispevku uspelo prikazati Benjaminovo daljnosežno subverzijo ideje subjekta ravno z njegovo postavitvijo koncepta *avre*.

### Pomeni avre

Kaže, da je Benjaminu prvič padlo na misel, da bi "enkratni obris daljave" (Benjamin, 1998, str. 97) poimenoval za *avro* v njegovi *Mali zgodovini fotografije*, v eseju, ki je nastal nekako štiri leta pred prvo verzijo *Umetnine v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati*. V tem besedilu je *avra* postavljena in razvita kot koncept v njegovem končnem pomenu, medtem ko v prejšnjih besedilih termin samo označuje razsvetljujoči uvid. V *Umetnini ...* je po moje odločilna definicija *avre* artikulirana v kontekstnem Benjaminovem obravnavanju reprodukcije umetnin. V tistih delih besedila, ki so jih več stokrat citirali in interpretirali v obdobjih recepcij Benjamina, pisec pravzaprav zatrjuje, da se nekaj zgodi z izvornikom zaradi postopka reprodukcije, kljub temu, da je njegova avtentičnost bistvo tega, kar ta izvornik v začetku sporoča. Toda kvaliteta navzočnosti umetnine je praviloma zmanjšana. Drugače kot v manualni reprodukciji, izvornik izgublja svojo avtoriteto v tehnični reprodukciji. Odločilni sklep, ki sledi, je: "Manjkajoče je mogoče označiti s pojmom avra in reči: v času tehnične reprodukcije umetnine krni njena avra. Zadeva je značilna, njen pomen presega področje umetnosti." (str. 151) Benjamin je torej ustvaril verigo pomembnih pomenov okoli sicer razvidnega empiričnega dejstva osnovnega mehanizma množične kulture. Koncept

*avre* je odločilni člen v tej pojmovni verigi. Posledice so mnoge in mnogolike: tradicija je "strahovito" zamajana, "tehnična reprodukcija umetnino prvič v zgodovini odrešuje od njenega parazitskega prebivanja v ritualu". (str. 155) Predvsem pa se spremeni način človekovega čutnega zaznavanja, saj Benjamin trdi, da "medij, v katerem se uresničuje - pa ni le naravno, marveč tudi zgodovinsko določen". (str. 152) Film, kot takrat najbolj očitna in najnovejša intervencija tehnologije v območje umetnosti, pridobi v Benjaminovih očeh velik pomen in je glede na to tudi hkrati pojasnjevalni medij ter reprezentativna umetnostna forma v okviru množične kulture. Pomen pojma *avre* se potemtakem oblikuje v takšnih Benjaminovih trditvah: "S filmsko tehniko je podobno kot s športno, se pravi, da je vsakdo, ki je njun gledalec, deloma strokovnjak." (str. 163)\*

Preden preidemo k našim lastnim sklepom, si pogledjmo nekaj primerov interpretacije koncepta *avre*. Omenimo mimogrede, da je ta koncept močno vplival na sodobne teorije, ki se ukvarjajo s fenomenom kulture - torej množične kulture in kulture na sploh. Najmanj, kar lahko rečemo, je to, da ta vpliv kaže, za kako pomemben koncept gre. Seveda ima, tako kot večina spisov Benjaminovega opusa, tudi koncept *avre* svojo "zgodovino raznolikih učinkov". Ta "zgodovina", ki daleč presega okvir namena v našem spisu, bi pokazala na kar lepo število temeljnih nesporazumov, poskusov zavračanja polne relevantnosti koncepta in redukcij njegovega dialektičnega pomena. Toda najpogostejša zmotna branja koncepta so se zgodila mnogim občudovalcem Benjaminovega dela, ki so v očaranosti zaradi njegovega melanholičnega sloga v večini spisov vezali pomen *avre* na označevalce iz različnih diskurzivnih redov. Sam trdim, da nam koncept, kakor ga tu vidimo, nakazuje, da Benjaminovega dela ni mogoče enostavno unificirati. Koncept *avre* prestopa meje avtorjevega zgodnejšega teoretskega in predvsem estetiškega dela. *Avra* označuje točko epistemološkega preloma znotraj njegovega lastnega dela, ki ga, kot lahko zatrdimo, odlikujejo mnoge pohvalne nekonstentnosti.

Nedvomno je koncept *avre* dovolj kompleksen in dialektičen, da omogoča širok spekter teoretskih rab, za katere ne bi mogli reči, da so napačne, četudi interpretacija praviloma neizogibno spreminja izvorni pomen. Kajpak eno od "pravil", vzpostavljenih v eseju *Umetnina ...*, v aplikaciji na njega samega odpre semantično polje za nadaljnjo interpretacijo, čeprav seveda pomen pojma *avre* ni nikakršen neskončni obrazec. Birgit Recki (1988) in Kaja Silverman (1996) poudarita tisti vidik *avre*, ki zadeva pogled, ki se mu kaže drugost objekta; le-ta "vrača pogled" subjektu, ki opravlja gledanje. Koncept *avre* se v tem pristopu približuje lakanovskemu paradoksu, ki zadevajo zapletena razmerja med sebstvom in drugim glede na učinkovanje mehanizmov želje. V zamisljivem miselnem obratu *avra* lahko postane metafora v območju označevalca iluzije subjektivnosti, utemeljene na izgubljenem objektu želje. Vprašanje, ki ga je v tem primeru mogoče zastaviti, zadeva problem premestitve, kar pomeni, da se moramo vprašati, koliko je v taki percepciji reflektirano dejstvo, da Benjaminov koncept *avre* izvira iz konteksta estetike in kritične družbene teorije. Vendar pa je treba priznati, da Benjaminov namig možne razlagalne moči Freudove psihoanalize nekako legitimira

tovrstne poskuse. Podobno se Helga Geyer-Ryan (1994) približa k temu, da poveže *avro* in pojem zamajane subjektivnosti, pri čemer ugotovi Benjaminovo "fascinacijo z destrukcijo obrnjenosti navznoter in z avtonomijo kot iluzijo". (str. 113) Howard Caygill (1998) poudari varljivost "monumentalnih okoliščin avratičnih umetnin ..., kajti

\* Na tem mestu sicer pretežno korektni slovenski prevod po mojem postavlja napačni poudarek, saj prevajalec Benjaminovo pripisovanje "strokovnosti vsakomur" prevede tako, da je vsakdo "le na pol strokovnjak". Zato sem konec stavka nadomestil s svojo inačico prevoda.

vsaka umetnina po utemeljenosti svojega obstoja prestaja spremembe". (str. 94) Sigrid Weigel (1996) je v svoji zelo zanimivi študiji, ki povezuje Benjamin s problemom "prostora-telesa in podobe" (k formulaciji kategorije telesa kot teoretskega problema so, kot je znano, veliko pripomogle feministične študije), upravičeno poudarila, da Benjamin v svoji zgodnji teoriji jezika "še ni razlikoval med motivi *avre*". (str. 25) Poleg takšnih pristopov, ki so povečini usmerjeni k sofisticirani uvrstitvi Benjamin v okvir dekonstruktivistične filozofije in sodobnih interdisciplinarnih teorij, kakršni sta npr. analiza kulture in teoretska psihoanaliza, tudi druge discipline, kot so, denimo, sociologija in zlasti medijske študije, privzemajo Benjaminove ideje. Keith Tester (1994) je v svojem ekspezeju o medijih pokazal na enega od pomenov *avre* in je nemara stvari nekoliko preveč poenostavil, rekoč: "Za Walterja Benjamin težnja k uničenju *avre* pomeni, da ima kdorkoli kjerkoli dostop k umetnosti na isti podlagi kot vsakdo drug. Z drugimi besedami, interpretacija umetnosti je na voljo vsem in umetnost je torej demokratizirana." (str. 46) Ob upoštevanju Benjaminove lastne projekcije družbenih in političnih konsekvenc množične kulture kot kulture industrializirane kapitalistične družbe, lahko pristavimo, da je demokratizacija umetnosti zgolj začetek za mnogo bolj daljnosežno idejo družbene emancipacije.

Vprašanje družbene emancipacije je ena poglavitnih tem v že citiranem Habermasovem članku o Benjaminu. Članek je še vedno ena od največkrat "uporabljenih" referenc v zvezi z Benjaminom - tudi še 25 let po njegovi prvi objavi. Čeprav se osrednji namen članka v zvezi s problemom družbene transformacije v Habermasovi takratni artikulaciji danes zdi datiran - da o soočenju Habermasove lastne koncepcije emancipacije z domnevno Benjaminovo niti ne govorimo -, je članek še vedno eno izmed najbolj korektnih in kvalificiranih natančnih branj Benjamin. To še zlasti velja za Habermasovo pripoznanje problema *avre*, kakor je postavljen v *Umetnini ...* Za naš namen je pomembno Habermasovo jasno opažanje, da "destrukcija *avre* prinaša premik v najbolj notranji strukturi umetnin; sfera, ki so jo nekoč odmaknili in postavili v nasprotje z materialnimi procesi življenja, zdaj razpada". (Habermas, 1979, str. 34)

Kot je dobro znano, razpravljanje o Benjaminovem diskurzu o umetnosti v kontekstu množične kulture nenehno obnavlja problem nacizma in njegove "napačne odprave kulture". Ta tematika Habermasu služi kot podlaga za primerjavo med Marcusejevo kritiko meščanske kulture in Benjaminovo koncepcijo družbenih učinkov tehnične reprodukcije. Med mnogimi razlikami, ki za naše razpravljanje niso vse enako relevantne, je Habermas izločil tisti vidik Benjaminovega pristopa, ki kaže na to, da je Benjamin konec koncev svoja stališča artikuliral predvsem iz svojega estetiškega interesa: "V tem kontekstu je treba nadalje ugotoviti, da Marcuse izpušča obravnavo transformacije meščanske umetnosti v avantgardi, ki se izmika neposrednemu prijemu kritike ideologije, medtem ko Benjamin prikaže proces dialektične odprave avtonomne umetnosti v zgodovini modernizma." (str. 36) V nasprotju z mnogimi površnimi razumevanji Benjaminove *Umetnine ...*, verjetno zaradi Benjaminove obravnave politizacije umetnosti, je Habermas ugotovil, da si "Benjamin ni dovolil, da bi ga vodil koncept umetnosti na podlagi kritike ideologije". (str. 37) V nadaljevanju svoje argumentacije je Habermas razložil, zakaj je tako, rekoč, da "Benjaminov kritikizem meri na odrešitev preteklosti, nabite z *Jetztzeit*-om, in to ga razlikuje od kritike ideologije". (str. 40) Habermas ima prav, ko ugotavlja, da tisto, kar Benjamin doseže zlasti s svojim razvitjem *avre*, presega okvire kritike ideologije. To pa seveda ne pomeni, da je njegovo pisanje brez vsakega stika s kritiko ideologije. Kot nam dovolj jasno demonstrira npr. Benjaminov obračun z Duhamelom, je njegova teorija lahko podlaga za kritiko ideološkega diskurza, izvirajočega iz estetiškega tradicionalizma in preziranja množične kulture, ki izhaja iz takega tradicionalizma.



Ko Habermas nadaljuje svoje branje Benjaminina, med drugim odkrije, da je bil "Benjaminov odnos do izgube avre vedno ambivalenten". (str. 44) Na samem začetku je jasno, da *avra* umetnine vsebuje "zgodovinsko izkušnjo minulega *Jetztzeit*-a" in "nedialektični razpad avre bi pomenil izgubo te izkušnje". (str.44) "... v drugih primerih pa izgubo avre obravnava afirmativno." (str. 45) Kot vidimo, je Habermas razpoznal in pripoznal *avro* za dialektični koncept. Za podkrepitev te poante sklenimo naše branje Habermasovega članka z naslednjim navedkom: "Skupaj z dialektično ukinitvijo avtonomne umetnosti in razkrojem avre izgine ezoterična dostopnost umetnine in njena kulturna oddaljenost od gledalca." (str. 45)

### Vezni člen

Bolj ali manj na splošno je sprejeto, da je *avra* dialektični koncept. Toda zgolj pripoznati to in pritrjevati taki ugotovitvi ni dovolj, kajti dialektični koncepti so smiselni samo tedaj, ko so dojeti v svojem delovanju. Koncept *avre* deluje tako, da prestrukturira polje kateregakoli diskurza na širokem preseku med estetiko, zgodovino in sodobnostjo. To delovanje koncepta ima pomembne posledice tako za teoretski (kritični) diskurz, kot za katerokoli področje estetiške *prakse* v realnosti množične kulture. Da bi to razumeli, se moramo najprej vprašati, kako je to mogoče. Odkod izvira "označevalna moč" tega koncepta?

Da bi odgovorili na ti vprašanji, moramo najprej ugotoviti, da jasni in razvidni Benjaminov diskurz v eseju *Umetnina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati* ne podpira nikakršne metafizike ali česarkoli slabšega v kakem "ezoteričnem" pomenu; prej materialistično meri na razločno razlago vrste fenomenov na področju sociologije. To vsaj deloma dokazuje že Benjaminova osredotočenost na razlago takšnih pojavov, kot sta tehnična reprodukcija in množična kultura. Benjamin ni odkril teh pojavov, ker sta bila bolj ali manj očitni in ustrezno poimenovani dejstvi v preprosto zaznavni realnosti že v njegovem času. To pa, kar je dosegel, je bila odločilna sprememba v razumevanju teh pojavov, še zlasti njihovega učinka na okoliščine kakršnekoli formulacije kateregakoli diskurza v polju estetike. Z Benjaminovo intervencijo tradicionalna estetika postane čitljiva bodisi kot ideološki diskurz bodisi kot zgodovinski dokument z lastno bledo *avro*. Hkrati njegova intervencija ne vzpostavlja odvečnosti vse estetike. Nasprotno! Benjaminova konceptualizacija v njegovi formulaciji *avre* v odnosu z umetniškimi objekti poganja epistemološki premik v polju estetike. S tem, ko poveže npr. *dadaizem* s svojo analizo funkcioniranja umetnosti v razmerah reprodukcije in množične distribucije, kjer so umetnine predmeti množične "raztresene zaznave", Benjamin imperativno zariše mejo, ki je estetika "od zdaj naprej" ne more več ignorirati. Estetika, ki je vpeta v okvir zgolj kontemplacije lepote avtonomne umetnine in čaščenja genija izjemne umetniške osebnosti - pri tem ni pomembno, ali gre za filozofski esteticizem ali za posebno disciplino, kot denimo umetnostno zgodovino -, ne more biti na ravni relevantne teorije, ker izključuje determinirajoče označevalce iz registra družbenega konteksta. To poanto lepo ilustrira John Berger v didaktično prepričljivi knjižici Načini videnja (*Ways of Seeing*, 1972).

Kot vseskozi poudarjamo v tem besedilu, koncept *avre* igra strukturirajočo vlogo v Benjaminovi teoretizaciji bolj ali manj splošno opaznih pojavov, ki jih je potem povezal v do takrat nezamisljiv odnos z estetskimi kategorijami. Ko beremo številne interpretacije Benjaminovega "eseja o reprodukciji", ne glede na to, kako pronicljivi ali poenostavljajoči so, se ne moremo znebiti vtisa, da večina razpravljavcev jemlje koncept *avre* tako, kot da bi bil nekaj samoumevnega, namreč skoraj tako, kot da imamo opraviti pač samo z neko aplikacijo termina, kot da gre samo za neko klasifikacijo

umetnin, po kateri se le-te delijo na "avratične" in "neavratične". Četudi se samo razumevanje koncepta ne zdi preveč zapleteno, pa se je treba vprašati, kaj je tisto, kar povzroča njegovo "funkcioniranje" v ustreznem dojemu. Odgovor lahko najdemo potem, ko ugotovimo položaj, s katerega je Benjamin artikuliral svoj diskurz. Kot radikalni kritik, kot odlično izobraženi filozof, esteta in človek visokega okusa, a hkrati pod vtisom marksizma, je Benjamin očitno iskal stik med dvema redoma teoretsko dojemljivih realnosti. Na eni strani gre za območje duhovnih, sublimnih umetnin ter za območje kapitalistične razredne družbe z njeno politiko in ekonomijo na drugi strani. V perspektivi sodobne dekonstrukcije si lahko predstavljamo, da je Benjamin zaznal težo binarnih kodov, ki so determinirali to dvopolno realnost. Da bi se rešil vezi te realnosti, da bi jo transcendiral, ali kot je sam deklariral, da bi formuliral perspektivo emancipacije, ki bi vpotegnila potencial "nadgradnje", je iskal bolj pomenljivi vezni člen, ki bi jo povezal z ekonomsko bazo drugače kot zgolj vezni člen odvisnosti v funkciji zrcaljenja baze v nadgradnji in nasprotno. To, kar se mu je potem zgodilo, je bilo pravzaprav odkritje, ki mu je bilo neznano prej, preden je formuliral svoj slavni esej. Potemtakem lahko trdimo, da Benjamin, pisec *Umetnine ...*, ni isti Benjamin kot tisti, ki je pisal o *nemški žaloigri*. Njegovo odkritje je bilo spoznanje, da vezni člen že obstaja v načinu, na katerega so umetnine proizvedene v objekte zaznavanja v industrializirani družbi, ter da je ta vezni člen šele treba kritično ustrezno razumeti. Na začetku eseja *Umetnina ...* si Benjamin dovoli oprostiti Marxu, ker ni videl tega veznega člana ob sami postavitvi svoje emancipatorične teorije: "Ko se je Marx lotil analize kapitalističnega proizvodnega načina, je bil ta še na začetku." (Benjamin. 1998, str. 147)

V svojem dialektičnem umu je Benjamin torej konstruiral koncept, ki je postal označevalca, ki prebija omejitve binarno kodirane realnosti in nezadovoljivega vztrajanja v njenem okviru v vzajemno nepovezanem vzporednem teoretiziranju v estetiki in politični ekonomiji. V tem kontekstu je bila formulacija koncepta *avre* Benjaminova invencija ali, če hočete, kreacija. Ni naključje, da je pomen *avre* strukturiran kot paradoks. *Avro* je bilo mogoče ustvariti kot koncept samo v trenutku, ko je že bila uničena. Koncept je torej postal mogoč s tem, da je postal sploh zaznaven kot izginjavajoč. *Avra* postulira eksistenco neobstoječega, ki je vidno samo v označevalnem preostanku. Ko je *avro* umetnine "res" bilo mogoče izkusiti, ni bila vidna glede na to, da je bila vsebovana v simbolnem redu stvari, kjer sta unikatnost in distanca umetnin imeli drugačno funkcijo, kot je tista, ki sta jo pridobili v reificiranem svetu blaga. Z Benjaminovim odkritjem funkcije *avre* v obravnavanem eseju se ni zgodil odločilni epistemološki premik samo v estetiki. Kakor hitro so bile zapisane izginjenju kategorije tako imenovane avtonomne umetnine, je bila zapisana izginjenju tudi avtonomna subjektivnost in na njej zasnovana filozofija.

## REFERENCE

- Benjamin, Walter. 1998: Izbrani spisi. Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Berger, John. 1972: Ways of Seeing. British Broadcasting Corporation and Penguin Books, London.
- Caygill, Howard. 1998: Walter Benjamin/The colour of experience. Routledge, London and New York.
- Geyer-Ryan, Helga. 1994: Fables of Desire, Polity Press, Cambridge.
- Habermas, Jürgen. 1979: *Consciousness-Raising or Redemptive Criticism - The Contemporaneity of Walter Benjamin*, in: New German Critique N° 17, Spring 1979.
- Recki, Birgit. 1988: Aura und Autonomie: Zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor Wiesengrund Adorno, Würzburg. Königshausen&Neumann.
- Silverman, Kaja. 1996: The Threshold of the Visible World, Routledge, New York and London.
- Tester, Keith. 1994: Media, Culture and Morality. Routledge, London and New York.
- Weigel, Sigrid. 1996: Body-and Image-Space/Re-reading Walter Benjamin. Routledge, London and New York.

## Refleksija smrti pri Zhuang Ziju in v budizmu

MAJA MILČINSKI

### POVZETEK

*Povezava med daoizmom in Chan ter kasneje Zen budizmom je bila že dokazana. Pričujoči članek pa prikazuje problem odnosa do smrti v obeh tradicijah. Človekova osvoboditev vključuje tudi osvoboditev od "verig in okov kategorialnega mišljenja"; le-to razlikuje med stvarmi in pojavi, tudi med življenjem in smrtjo. Osvoboditev pa predpostavlja povezavo in zlitje z Daom oziroma Absolutom. Citati iz dela Zhuang Zi osvetljujejo stanje duha razsvetljenega filozofa, ki ima sicer človeško obličje, vendar praznino Neba; deluje kot vsakdo drugi, pa se vendar nikdar ne pusti zaplesti. Stične točke med daoizmom in Zen budizmom so: odsotnost intencionalne dejavnosti, povezava z naravo, zavest o nezmožnosti izražanja izkušnje z besedami, polno, intenzivno uresničenje svojega življenja tu in zdaj, brez odlaganja odrešenja na prihodnost in pojmovanje smrti. Budističen pristop osvetljuje v članku tradicija pisanja obsmrtnih pesmi. Ustvarjali so jih umirajoči filozofi, pesniki in menihi, ki so z njimi na robu smrti izražali svoje razumevanje kontinuuma življenje-smrt.*

### ABSTRACT

#### THEZ NOTION OF DEATH IN ZHUANG ZI'S PHILOSOPHY AND IN BUDDHISM

*The continuity of Daoism through Chan and later Zen Buddhist philosophy has been already established. The paper discusses the problem of acceptance of death in both traditions. The unity with Dao or the Absolute is achieved on the basis of liberation from the bonds of categorial thinking which distinguished also between life and death. The quotes from Zhuang Zi illustrate the state of mind of the enlightened philosopher who has a human face, but still the emptiness of the Heaven, who is acting like everybody else, but still practices the detachment. Besides the absence of intentional activity, connection to nature, inability to express the experience with words and the belief in here and now instead of postponement of the realization of one's life into the future, the approach to death is another point which brings the Daoist and Buddhist philosophical traditions closer to each other. The Buddhist way is in the paper presented with the tradition of death poems, written by the dying philosophers, poets and monks, who on the verge of death expressed their understanding of the life-death continuum.*

Ob koncu sedmega stoletja se je na Japonskem razširil budizem. Dotlej je bil odnos Japoncev do življenja v bistvu optimističen: ta svet jim je pomenil materialno stvarnost, ki je črpala svojo življenjsko silo iz narave. Ni se jim še odprlo nepremostljivo brezno med življenjem in smrtjo, oziroma so umirajoči domnevali, da se bodo tako ali drugače še vrnili v to deželo živih ljudi. Z budizmom pa je na Japonsko prišel

nauk, ki je prikazoval svet le kot bežno iluzijo in s tem spodkopaval prejšnjo, avtohtono japonsko podobo življenja pred smrtjo in po njej. Kako so se torej Japonci soočili z dejstvom, da je edina gotovost, ki nas doleti v življenju, gotovost smrti?

Do prihoda budizma so trupla pokopavali, poslej pa so jih sežigali in v nebo dvigajoči se dim je v domišljiji porajal nove ideje, namreč ideje o tem, da ta svet ni najboljši od vseh možnih svetov, ampak da je to, nasprotno, pač umazano področje, od koder si mrtvi želi drugam. Kam? V Čisto deželo ali po japonsko Jōdo, kjer naj bi vladal Amida Buddha - Buddha Večne luči. Umirajočemu naj bi bilo potrebno samo klicati njegovo ime in to naj bi mu zagotovilo posmrtno bivališče v tej Čisti deželi. Zgodnji budizem je sicer poznal predstavo pekla in raznih muk, ki da čakajo tam izprijene ljudi, vendar pa je bila ta podoba omiljena s tem, da institucija pekla v zgodnjem budizmu ni bila nekaj večnega in da so se v njem med nesrečniki gibale tudi svetniške duše, ki so jim bile v pomoč. V tem pojmovanju življenja in smrti se je budizem zelo približal razumevanju daoističnega filozofa Zhuang Zija, ki da je v četrtem stoletju pred našim štetjem zapisal:

Kako naj vem, ali ni ljubezen do življenja zgolj omama? Kako naj vem, da tisti, ki sovraži smrt, ni podoben fantiču, ki je kot otrok zapustil dom, potem pa pozabil pot nazaj?<sup>1</sup>

V obdobju Kamakura, ki je trajalo od dvanajstega do štirinajstega stoletja, je prešlo vladanje Japonske s plemstva na vojaški razred, torej na samuraje, ki so zelo spremenili kulturno usmerjenost na Japonskem. Za razliko od razmišljujočih pesmi obdobja Nara (710-794) in Heian (794-1185), ki primerjajo minljivost človeškega življenja s cvetom, ki brž ovone, ali pa z rosnimi kapljicami, ki se ob sončnem vzhodu posušijo, človeški svet in naravo pa prikazujejo kot sanje ali fantastično predstavo, samurajske predstave povezujejo življenje z vojaškimi dejanji in neomajno lojalnostjo do gospodarja, klana in cesarja. Elita samurajev je razvila interes za Zen budizem, kar ni bil le učinek neke eksotične privlačnosti Zena, temveč tudi simpatija do njegove bolj možate naravnosti do življenja. Za razliko od drugih budističnih šol, Zen ne priznava nobenih vnanjih višjih sil. Rešitve uganke življenja po Zenu ne gre iskati zunaj sebe, temveč v svojem duhu. Očistiti je treba zavest in uzreti stvarnost, kakršna je v svoji takšnosti. Čista realnost, kot se nam kaže prek razsvetljenega duha, pa ne dopušča takšnih polarnosti, kot sta življenje in smrt. Takšno naravnost do življenja in smrti, kot se razodeva v obsmrtnih pesmih,<sup>2</sup> je opisal Zhuang Zi s prisposobo o modrecih preteklosti:

Pravi ljudje preteklosti niso poznali ne radosti nad svojim rojstvom, niti ne odpora do smrti. Njihov vstop v svet telesnosti jim ni vzbujal veselja, njihov odhod v onostranstvo ne odpora. Ravnodušno so odhajali, ravnodušno so prihajali. Svojega izvora niso pozabljali, k svojemu koncu niso stremeli. Sprejemali so svojo usodo in se je veselili. Pozabljajoč smrt so se vračali v onostranstvo. Tako s svojim zavestnim delovanjem ne omejujejo smisla in ne poskušajo s svojimi človeškimi silami pomagati Nebu. Takšni so pravi ljudje.<sup>3</sup>

Večina obsmrtnih pesmi je bila na Japonskem zapisana v pesniški obliki tanka, nekaj tudi v obliki haiku. Vsebinski element teh pesmi je pomembnejši. Prikazuje namreč gojenje običaja, da razmišljujoči menihi, pesniki, filozofi ali samuraji v eni od ome-

<sup>1</sup> *Klasiki daoizma* (Ljubljana: Slovenska matica, 1992), 190.

<sup>2</sup> *Prim. Japanese Death Poems* (Tokyo: Tuttle, 1986).

<sup>3</sup> *Klasiki daoizma*, 217.

njenih pesniških oblik razodenejo tedaj, ko se poslavljajo od življenja, navadno kar neposredno pred smrtjo, čim bolj zgoščeno svoj pogled na minevajoče življenje. Primeri teh pesmi nam govore o tem, da tu smrt ni nekaj nezaželenega, nepričakovanega, nekaj, čemur bi se veljalo izogniti ali jo vsaj za vsako ceno odložiti, pač pa je nekaj v sebi globoko sprejetega. Vsebina, v katero je ta misel zavita, pa je odvisna od piščevega porekla, življenjske zgodbe in njegove terminalne situacije. Ta manifestna vsebina pesmi se spreminja glede na obdobje dogajanja in tedaj dominantne filozofske in religijske ideje časa.

V teh obsmrtnih pesmih se večkrat omenjajo ptiči, pač v skladu z verovanji starih Japoncev, da se umrli spremenijo v ptiče ali pa da jih le-ti privedejo na drugi svet. Še danes je vran prisposoda za dušo umrlega, kukavica pa velja za znanilca smrti. Glede tega, kaj da je oni "drugi svet", pa so se pogledi v stoletjih spreminjali. V ljudski predstavi je bil svoje čase Tihi ocean to mesto, včasih Japonsko morje ali podzemlje in vrhovi znanih gora, kjer naj bi se poleg bogov zbirali tudi mrtvi. Znamenita je obsmrtna pesem princa Ōtsuja iz sedmega stoletja, kateremu so zarotniki brez njegove krivde prisodili smrt. Čakajoč na smrt, je napisal tole tanko:

To je poslednji dan,  
ko bom slišal utve,  
kričče nad jezerom Iware.  
Potem bom izginil v oblake.

Pod vplivom budizma, ki je življenje označeval kot bežno iluzijo, pa je naslednja pesem plemiča in učenjaka Minamoto Shitaga iz desetega stoletja:

Le čemu naj ta svet primerjam?  
Jesenskim poljem, v mraku blede osvetljenim od slepečih bliskov?

Kasneje je postal cvet poglobitni simbol bežnosti človeške eksistence - hkrati pa tudi lepote, ki v različnih letnih časih dobiva še značilen prizvok hrepenenja ali žalosti glede na stanje cvetov. Pri tem gre omeniti tudi to, da različne kulture lepoto vidijo v različnih obdobjih dozorevanja in cvetenja. Tako Indija slavi stadij popka pri cvetu, Evropa obožuje rastlino v polnem cvetenju, za japonsko estetiko pa je značilna posebna naklonjenost do odevtelih cvetov, ki že leže na mahu ali kamnu. V tem je mogoče videti tudi naravnost čaščenja celotnega cikla, ki vključuje stanje umiranja, odmiranja in propada in ne časti samo mladosti in moči.

Veliki mojstri Zena so znali napovedati čas svoje smrti. Pesnik Hasegawa je takole zapisal:

To mrzlo noč sem vso bedel leže. Ko zazvenijo jutranji zvonovi, se mi srce zbistri  
- na tem bežnem, sanjskem svetu se prebujata zora.

Nato se je pokril čez glavo, češ naj ga nekaj časa puste v miru. Ko so ga prijatelji čez čas odkrili, je bil že mrtev.

Razsvetljenje, ki se v marsikateri teh pesmi razodeva, po Zenu ni plod razumevanja, ki bi bilo točka v vedenju običajnih ljudi, temveč je to stanje, v katerem se je zavest sprostila vsakršnega teoretskega razmišljanja, pravzaprav je to stanje neke naravne preprostosti. Tudi tu je moč najti veliko sorodnosti s spoznanji daoističnih filozofov in takšnemu uvidu ustreza tudi odnos do smrti, kot se razodeva v naslednji zgodbi:

Zi Si, Zi Yu, Zi Li in Zi Lai so se takole pogovarjali: "Kdo je sposoben imeti namesto glave nič, kot trup življenje in kot rep smrt? Kdo ve, da so rojstvo in smrt ter življenje in umiranje celota? S tistim, ki to ve in zna, sklenemo prijateljstvo."

Pa so se štirje možje spogledali in se zasmejali. Ker so si bili v srcih glede tega edini, so sklenili prijateljstvo.

Kmalu nato je Zi Yu zbolel. Zi Si ga je šel obiskat. Oni je dejal: "Velika je sila, ki me je takole zgrabila!"

Nevaren čir s petimi luknjami se mu je spustil na hrbtu. Vse telesno delovanje je bilo prizadeto, toda v srcu je bil miren in neprizadet.

Privlekel se je do vodnjaka, pogledal svoj odsev na vodni gladini in dejal: "O, kako me je zdelalo!" Zi Si je dejal: "Ti je hudo?"

Odvrnil mu je: "Ne, kaj naj bi mi bilo hudo! Če me sedaj razkroji in spremeni mojo levico v petelina, bom ponoči izkliceval ure. Če me razkroji in mi spremeni desnico v strelski lok, bom streljal in pekel sove. Če me razkroji in mi spremeni boke v voz, duha pa v konja, bom sedel v voz in mi ne bo treba drugega vozila. Prejeti ima svoj čas, izgubiti je potek stvari. Kdor zna biti zadovoljen s časom, kolikor mu je odmerjenega, in se vdati v potek stvari, temu radost in bolest ne moreta do živega. Približujem se trenutku, ki so ga stari označili kot razrešitev vezi. Zvezani se sam ne more razvozlati. Razmere ga vežejo, toda razmere niso močnejše od narave. Od nekdaj je bilo tako. Kako bi mi spričo tega bilo hudo?"<sup>4</sup>

Za običaj pisanja obsmrtnih pesmi je veljalo, da to ne bi smel biti izraz neke vsiljive nuje, ki bi izvirala le iz želje, da bi napravili vtis na ljudi. Zato so nekatere obsmrtnice pesmi v bistvu kritika tega običaja ali pa ironiziranje in cinično izkrivljanje le-tega.

Kot menihi in pesniki zgodnjega obdobja budizma na Japonskem, so tudi trgovci in umetniki sproščenega obdobja Edo govorili o tem življenju kot minljivem in nestalnem ali pa sanjah, ki se izgubijo. Namesto da bi dvigali pogled k samostanom na gorah, so raje puščali svojim nogam k bolj posvetnim radostim, zato so znali bolj kritični pesniki v takšnih obsmrtnih situacijah karikirati ali ošvrkniti tudi zdravnika:

Zdravniki pohvalijo njegovo obsmrtno pesem in nadaljujejo vizito.

Osama, ki jo imenujejo tudi način pozitivne alienacije, je pomemben podton vseh teh pesmi, saj posreduje spoznanje, da je smrt tisti trenutek, ki ga tako ali drugače vedno preživljamo sami, brez interakcije z drugimi, ki označuje življenje. Japonski budistični odnos do smrti - oziroma boljše, sprejetje življenja v vseh njegovih pojavnih oblikah - tudi z obdobji propada in smrti, je bil v Evropi često napačno razumljen kot neka morbidna skrivnostnost in ezoteričnost. Vendar pa gre pri občutju lepote, ki se izraža tudi v obsmrtnih pesmih, za neko stanje, ki je utemeljeno v posebni vrsti metafizike. Ta temelji na ostvarjenju hkratne semantične povezave zavesti in zunanje stvarnosti. To je živa in pristna subjektivnost, stanje subjektivnega ravnovesja, ki ne more biti zgolj objekt kognitivne aktivnosti. To je subjektivna polnost Zavedanja, v kateri se rojeva ta posebna oblika kontemplacije, ki omogoča tudi kontinuiteto med zunanjim in notranjim govorom pesnika.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 222-223.

## Osvobajajoča umetnost

CVETKA TÓTH

## POVZETEK

*Prispevek Osvobajajoča umetnost analizira Schopenhauerjeve nazore o umetnosti in metafiziki lepega. Umetnost kot taka ima zelo pomembno vlogo v njegovem razumevanju sveta. Filozofija je bližja umetnosti kot znanosti in filozof mora biti umetnik uma. Vsako pristno umetniško delo po svoje odgovarja na vprašanje "kaj je življenje". Schopenhauerjeva estetika je hkrati še način, kako si s filozofijo prisvajamo umetnost kot táko.*

*Njegovo umetniško pojmovanje sveta je pomembno tudi zaradi tega, ker z estetizacijo sveta prihaja do poenotenja resničnega in lepega. S tem je izključena politizacija sveta, trpljenje in beda sta zaustavljena in soočena z mirom in lepoto. Umetnost je tako vedno na cilju.*

## ABSTRACT

## ART AS DELIVERANCE

*The paper Art as Deliverance analyses Schopenhauer's views of art and his metaphysics of beauty. Art as such plays a very important role in his understanding of the world. Philosophy is closer to art than science and a philosopher must remain an artist of the mind. Every successful work of art answers in its own way also to the question "what is life". On the other hand Schopenhauer's philosophy of art also tries to appropriate the world of art as such.*

*His artistic conception of the world is very relevant, namely with the aestheticization of the world the unity of truth and beauty is realised. This excludes politicization, suffering and misery are stopped and faced with serenity and beauty. So art is always at its goal.*

S svojo filozofijo Arthur Schopenhauer vztraja, da za razlago in razumevanje sveta ne potrebujemo nikakršnih metafizičnih ali transcendentalnih razlogov.<sup>1</sup> Po njegovem je vsa skrivnost sveta v svetu samem, zato pojem bistva ne izstopa v njegovi hermenevtični analizi stvarnosti. Njegova analiza z umetnostjo izhaja samo iz tega *kaj* sveta, namreč iz njegove samodanosti, iz tega, da svet pač je, in pri tem opušča tradicionalno iskanje odgovora na znana vprašanja: čemu, zakaj, od kod, kako. Filozofija je predvsem "modrost sveta", in "njen problem je svet: samo s tem ima opraviti in pušča bogove pri miru, pričakuje pa zato tudi, da jo oni puščajo pri miru".<sup>2</sup> Tako

<sup>1</sup> Pričujoči prispevek je bil na programu 4. septembra 1998 v sekciji *Aesthetics and Ethics*, in sicer v angleškem jeziku z naslovom *Art as Deliverance*.

<sup>2</sup> Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, str. 243. Nav. iz *Sämtliche Werke* (SW) I-V (izdal Wolfgang baron von Löhneysen), Suhrkamp, Frankfurt 1986. (Naprej WuV II.)

Schopenhauer vztraja, da mora filozofija ostati kozmologija in ne sme nikdar postati teologija. Vsa ta stališča zelo pomembno določajo njegovo pojmovanje umetnosti, ki z vsem sledi samó svetu samemu, s tem da ga ponavlja, kar seveda ne pomeni, da ga mehansko odslkava. Poudariti tudi velja, da je Schopenhauer filozof z umetniškim pogledom na svet, saj filozofija po njegovem mora ostati bližja umetnosti kot pa znanosti.

Ko v drugem delu *Sveta kot volje in predstave* razmišlja o dejanskem predmetu umetnosti, pove, da "je vsako umetniško dojetje stvari izraz več o bistvu življenja in bivanja, odgovor več na vprašanje: 'Kaj je življenje?' - Na to vprašanje odgovarja vsako pristno in uspešno umetniško delo na svoj način in popolnoma pravilno."<sup>3</sup> Zaradi tega je "umetnost mogoče imenovati cvet življenja v najbolj polnem smislu te besede".<sup>4</sup> Umetnost govori z naposrednim, odkritim, naivno otroškim jezikom, z najbolj neposrednim dojetjem, gledanjem, kar pomeni intuitivno. Jezik, s katerim sporoča umetnost, je razumljiv vsakomur, izraža namreč "najbolj globoko bistvo vsega življenja in bivanja", kot da bi vsaka umetniška slika govorila: "Poglej sem, tu je življenje!"<sup>5</sup>

Izhodiščna in nosilna pojma njegove filozofske misli sta predvsem *volja* in *predstava*; od tod njegova znana trditev: "Svet je moja predstava: in svet je čista volja."<sup>6</sup> Stališče, po katerem je svet najprej predstava, nima univerzalnega pomena, kajti to je samo pojavni svet, ki nikakor ni edini. Po Schopenhauerju svet premore svoje notranje bistvo, namreč *stvar po sebi*, ki je volja, "najbolj notranje jedro vsega posameznega in prav tako celote".<sup>7</sup> Volja je v celoti nespoznavna, Schopenhauer jo ponekod razume celo kot "slep, nezaustavljiv pritisk",<sup>8</sup> kot taka pomeni energijo, življenje, dušo, moč. Javlja se v vsaki naravni sili, ki ravna še tako slepo, kot v vsakem, tudi najbolj premišljenem in zavestnem človekovem ravnanju. Pri tem gre za univerzalno načelo, ki se kot notranje nikakor ne omejuje samo na človeka, ampak je bistvo vseh stvari, vsega, kar je, celote bivajočega. Seveda so načini, kako se volja kot *stvar po sebi* javlja, neskončni, toda ko je govor o umetnosti, dobi volja svojo omejitev, saj je *zaustavljena volja*.

Umetnost je Schopenhauer razumel v kontekstu svojega filozofskega sistema kot svojevrsten vmesni prostor med voljo in predstavo. Še vedno kot predstavo, ki je neodvisna od načela zadostnega razloga, in hkrati kot posebjeno dojetje idej. Šele z umetnostjo prejme svet kot predstava svojo najbolj popolno in dovršeno obliko, svoj pristni smisel. Pri umetniškem pogledu gre po njegovem za povsem neposredno gledanje, ki v marsičem pomeni nezaupnico pojmu in abstraktnemu mišljenju. S pomočjo duha človek opušča običajni način opazovanja, ki vedno in vse reducira samo na svojo voljo kot svoj končni cilj. Zdaj odpade vsako opazovanje in spraševanje, ostaja "samo in edino ta *kaj*", moč duha se predaja "mirni kontemplaciji",<sup>9</sup> s katero se potaplja v gledanje navzočega predmeta, ki izpolnjuje celotno zavest, bodisi da je to pokrajina, drevo, stena, zgradba ali kar koli že. Toda ta, ki gleda, se v svojem predmetu povsem izgublja, je v bistvu eno z njim, in pri tem pozablja na samega sebe, svojo indivi-

<sup>3</sup> Prav tam, str. 522.

<sup>4</sup> Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, SW I, str. 371-372. (Naprej WuV I.)

<sup>5</sup> WuV II, str. 522.

<sup>6</sup> Arthur Schopenhauer: *Die frühen Manuskripte* (HN I) 1804-1818, str. 170. Nav. iz Arthur Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß* (HN I - HN V), (izd. Arthur Hübscher), Waldemar Kramer, Frankfurt 1966-1975.

<sup>7</sup> WuV I, 170.

<sup>8</sup> Prav tam, str. 380.

<sup>9</sup> Prav tam, str. 257.



dualnost, jaz in voljo ter postaja "samo čisti subjekt, kot jasno oko objekta".<sup>10</sup> Tako je navzoč samo še predmet, čisto nič drugega. Subjekt, ki po Schopenhauerju premore takšno gledanje, je "brez volje, brez bolečin, čisti nadčasovni subjekt spoznanja".<sup>11</sup> Tovrstno posredovanje, ki ga Schopenhauer imenuje kontemplacija, povzdigne "spoznavajoči individuum do čistega subjekta spoznanja in s tem tudi opazovani objekt do ideje", tukaj "se javlja povsem in čisto svet kot predstava" in "popolna objektivacija volje, kajti samo ideja je njena ustrezna predmetnost".<sup>12</sup> Z umetnostjo stopamo po Schopenhauerju v svet idej, kajti umetniški svet so ideje.

Celotna tretja knjiga prvega dela *Sveta kot volje in predstave* razpravlja o umetnosti, ki s svojimi uvodnimi razmišljanji izhaja iz platonске ideje in z njeno pomočjo zatrjuje bitnost sveta. Pri tem gre za dojemanje sveta in njegovih pojavov zunaj časa in vsakršnega spreminjanja, skratka za večne resnice. Zdaj spoznanje preučuje ideje, ki so najbolj neposredna in ustrezna predmetnost stvari po sebi, tj. volje. "To je umetnost, delo genija. Ponavlja s čisto kontemplacijo dojete večne ideje, tisto, kar je bistveno in trajno v vseh pojavih sveta, in glede na tvarino, v kateri ponavlja, je upodabljaljoča umetnost, poezija ali glasba. Njen edini izvor je spoznanje idej; njen edini cilj posredovanje tega spoznanja."<sup>13</sup> Tovrstno spoznanje je po Schopenhauerju *veselo spoznanje*, kajti umetnost je vedno na cilju. Znanost se nikdar in pri nobenem cilju ne ustavi, ne premore končnega cilja in je tudi nič ne more zadovoljiti. Umetnost pa je vedno povezana z nečim posameznim, ustavlja "kolo časa", zato izginjajo vsi odnosi; kar ostaja, je "samo bistveno, samo ideja je njen objekt".<sup>14</sup> Schopenhauer tudi natančno pojasnjuje razliko med voljo in idejo. Ideja je sicer volja, ki je postala objekt, vendar še ni stopila v prostor, čas in vzročnost. Tako za umetnika čas ni pomemben. Tisto, kar ga usmerja, je zlasti ontologija, kajti umetnik najprej posreduje predvsem bit, celo povečuje jo. V tem smislu Schopenhauer razume, da je Platonov nauk o idejah in o njihovi večni biti, ki je ne načenja nikakršno nastajanje in minevanje, edini pravi pristop k razumevanju umetnosti. Izvor vsakega pravega umetniškega dela je samo ideja, še posebej kot zaznana ideja. Kot taka je docela konkretna in določena, čeprav je razpršena in je posameznik sploh ne more spoznati in dojeti; to zmore le tisti, ki se je vzdignil nad vsakršno hopenje, voljo, individualnost in je čist subjekt spoznavanja, skratka genij.

Torej: najbolj pravi in pristni metafizični status umetnosti je po Schopenhauerju *biti ideja*. Že pri bežnem pogledu na kako sliko ne prihaja do posredovanja nečesa individualnega, ampak do "ideje", ki je "trajajoče v vsem spreminjanju".<sup>15</sup> Trajno sporočilo njegove filozofije ideje je, da je idejo mogoče samo uvideti, ne pa diskurzivno dojeti. Umetnosti zato Schopenhauer prepoveduje, da bi postala pojem in se spreminjala v kar koli šolsko izrazljivega in naučljivega. Zares pristna so samo tista umetniška dela, ki neposredno ustvarjajo iz narave, življenja in s tem ostajajo večno mlada in močna, ne zastarevajo, zato tudi ne pripadajo neki določeni dobi, ampak samo človeštvu.

Prisvajanje sveta po človeku in za človeka je ena temeljnih nalog umetnosti. Gre za počlovečenje in hkrati za osvobajanje v najbolj pristnem pomenu. Tako je Schopenhauer podal umetniško občutje sveta oziroma umetniški koncept sveta, ki mu Thomas Mann priznava, da z njim "ni deležna samo glava, temveč celoten človek s srcem in čutnostjo, s telesom in dušo".<sup>16</sup> Umetnost po Schopenhauerju opravlja izrazito

<sup>10</sup> Prav tam.

<sup>11</sup> Prav tam.

<sup>12</sup> Prav tam, str. 258.

<sup>13</sup> Prav tam, str. 265.

<sup>14</sup> Prav tam.

<sup>15</sup> HN I, str. 337.

<sup>16</sup> Thomas Mann: *Schopenhauer, Reden und Aufsätze, Gesammelte Werke IX*, Fischer, Frankfurt 1990, str.

emancipacijsko vlogo glede čutnosti, ki je bila v imenu duhovnosti vedno odrinjena in nepriznana. Čutnost prejme svojo posebno priznanje in veljavo v Schopenhauerjevem razvijanju *popolnočutnega govora*, ki opravlja estetizacijo sveta. Z njo je skušal ujeti stvarni utrip sveta in njegovo najbolj neposredno izkustvo, prepolino trpljenja in krivic. S tem ko ostaja njegov pristop izrazito znotrajsveten, odklanja vse, kar pomeni sklicevanje na večne resnice, vendar pri tem s svojim znotrajsvetnim pristopom svetu ne odgovarja po vzoru takratnih sodobnikov - s politizacijo.

Nasprotno, pojmi, o katerih Schopenhauer razmišlja, so svetost sveta, etika, estetizacija, in te pojme razume v njihovi emancipacijski vlogi. Še njegovo pojmovanje *resignacije*, ponekod celo *askeze*, nastopa kot odgovor na bedo in trpljenje sveta, proces, ki ustavlja celo voljo. Heglovci v neposredni Schopenhauerjevi bližini so že glasno zahtevali revolucijo, da bi dotokli vse, kar je pomenilo vir zla in trpljenja. Schopenhauer pa kot da bi jim posredno ugovarjal z estetizacijo sveta. Kajti umetniško sporočilo njegove filozofije je med drugim v tem, da lepota - nikakršno nasilje - zaustavlja vse tegobe sveta, toda zelo daleč je od tega, da bi to zaustavljanje bilo univerzalne in še manj trajne narave.

Schopenhauerjeva teorija umetnosti nedvomno pomeni globoko nestrinjanje s takratnim svetom, vendar to nestrinjanje ni toliko zgodovinske narave kot predvsem in izrazito metafizične. Kakor se da razumeti Schopenhauerjevo misel, za trpljenje v svetu ni videl samo zgodovinskih razlogov, ampak povsem bivanjske, ontološke, se pravi tudi, ki bistveno uravnavajo človekovo bivanje. V tej smeri razmišlja tudi znotraj svoje etike, kjer zelo jasno izrazi tole: "Glavna in temeljna gonilna vzmet v človeku kot tudi živali je *egoizem*, to je težnja po obstoju in ugodju."<sup>17</sup> Vsebinska tega egoizma je v bistvu zelo antimoralne narave, vendar je kot taka človeku in živali dana, kajti "ta egoizem je v živali in v človeku najtesneje povezan, celo istoveten z njunim najbolj notranjim jedrom in bistvom. Zaradi tega vsa njuna dejanja praviloma izhajajo iz egoizma, na njem pa temeljijo tudi vsa preračunljiva sredstva, s katerimi se človek skuša približati nekemu cilju. Egoizem je po svoji naravi brezmejen."<sup>18</sup> Na podlagi tega egoizma človek brani svoj obstoj, se otepa bolečin in trpljenja, si kopiči premoženje in uživa, razvija celo vedno nove oblike uživanja, želi z vsem gospodariti in skuša pokončati vse, kar mu nasprotuje, kajti njegovo načelo je: Vse samo zase, nič za drugega. Egoizem obvladuje cel svet. V ozadju tega egoizma je po Schopenhauerjevem mnenju načelo volje, kar razjasnjuje njegov protislovni odnos do volje. Kakor jo v določenih kontekstih navdušeno povzdiguje in celo povečuje, tako po drugi strani uvidi nujnost, da jo ukinja in dela povsem nemočno in neučinkovito.

Interpreti Schopenhauerjeve misli zato praviloma ugotavljajo njegov zelo ambivalenten odnos do volje, kajti taka, kot je, je tudi vir zla in trpljenja v svetu. Zdaj postaja razumljiv njegov koncept racionalnosti, ki vztraja na popolnem, celo najbolj popolnem spoznanju, ki ga imenuje *resignacija*. Smisel tega spoznanja razlaga s pomočjo krščanstva, pri čemer najprej ugotavlja, da je slikarstvu svet *Stare in Nove zaveze* enako težko predstaviti, zdi se mu celo neprimeren za likovno upodabljanje. Najbolj nehvaležna tema za ponazoritev so po njegovem krščanski mučenci in cerkveni očetje. Toda če sta zgodovina in mitologija krščanstva skoraj neprimerni za likovno predstavitev, je po Schopenhauerju povsem drugačna stvar s podobami, iz katerih veje "pristni, to je etični duh krščanstva, ki se razodeva v ponazoritvah ljudi, ki jih je ta duh prevzel".<sup>19</sup> Po

529.

17 Arthur Schopenhauer: *Über die Grundlage der Moral*, iz *Kleinere Schriften*, SW III, str. 727.

18 Prav tam.

19 WuV I, str. 327.

Schopenhauerjevi suvereni oceni so to dejansko "najvišje in najbolj občudovanja vredne stvaritve slikarstva, ki so uspele samo največjim mojstrom te umetnosti",<sup>20</sup> kot sta po njegovem Rafael in Correggio, slednji še posebej s svojimi zgodnjimi deli.

Kaj je v njunih slikah takega, da je vredno vse pozornosti, ki je nenadoma dobilo izjemno priznanje znotraj Schopenhauerjevega filozofskega sistema? Predvsem gre za stvaritve, ki po njegovem s svojo izraznostjo ne sodijo v zgodovino slikarstva, ker ne prikazujejo kakega dogajanja ali delovanja. Prizori svetnikov, angelov, odrešenika, matere z otrokom odražajo predvsem "popolno spoznanje", ki ni usmerjeno k posameznim stvarim, ampak k idejam. S tem je "popolno dojeto celotno bistvo sveta in življenja, spoznanje, ki pri njih učinkuje povratno na voljo",<sup>21</sup> tako da ji ne daje njenih motivov, kot je značilno za druge vrste spoznanj, ampak ji motive izrecno odteguje. Zato spoznanje postaja "kvietiv vsakršnega hotenja" in iz tega tudi izhaja "popolna resignacija, ki je najbolj notranji duh tako krščanstva kot tudi indijske modrosti".<sup>22</sup> Resignacija pomeni odklanjanje vsakršnega hotenja, zavračanje tega sveta, celo vsakršne odrešitve. V tem je najvišje spoznanje in modrost, ki so jo slikarji uspeli upodobiti. Zdjaj umetnost sebe estetsko presega v tem smislu, ker prehaja še v nekaj etičnega, celo tendenčnega.

Umetnost, ki je sicer sledila vsem stopnjam objektivacije volje v idejah, zdaj voljo povsem ukinja. Zaporedje, ki sledi iz tega, je takole: volja - ideja (kot objektivacija volje) - resignacija. Je volja z umetnostjo zares in docela izginila? Je pojem resignacija, vsaj ko gre za umetniško področje, deloma primerljiv z Aristotelovim pojmom *katharsis*? Nič, kar biva, po Schopenhauerju ne biva brez volje, in v tem je začetna težava njegovega razumevanja resignacije. Zato velja pojasniti, da gre za zaustavljeno voljo, kar seveda ni isto kot konec ali vsakršno prenehanje volje, kajti, kot sam poudarja, življenje gre naprej, nikoli ne preneha. Umetnost vodi celoten vidni svet, ki je samo objektivacija in "zrcalo volje", celo do njegovega samorazumevanja in odrešitve, vsaj hipno in v določenih življenjskih trenutkih, kar je nedvomno njena visoka vrednost. Svet kot predstava pomeni vidnost, opaznost volje in umetnost je "ponazoritev te vidnosti, camera obscura, ki kaže predmete bolj čisto in bolj pregledno".<sup>23</sup> V tem smislu je umetnost celo kot "igra v igri, oder na odru",<sup>24</sup> podobno kot pri Hamletu. Umetnost je sporočilo o uživanju vsega lepega in umetnik posreduje lepoto, ki celo zaustavlja bolečino in trpljenje. Čeprav pri tem sam ogromno trpi, mu v trenutkih izjemnih umetniških stvaritev uspe ponazoriti uteko življenja z lepoto; ta je daleč nad vsem trpljenjem in vsemi bolečinami, tako kot nekatere Rafaelove upodobitve. Ena najlepših, *Sveta Cecilija*, je "simbol tega prehajanja",<sup>25</sup> zapuščanje in izhod iz sveta, ki ga odklanja in ne sprejema.

V tej zvezi je zanimiva njegova analiza oziroma kar ikonologija *Sikstinske Madone*, nad katero se je v trenutku navdušil leta 1815, ko jo je prvič videl v Dresdnu. Schopenhauer je skušal pojasniti, za kakšno idejo tukaj sploh gre. Detajl *Sikstinske Madone*, ki ga je očitno najbolj prevzel, je izraz na obrazu dveh angelčkov v spodnjem delu slike. Tako v *Svetu kot volji in predstavi* razume, da svet otroštva še ni obremenjen z voljo, ki zelo usodno zaznamuje človekova pota v poznejšem življenju. Otroštvo je namreč "čas čistosti in sreče, raj življenja, izgubljen vrt, po katerem se v svojem poznejšem življenju poželjivo oziramo. Temelj te sreče je v tem, ker se v otroštvu nahaja naše celotno bivanje mnogo bolj v spoznavanju kot pa v hotenju; to stanje je poleg tega

20 Prav tam.

21 Prav tam.

22 Prav tam.

23 Prav tam, str. 372.

24 Prav tam.

25 Prav tam, str. 372.

podprto še od zunaj s pomočjo predmetnega sveta. Zaradi tega leži svet v jutranjem sijaju življenja pred nami tako svež, tako čaroben in privlačen. Majhne želje, nihajoča nagnjenja, drobne otroške skrbi so samo šibka protiutež spoznavajoče dejavnosti, ki je prevladujoča. Nedolžen in jasen pogled otrok, ki nas razveseljuje in pri nekaterih celo dosega vzvišeni in kontemplativni izraz, s katerim je Rafael proslavil glave svojih angelov",<sup>26</sup> vse pojasnjuje. Isto misel Schopenhauer nadgrajuje še v svojih poznejših *Aforizmih k življenjski modrosti*, kjer ugotavlja, da v času otroštva in njegovem "pocketskem pogledu" volja "še dolgo ne izstopa s svojo polno energijo", zato se "obnašamo kot otroci večinoma bolj čisto spoznavajoče kot pa z voljo. Od tod prvi strmeč pogled nekaterih otrok, ki jih je Rafael tako posrečeno upodobil pri svojih angelih, celo teh pri *Sikstinski Madoni*."<sup>27</sup> Angelsko in otroško čist Rafaelov svet ne pozna volje in njenega pritiska, je kot svet miru, v katerem estetizacija vzpostavlja klavzuro pred podivjanostjo sveta odraslih, toda to je hkrati svet, ki krutosti odgovarja z lepoto in mirom.

Schopenhauerjeva *estetika miru* oziroma lepo v pomenu stroge klavzure pomenita intenzivno soočenje s trpljenjem in bolečino bivanja v svetu, motiv, ki je pri Schopenhauerju navzoč predvsem v tem smislu, da odrešitve ne išče zunaj in onkraj sveta, v tradicionalnem platonskem zasvetovju. Skratka, gre za iskanje v tostranskem svetu; s tem dobi tudi njegov platonizem zelo svojevrstno, prizemljeno podobo.

Ravno njegova teorija umetnosti je kot nekakšen romantičen upor proti egoizmu in tisti bedi, ki je neposredno povezana z voljo kot najbolj temeljno zakonitostjo vsega bivajočega, zato je umetnost kot zaustavljena bolečina. Da bi spodrezal temelje trpljenju in bedi, zdaj namesto volje postavlja platonske ideje, povsem prežete s tostranskostjo, umetnost učinkuje kot proces samoosvobajanja od tega, kar je in tudi trajno ostaja vir vsega trpljenja. Estetizacija sveta, ki v sebi združuje lepo in dobro, je torej beg iz sveta trpljenja, stoičen dvig nad vsem v svetu in kot taka povzdiguje umetnost zaradi njene metafizične moči in možnosti za tak sestop. Umetnost zdaj z vsem učinkuje osvobajajoče in odrešujoče, estetizaciji se kot hkratna pridružuje še etizacija sveta. Drugače kot religija, ki je vedno odvisnost, namreč od nadčutnega, neskončnega in večnega, pa umetnost kot rezana podoba ni odvisnost človeka od predmetnega sveta. Po Schopenhauerju je umetnost le povezanost z vsem najbolj neposrednim, z najbližjim: vse, čeprav še tako oddaljeno, spreminja v vzvišeno čutnost, s katero se človek potrjuje tako, da je zdaj vse, z njim vred najprej, na cilju.

<sup>26</sup> WuV II, str. 509.

<sup>27</sup> Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* I, SW IV, str. 570.

# Umetniška resnica v Nietzschejevi filozofiji telesa

VALENTINA HRIBAR SORČAN

## POVZETEK

*Nietzsche je iskal resnico bivajočega kot takega in v celoti navzlic njeni podvrženosti zakonitostim vitalnega perspektivizma. Razkrije jo na ravni umetnosti, natančneje tam, kjer veljajo formalni principi umetniške ustvarjalnosti v njenem najširšem pomenu. Svet je sama sebe porajajoča umetnina, das Kunstwerk, ali, rečeno v postmodernem jeziku: avto-poiesis, ki v svoji spremenljivosti poraja nove in nove oblike. Tudi umetnost v ožjem pomenu ne bo zgolj ena izmed oblik volje do videza, marveč bo najdragocenejše obnebjje iskanja resnice kot take, znotraj katerega naj bi razklanemu svetu povrnilo njegovo celostnost. Umetnost namreč ne zaničuje življenja, marveč ga krepča: umetnost je stimulans življenja. Zato ji Nietzsche, kot antinihilistični nihilist, spoštljivo poklanja najvišje mesto kot edini domeni človeške vednosti, ki zares nasprotuje asketski volji do nič. Umetnost ni izgubila velike sledi, po kateri teče življenje: brez sramu je razdajala ljubezen do čutov. Poveljevala je tisto, kar sta religiozna morala in metafizika najbolj podcenjevali. Zatorej bo primarna naloga filozofije, če ji je še kaj do resnice in do samospoštovanja, rehabilitacija in prevrednotenje telesnosti. Približajmo se Nietzschejevi radostni viziji plešočega in smejočega se telesa kot najsublimnejši prisposodbi prevrednotene filozofije!*

## ABSTRACT

### THE ARTISTIC TRUTH IN NIETZSCHE'S PHILOSOPHY OF THE BODY

*Nietzsche tried to find a truth of being as such and as a whole in spite of its submission to the laws of vital perspectivism. He reveals it on the level of art, there precisely, where formal principles of artistic creativity are worth in its largest sense. The world is a work of art engendering itself, das Kunstwerk, or, if we say in a postmodern language: auto-poiesis. According to its changeability it gives birth to new and new forms. The art in the narrower sense is neither just one of the forms of the will of appearance: it is the most precious horizon of searching for the truth as such within we should reconstitute the integrity of the cloven world. Namely, the art doesn't despise our life, but it strengthens it: art is stimulans of life. That's why Nietzsche, as nihilist antinihiliste, awards it respectfully the highest position: the art is the only domain of human knowledge which really resists to the ascetic will of nothing. It didn't lose the great trace of life: it has been proving without any shame its love of senses. It has been glorifying everything that religious morale and metaphysics underestimated most of all. Therefore the first mission of philosophy, if it really makes much matter of truth and self-respect, will be the rehabilitation and the transmutation of the human body. Let's approach to Nietzsche's delightful vision of dancing and laughing body as the most sublime allegory of the revaluated philosophy!*

### 1.1. Telo in resnica

Nietzschejeva teorija resnice je v neposredni navezi s teorijo vrednotenja, saj vsaka trditev pomeni vrednotenje nečesa, zato bo vprašanje po bistvu resnice nujno povezano z vprašanjem: Kaj pomeni vrednotenje kot tako? Nietzsche ga zastavi kot interpretacijo, pri čemer sledi svojemu fiziološkemu in psihološkemu izhodišču, po katerem je vsako vrednotenje samo simptom določenih telesno-duševnih stanj.<sup>1</sup>

Nietzsche je izoblikoval t. i. vitalistični pragmatizem, po katerem so vsi naši spoznavni organi in čutila razviti samo glede na pogoje ohranjanja in rasti. V tem smislu je bistvo resnice njena utilitarnost, se pravi vrednotenje, ki v nekaj verjame le toliko, kolikor je zanj koristno. Čemur pravimo koristno, pa je povsem odvisno od stopnje moči. Zato bo tudi kriterij resnice v ohranjanju in stopnjevanju instinkta moči.

Navzlic temu je Nietzsche že vse od svojega prvenca *Rojstvo tragedije iz duha glasbe* (1872) vneto iskal posebni, filozofski topos resnice, kjer resnica ne bo podvržena povsem istim zakonitostim vitalnega perspektivizma kot drugod, bo pa kljub temu nastopala kot resnica bivajočega kot takega in v celoti. Nietzscheju se bo filozofsko obnebjje resnice razkrilo na ravni umetnosti, natančneje tam, kjer veljajo umetniški principi, ki bodo seveda naj poprej principi ustvarjalnosti, in sicer kolikor nastopajo v okviru volje do moči. Prav na tej podlagi se bo Nietzscheju svet pokazal "kot sama sebe porajajoča umetnina".<sup>2</sup> Kot Kunst-Werk - kot umetniško delo, se pravi, rečeno v današnjem, postmodernem jeziku: kot avto-poiesis. Umeščenost resnice kot filozofskega glasnika na področju umetnosti daje slutiti, da bo umetniška resnica hkrati tudi najvišja resnica filozofije. Simbioza umetnosti in filozofije je torej tolikšna, da njuna kohezivnost nikakor ne siromaši resnice, marveč jo bogati.

Nietzsche je ves čas nihal med pogojeno, utilitarno podobo resnice in tisto, ki bo brezpogojna, a ne več platonistična. Ob tem, ob resnici kot pravici (volje do moči), nas bo zanimalo, kako se je Nietzsche skušal izogniti metafizičnim čerem, saj nas že sama zastavitev resnice v red stopenj spominja na metafizične delitve.

### 1.2. Geneza Nietzschejeve podobe telesa v estetiki

V *Rojstvu tragedije iz duha glasbe* je Nietzsche zapisal prevratno misel, da sta "bivanje in svet videti upravičena samo kot estetski fenomen",<sup>3</sup> s čimer je želel razkriti, da je potrebno umetnost v njenem najširšem pomenu formalnega principa obravnavati kot voljo, ki se skuša na najrazličnejše načine in z mnogoterimi oblikami soočiti z resnico življenja, ki pa je grda, celo grozljiva. Nietzschejev mladostni pogled na resnico, ki ga tudi kasneje ne bo povsem opustil, je torej izrazito pesimističen. Da bi navzlic strašljivosti našega bivanja uspeli preživeti, resnico prilagajamo svojim vsakokratnim potrebam, prav to prirojjevanje pa poraja različne metafizične perspektive: filozofijo, moralo, religijo, znanost ... V tem smislu umetnost nastopa kot oblikovalna volja do

<sup>1</sup> Navzlic svoji radikalnosti je Nietzsche obravnaval fiziologijo še celostno, se pravi, da zanj fiziologija pomeni vedo, ki se sicer osredotoča na telo, a se, če ostanemo pri klasični terminologiji, duhovnosti ne odreče, kajti ta nastopa kot najvišja stopnja telesnosti, četudi na pretežno nezavedni ravni. Tako nezavedno kot zavedno raven pa v najglobljem bistvu določa volja do moči. Tako se pri Nietzscheju fiziologija in psihologija medsebojno nujno prepletata.

<sup>2</sup> Nietzsche, F.: Volja do moči, SM, Ljubljana 1991, 796, str. 443;

Nietzsche, F.: Werke, Kritische Gesamtausgabe (KGW), Herausgegeben von Colli G. und Montinari M., Walter de Gruyter & Co, Berlin/New York 1967-1977, VIII/1, 1886: 2 [114], str. 117.

<sup>3</sup> *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, Karantanija, Ljubljana 1995, 24, str. 136.

videza in je kot takšna prvotnejša in močnejša od resnice, kar ne pomeni nič drugega kot to, da je volja do resnice zgolj vsakokratna oblika volje do videza, s čimer je Nietzsche skušal razgraditi brezpogojni status resnice.<sup>4</sup> Življenje je temeljni umetniški fenomen, gradeči duh, ki v svoji spremenljivosti poraja nove in nove oblike. Da sta svet in bivanje upravičena zgolj kot estetski fenomen, torej najpoprej pomeni, da sta podvržena nenehni spremenljivosti in menjavi, skratka videzu. In človek, ki se sooča z bitjo bivajočega, je najpoprej umetnik, ki sledi svoji iluziji. Svojo artistično iluzijo bo mladi Nietzsche skušal zajeti še zlasti s pojmom dionizičnega.

Nietzsche je torej že v *Rojstvu tragedije iz duha glasbe* zasnoval pragmatično perspektivističen pristop do resnice, ki pa umetnosti kot take ni oplazil, saj le-ta ne zdrsnje v zgolj eno izmed oblik volje do videza, prav nasprotno: kot najdragocenejši topos iskanja resnice mora razklanemu svetu povrniti njegovo celostnost. Res pa je, da tedaj Nietzsche še razume umetnost kot poglavitno metafizično dejavnost, ki naj človeka ponovno privede v schopenhauerjevsko praenost biti kot Volje. Nietzschejeva pobuda k celostnosti, ki je bila naperjena proti (sodobnemu) racionalizmu na vseh področjih človeškega védenja, je bila torej še precej obremenjena z metafizičnim pristopom in romanticističnimi željami po povratku k mitu.

V nadaljevanju bomo med drugim skušali odgovoriti na vprašanje, ali bo zreli Nietzsche tudi glede umetnosti v ožjem smislu kdaj zavzel stališče, da sloni "na videzu, ..., prevari, optiki, nujnosti perspektive in zmote"?<sup>5</sup> Kako uspešno se je torej njegova filozofija upirala svojemu lastnemu perspektivizmu?

### 1.3. Fiziološko-psihološka kritika in prevrednotenje estetike

V *Somraku malikov* (1888) Nietzsche prvokrat v svojem ustvarjalnem opusu poda povsem nedvoumno definicijo umetnosti, in sicer kot "prisilno spreminjanje v popolno".<sup>6</sup> Človekova temeljna naravnost, volja do moči, namreč umetniku narekuje, naj spreminja stvari tako, da bo iz njih odsevala njegova moč, dokler ne bodo odmevi njegove popolnosti. Popolnost stvari oziroma umetnina je torej izraz umetnikove volje do moči. O človeku kot meri popolnosti Nietzsche podrobneje spregovori v 19. paragrafu *Somraku malikov*, kjer izpostavi subjektivnost in antropocentričnost estetske sodbe. Tu namreč poda stališče, da lepo samo na sebi sploh ne obstaja. Človek sicer misli, da je zgolj občudovalec lepote sveta, toda v resnici je sam njen vzrok. Lepota je simptom njegovega počlovečenja sveta. Merila lepega torej ne postavlja stvar sama, marveč človek, ki po svoji podobi odloča o tem, kaj je popolno. To še toliko bolj velja za njegovo lastno umetnino.

Nietzschejev pristop k estetiki torej ostaja vsaj v osnovnih obrisih transcendentalen, pri čemer se nam takoj vsili primerjava med njegovo in Kantovo filozofijo lepega. Po Kantu transcendentálna sodba okusa sploh ne odloča in tudi nima pravice odločati o tem, ali je svet res lep ali ne, saj ga lahko s svojimi kategorialnimi tipalkami omreži le na pojavní ravni. Sodba okusa torej zadeva le fenomenalni svet, zato se moramo vsakršni sodbi o stvari na sebi odreči. Dostopen nam je le svet pojavov, ki pa ni nič drugega kot subjektivni konstrukt objektivitete. Nietzsche seveda ni bil prvi, ki je odločno pometal s kantovsko stvarjo na sebi; udobni previdnosti agnostične drže pa se ni

<sup>4</sup> Potemtakem je Nietzsche že tedaj implicitno obračunal s krščanstvom, saj je tudi njegovo moralo degradiral na raven prirejenega videza.

<sup>5</sup> *Rojstvo tragedije iz duha glasbe, Poskus samokritike*, 5, str. 11.

<sup>6</sup> *Somrak malikov*, SM, Ljubljana 1989, *Obhodi nesodobnika*, 9, str. 63.

odpovedal, le nadgradil jo je z logično. Meni namreč, da navzlic subjektivnosti estetske sodbe ni ničesar, kar bi jamčilo, da je ravno človek model lepega, se pravi, da človeško (po)lepšanje sveta še ne priča o njegovi lepoti. Človek sicer res nastopa kot merilo lepega, toda z logičnega vidika bi bile možne tudi drugačne interpretacije sveta. Tako bi se Dionizu morda zdel zabaven, tako kot je občutil nekaj humornega ob Ariadninih ušesih, zato si je zaželel, da bi bila še daljša. Toda na ravni, ki jo Nietzsche poimenuje *naivna* in bi ustrezala Kantovi zastavitvi fenomenalne ravni, ni lepa nobena reč, marveč je takšen samo človek. Na tej naivni, subjektivno antropocentrični optiki po Nietzscheju sloni vsa estetika, "to je njena *prva resnica*".<sup>7</sup> Tudi tu si s Kantom ostajata zelo blizu, saj tudi v Kantovi estetiki človek nastopa kot ideal lepega. Nietzschejeva uporaba pojma naivnosti je nekoliko dvoumna, ker asociira na kantovsko kritiko empiristične zdravorazumskosti, po kateri velja ravno obratno: samo reč je lepa, človek je zgolj njen opazovalec. Morda je Nietzsche namenoma lansiral ta izraz, da bi z njim namignil na dve različni ravni obravnave estetske sodbe in tako že vnaprej zavrnil očitke o morebitni subjektivno idealistični zasnovi svoje estetike. Njegove misli o počlovečenju sveta v estetski sodbi torej niso prinesle bistvenih novosti, o katerih ne bi vsaj v osnovi spregovoril že dobri stari Kant. Navzlic izjemni kritičnosti do Kanta lahko torej sklenemo, da se Nietzsche ni prav dosti odmaknil od njegovega transcendentalizma.<sup>8</sup>

Nietzschejeva izvornost se je pokazala predvsem pri analizi t.i. naivne estetske ravni, kjer ga je še prav posebej zanimala fiziološko-psihološka pogojenost estetske sodbe. O njeni naravi najprej spregovori v 20. paragrafu *Somraka malikov*, ki pa predstavlja le zametek njegove širše zasnovane razprave, ki nam je na voljo na podlagi posthumno izdanih fragmentov, poznanih pod skupnim naslovom *Volja do moči*.

Estetska sodba izreka bodisi vrednotenje lepega bodisi grdega. Glede na to, da volja do moči nastopa kot najgloblji človeški instinkt, bo tudi estetska sodba neposredno temeljila na tej fiziološko-psihološki predpostavki. Vse grdo naj bi človeka slabilo in žalostilo, zato njegov občutek za moč, njegova volja do moči upada z grdim, in obratno: narašča z lepim. Grdota je simptom degenerescence, ki jo izražajo različne oblike izčrpanosti, starosti, utrujenosti, propad in razpadanje. Vse, kar v kakršni koli obliki, realni ali simbolni, spominja nanjo, povzroča isto reakcijo, vrednotenje grdega. Človeku se po Nietzschejevem mnenju instinktivno najbolj upira "*propadanje lastnega tipa*",<sup>9</sup> ker mu vzbuja grozo.

V *Volji do moči* - če naj verjamemo verodostojnosti tega dela -<sup>10</sup> je Nietzsche prav tako izrazil stališče, da lepo na sebi ne obstaja (in nato nadaljeval razpravo v okviru t.i. naivne ravni estetske sodbe), zato njegovi dokazi o pogojenosti estetske

<sup>7</sup> Somrak malikov, *Obhodi nesodobnika*, 20, str. 70.

<sup>8</sup> Zelo zanimiva in umestna pa se zdi naslednja Nietzschejeva trditev glede Kantove estetike, ki jo je izrekel v *Genealogiji morale*, da je namreč "Kant, tako kot vsi filozofi, namesto da bi uvidel estetski problem iz izkušnje umetnika (ustvarjalca), razmišljal o umetnosti in lepem zgolj s stališča 'gledalca' in s tem neopazno uvedel samega 'gledalca' v pojem 'lepega'. Toda ko bi filozofi lepega vsaj dovolj poznali tega 'gledalca'! - namreč kot veliko osebno dejstvo in izkušnjo, kot obilico najlastnejših možnih doživljajev, želja, presenečenj, zamaknjenosti na področju lepega! Toda bojim se, da je bilo vedno nasprotno...". (H *genealogiji morale*, SM, Ljubljana 1988, Tretja razprava, 6, str. 289.)

<sup>9</sup> Somrak malikov, *Obhodi nesodobnika*, 20, str. 71.

<sup>10</sup> V zvezi s tem delom velja posebej opozoriti, da je njegova verodostojnost nekoliko nezanesljiva, ker ne le, da je izšlo posthumno, ampak ga Nietzsche niti uredil ni sam, pač pa njegova samovoljna sestra. Toda med strokovnjaki prevladuje prepričanje, da njena priredba ni bistveno posegla v samo vsebino *Volje do moči*, tako da jo smemo navzlic nekaterim upravičenim pomislekom uporabljati kot relevantno literaturo, ki nam ponuja dragocena spoznanja o Nietzschejevi filozofiji. Vendar bomo naše navedbe na podlagi slovenskega prevoda preverjali pri strogo znanstveni, kronološko urejeni, kritično-študijski izdaji (Colli/Montinari) fragmentov iz Nietzschejeve zapuščine.



sodbe ne bodo več bazirali na transcendentalnih, marveč, kot sam pravi, na bioloških temeljih. To pa hkrati pomeni, da je zreli Nietzsche tudi na področje estetike vpeljal perspektivistično teorijo o interpretativni naravi resnice, ki naj bi sledila predvsem utilitarnim zakonitostim. Kot je nakazal že v *Somraku malikov*, naj bi estetska sodba sledila ohranitvenim, koristoljubnim pogojem človeške vrste, četudi to večinoma ni neposredno vidno. Toda kar se človeku estetsko instinktivno upira, je zanj zagotovo škodljivo, nevarno, vredno nezaupanja, skratka grdo. Nasprotno pa "stoji *lepo* znotraj splošne kategorije bioloških vrednot koristnega, dobrodejnega, življenje stopnjujočega".<sup>11</sup> Lepota daje občutje moči in ga še množi, tako da nastopa kot izraz najvišje stopnje moči.

Toda kdo jamči za kriterij, kaj človeško vrsto ohranja in kaj pogublja? Nietzsche se pri iskanju odgovora na to vprašanje opira na svoje moralno (pre)vrednotenje, po katerem ima čredni človek, ki sledi dekadentni morali, drugačne kriterije pri izrekanju estetske sodbe kot aristokratski, izjemni človek ali celo nadčlovek. Tako bo dekadent, ki stremi k volji do nič, afirmiral tisto, kar bo človek močne in nezavrt volje zavračal. Resnica estetske sodbe je potemtakem relativna, saj je bistveno to, kdo jo izreka, pri čemer bo Nietzsche seveda dal prednost močnemu človeku. Tako v *Somraku malikov* pove: "Nobena reč ni grda, samo *izrojeni* človek",<sup>12</sup> kar naj bi bila druga in poslednja resnica, s katero je obmejeno kraljestvo estetske sodbe. Ta misel izreka naivnost estetske resnice, a obenem poudarja, da človek po svojem bistvu sploh ni izrojen, kar postane razvidno še zlasti takrat, ko gornji navedek postavimo ob bok prvi resnici estetske sodbe, po kateri ni lepa nobena reč, marveč je takšen zgolj človek. Preprosto človek torej, brez nepotrebnih akcidenc. Nietzsche namreč meni, da je človeški pogled le začasno zamegljen, kar je predvsem posledica krščanske ideologije, pri čemer upa, da mu ga bo uspelo s svojo genealogijo morale razjasniti. Šele tedaj bo prerajeni človek zares ugledal svojo pravo podobo. Tudi absolutno resnico morda?

Nietzschejevo prepričanje, da je (samo) izrojeni človek grd oziroma da je grdota simptom izrojenosti, je bilo v središču pozornosti že pri njegovi analizi Sokratove podobe, čigar legendarno grdoto je fiziološko interpretiral kot znamenje dekadentne zverženosti instinktov. Grdoto, ki je primarno grdost človeške podobe, Nietzsche tudi v *Volji do moči* definira kot "*dekadenco kakšnega* tipa, protislovnost in pomanjkljivo koordinacijo notranjih poželenj",<sup>13</sup> medtem ko je lep človek tisti, ki, nasprotno, izpričuje njihovo harmonijo. Estetska sodba lepega človeka bo torej bolj resnična kot sodba okusa grdega človeka, saj je presoja stvari le odsev njune lastne podobe. Lepo in grdo sta torej najpoprej pojma, s katerima označujemo človekovo notranje stanje, ki pa sledi fiziološkim zakonitostim. Tudi na področju estetike torej Nietzsche sledi fiziološko-psihološkemu prepričanju, da je človek misleče telo, ki ga obvladujejo zavedni in nezavedni (na)goni, pri čemer je (zunanja) lepota izraz njihovega notranjega ravnovesja, in sicer pod vodstvom volje do moči kot človekovega najtemeljnejšega gona.

#### 1.4 Tragično-dionizična fiziologija umetnosti in estetike

"Resnica je grda",<sup>14</sup> meni tudi zreli Nietzsche, toda tragičnost človeškega (pre)bitvanja bo odslej le razlog več za prekipevajočo, dionizično ljubezen do življenja. Še

<sup>11</sup> *Volja do moči*, 804, str. 447; KGW, 1970, VIII/2, 1887:10 [167], str. 220.

<sup>12</sup> *Somrak malikov*, *Obhodi nesodobnika*, 20, str. 70.

<sup>13</sup> *Volja do moči*, 800, str. 444; KGW, 1972, VIII/3, 1888: 14 [117], str. 86.

<sup>14</sup> *Volja do moči*, 598, str. 344; KGW, 1972, VIII/3, 1888: 16 [40§ 6], str. 296.

naprej bomo lahko iskali uteho prav v umetnosti, a ne več s schopenhauerjevsko pesimističnim predznakom, kajti Nietzsche vse bolj izstopa kot antinihilistični nihilist, ki skuša (moderno) voljo do ničla prevrednotiti v apoteozo življenja. Zdaj je globoko prepričan, da umetnost ne zaničuje in ne zajeda življenja, marveč ga krepča: umetnost je stimulans, je tonik življenja. Zatorej "wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zu Grunde gehn", oziroma v slovenskem prevodu: "Imamo umetnost, da ne propademo ob resnici."<sup>15</sup>

Ljubezen do življenja mora najpoprej zajeti ljubezen do telesa in čutnosti. Umetnost je s povečevanjem bivanja afirmirala telesnost, povečevala je torej tisto, kar sta religiozna morala in metafizika najbolj podcenjevali. Tovrstno prepričanje Nietzsche izrazi tudi v naslednjem, izjemnem odlomku (1885) iz *Volje do moči*: "V poglavitni stvari dajem umetnikom bolj prav kakor vsem filozofom do zdaj; niso izgubili velike sledi, po kateri teče življenje, ljubijo stvari 'tega sveta' - ljubijo svoje čute. Težiti k *razčutenju*: to se mi zdi nesporazum ali bolezen ali zdravljenje, kjer ni gola hinavščina ali samoprevara. Želim samemu sebi in vsem tistim, ki živijo - *smijo* živeti - brez strahov puritanske vesti, čedalje večjo poduhovljenost in razmnožitev čutov; ja, hvaležni bomo čutom za njihovo tenkočutnost, obilje in moč in jim postavljali nasproti najboljše duhovno, kar imamo. Kaj pa nam mar duhovniška in metafizična obrekovanja čutov! Niso nam več potrebna: znamenje posrečenosti je, če se kdo, kakor Goethe, s čedalje večjo slastjo in srčnostjo oklepa 'stvari tega sveta': - tako se namreč trdno ravna po velikem pojmovanju človeka, da postane človek *poveljevalec bivanja*, če se nauči sebe poveljevat."<sup>16</sup> Po Nietzscheju bo morala odslej tudi filozofija, da bi zares dokazala, da ji je resnica sploh mar, brez sramu razgaliti človekovo animalnost in se truditi za poduhovljenje njene prvinskosti. Le z božanstvenjem čutov in čutnega sveta, ne pa namišljene onstranskosti, bo človeku in sebi povrnila samospoštovanje.

Nietzsche torej skuša filozofiji povrniti digniteto s priznanjem resnice, da je človek najpoprej čutno bitje. V tem smislu pa resnica nastopa kot nespremenljiva vrednota, ki naj bi jo v evropski zgodovini prvokrat z vso silo izpričalo dionizično poganstvo, nakar naj bi jo, kot rečeno, pri življenju ohranjala predvsem umetnost. Seveda vsako zgodovinsko obdobje na svoj način izreka pravo resnico, a to so le nianse njene nespremenljivosti. Nietzsche se torej ni popolnoma predal perspektivizmu, saj bi v nasprotnem primeru moral konsekventno tudi samega sebe obsoditi na videz, s čimer bi razvrednotil in obsodil na minljivost tudi svojo lastno filozofijo. Zagotovo pa tudi pri Nietzscheju ni mogoče spregledati njegove modernistične "moralne idiosinkrazije"<sup>17</sup>, pa četudi se svoje zgodovinske in osebnostne pogojenosti v želji po nepristranski resnicoljubnosti še tako otepa. Sem je potrebno uvrstiti, denimo, njegovo videnje resnice kot nekaj grozljivega, kar zatorej lahko vzamemo nase le z neomajno voljo do moči, ki lahko vodi v netoleranco do drugače mislečih in čutečih.

## 2. Prepletanje estetike in etike: tudi umetnost in kultura prihodnosti?

Nietzschejeva estetika klasičnega, vélikega sloga je še daleč od avantgardističnega pristopa k popolnosti in od izpostavitve tudi grdega kot vira umetniškega užitka, kaj šele od zahteve po estetizaciji vsakdanjega življenja, ki se včasih naslaja celo nad svojo absurdnostjo. Nietzsche je občutil celo izrazit odpor do nekaterih prvin moderne umet-

<sup>15</sup> KGW, 1972, VIII/3, 1888: 16 [40§ 6], str. 296.

*Volja do moči*, 822, str. 460.

<sup>16</sup> *Volja do moči*, 820, str. 459; KGW, 1972, VIII/3, 1885: 37 [12].

<sup>17</sup> Nietzsche, F.: *Ecce homo*, SM, Ljubljana 1989, Rojstvo tragedije, 2, str. 208.

nosti, še zlasti do poznoromantične dekadence in larpurlartizma, četudi je nanj vplivala bolj, kot bi bil sam pripravljen priznati. Pomislimo samo na pomen(ljivost) opoja, ki ga je ugledal tako pri vzbujanju estetskega stanja kot pri učinku estetske kontemplacije. Toda njegova vizija nadčloveka se tako zelo opira na vlogo umetnosti, da si je nikakor ni mogel predstavljati brez moralne vsebine. Nietzsche seveda razume, da *l'art pour l'art* nasprotuje umetniški podrejenosti morale in jo zato pošilja k vragu; toda: "Tudi če iz umetnosti izključimo namen moralnega pridiganja in poboljševanja ljudi, še malo ne sledi iz tega, da je umetnost na sploh brez smotra, brez cilja, brez smisla, skratka *l'art pour l'art* - črv, ki se grize v rep."<sup>18</sup> Nietzsche torej skuša razgaliti naivnost tistih tendenc moderne umetnosti, iz katerih veje prepričanje, da je možna čista umetnost. Umetnik namreč posredno vselej izreka podporo ali zavrača določena vrednostna merila, se pravi, da vedno ustvarja znotraj določenega moralnega obnebjaja. Nietzsche si umetnosti brez smotra in cilja sploh ne more zamisliti. Za takšno umetnost v njegovi filozofiji življenja ni prostora. Zavrača pa tudi njeno morebitno nihilistično naravnost. Navzlic splošni opredelitvi, da je umetnost edini topos, kateremu nihilizem v svoji fiziološki ponesrečenosti ni prišel do živega, se torej Nietzsche včasih nagiba k stališču, da to ne velja za romantiko in moderno umetnost. Ni torej mogoče z vso zanesljivostjo reči, da njegova afirmacija umetnosti kot take zajema umetnost v celoti. Od tod Nietzschejeva pogosta ujetost v rog. Kaj pa če bi na vse skupaj pogledali še s kakega drugega zornega kota? Morda je Nietzscheja prav pripoznanje, da sodobna umetnost zapada v nihilizem, v precejšnji meri spodbudilo k izrazito kritičnemu odnosu do moderne dobe. Njegova filozofija življenja naj bi po tej plati našla pomembne vzgibe prav v zaskrbljenosti nad porajajočo se moderno umetnostjo in njeno vse bolj razvidno fiziološko dekadenco, se pravi, da bi bilo vire Nietzschejeve filozofije, kamor navsezadnje sodi tudi njegova klasična vizija umetnosti, smiselno iskati tudi v luči nasprotovanja vse bolj modernim umetniškim tokovom njegovih sodobnikov.

Nietzschejevega razmisleka o prepletenosti estetike in etike zagotovo ni mogoče enačiti s tradicionalnimi moralizirajočimi napotki umetnosti. Prej bi smeli reči, da je želel spodbiti vzvišen predsodek o možnosti estetske samozadostnosti. Poleg tega je Nietzsche nastopal še pred zgodovinskimi zahtevami po neposredni podrejenosti umetnosti kakršnikoli ideologiji, kar se je dogodilo nekaterim umetniškim smerem, ki so se porajale v prvi polovici 20. stoletja, ki se v svoji vznesenosti včasih niso mogle izogniti razglašanju različnih ideoloških smotrov. Če torej gledamo z vidika nadaljnega poteka moderne umetnosti, se zdi naslajanje nad negativnimi implikacijami Nietzschejeve estetike z ozirom na smotrnost umetnosti pretenciozno. Res pa se ni težko navzeti vtisa, da njegovo povezovanje umetniške in moralne vizije v korist filozofije življenja, ki predstavlja nekakšen vizionarski voz, s katerim se popelje v prihodnost, s svojo modernistično izključljivostjo napoveduje skrajno, dovršeno obliko modernističnega nihilizma.

Nietzschejeva estetika prinaša veliko svežine v dotlej bolj ali manj zatohlo in suhoparno pojmovanje estetske sodbe kot dejanja brezosebnega sodnika lepega in grdega. Nietzsche skuša tako "gledalca" kot "ustvarjalca" prikazati kot bitji iz krvi in mesa, tako da se ni čuditi, da sta njegova rehabilitacija in prevrednotenje podobe telesa in čutnosti z velikim zamahom posegla tudi na področje estetike. Le-to je torej skušal prevrednotiti na fiziološko-psiholoških predpostavkah, te pa podkrepiti s tragično dionizičnostjo, pri čemer pa je včasih zašel v pretiran biologizem in tako zanemaril

<sup>18</sup> Somrak malikov, *Obhodi nesodobnika*, 24, str. 73.

pomen duhovnosti oziroma tvornega sodelovanja vseh ustvarjalnih dimenzij človekove narave.

Vsem pomislekom navkljub bi lahko sklenili, da Nietzschejevemu zvonjenju na plat zvona marsikdaj odzvanja razpoloženje današnjega časa. Zatorej bi ga najbrž že smeli obravnavati tudi kot napovednika postmoderne kulture.

## Subjekt interpretacije kot lirski jaz

KLEMEN FELE

### POVZETEK

*Vprašanje subjekta je eno izmed najpomembnejših in obenem eno izmed najbolj problematičnih vprašanj sodobne filozofije. Možen odgovor na to vprašanje bomo razvili ob upoštevanju vnaprejšnjih sodb, ki so osnovane v predhodni vednosti. Znotraj te konstelacije najdemo vsaj dva različna pomena subjekta in sicer: subjekt kot človek in subjekt kot podlaga. Enako delitev najdemo tudi pri Paulu Ricoeurju, ki vpelje subjekt interpretacije. Če hočemo razumeti subjekt interpretacije v poeziji, ga lahko razvijemo iz razlike med avtorjem in lirskim jazom. Temelj za takšno razlago najdemo v sporu med Margaret Sussman in Kaete Hamburger.*

### ABSTRACT

#### THE SUBJECT OF INTERPRETATION AS A "LYRICAL I"

*The question of the subject is one of the most important and at the same time problematic ones in the contemporary philosophy. A possible answer is connected with presuppositions based on the passed knowledge. In such a constellation we find at least two different meanings of the subject: the subject as a person, on the one side, and as a subject - matter, on the other. The same division appears also in the subject of interpretation as it was developed by Paul Ricoeur. If we attempt to understand the role of the subject of interpretation in poetry, then it is possible to develop it through the difference between the subject as an author and the subject as a "lyrical I". A foundation of such an interpretation can be found in the controversy between Margaret Sussman and Käte Hamburger.*

Platon pravi v Theatetu, da je bolje izpeljati manj in to zadovoljivo, kot pa mnogo in nezadovoljivo. Temu vodilu bomo skušali slediti tudi v tem besedilu in izpeljati subjekt interpretacije kot lirski jaz v štirih korakih: subjekt, interpretacija, subjekt interpretacije in subjekt interpretacije kot lirski jaz.

### 1. SUBJEKT: kdor ni ptič, naj ne seda na robove prepada!

Najlažji način, da se izognemo problemom, je, da jih enostavno zanikamo. Te vrste strategije so poznane vsakomur, ki je preletel filozofijo 20. stoletja. Nedvomno bo srečal ponovni konec filozofije (Adorno), konec zgodovine (Fukuyama), konec velikih zgodb (Lyotard), konec umetnosti (Danto) in seveda prepoved in ukinitve subjekta kot humanističnega projekta. Obenem pa še različne poskuse ponovnega rojstva subjekta in celo hermenevtiko subjekta (pozni Foucault). Vsak tak razglas konca spremljajo gospodarji diskurza, ki se vpišejo vanj kot zadnji, ki še lahko o dotičnem problemu

govorijo, če ne drugače, vsaj kot njegovi ukinjevalci. Breztemeljskosti lahko nasproti postavimo vprašanje po možnosti ponovne tematizacije subjekta kot nikdar zaključene temeljne naloge filozofije.

Ko odpremo kakšno izmed številnih filozofskih enciklopedij, nam postane jasno, da moramo ločiti razumevanje subjekta vsaj na treh različnih ravneh in sicer: logiški, ontološki in gnoseološki. Recimo, da je filozofija možna zgolj kot metafizična metafizika. Ne glede na dosledno izpeljano dekonstrukcijo nam v vsakem primeru ostane vsaj logiški subjekt, ki je pogoj stavka. Od tod si bomo zastavili vprašanje, kdo piše in od kod to počne. Odgovor bo zadeva pisave kot teoretskega mesta, ki nam omogoča korak onkraj mnenja, za kar pri vsakem govoru gre. Če se želi metafizična metafizika gibati v področju resnice, ji mora biti ta na nek način prezentna. Kako je to mogoče, bomo skušali odgovoriti z dialogom z Aristotelom in Gadamerjem.

*Hypokeimenon* je grška beseda, ki so jo kasneje prevedli kot *subiectum*, *substrat* ali celo kot *substanca*, in to glede na horizont in čas, znotraj katerega se je gibal pisec. Aristotel razume *hypokeimenon* kot podlago. V *Metafiziki* je zapisal:

"Torej, da bi ne bilo niti čutno zaznavnega niti čutnih zaznav, je mogoče resnično (ker to je trpnost zaznavajočega), toda da ne bi bilo podlag, ki tvorijo samo zaznavo, pa celo brez zaznave, to je nemogoče."<sup>1</sup>

Če torej ni realnosti in je vse zaznano zgolj iluzija, vsaj podlaga zaznave obstaja. Prav z zaznavo pa je povezana estetika kot *aesthesis*. Če razumemo estetiko onkraj artistike, to je filozofije umetnosti, bi lahko z nekoliko pretiravanja rekli, da brez podlage ni nobene estetike. Pri Aristotelu torej ni še nobenega subjekta, razumljenega kot človek. Za korak od podlage do človeka je bilo potrebno počakati vsaj do renesanse, v filozofiji pa do Descartesa. Kljub temu, da se rojstvo subjekta kot človeka pripisuje temu mislecu *cogita*, sam uporablja subjekt še vedno v srednjeveški maniri, kjer je bil objekt tisto mišljeno, subjekt pa tisto umišljeno. Tako je bil objekt tisto vrženo, pa naj bo to zvezda, kamen, roža, pes ali človek, subjekt pa zlata gora ali leteči konj. Poleg povezave z zaznavo je imela podlaga še dosledno ontološki značaj. Če je formalni vzrok vseh stvari tisto prvo, je materialni vzrok kot tisto drugo sestavljen iz podlage in snovi. Tretji vzrok je pogoj sleherne spremembe in se imenuje gibalni vzrok. Tudi ta je povezan s podlago:

"To, kar se spreminja, se spreminja ali iz podlage v podlago ali iz ne-podlage v ne-podlago ali iz podlage v ne-podlago ali iz ne-podlage v podlago (a podlaga imenujem to, kar se izreka s pritrjevanjem)."<sup>2</sup>

Prava sprememba je le sprememba iz podlage v podlago. Sprememba iz ne-podlage v podlago je nastajanje, sprememba iz podlage v ne-podlago pa minevanje. Preostala permutacija pa sploh ni sprememba. Subjekt kot podlaga je torej pogoj zaznave ter nujni pogoj materialnega in gibalnega vzroka vseh stvari. V metafizični metafiziki je materialni vzrok tisto bistveno ne-bivajoče. Za svoj obstoj je materija podvržena formalnemu in končno tudi smotrnemu vzroku. Forma, formacija in informacija nas pripeljejo do problema izobrazbe, ki je ključnega pomena za prehod h Gadamerju.

Gadamer opiše v prvem delu *Resnice in metode*, navkljub upoštevanju ukinitve subjekta znotraj Heideggrovega teoretskega podjetja v dvojici tu-bit kot bit-v-svetu, niz, ki nas vodi do pojmovanja subjekta kot zadeve estetske zavesti. Ta niz tvorijo pojmi: spomin, skupni čut (*common sense*), okus, razsodna moč, genij in hermenevtični Ti. S temi pojmi bomo nakazali prehod od subjekta kot podlage do subjekta kot človeka. Kakor brez podlage ni možna nobena zaznava, tako brez spomina ni možna nikakršna

<sup>1</sup> Aristotel: *Metafizika*, Politička misao, Zagreb, 1985, str. 98.

<sup>2</sup> Prav tam, str. 288.

vednost. Še več. Prav samopozaba, ki je možna zgolj ob privzetju spomina, je pogoj živosti duha, kot nas je učil Nietzsche. Prav tako je spomin pogoj sleherne izobrazbe in to že od časov Grkov, pri katerih je dober spomin nujni pogoj za vzgojo filozofa. S pomočjo izobrazbe se razvijeta okus in razsodna moč, ki mora biti v nekakšni uglašenosti s skupnim čutom. Sam pojem *common sensa* izgubi svoj pomen, kot ga ima v anglosaški tradiciji, če ne prej, eksplicitno v Kantovi *Kritiki razsodne moči*. V duhu časa se tam filozofsko rodi genij, ljubljene narave, ki je edini, ki lahko zares sodi o umetnosti. Kot ljubljencu narave mu nikakor ne umanjka naravna luč razuma, ne glede na um, ki se zapleta v lastne aporije. Prav razumevanje pa je točka, ki nas privede do problema interpretacije. Razumevanje, hermenevitično gledano, je predvsem sporazumevanje. In sporazumevanje je dejavnost dveh ali več subjektov. Cilj razumevanja kot sporazumevanja je sporazum, usklajenost dveh estetsko naravnanih zavesti.

## 2. INTERPRETACIJA: *techne, poesis, praxis*

Interpretacija je stičišče, kjer se ujamejo *subtilitas intelligendi, subtilitas explicandi* in *subtilitas aplicandi*, to je razumevanje, razlaga in uporaba obojega. To stičišče bomo skušali razviti ob uporabi štirih Gadamerjevih pojmov in ti so: horizont, vnaprejšnja sodba, zgodovinsko učinkujoča zavest in (ne)estetsko razlikovanje.

Razumevanje je vedno dano že vnaprej. Kot eksistencial je položeno v tu-bit kot bit-v-svetu. Tako nam vsaj narekuje Heideggrova mišljenjska gesta, ki je nadomestila Husserlov transcendentalni subjekt, ujet v dvojico situacija-horizont. Vedno smo že znotraj horizonta, v katerem živimo in govorimo. Horizont se skupaj z nami giblje in spreminja. Ko skušamo nekaj razložiti, imamo vedno opraviti z mnenji ali celo z resnico, ki jo lahko izrazimo in razumemo zgolj ob privzetju vnaprejšnjih sodb.

Vse je zgodovina, zgodovina kot tekst, in če jo hočemo razumeti, razložiti in uporabiti, se vedno srečamo z zgodovinsko učinkujočo zavestjo. Tradicije naj bi ne jemali kot sodniki, ki za dogodki vedno iščejo skrite pomene, ampak kot žive priče, ki si skušajo zgodovino prilastiti. Tako vrsto odnosa vedno preči zlitje horizontov, ki govori o prehajanju raznorodnega v en, pa čeprav raznolik in spremenljiv horizont. Iz zlitja horizontov lahko razumemo tudi vnaprejšnje sodbe, to je predsodke, kot nekaj pozitivnega, celo nujnega za sprejemanje različnih hipotez. Takšen pospešen prehod skozi razumevanje, razlago in uporabo obojega je podlaga za razliko med živim in transformativnim izkustvom. Do živega izkustva se lahko priklopljemo s pomočjo estetskega razlikovanja, kar nas bo vrnilo nazaj k subjektu.

Estetsko razlikovanje filozofi običajno obravnavajo, ne da bi upoštevali estetsko nerazlikovanje. Pri prvem gre za sposobnost izobražene estetske zavesti, ki zna izmed vseh objektov razlikovati umetniške objekte. Prav ta sposobnost je danes postala vprašljiva, saj so vsi predmeti v veliki meri estetsko oblikovani. Celo najosnovnejši uporabni predmeti imajo estetsko vrednost, če imamo pri tem v mislih estetsko kot umetniško. Zato se zdi, da danes estetska zavest ni več sposobna razlikovanja. Pa vseeno vemo, kaj je umetnina in kaj ne. Že zato, ker so umetnosti prav v tem stoletju razvile izrazito svojstvene umetniške jezike, pri tem pa same pokazale na meje umetniškega. Prav na tem mestu nastopi estetsko nerazlikovanje. Gre za nemožnost razlikovanja med umetnino in njenimi pojavnimi oblikami. V primeru gledališča bi to pomenilo, da ne moremo razlikovati med dramo, to je med besedilom, in uprizoritvijo. Gre sicer za dvoje, ki pa se javlja kot eno. Tako pri drami kot pri uprizoritvi pride na dan ista umetnina, a na dva različna načina. Možnost estetskega nerazlikovanja najdemo tudi pri skrajnih umetniških gestah, ki so zavite v enkratnost in neponovljivost. Vse

avantgarde prej ali slej končajo v muzeju, to je na smetišču zgodovine.

Če je rezultat estetskega razlikovanja umetniško delo na sebi, potem estetsko nerazlikovanje izpostavi problem živega izkustva. Če je mogoče razlikovati umetniški objekt od vseh ostalih, pa ni mogoče razlikovati različne forme iste umetnine. Ta konstelacija je pomembna za razumevanje subjekta interpretacije kot lirskega jaza.

### 3. SUBJEKT INTERPRETACIJE: *amor fati* kot *amor scripturae*

Razlika med smislom in pomenom je ena izmed ključnih razlik, ki je bila ponovno tematizirana v lingvističnem obratu. Obenem je smisel tudi točka, s katero napravimo rez med hermenevtiko in gramatologijo. Romantična hermenevtika je razumela samo sebe kot metodo pravilnega razumevanja. Intenca je bila v čim večjem zmanjšanju, če ne že v odpravi napačnega razumevanja. Gadamer napravi glede tega korak naprej in korak nazaj. Korak naprej je privzetje resnice v Heideggrovi maniri, to je resnice kot neskritosti, korak nazaj pa jezikovna redukcija. Če je edina bit, ki jo lahko razumemo, jezik, potem zunaj jezika ne more ostati ničesar resničnega. Naša namera je, da pokažemo prav s subjektom interpretacije prednost misli pred jezikom. Hermenevtika torej temelji na redukciji na smisel. Čeprav nikdar končno, je naše razumevanje dano vnaprej, nerazumljivost je torej zmanjšana na minimum, smisel je zagotovljen. Gesta gramatologije pa je prav v pristanku na napačno razumevanje. Tako govorimo o redukciji samega smisla, ki vpelje veliko bolj resno igro kot hermenevtika. Nerazumevanje je povezano s samim govorom, ki nikdar ni nosilec tradiranih objektov. Rekonstrukcija, pa čeprav na ravni pisave, se odvija v horizontu nove produkcije smislov. Nikdar nimamo opraviti s prezenco, kamor sta vpisana smisel in pomen, ampak s preteklo sedanostjo, večno mrtvim, ki mu je treba dodati tisto več, da bi lahko govorili o eni resnici. Ta nov smisel, na katerega zadanemo, ko se skušamo prebiti do idealnih, tradiranih objektov, je eksplicitno pokazan že pri Ricoeurjevem razumevanju subjekta interpretacije.

Obstajata namreč dve poti do subjekta interpretacije. Bližnjica je Heideggrova pot tu-bitu kot biti-v-svetu. Smisel je v njegovem primeru pred-pis. Ricoeur predlaga opis in konstitucijo smisla v znakovnem univerzumu. S tem se vrne k Husserlu, novost pa je *cogito*, ki ni več solipsističen. Mi bomo skušali tematizirati subjekt interpretacije na osnovi razlike, ki je vpisana v sam pojem subjekta, to je iz razlike med subjektom kot podlago in subjektom kot človekom. Glede na že povedano lahko ločimo subjekt govorjenja in subjekt govora. Ta ločitev izhaja iz zgoraj zastavljenega vprašanja, kdo piše in od kod to počne. Če vseeno pristanemo na pomen govora, ki je onstran kritike logocentrizma, potem lahko rečemo, da je subjekt govorjenja kot transparenten, fragmentaren in zaključen humanistični projekt možen le ob privzetju subjekta govora. Subjekt govora kot podlaga je tisto, kar konstituira subjekt govorjenja. Približali smo se klasični lingvistični formulaciji označevalca in označenca in še natančneje označujočega in označenega ter tvegali ponovni redukcionizem vsega na jezik. Jasno je, da je nemogoče vse reducirati na jezik, kakor je tudi nemogoče vse reducirati na človeka. Da je subjekt interpretacije, to je dobesedno podlaga razlage, dvojnost tistega, ki govori, in tistega, o čemer je govorjeno, več kot zgolj jezik, pa naj pokaže prehod k lirskemu jazu, ki bo razkril upravičenost te geste v večno opevani poeziji.



## 4. SUBJEKT INTERPRETACIJE KOT LIRSKI JAZ

Hermenevtika in gramatologija se razlikujeta glede smisla, kjer je hermenevtika redukcija na smisel, gramatologija pa redukcija smisla samega. Glede izbire pesniških muz imata vsaka svoje junake. Če so za hermenevtiko pomembni Hölderlin, Rilke, George in Trakl, so pri gramatologiji v igri Mallarmé, Rimbaud, Jarry, Bataille in Artaud. Kljub bližini gramatološke geste pa bomo subjekt interpretacije kot lirski jaz vezali na nemško izkušnjo. Gottfried Benn pravi, da je pesem vedno vprašanje po jazu. Mesto pesniške ustvarjalnosti, to je čistega preseganja povprečnega bivanja v jeziku, razpade na dva pojma, to je na pesniški in na lirski jaz. Käte Hamburger zapiše v zvezi s tem sledeče:

"Vsebinska in oblika pesmi odsevata doživljanje in refleksijo pesnikovega jaza in v njegovem ogledalu ne leži nobena druga podoba. Zato lirika ni fikcija.

'Doživljanje je lahko fiktiven v smislu izmišljenega, toda doživljanje in z njim subjekt govora, lirski jaz, je lahko samo realen in nikoli fiktivno iznajden.'

Subjekt doživljanja in subjekt govora = lirski subjekt. Pojem ne izhaja iz Käte Hamburger, ampak iz Margarete Susman in ima pri njej svoj lasten pomen. Pesnikov jaz in lirski jaz se ne smeta identificirati prek subjekta doživljanja in subjekta govora, ampak ju moramo skozi ustvarjalni proces razlikovati."<sup>3</sup>

Vstopili smo torej v zapleteno Fuesovo besedilo, ki prepleta dve avtorici, ki sta se ukvarjali s toposom lirskega jaza. Za nas je pomembno sledeče: da lahko razumemo subjekt interpretacije kot podlago razlage, to je kot razliko med subjektom govorjenja in subjektom govora, moramo privzeti dvojno strukturo pri pesniškem snovanju. Lirski jaz je namreč natančno subjekt interpretacije. Rezultat njegovega snovanja sta realnost in fikcija, realnost kot zadeva subjekta govorjenja in fiktivnost kot subjekt govora. Za sam lirski jaz je podlaga torej prav fiktivnost. Pesmi namreč ni brez elementov fikcije, obenem pa je tudi ni brez realnosti, to je brez subjekta govorjenja.

Sam lirski jaz kot subjekt interpretacije pa deli ujetništvo s pesnikovim jazom. Če je pesnikov jaz zadeva biografije in tistega nikoli do konca napisanega, je lirski jaz v isti funkciji kot subjekt govora glede na pesnikov jaz. Sama povezava med lirskim in pesnikovim jazom je na višji ravni v ponovnem razmerju subjekta govora in subjekta govorjenja. Pri obravnavi subjekta interpretacije kot lirskega jaza imamo torej opraviti z dvema različnima ravnema. Na prvi ravni je subjekt interpretacije lirski jaz, ki razpade na realnost in fiktivnost. Na drugi ravni pa je subjekt interpretacije ujet med pesnikov jaz kot subjekt govorjenja in lirski jaz kot subjekt govora. In še obratno: lirski jaz je subjekt interpretacije kot podlaga razlage ujet v fikcijo in realnost, na drugi ravni pa je zgolj subjekt govora, ki predstavlja podlago pesnikovemu jazu.

## LITERATURA

Aristotel: O duši, SM Ljubljana, 1993.

Aristotel: Metafizika, Biblioteka Politička misao, Zagreb, 1985.

Jorge Luis Borges: Druge raziskave, Zbirka labirinti, Literatura, Ljubljana, 1995.

Hans Ebeling: Das Subjekt in der Moderne, Rowohlt's Enzyklopaedie, Hamburg, 1993.

Manfred Frank: Was ist Neostukturalismus?, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983.

Wolfram Malte Fues: Text als Intertext, Universitaetsverlag C. Winter, Heidelberg, 1995.

Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode, GW1, J. B. C. Mohr, Tübingen, 1990.

Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode, Ergaenzungen, GW2, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1986.

<sup>3</sup> Wolfram Malte Fues: Text als Intertext, Heidelberg, 1995, str. 57.

- Hans-Georg Gadamer: *Kleine Schriften 1-4*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1967-1977.
- Jean Greisch: *Hermeneutique et grammatologie*, CNRS, Paris, 1977.
- Martin Heidegger: *Bit in čas*, SM, Ljubljana, 1997.
- Domenico Jervolino: *Il cogito e l'ermeneutica*, Marietti, Genova, 1993 (1984).
- Valentin Kalan: *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1981.
- Valentin Kalan: *Aristotelov magistrala o življenju in duši*, glej Aristotel: *O duši*, 1993.
- Willem Van Reijen: *Die authentische Kritik der Moderne*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1994.
- Friedrich Nietzsche: *H genealogiji morale*, SM, Ljubljana, 1988.
- Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo*, SM, Ljubljana, 1989.
- Paul Ricoeur: *Hermeneutik und Strukturalismus*, Koesel Verlag, München, 1973.
- Ivan Urbančič: *Zaratustrovo izročilo 1*, SM, Ljubljana, 1993.
- Ivan Urbančič: *Zaratustrovo izročilo 2*, SM, Ljubljana, 1996.
- Gianni Vattimo: *Al di la del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 1991 (1981).
- Wolfgang Iser: *Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996.

## Modernistični umetnik in njegov prostor: László Moholy-Nagy

ERNEST ŽENKO

### POVZETEK

*Vsako obdobje v zgodovini kulture je razvilo tudi svoje pojmovanje prostora. Če pustimo ob strani geometrijo, ki je sredstvo za neposreden 'prikaz' prostora, predstavlja enega izmed najbolj pomembnih načinov razlage prostora njegova artikulacija. Na tej podlagi lahko trdimo, da je za razliko od 'dejanskega' prostora, artikulirani prostor dejanskost našega čutnega izkustva; dejanskost, ki jo lahko dojamemo na podlagi njenih lastnih zakonitosti.*

*V luči teh predpostavk je mogoče evolucijo in razvoj modern(ističn)e umetnosti prepoznati v izrazih artikuliranega prostora. Še več, vsak modernistični umetnik je mukoma iskal svojo lastno vizijo prostorske artikulacije.*

*Znotraj tega okvira je bil madžarski avantgardni umetnik László Moholy-Nagy eden izmed najbolj vsestranskih. Pri svojem ustvarjanju je uporabljal vrsto različnih sredstev in raje združeval različne pristope, kot da bi se specializiral zgolj za enega izmed njih. Njegovo razumevanje prostora je temeljilo predvsem na uporabi novih materialov in konstrukcijah, ki jih je s seboj pripeljala tehnološka revolucija.*

*V pričujočem prispevku nameravam tako pokazati, kako je Moholy-Nagyjevo pojmovanje prostora povezano z osnovnimi idejami sodobnega fizikalnega prostora in kje (ter kako) so te ideje prisotne v nekaterih njegovih umetniških delih - v njegovi stekleni arhitekturi in realno-virtualnem 'Svetlobno-prostorskem modulatorju'.*

### ABSTRACT

#### MODERNIST ARTIST AND HIS SPACE: LÁSZLÓ MOHOLY-NAGY

*Each period in the history of culture has developed its own conception of space. If we lay aside geometry as a means of the direct "presentation" of space, one of the most significant ways to explain space is to articulate it. On this grounds we may claim that in contrast to "Zhdeyanskian" space the articulated space is the reality of our sensual experience, the reality which can be comprehended on basis of its own rules.*

*In light of these presumptions it is possible to identify the evolution and development of modern(ist) art within expressions of the articulated space. Moreover, each modernist artist has been painfully searching for his/her own vision of spatial articulation.*

*In this context a Hungarian avant-garde artist László Moholy-Nagy was one of the most universal. In his creative work he employed many different instruments and combined different approaches rather than specialised himself in just one of them. His understanding of space based in particular on application of new materials and constructions as the result of technological revolution.*

*In the present article I therefore intend to demonstrate how Moholy-Nagy's conception of space is associated with the basic ideas of contemporary physical space, as well as to illustrate where (and how) these ideas are present in some of his works of art - in his glass architecture and in his real-virtual "Light-spatial modulator".*

### Uvod

Pojmu 'prostor' ne pripisujemo vedno zgolj geometričnega pomena in ne predstavlja le ideje nekega praznega območja. Če na prostor gledamo ločeno, kot na samostojno bitnost, je le-ta zgolj prazna abstrakcija, toda čeprav je v določenem smislu to 'substanco' težko dojeti, je po drugi strani tudi res, da se nekako ne moremo izogniti njeni 'eksistenci'.

Vsako obdobje v zgodovini kulture je razvilo tudi svoje pojmovanje prostora. Če pustimo ob strani geometrijo, ki je sredstvo za neposreden 'prikaz' prostora, predstavlja enega izmed najbolj pomembnih načinov razlage prostora njegova artikulacija. Na tej podlagi lahko trdimo, da je za razliko od 'dejanskega' prostora artikulirani prostor dejanskost našega čutnega izkustva; dejanskost, ki jo lahko dojamemo na podlagi njenih lastnih zakonitosti.

V luči teh predpostavk je mogoče evolucijo in razvoj modern(ističn)e umetnosti prepoznati v izrazih artikuliranega prostora. Še več, vsak modernistični umetnik je morda iskal svojo lastno vizijo prostorske artikulacije.

Znotraj tega okvira je bil madžarski avantgardni umetnik László Moholy-Nagy eden izmed najbolj vsestranskih. Pri svojem ustvarjanju je uporabljal vrsto različnih sredstev in raje združeval različne pristope, kot da bi se specializiral zgolj za enega izmed njih. Njegovo razumevanje prostora je temeljilo predvsem na uporabi novih materialov in na konstrukcijah, ki jih je s seboj pripeljala tehnološka revolucija.

V pričujočem prispevku nameravam tako pokazati, kako je Moholy-Nagyjevo pojmovanje prostora povezano z osnovnimi idejami sodobnega fizikalnega prostora in kje (ter kako) so te ideje prisotne v nekaterih njegovih umetniških delih.

### Sodobni fizikalni prostor

Fizikalni pojem prostora (in razumevanje tega, kar se dogaja v njem) se je dejansko razvil v prvih dveh desetletjih dvajsetega stoletja, v prvi vrsti skozi ideje Alberta Einsteina. T.i. 'moderni' fizikalni prostor se v veliki meri razlikuje od pojmovanja, ki ga je v okviru klasične fizike oblikoval Isaac Newton (*Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1687). V tem svojem slavnem delu je Newton skušal prikazati naravo gibanja snovnih delcev čim bolj preprosto, s čim manj predpostavkami. (Dejstva, da je za gibanje ključnega pomena prostor, so se zavedali že grški atomisti.) Kljub temu Newtonov prostor nima prav veliko skupnega z zdravorazumarskim (common sense) razmišljanjem - prav nasprotno: je enotnost absolutnega, resničnega in matematičnega; absoluten in neskončen oder, na katerem in glede na katerega se gibljejo vsa snovna telesa (in med katerimi posredujejo sile).

Ena izmed razlik, ki ločujejo takšen mehanicistični pogled od sodobnega, je v načinu opisovanja sil. V prvem primeru so sile središčne, se pravi: smer sile vedno leži

na premici, ki povezuje središči (težišči) dveh snovnih delcev (ki se privlačita ali odbijata), ter so neodvisne od hitrosti delcev. Vsa (makroskopska) telesa v svetu okrog nas so dejansko sistemi takšnih neskončno majhnih delcev, pri čemer se sile, ki delujejo na 'mikro' ravni, preprosto seštejejo v makroskopsko silo (npr. sila težnosti med Zemljo in Mesecem).

Sodobno razumevanje se od zgoraj omenjenega razlikuje. V drugi polovici devetnajstega stoletja so se pojavili novi pojmi, povezani s težavami pri razumevanju električnih in magnetnih pojavov (npr. magnetna sila je odvisna od hitrosti in vedno pravokotna na zveznico med izvoroma). Einstein je novo situacijo opisal z besedami: "V fiziki se je pojavila nova ideja, najpomembnejša misel po Newtonu: polje"<sup>1</sup>. Da bi določili silo, ki je posledica mase ali naboja določenega delca, ni potrebno poznati razporeditve vseh teles v okolici. Namesto tega prazni prostor 'izpolnimo' s silnicami, ki kažejo tako smer sile (ta je vedno pravokotna na silnico) ter tudi njeno jakost (gostota silnic je sorazmerna jakosti sile). Bistveni torej niso več delci ali električni naboji, temveč predvsem prostor med njimi.

Ideja polja je pomagala fizikom rešiti probleme elektromagnetnih in optičnih pojavov ter vodila Einsteina pri oblikovanju relativnostne teorije. V resnici gre za dve teoriji, *posebno* (1905) in *splošno* (1916). Prva, ki nas zdaj zanima, temelji na posebnem načelu relativnosti, ki trdi, da so vsi koordinatni sistemi, ki se gibljejo drug glede na drugega enakomerno ali mirujejo, med seboj enakovredni (s tem pa enako primerni za opis naravnih pojavov). Iz tega sledi, da dogodkov, ki se pripetijo na istem kraju (prostoru) ali ob istem času, ne moremo ločiti od ostalih, ker preprosto ni takšnega - absolutnega - prostora in časa.

Oblika prostora, ki ustreza tej Einsteinovi teoriji, je v resnici kombinacija prostora in časa - *prostor-čas*. Gre za matematično strukturo, ki jo je razvil Hermann Minkowski in v kateri so fizikalni pojavi določeni s štirimi razsežnostmi (tri prostorske in ena časovna koordinata). Čas je bil res v fiziki prisoten vse od antične Grčije dalje, saj si preprosto ni mogoče zamisliti gibanja v prostoru brez časa, vendar se je zdaj prvič zgodilo, da je čas dobil svoje mesto v geometriji. Prostor-čas, ki ga je vpeljal Minkowski, pomeni, da je čas postal enakovredna koordinata pri opisovanju razdalj med dogodki; oddaljenosti ni mogoče ločiti na krajevno in časovno, s tem pa postaneta nesmiselna tako pojem istočasnosti, kot izjava "zgodilo se je na istem mestu".

Omeniti moramo še eno pomembno značilnost sodobnega prostora, ki ni neposredno vezana na geometrijo. Gre za določeno vrsto prosojnosti teles, ali drugače povedano, za način kako snov zaseda prostor. Leta 1895 je Wilhelm Roentgen odkril 'žarke X', ki so odprli povsem novo razsežnost prostora - prostor znotraj trdnih teles, kjer prostora v klasični sliki sploh ne bi smelo biti.

In še nekaj: leta 1911 je Ernest Rutherford objavil teorijo, ki je sledila prejšnjim poskusom z delci alfa (sipanje delcev alfa na tankih zlatih lističih). V svoji teoriji je Rutherford vpeljal idejo atoma, ki sestoji pretežno iz praznega prostora. V njegovi sliki se zelo majhno jedro (10000-krat manjše od atoma) nahaja v središču atoma, okrog njega pa krožijo elektroni podobno kot planeti okrog Sonca. Če celotna snov sestoji iz takšnih atomov, so vse stvari okrog nas 'zgrajene' predvsem iz praznega prostora.

Poskusimo zdaj ugotoviti, kako so omenjene ideje povezane s pojmovanjem, ki ga je razvil modernistični umetnik László Moholy-Nagy. Poglejmo, kje lahko nekatere izmed omenjenih vidikov prostora najdemo v njegovem umetniškem ustvarjanju.

<sup>1</sup> Albert Einstein in Leopold Infeld, *Razvoj moderne fizike*, MK, Ljubljana 1961, str. 174.

## Prostor modernistične umetnosti

László Moholy-Nagy je bil rojen 20. julija 1895 v Bácsborsodu na Madžarskem. Že v srednji šoli, ki jo je obiskoval v Szegeđu, je razvil tesne stike z nekaterimi pesniki in pisatelji, kar je gotovo povezano z njegovim zgodnjim zanimanjem za literaturo. Po maturi leta 1913 se je vpisal na pravno fakulteto v Budimpešti, vendar ni dolgo študiral, ker so ga že naslednje leto vpoklicali v vojsko in poslali na fronto. V teh nemirnih in negotovih časih je začel risati - naturalistične podobe vojaškega življenja na razglednicah odkrivajo tako pomanjkanje formalne izobrazbe, kot tudi njegovo umetniško nadarjenost. Leta 1917 je bil huje ranjen in med okrevanjem v Odesi se mu je utrdilo prepričanje v slikarsko prihodnost. Če je prej risal predvsem zato, da bi mu hitreje mineval čas, je zdaj slikal utrujene, izčrpane obraze vojakov in se ob tem razvijal v umetnika.

Ob vrnitvi s fronte se je znašel pod odločilnim vplivom madžarskih aktivistov. Socialne ideje tega avantgardnega gibanja so pustile posledice, ki so ga spremljale skozi vse njegovo ustvarjanje do smrti (npr. ideal 'sintetične' umetnosti - umetnosti v službi družbe, ki vodi v človekovo notranjo in zunanjo osvoboditev). Po neuspeli revoluciji na Madžarskem je Moholy-Nagy leta 1920 zapustil domovino, preživel nekaj časa na Dunaju in se nato odločil za bolj svetovljanski Berlin.

V obdobju, ko je iskal svojo novo domovino, je Moholy-Nagy pričel slikati realistične portrete, ki predstavljajo njegov lastni izrazni način, čeprav v tem času še ni izoblikoval svojega osebnega stila. To njegovo obdobje je bilo relativno kratko, vendar dovolj pomembno za nadaljnjo umetniško kariero, predvsem zato, ker ga je vodilo naprej, v bolj abstraktne načine izražanja.

Prvo odkritje, ki ga je Moholy-Nagy razumel kot svojega, je bil pojem črte, njegov rezultat pa vrsta realističnih portretov, pri katerih ni želel kopirati drugih slikarjev, temveč jih predvsem razumeti. Pozneje je v avtobiografskem eseu zapisal: "Pri svojem 'problemu' izražanja vsega zgolj s črtami sem šel skozi razburljivo izkušnjo, še posebej, ker sem preveč poudaril črte. Pri poskusih izraziti tridimenzionalnost, sem uporabil pomožne črte na mestih, kjer se črte običajno ne uporabljajo. Rezultat je bila zapletena mreža posebne prostorske značilnosti, primerna za uporabo na novih problemih. S takšno mrežo sem lahko na primer prikazal sferično krožnost neba, kot znotraj žoge. [...] Risbe so postale ritmično artikulirana mreža črt, ki niso prikazovale toliko predmetov, kolikor so kazale moje zanimanje zanje."<sup>2</sup>

Moholy-Nagy se je na začetku svoje slikarske poti počutil izgubljenega v svetu umetnosti in 'izmov' svojega časa, zato se je odločil za povratek v renesanso, v obdobje trdnejših vrednot in vrednosti. Zatem je preučeval Rembrandtove in Van Goghove risbe, pri tem pa ugotovil, da "bi moral poskusiti izraziti trirazsežno plastično kvaliteto prostora s pristnimi sredstvi črte; kvaliteta slike ni v tolikšni meri določena z iluzionističnim posnemanjem narave, kot z zvesto uporabo sredstva v novih vizualnih odnosih".<sup>3</sup>

Pomena torej ne nosijo predmeti, pač pa način, na katerega so črte organizirane, in odnosi med njimi. Ob delih drugih umetnikov - Lajosa Tihanyija, Edvarda Muncha, Oskarja Kokoschke, Eгона Schieleja in Franza Marca - je Moholy-Nagy spoznal, da so na naravo gledali predvsem kot na izhodiščno točko svoje umetnosti. Dejanski pomen pa leži v njihovi interpretativni moči. Realistični portreti kažejo prav na razumevanje tega dejstva (slika 1: Portret Vorwerka).

<sup>2</sup> László Moholy-Nagy, *The New Vision: From Material to Architecture. Abstract of an Artist*; citirano v: Krisztina Passuth, *Moholy-Nagy*, Thames and Hudson, London 1985, str. 361.

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 360.

Svobodne in energične črte oblikujejo zapletene mreže, njihov namen pa ni zgolj v doseganju učinka dekoracije. Te črte dejansko 'berejo' površino modela - krivino brade, gube na obrazu, kodre las. Razumevanje črte, ki ga je dosegel Moholy-Nagy, predstavlja končni rezultat njegovih racionalnih analiz: črta se je uveljavila kot osnovni slikovni element. Črte, ki oblikujejo in konstruirajo realistične portrete, so postale silnice, organizirane v diagram notranjih sil, ki nosijo čustveni naboj.

V letih 1920-21 je Moholy-Nagy, kljub temu, da je še vedno slikal realistične portrete, pričel z raziskovanjem bolj abstraktnih načinov izražanja. Berlin je bil v tem času pomembno središče avantgardnih tokov in je vplival na mladega umetnika na različne načine. Deloma gre pri tem za vpliv berlinske dade in konstruktivizma, v določenem smislu pa je bila ključnega pomena tudi posebna atmosfera velikega mesta - industrijsko okolje, prisotnost strojev, mostov, železniških postaj itn., vse to je močno vplivalo nanj. Industrijska civilizacija, na katero je Moholy-Nagy naletel v Berlinu, je ponujala nove estetske ideale, ki so se bistveno razlikovali od tradicionalnih. Ob pomoči avantgardnih tokov se je hitro prilagodil situaciji in začel raziskovati.

"Pri svojih sprehodih sem našel odpadne dele strojev, vijake, sornike, mehanske naprave. Pritrdil, prilepil in pribil sem jih na lesene plošče, skupaj z risbami in sliko. Zdelo se mi je, da bi na ta način lahko proizvedel prostorski izraz, čelno in iz profila, kot tudi intenzivnejše barvne učinke. Svetloba, ki je padala na dejanske predmete konstrukcije, je povzročila, da so se barve pojavile bolj živo kot pri katerikoli naslikani kombinaciji. Načrtoval sem tridimenzionalne skupke in konstrukcije, izdelane iz stekla in kovine. Menil sem, da bodo, preplavljene s svetlobo, prišle v ospredje najmočnejše barvne harmonije. Pri poskusih, da bi skiciral to vrsto 'steklene arhitekture', sem zadel ob idejo transparentnosti."<sup>4</sup>

*Steklena arhitektura* se je pojavila kot poskus, da bi naslikal realne predmete, ki jih je videl ali našel pri svojih potepanjih po deželi tehnologije. Tam se je prvič srečal z nekaterimi idejami, ki so ga spremljale do konca življenja: svetlobo, prostorom in prosojnostjo. Slike, nastale v letih 1920-21, odražajo ozračje velikega mesta: železnice, mostove ter stroje in jih je poimenoval kar: 'Mostovi' (slika 2), 'Velika slika železnice', 'Veliko kolo' itn. Poleg dinamike strojev in magične privlačnosti tehnologije je Moholy-Nagy začel odkrivati tudi nove zakone slikovne kompozicije.

Okrog leta 1921 so bile njegove slikovne kompozicije pretežno simetrične, s središčem privlačnosti v srednji ravnini. Pomen osrednjega dela je še dodatno ojačal z neposlikanim platnom - intenzivno obarvani in ostro obrobljeni motiv je postavil v kontrast z brezosebno svetlobo okraسته teksture platna, kot da nimata ničesar skupnega. Kompozicija je skoraj vedno centrirana, včasih so dodane tudi močne vodoravne osi v spodnji ali zgornji tretjini slike. Poševne diagonale prosto lebdi v prostoru slike in ne segajo do roba, kar daje občutek nepopolnosti in nedokončanosti, ki pomeni vir notranje napetosti in dinamike slike.

Leto kasneje se je celotna struktura že premaknila iz vodoravne ravnine ter se poravnala z diagonalami. Prejšnje ravnotežje se je s tem porušilo in motivi, osvobojeni privlačnosti v smeri vodoravne osi, so pričeli prosto lebdeti nad površino platna. Različne geometrijske oblike niso več nepredirne enote, temveč prosojni elementi, skozi katere se pojavljajo drugi elementi. Skozi različne plasti (ravni), ki sestavljajo sliko, se prikaže skoraj neskončna globina slikovnega prostora (slika 3: 'Steklena arhitektura III').

Prostor na sliki se je popolnoma spremenil - prejšnje prazno ozadje, ki ga je tvorilo platno v kontrastu do motiva, je zdaj postalo vitalni del celotne kompozicije.

<sup>4</sup> Ibid., str. 362.

Ozadje (prej prazni prostor) se je prepletlo z motivi (prej elementi slike); prvo se zdaj pojavlja skozi drugo. Ta odnos pa je bil bistven za nastanek *Steklene arhitekture*, umetnikovega najbolj lastnega slikovnega sveta (slika 4: Kompozicija Q VIII').

Steklena arhitektura je imela za Moholy-Nagyja dvojni pomen. Po eni strani je bila zelo blizu 'slikovni' arhitekturi (*Bildarchitektur*) madžarske avantgarde, po drugi strani pa je predstavljala abstraktni simbol, ki je bil tesno povezan z ideologijo Bauhausa ob njegovem nastanku. Omenjeno ideologijo je lahko prepoznati v manifestu, ki ga je sestavil sam Walter Gropius: "Končni cilj vse ustvarjalne dejavnosti je zgradba," je zapisal Gropius v manifestu, ki je predhodil uradnemu programu Bauhausa, aprila 1919: "Arhitekti, slikarji, kiparji, vsi se moramo vrniti k obrtem! [...] Kajti ni bistvene razlike med umetnikom in obrtnikom. Umetnik je vzvišen obrtnik. [...] Ustvarimo torej nov obrtniški ceh brez razrednega ločevanja, ki je postavilo domišljavo prepreko med obrtnikom in umetnikom! Skupaj si zaželimo, zamislimo in ustvarimo novo zgradbo bodočnosti, ki bo združevala vse - arhitekturo in kiparstvo in slikarstvo - v eni sami obliki, ki se bo nekega dne dvignila proti nebu, iz rok milijonov delavcev, kot kristalni simbol nove in prihajajoče vere."<sup>5</sup>

V tem je mogoče prepoznati tudi razlog (ali enega izmed razlogov), zakaj je Gropius povabil dokaj neznanega madžarskega umetnika v Weimar, da bi tam poučeval. Moholy-Nagy je povabil sprejel in nastopil kot mojster na Bauhausu aprila leta 1923, star šele 27 let. Zamenjal je Johannesa Ittna v 'pripravljalnem tečaju' in Paula Kleeja pri vodenju 'kovinarske delavnice'. Pojavil se je ravno v času, ko je šola doživljala eno izmed svojih kriz. Bauhaus je zašel v težave zaradi svojega idealističnega, romantičnega pristopa. Vilmos Huszar je (pod vplivom Thea van Doesburga) septembra 1922 kritično zapisal: "Kje je kakršen koli poskus, da bi združili različne discipline v poenoteni kombinaciji prostora, oblike in barve? Slike, nič drugega kot slike."<sup>6</sup>

Gropiusova odločitev, da sprejme Moholy-Nagy, je predstavljala jasen dokaz, da se je njegovo stališče glede tega, kakšna ustanova naj bi bil Bauhaus, spremenilo. Svoje namene je jasno izrazil v okviru javnega predavanja, ki ga je imel ob razstavi šole leta 1923, z naslovom 'Umetnost in tehnologija, nova enotnost'. Če je bil v preteklih letih na Bauhausu poudarek na raziskovanju lastnosti, ki so skupne vsem umetnostim, ter na obujanju obrti, so se zdaj pokazale jasne težnje v smeri izobraževanja novih oblikovalcev, ki bi se bili sposobni soočiti s strojno izdelavo predmetov. In če se ostali učitelji, kot npr. Vasilij Kandinski, nikakor niso hoteli soočiti s temi novimi izzivi, je bil stroj za Moholy-Nagyja malodane fetiš.

Treba se je zavedati, da je bil Moholy-Nagy kljub pomanjkljivemu znanju nemškega jezika izjemen učitelj, kar je včasih povzročalo tudi ljubosumnost pri kolegih, ki med študenti niso bili ravno priljubljeni. Toda prava težava je bila drugje; večino učiteljev na Bauhausu je pri njem motilo predvsem to, da je zavračal vse, kar je bilo iracionalno. Vsaj do neke mere so bili namreč prepričani, da je umetnosti spiritualno razodetje, oz. kot se je izrazil Klee: "Namen umetnosti je v tem, da naredi nevidno vidno." Moholy-Nagy je imel povsem drugačno stališče. Nekoč je v pogovoru dejal Lotharju Schreyerju: "Pa menda ja ne verjameš v staro pravljico o človeški duši? Kakor je znano, duša ni nič več kot funkcija človeškega telesa."<sup>7</sup>

V času, ko je bil na Bauhausu, je Moholy-Nagy sodeloval z Oskarjem Schlemmerjem pri baletu in scenografiji; poleg slikarstva se je ukvarjal s fotografijo, fotogrami

<sup>5</sup> Walter Gropius, "Manifesto of the Bauhaus"; v: Frank Whitford, *Bauhaus*, Thames and Hudson, London 1995, str. 202.

<sup>6</sup> Frank Whitford, *Bauhaus*, Thames and Hudson, London 1995, str. 116.

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 127.



in filmom, svetlobo in barvnimi poskusi, pa tudi s tipografijo in tiskom. Njegove ideje so bile precej sorodne Gropiusovim, tako da sta skupaj načrtovala, uredila in oblikovala štirinajst knjižic (*Bauhausbücher*), ki so imele namen prikazati poglede tedanje avantgarde.

Moholy-Nagy je sledil Gropiusovem zgledu in leta 1928 zapustil Bauhaus. Dve leti pozneje mu je uspelo dokončati svojo morda največjo mojstrovino: 'Svetlobno-prostorski modulator' (slika 5), ki v sebi združuje večino idej, ki jih je razvil v času, ko je bil Bauhausu. "*Lichtrequisit* (pozneje v angleškem jeziku pogosto poimenovan *Light Prop* ali *Light Display Machine*) je ena izmed najlepših in najbolj jasnih stvaritev ne le Moholy-Nagyjevih individualnih umetniških prizadevanj, temveč nove avantgardne estetike celotnega obdobja."<sup>8</sup> Idejo takšne stvaritve je pričel Moholy-Nagy razvijati že leta 1922, vendar je bilo potrebnih kar osem let, da je tehnologija ulovila imaginacijo.

Umetnost strojev je sodila v okvir prizadevanj, ki so bila značilna za dadaistično gibanje in konstruktivizem, tako da so se v tem času pojavljale različne oblike takšnih del. Sem lahko štejemo tudi 'Kinetični kip: stoječi val' Nauma Gaba in Moholy-Nagyjevo 'Skulpturo iz niklja'. Pri obeh najdemo značilnosti, ki le deloma ustrezajo temu, kar pojmuje kot stroj, medtem ko je 'Svetlobno-prostorski modulator' nekaj povsem drugega - dejanska struktura stroja iz kovine in stekla, ki se vrti in giblje v prostoru.

Osnova kompozicije je vodoravni rotirajoči disk, na katerega so pritrjeni trije kovinski okvirji, ki se stikajo med seboj z robovi. Poševno nagnjena steklena spirala, prav tako pritrjena na disk, prečka stekleno ploščo. Trije kovinski zasloni s poševnimi osmi in z različnimi vzorci ter dva perforirana kovinska diska so ravno tako v stiku s spodnjim rotirajočim diskom. Spiralo in disk poganja električni motor, celotno strukturo pa pri njenem gibanju spremlja svetloba, ki jo barvni reflektorji projicirajo nanjo. Svetloba prehaja 'skozi' kovinske zaslone, katerih lega se zaradi vrtenja neprestano spreminja. Končni rezultat je silhueta, ki se projicira na dva do tri metre oddaljeni zid ali zaslon.

V svojih zaznamkih je Moholy-Nagy o svojem stroju zapisal: "Svetlobni žarki se med seboj prepletajo, ko se križajo v nasičenem zraku; se zaustavijo, lomijo, kondenzirajo. Različni koti vstopajoče svetlobe naznačujejo čas. Sukanje svetlobe od vzhoda proti zahodu spreminja vidne svetove. Sence in odboji zarisujejo neprestano spreminjanje odnosa med telesi in perforacijami."<sup>9</sup>

'Svetlobno-prostorski modulator' uteleša idejo lepega stroja, vendar je hkrati (v širšem smislu) povezan z eksperimentalnim gledališčem Bauhauusa. Stroj je bil prav tako ideal konstruktivizma in ruski konstruktivisti so načrtovali (ne pa tudi realizirali) kar nekaj takšnih mojstrov. 'Spomenik tretji internacionali' Vladimira Tatlina je mogoče razumeti kot simbol utopije celotnega obdobja; prav tako pa je ostal brez realizacije Gabov načrt 'Radijske postaje'. Leta 1922 je Moholy-Nagy objavil članek skupaj z Alfrédom Keményjem, v katerem trdita: "Vitalna konstrukcija je utelešenje življenja in načelo vsega človeškega in kozmičnega razvoja. Prevedeno v umetnost, danes to pomeni aktivacijo prostora s sredstvi dinamično-konstruktivskega sistema sil, se pravi, konstrukcijo sil, enih znotraj drugih, ki so dejansko v napetosti v fizičnem prostoru in katerih konstrukcija znotraj prostora prav tako deluje kot sila (tenzija)."<sup>10</sup>

Moholy-Nagyju je uspelo materializirati svojo idejo, ki, tako kot skulptura,

<sup>8</sup> Krisztina Passuth, *Moholy-Nagy*, str. 53.

<sup>9</sup> Navedeno v: Richard Kostelanetz, *Moholy-Nagy*, Allen Lane, London 1974, str. 160.

<sup>10</sup> Moholy-Nagy, Alfréd Kemény, "Dynamic-Constructive System of Forces", v: Krisztina Passuth, *Moholy-Nagy*, Thames and Hudson, London 1985, str. 290.

predstavlja gibljivo in prostorsko obliko *steklene arhitekture*. Pri tem je uporabil iste geometrične oblike kot pri svojih slikah, s približno istimi razmerji in porazdelitvijo.

Pri svojih slikah je včasih poskušal spreminjati (modulirati) svetlobo s saturacijo površine in uporabo stekla ali aluminija namesto platna. S 'Svetlobno-prostorskim modulatorjem' pa je lahko spreminjal svetlobni žarek v dejanskem prostoru; rezultat je bila gibljiva slika, ki je pričela navdihovati umetnika samega. Priredil jo je celo za odrsko uprizoritev in o njej posnel film.

## Sklep

Pri ukvarjanju z modernizmom se nam pogosto zastavi vprašanje o možnosti neposredne povezave med pojmi, ki so se razvili v okviru različnih sfer človeške dejavnosti (kot npr. znanost ali umetnost). Kot kaže, pojmi v različnih sferah ostajajo ločeni in neodvisni, pa čeprav nosijo ista imena. Takšen primer je tudi pojem prostora-časa. Na začetku smo pojasnili, kakšen pomen le-ta nosi v fiziki, in čeprav se je Moholy-Nagy tega pomena popolnoma zavedal, je imel prostor-čas zanj popolnoma drugačen pomen.

V svoji zadnji knjigi, ki je izšla po smrti leta 1964, je zapisal: "Ker zna biti 'prostor-čas' zavajajoč pojem, je nujno posebej poudariti, da v umetnosti problemi, povezani s prostorom-časom, ne temeljijo nujno na Einsteinovi relativnostni teoriji." In nadalje: "Einsteinovo terminologijo [ki vključuje] 'prostor-čas' in 'relativnost' je absorbirala naša vsakdanja govorica. Če uporabljamo pojme 'prostor-čas', 'gibanje in hitrost' ali 'gledanje v gibanju' v pravem ali napačnem smislu, le-ti označujejo novo dinamično in kinetično eksistenco, osvobojeno statičnega, fiksnega okvira preteklosti. Prostor-čas ne zadeva zgolj naravoslovnih znanosti ali estetskega in čustvenega interesa. Pač pa globoko spreminja značaj družbenih odnosov, celo dlje od občutka, da čista znanost lahko vodi v boljšo uporabo naših sposobnosti."<sup>11</sup>

Njegove lastne umetniške dosežke, omenjene v tem tekstu, lahko razumemo kot razvoj prav te ideje - namreč ideje prostora-časa. Pri Moholy-Nagyjevih realističnih portretih je dinamika slikovnega prostora vključena v silnicah, ki oblikujejo emocionalno polje, ki ustreza polju fizikalnih sil. V svoji stekleni arhitekturi je močno izrazil ideje prosojnosti in svetlobe ter nov pogled na prostor, ki je zelo blizu novim fizikalnim pogledom. V zadnjem primeru, pri Svetlobno-prostorskem modulatorju, je konstruiral stroj, ki dokončno uteleša pojem sodobnega fizikalnega prostora in časa. Njegovi osebni pogledi in njegova umetniška dela so lahko zgled, kako se povezujejo pojmi in ideje (kot npr. prostor) iz različnih sfer.

<sup>11</sup> László Moholy-Nagy, *Vision in motion*, Paul Theobald, Chicago 1965 (Prva izdaja 1947), str. 266.

## Feministična kritika Kantove estetike

MATEJA POTOČNIK

## POVZETEK

Namen referata ni le kritika estetskih kategorij lepega in sublimnega, ki sta pri Kantu opisani s spolno obarvanimi termini, ampak tudi kritika moško orientirane zahodne filozofije in kulture 18. stol. Izpostavila bom tri pomembne tekste, ki se ukvarjajo s tem problemom: tekst Paula Matticka z naslovom "Beautiful and Sublime: Gender Totemism in the Constitution of Art",<sup>1</sup> "Discipline and Silence"<sup>2</sup> (s podnaslovom: "Women and Imagination in Kant's Theory of Taste") avtorice Jane Kneller in članek Timothyja Goulda "Intensity and Its Audiences: Notes Towards A Feminist Perspective on the Kantian Sublime".<sup>3</sup> V prvem delu referata predstavim pojem lepega in sublimnega, ki sta interpretirana s spolnim totemizmom v konstituciji umetnosti 18. stol. V drugem delu pa se bom usmerila predvsem na že prej omenjeni tekst Jane Kneller. Knellerjeva najde nekaj podobnosti med Kantovo karakterizacijo okusa in njegovo karakterizacijo "klišejskosti žensk".<sup>4</sup> To sugerira, da je njegova teorija okusa, tako kot njegovo mnenje o ženskosti, omejena na "moški" pogled na človeško izkušnjo, kar zmanjšuje tudi pomembnost čutne izkušnje, vključno z imaginacijo. V zadnjem delu se bom osredotočila predvsem na Timothyja Goulda, ki ponovno oceni Kantovo estetiko na način, ki ustreza vsaj nekaterim feminističnim kritikam. Upoštevajoč te, po mojem mnenju glavne tekste s tovrstno tematiko, bom nakazala nekatere rešitve omejitve čutne izkušnje in izhod iz moško orientirane zahodne filozofije in kulture.

## ABSTRACT

## A FEMINIST CRITIQUE OF KANT'S AESTHETICS

The intention of this article is not just a critique of the aesthetic categories of the beautiful and sublime that Kant describes by using gendered terms, but also a critique of the male-centred nature of western philosophy and culture of the 18<sup>th</sup> century. In this regard, I shall concentrate on three important texts: a text by Paul Mattick entitled "Beautiful and Sublime: Gender Totemism in the Constitution of Art", "Discipline and Silence" (subtitle: "Women and Imagination in Kant's Theory of Taste") written by Jane Kneller, and the article by Timothy Gould, "Intensity and Its Audiences: Notes Towards A Feminist Perspective on the Kantian Sublime".<sup>5</sup> In the first part of my article I shall present the notion of the

<sup>1</sup> Mattick Jr., Paul; "Beautiful and Sublime: Gender Totemism in the Constitution of Art", v: The Journal of Aesthetics and Art Criticism. Special Issue: Feminism and Traditional Aesthetics, zv. 48, št. 4, 1990.

<sup>2</sup> Kneller, Jane; "Discipline and Silence", v: Aesthetics in Feminist Perspective. Ed. by Hilde Hein and Carolyn Korsmeyer, Indiana University Press, 1993.

<sup>3</sup> Gould, Timothy; "Intensity and Its Audiences: Notes Towards A Feminist Perspective on the Kantian Sublime, glej opombo 1.

<sup>4</sup> "Properly feminine women" (Jane Kneller).

<sup>5</sup>

*beautiful and sublime which are interpreted in terms of totemism in the constitution of art of the 18<sup>th</sup> century. The second part will above all centre round the aforementioned text written by Jane Kneller. She namely discovered some connections between Kantian's characterisation of taste and his characterisation of "properly feminine women". This further suggests that his theory of taste, as well as his opinion about the feminine nature, is limited on "male" perspective on human experience, which means that it also diminishes the significance of sensual experience - including imagination. In conclusion, I shall above all focus on Timothy Gould's appreciation of Kant's aesthetics for it corresponds at least to some of the feminist critiques. With respect to those - according to my opinion the central texts with such thematic - I shall indicate some solutions that could resolve the limitation of the sensual experience, as well as the way out from male-centred western philosophy and culture.*

1

Paul Mattick opaža, da številni osrednji teksti estetike 18. stol. vsebujejo spolno karakterizacijo za klasifikacijo umetniških objektov in tipov takih objektov.

Leta 1759 je bila objavljena Burkeova publikacija *"A Philosophical Enquiry in the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful"*<sup>6</sup> in je celo postala intelektualni bestseller 18. stol. v Angliji.<sup>7</sup> V tem delu Burke izpostavi koncept o kategorijah lepega in sublimnega, ki sta opisani s spolnimi termini. Lepo razlikuje od sublimnega s termini, ki se identificirajo z ženskimi in moškimi poli spolne klasifikacije, in s tem potrди konsenz svoje dobe. Objekte, ki jih označi za lepe, bi še danes klišejsko označili za "ženske": majhnost, ljubeznivost, zvitost, občutljivost, čistost, ubogljivost, tihost. Podobno tudi objekte, ki vzbujajo občutek sublimnega, označi kot "moške": veličina, surovost, ostrost, okornost, moč, glasnost. Te karakteristike so povezane s čustvi ljubezni in strahu, ki po Burkeu ustrezajo šibkosti in moči. Po njegovem mnenju je lepo skoraj vedno povezano z idejo šibkosti in nepopolnosti, kar ustreza predvsem ženskam in izzove ljubezen. Sublimno pa v nasprotju z lepim ne izzove ljubezni, ampak občudovanje. Burke zagotavlja: "Podrejam se tistemu, kar občudujemo, ljubimo pa tisto, kar se nam podreja".<sup>8</sup> Tako sublimno lahko najdemo npr. v avtoriteti očeta. Očeta občudujemo, mater pa ljubimo zaradi njene ljubeznivosti in prizanesljivosti. V osnovi izvor sublimnega najdemo povsod, kjer sta prisotna bolečina in nevarnost, vendar pa je določena distanca do nevarnosti nujna. Gre namreč za globljo oznako dualnega grupiranja, ne le za preprosto spolno diferenco. Burke zatrjuje, da lahko večino idej, ki imajo močan vpliv na naše mišljenje, reduciramo na dva principa: samoohranitev in družbo. Namen samoohranitve je ohranitev individua. Sublimno se pojavi, ko se groza v smrtni nevarnosti spremeni v radost ob samoohranitvi. Toda človeška narava ima tudi drugo stran - t. j. družbo, ki ima dve podrazdelitvi: 1. "družbo dveh spolov",<sup>9</sup> katere glavni cilj je reprodukcija, in 2. "občo družbo".<sup>10</sup> Naša tendenca do seksualnosti je na-

<sup>6</sup> Nemiški prevod tega dela je vplival na Kantovo "Kritiko presodnosti" (1790).

<sup>7</sup> Kreft, Lev; Sublimno pri Edmundu Burkeu (Filozofski vestnik 2/1991).

<sup>8</sup> Mattick, Paul; glej opombo 1.

<sup>9</sup> "the society of the sexes".

<sup>10</sup> "General society".

ravna in povezana z željo, ki se z izbiro enega partnerja<sup>11</sup> integrira v socialno eksistenco nasploh.

Paul Mattick opozori, da Burke v tem delu poleg enačenja lepega z ženskimi atributi in sublimnega z moškimi naredi tudi napako pri uporabi jezika, ker govori le v imenu moških: "we love what submits to us",<sup>12</sup> "we" se nanaša samo na moški spol. To lahko opazimo še jasneje v njegovem opisu seksualnega objekta kot "the beauty of women".<sup>13</sup>

Kakorkoli že, spolno obarvana narava omenjenih estetskih konceptov ni značilna le za Burkea. 18. stol. je na splošno zaznamovano s takšnimi in podobnimi koncepti. Mattick ugotavlja, da so vidni celo v visoko abstraktni verziji, ki jo Kant kreira v svoji *Tretji kritiki*. Po Kantu je lepo naša izkušnja harmonije med čutnostjo in razumom, pri sublimnem pa ne gre več za harmonijo med tema dvema kategorijama, temveč za kontrast, za dominacijo razuma - vzvišeno je naša ne-naravna moč, naša osvoboditev od fizičnih determinant. Tu se čuti asociacija "ženskega" z naravo in "moškega" s človeškimi stvaritvami.<sup>14</sup> Pri tem gre tudi za lociranje žensk v privatno in moških v javno sfero, kar implicira podrejen položaj žensk.

Kategoriji lepega in sublimnega, interpretirani s spolnim totemizmom, sta prisotni tudi v Rousseaujevi verziji zgodbe o rojstvu družbe, podobno kot pri Burkeu, kot stranskega produkta seksualnih strasti, ki vodi od padca človeka iz stanja svobode, v katerem je bil rojen, do suženjstva, v katerem živi zdaj. Človekova prva skrb je bila njegova ohranitev. Do radikalne spremembe je prišlo s postopno formacijo družinskih skupin. Navada skupnega življenja je spodbudila zakonsko in starševsko ljubezen; tako se je, po Rousseau, prva razlika med spoloma pojavila kot posledica različnega načina življenja obeh spolov: "Ženske so se navadile skrbeti za dom in otroke, medtem ko so moški skrbeli za preživetje."<sup>15</sup> Spola sta v instituciji družbe, po Rousseauju, radikalno različna: moški naj bi bili aktivni in močni, njihova odlika je predvsem v njihovi moči, medtem ko naj bi bile ženske pasivne in šibke; ženske so za to, da ugajajo in da so podrejene. To prav gotovo ni zakon ljubezni, ampak zakon strahu. Tako ponovno pridemo do kategorij lepega in sublimnega, interpretiranimi s "spolnimi" termini.

Rousseaujevo oznako "ženskosti" in "moškosti" s polom narave in kulture lahko primerjamo z Burkeovo razlago superiorne moči poezije v primerjavi s slikarstvom. Poezija, ki deleži na umetnem, je v nasprotju z naravnim karakterjem slikovnih znakov. "Slikarstvo mora, če želi doseči sublimno, imitirati tehnike poezije."<sup>16</sup> "Višje umetnosti", ki segajo na področje genialnosti, so rezervirane za moško načelo.

Kontrast naravnih z umetnimi znaki je v osnovi tudi Lessingov argument v *Laokoonu*,<sup>17</sup> kjer piše o mejah slikarstva in poezije. Predpostavlja, da slikarstvo uporablja naravne znake, medij poezije pa, nasprotno, sestavljajo arbitrarni znaki.

Prisotnost spolnih kategorij se kaže v opoziciji estetskih subjektov: pasivnega, kot primer lepega, in aktivnega, ki je vir izkušnje sublimnega.

Ta koncept se pojavi tudi v Kantovi *Kritiki presodnosti*.<sup>18</sup> Tako za Kanta kot za

11 Izbiro enega partnerja po Burkeu temelji na osebni lepoti.

12 "A Philosophical Enquiry in...", v: Beautiful and Sublime...

13 Ibid.

14 "Pri tem je treba povedati, da Kant vzvišenega ne pojmuje s človeškimi stvaritvami, ampak z naravnimi (čeprav paradoksalno daje primere iz arhitekture: piramide in cerkev Sv. Petra v Rimu)." Kreft, Lev; *Estetika in poslanstvo*, str.38.

15 Mattick, Paul; glej opombo 1.

16 Ibid.

17 Ibid.

18 Ibid.

Lessinga najvišje mesto v umetnosti zaseda poezija, ker nas vodi od čutnega pojavljanja k nadčutnemu in s tem daje prednost razumu. Slikarstvo je tako po njenem mnenju bolj oddaljeno od sublimnega, ker se sublimno ne pojavlja v čutni formi, temveč v ideji razuma. To implicira spolno karakteristiko antiteze med resnico in lepoto in s tem tudi izgubo moči pri ženskah ter redefinicijo ženske sfere kot privatne v restrukturiranem patriarhalnem gospodinjstvu. Tak razvoj je bil najbolj intenziven v 17. stol., do 18. stol. pa so poročene ženske izgubile večino njihovih prejšnjih legalnih, ekonomskih in političnih pravic. Vendar se relacija spolnih razmerij ni zgodila brez odpora žensk. Pomembna manifestacija tega je pojavljanje različne feministične literature od 14. stol. dalje. Patriarhalna družina je model socialnega reda v celoti in zato ni presenečenje, da je relacija žene, kot "potencialno nesposobne reda",<sup>19</sup> do moža posebno prikladna za izražanje vseh relacij podrejenosti do nadrejenosti. Povezava ženske s "socialnim neredom" je več kot le simbolična. Takšni spolno označeni karakterji se pojavljajo tudi v uporabi estetskih kategorij lepega in sublimnega v političnih diskusijah. Primer tega je Burkeov opis francoske revolucije, kjer francoska kraljica predstavlja lepo - je prikupna, pasivna, šibka -, medtem ko so revolucionarne ženske po naravi grde in podle. Njihova akcija odpravi socialno diferenciacijo, ki jo predstavlja in simbolizira kategorični sistem sublimnega in lepega, ki implicira moški privilegij. Ta radikalni estetski karakter lahko imenujemo "žensko sublimno"<sup>20</sup> ali, če gledamo z dominantnega stališča, "slabo sublimno".<sup>21</sup>

Povezava estetskega in političnega je vidna tudi v delih Berkeove največje antagonistke, Mary Wollstonecraft. Njen *Zagovor pravic žensk* skuša prepričati svet, da je vir napak in norosti žensk, kot tudi njihova podrejenost moškim, v njihovi pokornosti čutni lepoti. Wollstonecraftova razlikuje "fizično lepo žensko, kot objekt poželenja"<sup>22</sup> od "intelektualno lepe ženske, ki inspirira sublimna čustva z intelektualno lepoto".<sup>23</sup> Njen apel ženskam je, naj namesto želje po inspiriranju ljubezni in poželenja, gojijo plemenite ambicije in s svojimi sposobnostmi in krepostmi vzbudijo spoštovanje. Argument Mary Wollstonecraft je osnovan na vrsti nasprotij s standardnim tretiranjem lepega in sublimnega. Po njenem mnenju ženske s poroko žrtvujejo svoje telo in razum, da se ustalijo v svetu. Degradirane ženske primerja z vojaki, ki se, tako kot ženske, slepo podrejajo avtoriteti. Meni tudi, da monarhom in aristokratom, tako kot vojakom, ne moremo pripisovati sublimnih čustev samo zaradi njihovega stanu, brez kakršnihkoli mentalnih eksercij. Wollstonecraftova poziva ženske, naj dosežejo sublimno zunaj patriarhalne družbe. Pravi, da je čas za spremembo ženskih manir in čas za povrnitev izgubljenega dostojanstva. Ker je lepota vir podrejanj, je treba spoznati njeno pravo podobo kot izkrivljeno in deformirano naravo, katere prava oblika je vidna samo v sublimnem.

Sublimno za Mary Wollstonecraft ostaja moški atribut, čeprav so ga tudi moški izgubili. Z ženskim prevzemom tega atributa je bil le-ta deseksualiziran, ker je idealna ženska, po njenem mnenju, vdovela mati, ki v svoji nesreči doseže heroizem.

Kritiko lepote, ki implicira podrejeno stanje, potrdi tudi slikarstvo skozi različna zgodovinska obdobja, kjer je lepa ženska pasivna, potrta, zaspana ali mrtva (Julija, Ofelija, dekle iz harema), medtem ko aktivna in močna ženska reflektira strah in je zato čarovnica ali morilka otrok ali moža (Medeja, Klitajmn'estra, F'ajdra) - gre za t.i. "sla-

19 "Potentially disorderly woman".

20 "Female Sublime".

21 "Bad Sublime".

22 "A pretty woman, as an object of desire".

23 "A fine woman, who inspires more sublime emotions by displaying intellectual beauty".

bo sublimno", katerega fin-de-siecle oblike so Saloma, sfinga in vampirka.

Kot vidimo, je umetnost 18. stol. skozi koncept lepega, karakteriziranega kot "ženskega", in sublimnega, karakteriziranega kot "moškega", zaznamovana s spolnim totemizmom, kar implicira preeminenco sublimnega nad lepim.

S predpostavko, da je Kantova teorija okusa v skladu s tradicijo, nadaljujem z drugim delom referata, kjer bom izpostavila primerjavo Kantove karakterizacije okusa z njegovo karakterizacijo "ženskih kvalitet".

2

Jane Kneller omenja tri podobnosti okusa in ženskosti v Kantovi filozofiji:

1. Oba Kant dojema kot "sredstvo" za nadaljnjo kulturo in civilizacijo.

Kant pravi, da je ženska "naravni inštrument" kulture. Moškega, s svojo "ustrezno naravo", tj. s svojo skromnostjo ter sposobnostjo govora in izražanja, vodi do kulture. Primerna kultiviranost pa je priprava na moralnost. Podobno tudi okus vodi do kulture, v smislu "tendence po promoviranju moralnosti na zunanji način",<sup>24</sup> tj., tako, da "človeka kot socialno bitje, nauči lepih manir".<sup>25</sup> Vendar to še ne "formira moralno dobrega človeka, pač pa ga s tem, ko se le-ta v družbi trudi, da bi ugajal drugim (z namenom, da bi ga imeli radi in ga občudovali) na to pripravi".<sup>26</sup>

2. Ženskost in okus, ki vplivata na civilizacijo, nas pripeljeta do druge podobnosti med njima: oba sta, kot socialno organizirana, tudi disciplinirana in zato podrejena. H kulturi prispevata samo takrat, ko izražata disciplino in omejenost, ker je to v interesu kulture same - disciplina je zanjo esencialnega pomena. Kant prizna, da visoko refiniran okus, s kreiranjem nepotešljivih želja v človeških bitjih, prinese s sabo tudi "premoč zlih duhov".<sup>27</sup> Takšen okus ni brezpogojno dober, zahteva pa disciplino in inklinacije. Kot trdi Knellerjeva, ima Kantova nepripravljenost, da bi dal konstitutivno vlogo okusu ali ženskam na determiniranem moralnem področju, globlje korenine v njegovem nezaupanju v čutnost. Oba, okus in ženskost, sta čutni kategoriji in zato tudi estetski kategoriji. V primeru ženskosti je, kot zatrjuje Kant,<sup>28</sup> povezava s čutnostjo biološka. Glede na njihovo vlogo v reprodukciji so ženske bolj povezane s fizičnim kot moški. "Estetske" so na način njihovega podrejanja bolečini in strahu pred fizičnimi poškodbami, medtem ko moški manifestirajo svojo neodvisnost po racionalni poti, z vrlino, ki jo imenujemo pogum.

Tudi okus vsebuje čutnost kot zahtevo imaginacije, ki posreduje med čutnostjo in razumevanjem, njen produkt pa je vedno "na sebi" čuten. Okus in ženskost sta, po Kantu, posledici določenega nadzora nad imaginacijo in nad ženskami, in sicer z racionalno močjo, oboje pa je prisotno le v družbi, kjer je tovrstna disciplina lahko metodično institucionalizirana. Oba služita kot teoretična konstrukta za resolucijo bitke moči, v kateri "moška razumskost" nadvlada ženskost in imaginacijo, kar implicira podrejeno vlogo žensk - z "moško racionalno močjo" so potisnjene v privatno sfero.

3. Ženskost in okus sta zato učinkovito utišana, to pa je tudi njuna tretja podobnost.

<sup>24</sup> Kant; Anthro. (v: Kneller Jane; Discipline and Silence).

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> "A preponderance of evils", Kant; CJ 433, v: Kneller; Discipline and Silence.

<sup>28</sup> Glej opombo 21.

Toda utišanje imaginacije in žensk ne reducira njihove pomembnosti v sociabilnosti. Po Kantovem mnenju<sup>29</sup> ima sociabilnost zmožnost univerzalne komunikacije in razlikuje človeškost od živalskosti, vendar je pri ženskah ta zmožnost manjša. Ženske, po Kantu, niso tako racionalne kot moški. So nezrela in odvisna bitja, ki potrebujejo moško vodstvo. Kant dopusti ženskam modus "free play" znotraj privatne sfere, toda cena za to je njihova legalna odvisnost.

Podobno kot so ženske ornamenti v socialnem življenju, je tudi imaginacija odvisna od racia. Objekt okusa, lepo, je le simbol in ne shema moralno dobrega. Če se spomnimo spolne karakterizacije kategorij lepega in sublimnega v 18. stol., lahko na tem mestu upoštevamo zgodovinski vpliv in zato ne moremo biti presenečeni nad Kantovo eliminacijo "klišejskosti žensk" in imaginacije iz področja moralnosti in politike. Za vključitev obojega na moralno področje in v javno sfero je potrebna reforma imaginacije in ideala lepote. V Kantovi estetski teoriji lahko to najdemo v moralno zanimivi manifestaciji umetniških produktov in recepcij, kot nam sugerira tudi Jane Kneller.

3

Timothy Gould poskuša ponovno oceniti Kantovo estetiko, posebno Kantovo mnenje o sublimnem, na način, ki ustreza vsaj nekaterim feminističnim kritikam. Pri tem se osredotoča predvsem na dela Eve Kosofsky Sedgwick. Sedgwickova odkrije sublimno v delih pisateljic, kot sta Charlotte Brontë in Emily Dickinson. Po mnenju Eve Kosofsky Sedgwick izkušnja sublimnega ni sorodna z izkušnjo neizrekljivega. Njena razprava motivira diskusijo o nekaterih značilnostih Kantovega sublimnega. Gouldova glavna interpretativna sugestija je, da nas Kant uči, da izkušnja sublimnega zahteva določeno "pripravo" na kulturo. Eva Kosofsky pa nadaljuje, da tako kot izkušnja sublimnega zahteva določeno pripravo, zahteva tudi dovršitev. In če ni primerne prostora - naravnega, socialnega ali estetskega - v katerem se lahko ta izkušnja izrazi in dopolni, so posledice izredno problematične. Primerne okolja za izkušnjo sublimnega pa ženske v 18. stol., v izrazito patriarhalni družbi, podrejene moškemu svetu in potisnjene v privatno sfero, prav gotovo niso imele. Analiza že omenjenih avtoric nam pomaga razumeti značilnosti sublimnega in še posebno ovire, ki jih ima sublimno na poti komuniciranja. Intenzivnost izkušnje sublimnega vsebuje tudi željo po posredovanju te izkušnje drugim. Sedgwickova nas opominja, da moramo razlikovati med posedovanjem določene izkušnje in med tem, da smo sposobni oz. nam je dovoljeno izraziti te izkušnje ter govoriti o njih na primeren in sprejemljiv način. Omembe vredno je tudi dejstvo, da je med primarnimi subjekti Sedgwickove ženske pisanje kot posledica filozofskega razsvetljenstva, politične revolucije in literarnega romanticizma. To dobo lahko karakteriziramo kot moment, v katerem so ženske srednjega razreda začele absorbirati dejstvo, da imajo težnje 18. stol. mnogo poti, ki izključujejo ali izolirajo njihove aspiracije. Menim, da moramo v iskanju možnosti za izkušnjo sublimnega pri ženskah nadaljevati v tej smeri. Rešitev lahko najdemo v politiki, v premetitvi žensk iz privatne v javno sfero, kjer obstajajo možnosti za izkušnjo sublimnega. Tu pa se, če parafraziram profesorja Krefta,<sup>30</sup> poraja vprašanje, ali nam estetika kot teorija pri tem lahko pomaga.

<sup>29</sup> Kant; *Perpetual Peace and Other Essays*, v: Kneller Jane; *Discipline ...*

<sup>30</sup> Kreft, Lev; *Lahko feminizem kaj pomaga?*, v: *Anthropos*, 1996, 3-4.



## Aristotel o tragičnem užitku

JERA MARUŠIČ

## POVZETEK

Tudi če ne vemo zakaj, se nam zdi samoumevno, da nam umetnost nudi užitek. Tragedija, kot ena umetniških zvrsti, pa nam vzbuja neko nenavadno, celo paradoksalno vrsto užitka: tega vzbudijo okoliščine, ki bi nam vzbudile, če bi bile del našega resničnega življenja in ne le uprizorjene, le najbolj boleča čustva. In pri tem seveda ne gre za to, da bi kot gledalci preprosto uživali v trpljenju tragičnih junakov: ob prisostvovanju temu prav tako trpimo mi sami; ravno to sotrpjenje pa je vir našega užitka.

Članek obravnava Aristotelovo pojmovanje tragičnega užitka. Aristotel je bi nedvomno seznanjen s teoretičnimi problemi, ki jih je tragični užitek povzročal Platonu; sam je proučeval tragedijo in posebni užitek, ki ga ta nudi, v *Poetiki*; in napisal dve sijajni razpravi o užitku, namreč v VII in X knjigi *Nikomahove Etike*. Poleg tega pa je razširjeno - četudi precej površno - mnenje, da Aristotelova katarza, navadno razumljena kot neškodljivo izživetje čustev, že pojasnjuje vzroke za tragični užitek. Ali Aristotel resnično nudi kakšno razlago o tragičnem užitku v kateri od teh razprav?

Članek si prizadeva dokazati, da ne. V *Poetiki* Aristotel res obravnava tragični užitek; vendar ga pri tem ne zanima njegova paradoksalna narava, pač pa kaksna zgradba dejanj bo vzbudila ta užitek v največji meri. Užitek, ki ga vzbuja tragedija, opredeli kot "užitek, ki izvira iz sočutja in strahu, vzbujenima s predstavljanjem" (Po. 14, 1453b12), vendar pa izpusti vsako nadaljne pojasnilo o tem, da užitek izvira "iz sočutja in strahu", torej iz dveh čustev, ki sta v resničnem življenju le boleči. V *Poetiki* bi edino razlago o tragičnem užitku lahko iskali v sami definiciji tragedije, kjer Aristotel trdi da tragedija "skozi sočutje in strah doseže katarzo takih čustev" (Po. 6, 1449b27-28). Tudi ta trditev ostane brez komentarja, a zdi se, da jo je mogoče pojasniti s pomočjo Aristotelove razprave o katarzičnih učinkih glasbe v VIII knjigi *Politike* (7, 1342a5-7). V njej Aristotel primerja učinek določenih melodičnih zvrsti z učinkom medicinske katarze, ki je verjetno obstajala v umetno izzvani telesni čišči oziroma izločanju kakšne odvečne snovi: učinek glasbe, ki vzbudi močna čustva, prav tako kot učinek medicinske katarze, sestoji v "umirjenju" in "olajšanju, ki ga spremlja užitek". Kakorkoli že, edina razlaga, ki jo razprava o katarzičnih učinkih glasbe ponuja, je ta, da je užitek učinek močnega čustvovanja (vznesenosti na primer), vzbujenega z glasbo. Vendar pa bi morali v zvezi s tragičnim užitkom razložiti zakaj in kako izvira iz bolečih čustev; precej poenostavljena in nezadostna bi se zdela razlaga, da je tragični užitek le učinek močnega občutenja sočutja in strahu. Ob ugotovitvi, da Aristotel pravzaprav nikjer ne poda zadovoljive razlage o tragičnem užitku, članek na koncu zagovarja mnenje, da tragični užitek ni sprejemljiv za Aristotelovo pojmovanje užitka samo, in razmerja tega do bolečine. Ne glede na to, namreč, kako skušamo razložiti tragični užitek, tega ne moremo ločiti od bolečine. Nasprotno pa se zdi, da Aristotel pojmuje užitek in bolečino kot medsebojno izključujoča: kadarkoli Aristotel naleti na kak primer prisotnosti obeh, si prizadeva

*razložiti izvor bolečine od izvora užitka (kot v primeru, ko pogrešamo ljubljeno osebo, ki je odsotna [Rh. I 11, 1370b26-28], v primeru jeze [Rh. II 2, 1378b6-7] ali telesnih užitkov, ki preženejo bolečino [EN VII 14, 1154a26-b19]). Prav na ta način pa se zdi nemogoče obravnavati tragični užitek...*

## ABSTRACT

## ARISTOTLE'S CONCEPTION OF TRAGICAL PLEASURE

*Even without being aware of the reasons, it seems obvious to us that art gives pleasure. But the pleasure of tragedy is some strange - we may say paradoxical - sort of pleasure: it is due to the situations which, were they part of our real life and not just represented, would cause us only the most painful emotions. Of course, as spectators we don't simply enjoy the sufferings of tragic heroes: we get afflicted witnessing them, yet it is just this affliction that is somehow the source of pleasure for us.*

*In my paper I discuss Aristotle's approach towards pleasure of tragedy. Aristotle was undoubtedly acquainted with the philosophical problems that tragic pleasure had caused to Plato; he himself discussed tragedy and its particular pleasure in the Poetics, and also, he elaborated two brilliant discussions on pleasure, namely in books VII and X of the Nicomachean Ethics. Finally, it is a widely spread - yet rather vague - belief that Aristotle's conception of catharsis, usually interpreted as a kind of harmless discharge of passions, somehow explains what tragic pleasure is due to.*

*Does Aristotle suggest any explanation of tragic pleasure in any of these treatises? In my paper I argue that he actually does not. In the Poetics Aristotle is concerned with tragic pleasure; yet in the treatise he is interested in discovering which tragic pattern will provide this pleasure, rather than in exploring the paradoxical nature of it. He defines pleasure if tragedy as "the pleasure derived from the pity and the fear aroused by means of representation" (Po. 14, 1453b12), but he omits any further comment about the stated fact that pleasure is derived "from pity and fear", that is from two emotions which are only painful in real life. In the Poetics the only explanation regarding tragic pleasure could be suggested in the definition of tragedy, where Aristotle claims that tragedy "through pity and fear accomplishes the catharsis of such emotions" (Po. 6, 1449b27-28). This claim also passes completely unremarked, but it seems possible to clarify it on the basis of Aristotle's discussion on cathartic effects of music in Politics VIII (7, 1342a5-7). In the discussion Aristotle compares the effects of certain kinds of melodies with that of medical catharsis, namely of the medical treatment which probably consisted in the artificially provided physical clearance or discharge of some superfluous bodily product: just as the effect of medical catharsis consists in a "rebalancing" and in "a relief joined with pleasure", the same effect is present in the music which arouses strong emotions. However, the only suggestion that the discussion on cathartic musical effects seems to offer is that pleasure is a result of experiencing strong emotions such as excitement, aroused by the music. But regarding the tragic pleasure it should be explained why and how it is derived from painful emotions; it would be a rather unconvincing and simplistic explanation, to claim that pleasure received from tragedy is just a final effect of experiencing pity and fear in an intensive manner. Concluding that Aristotle actually lacks an explanation on tragic pleasure, at the end of the paper I suggest that Aristotle's very conception of pleasure and its relation to pain is not capable*

of dealing with the tragic pleasure. In fact, no matter how we try to explain this pleasure, it is impossible to separate it from pain.

Aristotle, on the contrary, seems to consider pleasure and pain mutually exclusive and completely incompatible: whenever he finds an example of their co-presence (such as emotions like sorrow and longing for the absent beloved person [Rh. I 11, 1370b26-28], anger [Rh. II 2, 1378b6-7] or corporeal pleasures used to drive away the pain [EN VII 14, 1154a26-b19]) all his theoretical effort is employed to distinguish the origin of pain from that of the pleasure. But this is precisely how tragic pleasure cannot be treated...

Tudi če ne vemo zakaj, se nam zdi samoumevno, da nam umetnost nudi užitek. Mnogo manj pa je samoumevno, da nam nudi užitek tragedija kot ena od umetniških zvrsti: tragični užitek je sam po sebi nenavaden, lahko bi rekli paradoksalen pojav. Njegovo paradoksalno naravo odlično opiše David Hume v svojem eseju *O tragediji (Of tragedy)*:

"Zdi se, da bolečina, groza, strah in ostala čustva, ki so sama po sebi nelagodna in težka, vzbujajo gledalcem dobro napisane tragedije neizmeren užitek. Tem bolj kot so ganjeni in pretreseni, tem bolj jim predstava ugaja [...]. [...] Pesnik uporabi vso umetnost, da bi v svojem občinstvu vzbudil sočutje in zgroženost, strah in obžalovanje. Gledalci uživajo, v kolikor trpijo, v največje zadovoljstvo pa jim je, kadar s solzami, hlipanjem in ječanjem dajo duška svoji žalosti in si olajšajo srce, polno predanega razumevanja in sočutja."<sup>1</sup>

Paradoksalnost tragičnega užitka je torej v tem: izzovejo ga okoliščine, ki bi nam vzbudile - če bi bile del našega resničnega življenja in ne le uprizorjene - najbolj boleča čustva. In pri tem seveda ne gre za to, da bi kot gledalci preprosto uživali v trpljenju tragičnih junakov: ob prisostvovanju temu prav tako trpimo mi sami; ravno to sotrppljenje pa je vir našega užitka.

V 4. stoletju pr. n. št. dejstvo, da ljudje v tragediji uživajo, Platonu ni vzbujalo le radovednosti kot Humu, pač pa tudi resno zaskrbljenost; razlago zanj je podal v X. knjigi *Republike*:

"[t]isti del duše, ki ga pri nesreči, ki nas zadene, skušamo obrzdati, ki mu ne dovolimo, čeprav si njegova narava to želi, da stoka in toži - ta del duše pesnika razveseljuje in zadovoljuje; naš po naravi najplemenitejši del pa popušča v budnosti nasproti solzavemu delu, ker ni dobro vzgojen in ne pozna dobro svojih dolžnosti; misli namreč, da ni sramota gledati tujo bolečino, hvaliti tuje ljudi in z njimi sočustvovati, ko se prepustijo žalosti, čeprav bi hoteli veljati za prave može; narobe, v veselju nad tem vidi celo korist, zato ne želi obsoditi celotne pesnitve, ker bi tako ostal brez zadovoljstva, kajti le malo ljudi si je na jasnem o tem, da uživanje v tuji bolečini nujno vpliva na lastna čustva; kdor dopušča, da se mu razvije sočutje do tuje bolečine, ga ob lastni bolečini le s težavo kroti."<sup>2</sup>

Kaj pa Aristotel? Brez dvoma je bil seznanjen s teoretičnimi problemi, ki jih je tragični užitek povzročal njegovemu učitelju, sam je preučeval tragedijo in užitek le-te v *Poetiki*, nenazadnje pa je napisal tudi dve sijajni razpravi o užitku, namreč v VII. in X. knjigi *Nikomahove etike*, slednjo prav verjetno v istem obdobju kot *Poetiko*. Zato bi lahko od njega pričakovali, da bo poskušal razložiti tragični užitek, ali pa vsaj, da bo

<sup>1</sup> Hume, David, *Of Tragedy*, v *Essays: Moral, Political and Literary*, ured. Miller, Eugene F., Indianapolis, Liberty, 1987, str. 216-17.

<sup>2</sup> Plat. *Rp.* X 606a3-b8; prev. Košar, J., v Platon, *Država*, Ljubljana, Mihelač, 1995, str. 306.

pokazal na njegovo paradoksalno naravo. In v resnici je razširjeno - četudi precej površno - mnenje, da Aristotelova katarza, navadno razumljena kot neškodljivo izživetje čustev, že pojasnjuje vzroke za tragični užitek.

Pa preverimo, če v omenjenih delih Aristotel resnično ponuja kakšno razlago tragičnega užitka. Poglejmo najprej *Poetiko*.

V razpravi o tragediji Aristotel na samem začetku navede, da ta vzbuja sočutje (*eleos*) in strah (*phobos*); vzbujanje teh dveh čustev pa pojmuje kot tragediji lasten učinek (*ergon*), se pravi učinek, ki si ga tragedija prizadeva doseči. Med umetnostmi, ki so vse opredeljene kot vrste "predstavljanja" (*mimēsis*),<sup>3</sup> je tragedija opredeljena kot "predstavljanje dejanja" (*mimēsis praxeōs*), bolj natančno pa kot "predstavljanje strah in sočutje vzbujajočih dejanj" (*mimēsis phoberōn kai eleinōn*).<sup>4</sup> Aristotel v resnici mnogokrat ponovi, da je zgradba dejanj (*systasis pragmatōn*) tista, ki naj vzbudi ti dve čustvi v gledalcih (in ne kakšen drug del tragedije, kot recimo vizualni elementi [*opsis*] ali glasba [*melopoīia*]), in v 13. in 14. poglavju preuči, katera zgradba dejanj bo najbolj dosegla ta čustveni učinek (recimo, najboljša zgradba je po Aristotelovem mnenju tista, ki ne prikazuje izprijenega, temveč moralno neoporečnega človeka, ki ne preide iz nesreče v srečo, temveč ravno obratno, ne zaradi hudobnosti, ampak zaradi neke hude zmote).

Opazimo lahko, da Aristotel, ko razpravlja o sočutju in strahu kot o čustvenem učinku tragedije, niti ne poskuša utemeljiti svoje teze, da tragedija vzbuja prav ti dve čustvi in ne kakšni drugi, niti ne pojasni - do 14. poglavja - da iz teh dveh čustev izvira užitek. Ker sočutje in strah nedvomno veljata za boleči čustvi - vsako od njiju je tudi v Aristotelovi *Retoriki* opredeljeno kot "določena bolečina", *lypē tis* -<sup>5</sup> tis-, bi lahko naiven bralec celo mislil, od 6. pa vse do 14. poglavja, da tragedija vzbuja gledalcem le bolečino.

Zakaj se Aristotelu ne zdi potrebno razpravljati ne o prvem ne o drugem? Odgovor je na dlani: oboje se mu je moralo zdeti samoumevno. In v resnici prepričanje, da tragedija vzbuja strah in sočutje pri gledalcih ter da sta ti dve čustvi vir njihovega užitka, ni izvorno Aristotelovo, pač pa pripada določeni literarni "doktrini"<sup>6</sup> z že dolgo tradicijo.

<sup>3</sup> Glagol *mimēsthai* ne prevajam z glagolom 'posnemati', kot je preveden običajno; pomanjkljivost takega prevoda (v it. 'imitare') in pa ustreznost prevoda 'predstavljati' (v it. 'rappresentare') je prepričljivo utemeljil Giuseppe Ledda v delu *Verità e poesia nella Poetica di Aristotele* (Tesi di Laurea, Università degli Studi di Firenze, 1989; pozneje izšlo v Firenzah, Olshki, 1991). V njegovi utemeljitvi je bistveno sledeče: Tako kot glagol *mimēsthai* je tudi 'predstavljati' prehodni glagol, pri tem pa je predmet, na katerega glagol prehaja, *dvoznačen*. To lahko ponazorimo z izrazomoma *mimēsthai Sōkratē* oz. 'predstavljati Sokrata'. V njiju *Sōkratēs* oz. 'Sokrat' označuje hkrati;

(1) zunanji predmet, ki obstaja pred dejavnostjo, ki jo označuje glagol, in neodvisno od nje (Sokrat kot živa oseba);

2) predmet, ki je rezultat te dejavnosti same in pred njo ne obstaja (Sokrat kot slikovna podoba).

Glagola *mimēsthai* in 'predstavljati' torej označujeta dejavnost, ki je hkrati posnemovalna (glede na njen zunanji predmet) in proizvajalna (glede na njen proizvedeni predmet): "vedno gre za proizvajanje nečesa; [...] to nekaj pa je proizvedeno s posnemanjem nečesa drugega, ki obstaja pred tem novim proizvajanjem" (*ivi*, str. 40).

Drugače pa je predmet, na katerega prehaja glagol 'posnemati', *enoznačen*: v izrazu 'posnemati Sokrata' označuje 'Sokrat' le zunanji predmet, ki obstaja pred in neodvisno od dejavnosti, ki jo označuje glagol. To pa pomeni, da glagol 'posnemati' ne zaobjame tudi proizvajalnega vidika dejavnosti, ki jo izraža grški glagol *mimēsthai*. Vrinek o izdajah *Poetike*, ki prevajajo gl. *mimēsthai* kot "predstavljati".

<sup>4</sup> Glej Aristot. *Poet.* 9, 1452a2-3.

<sup>5</sup> Glej Aristot. *Rh.* II 5, 1382a21-22 (strah) in 8, 1385b13-14 (sočutje).

<sup>6</sup> Cerri, Giovanni, *La componente emozionale: pietà e paura* v Id., *Platone sociologo della comunicazione*, Lecce, Argo, 1996<sup>2</sup>, str. 104. V članku je avtorjev namen pokazati, da se je v literarni kritiki 5. in 4. stoletja pr. n. št. izoblikovala določena "doktrina o sočutju in strahu", ki je izvirala iz Homerjevih epov.

Gorgias v *Heleninem enkomiju* na primer opiše učinek poezije kot "tresenje od strahu, sočutje polno solz, želja prepustiti se bolečini" (*phrikê periphobos kai eleos polydakrys kai pothos philopenthês*).<sup>7</sup> Platon pa opiše učinek poezije na zelo podoben način v *Ionu*, *Faidrosu*, *Filebu* in *Republiki*.<sup>8</sup> Kot v svojem članku dokazuje Cerri,<sup>9</sup> ima ta doktrina izvor v Homerjevih epih: v teh je dogajanje prežeto s strahom, grozo, tresenjem pred sovražniki, po drugi strani pa s sočutjem, ječanjem, jokom in ritualnim žalovanjem za junaki, padlimi v vojnih spopadih. Med prvimi in drugimi občutji obstaja pomembna razlika, ki jo omenja tudi Cerri: v opisanem dogajanju je strah čustvo, ki prevladuje *pred* pogubnim dejanjem, sočutje (in podobna čustva) pa *po* njem. Razlika med temi dvema čustvi je torej časovna: pričakovanje bližajočega se zla vzbuja strah, že prisotno, udejanjeno zlo pa vzbuja sočutje.

V Platonovem *Ionu* rapsod Ion z Efeza izpriča, da se njega samega in pa njegovega občinstva ob recitiranju Homerjevih verzov polastijo prav taka čustva, kot so opisana v verzih: "Ko povem kaj sočutje vzbujajočega, so moje oči polne solz; če pa je strašno ali grozljivo, mi od strahu lasje stojijo pokonci in srce mi razbija" (*egô gar hotan eleionon ti legô, dakryôn empiplantai mou hoi ophthalmoi: hotan te phoberon ê deinon, orthai hai triches histantai hypo phobou kai hê kardia pēdāi*), poslušalci pa "ječijo [*klaiontas*] in strmijo z grozo v očeh [*deinon emblepontas*]". Čeprav Ion ne navede, kako je njihov čustven odziv odvisen od pripovedovanega dogajanja, lahko sklepamo, da njegovo občinstvo, prav tako pa tudi gledalci tragedije, občutijo strah za epskega (ali tragičnega) junaka v pričakovanju zanj pogubnega dejanja, in pa sočutje, ko se ta udejanji in pahne junaka v nesrečo.

Cerri pokaže, da Platon v opisih čustvenih učinkov tragedije (tako v *Ionu* kot v ostalih omenjenih) preprosto prevzema Homerjevo besedišče, in zaključí, da sta v literarni kritiki 5. in 4. stoletja pr. n. št. (katere del so tudi Platonova in Gorgiasova omenjena dela) izraza 'sočutje' in 'strah' sestavljala neločljivo dvojico, primerljiva pa sta z izrazoma 'dramatičen' ali 'ganljiv', s katerima danes označujemo filmske žanre ali posamične sekvence v njih.

Razumljivo je torej, zakaj je Aristotel v *Poetiki* lahko izpustil vsakršen komentar o dveh tragičnih čustvih. Pravzaprav sam uporablja izraz 'sočutje in strah' skorajda le kot etiketo za ustrezeni čustveni učinek tragedije: ta učinek posamični zgradbi dejanj pripiše ali pa zanika, ne da bi obravnaval njene posamične dele ter ne da bi razlikoval med dejanji, ki vzbujajo strah, in tistimi, ki vzbujajo sočutje.<sup>10</sup> Poleg tega pa že lep čas razvija razpravo o tragediji, preden sploh omeni, da sta dve čustvi, ki jih vzbuja, za gledalce vir užitka.

In ko Aristotel v 14. poglavju končno opiše tragični užitek kot "užitek, ki izvira iz sočutja in strahu, vzbujenima s predstavljanjem" (*hê apo eleou kai phobou dia mimēseôs hêdonê* [prim. Aristot. *Poet.* 14, 1453b12]), bi bilo zmotno sklepati, da je Aristotelov namen podati definicijo zanj: opis se nahaja v pravzaprav obrobni razpravi (in

<sup>7</sup> Gorg. fr. 11, 9 DK.

<sup>8</sup> Prim. *Ion* 535a1-e7; *Phaedr.* 268c5-d5; *Phil.* 47e1-48a6; *Rp.* III 386a1-88e4 in X 605c10-d7.

<sup>9</sup> Glej opombo 6.

<sup>10</sup> V 14. poglavju se navedeni pogoji, da vzbudi "sočutje nesreča nekoga, ki si je ne zasluži, strah pa nesreča nekoga, ki nam je podoben (*eleos men peri ton anaxion, phobos de peri ton homoion*) [Aristot. *Poet.* 14, 1453a5-6]) ne izključujejo, kot bi lahko bil prvi vtis. Ni namreč tako, da bi gledalec občutil strah za nekoga izmed tragičnih oseb in sočutje za nekoga drugega, saj Aristotel obravnavanim tragičnim likom prisodi bodisi vzbujanje obeh čustev bodisi nobenega od njiju. Poleg tega pa v razpravi o sočutju v *Retoriki* trdi ravno za to čustvo, da ga vzbuja nesreča tistih, ki so nam podobni; ob prisostvovanju njihovim nesreči namreč postane bolj očitno, da bi se prav to lahko zgodilo tudi nam samim (glej Aristot. *Rh.* II 8, 1386a25-27).

celo v podrejenem stavku), v kateri Aristotel trdi, da naj bi pesnik ne vzbudil sočutja in strahu z vizualnimi elementi, temveč s samim predstavljanjem dejanj. Zdi se, da hoče poudariti: "Ker mora pesnik nuditi užitek, ki izvira iz sočutja in strahu, vzbujenima <ne z vizualnimi elementi, temveč> s predstavljanjem, je jasno, da mora biti to vključeno v sama dejanja." (*epei de tēn apo eleou kai phobou dia mimēseos dei hēdonē para-skeuazein ton poiētēn, phaneron hōs touto en tois pragmasin empoiēteon*).<sup>11</sup>

Vendarle pa v tem opisu Aristotel edinokrat pokaže na zvezo med užitek in dvema čustvi: užitek izvira "iz" (*apo*) njiju.

Niti tokrat Aristotel ne doda nobenega pojasnila, četudi bi ga zahteval že sam izraz "užitek, ki izvira iz sočutja in strahu": kako in zakaj se namreč zgodi, da užitek izvira iz dveh čustev, ki sta sami po sebi boleči?<sup>12</sup>

A kot smo že opazili, Aristotela ne zanimajo potankosti o čustvovanju gledalcev, pač pa to, katera zgradba dejanj bo imela najmočnejši učinek; po omenjeni razpravi Aristotel tako še naprej raziskuje, katera dejanja bodo vzbudila strah in sočutje v največji meri. Zatrjeno dejstvo, da užitek "izvira iz sočutja in strahu", pa zanj preprosto ne predstavlja problema, ki bi se ga loteval, zato bi v *Poetiki* zaman iskali rešitev zanj.

Mnogi poznavalci pa so v *Poetiki* vseeno razbrali vsaj namig o tem, kako pride do tragičnega užitka. V definiciji tragedije namreč Aristotel trdi, da ta "skozi sočutje in strah doseže katarzo"<sup>13</sup> takih čustev (*di'eleou kai phobou perainousa tēn tōn toioutōn pathēmātōn katharsin* [Aristot. *Poet.* 6, 14499b27-28]). Obstajajo zelo različne razlage o tem, kaj pomeni "katarza takih čustev"; vzrok za to je dejstvo, da tudi ta, očitno pomembna trditev (saj je del definicije) ni obrazložena, hkrati pa izraz *katharsis* tu očitno ne more pomeniti, kot običajno, fiziološkega izločanja odvečnih telesnih snovi.<sup>14</sup>

Prepričanje, da je tragični užitek na nek način povezan s katarzo, pa ne izhaja iz *Poetike*, pač pa iz zgolj obrobne opazke v VIII. knjigi *Politike* (Arist. *Pol.* VIII 7, 1342a5-17). Natančneje: Aristotel tu razpravlja, katere glasbene zvrsti so primerne za vzgojo mladih (*paideia*), in po tem ko izrazi mnenje, da bi praktične in entuziastične harmonije (*hai praktikai kai hai enthousiastikai harmoniai*) ne smele biti namenjene vzgoji, pač pa sprostitvi (*anesis*), tudi opiše, v čem sestoji njihov dobrodejni učinek. Tako navede, da se zdijo tisti, ki so še posebej močno podvrženi čustvom, kot so recimo sočutje (*eleos*), strah (*phobos*) ali vznesenost (*enthousiasmos*), pod vplivom glasbe umirjeni, "kot bi bili deležni medicinske kure in katarze" (*hōsper iatreias tychantas kai katharseōs*), in sklepa, da imajo tovrstne harmonije nujno enak učinek na ljudi nasploh

<sup>11</sup> Izhajam iz interpretacije avtorjev Dupont-Roc, R., in Lallot, J. (texte, traduction, notes par), v Aristote, *La Poétique*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, str. 253-54. Besedilo znotraj oklepajev <> je vrinjeno v izvirmo besedilo za boljše ponazoritev interpretacije.

<sup>12</sup> Mnogi avtorji so vzrok za tragični užitek iskali v razpravi o spoznavnem užitku v 4. poglavju *Poetike* (glej Aristot. *Poet.* 4, 1448b4-19). V njej Aristotel trdi, da vse vrste predstavljanja nudijo ljudem užitek, ker ob njih na določen način spoznavamo - tako, da prepoznamo predstavljeni predmet. Iz tega je pogosto sledil sklep, da užitek gledalcev tragedije izhaja le iz njihove spoznavne dejavnosti, nasprotno pa iz čustev strahu in sočutja izvira le bolečina, ali pa sklep, da je to čustvovanje svojevrstno spoznavanje in da je potemtakem tragični užitek vrsta spoznavnega užitka. Vendar pa po mojem mnenju v *Poetiki* ni podpore za takšne interpretacije. Kot sem poskušala pokazati v diplomski nalogi *Apo eleou kai fobou. Il piacere della tragedia nella Poetica di Aristotele* (Università degli Studi di Bologna, 1998), sta spoznavni in tragični užitek dva različna užitka: prvega nudi tragedija *kot predstavljanje* (se pravi zgolj zaradi njene predstavljaljoče narave), drugega pa *kot predstavljanje sočutje in strah vzbujajočih dejanj* (torej zaradi narave tistega, kar je v tragediji predstavljen).

<sup>13</sup> Ker je v pričujočem kontekstu pomen besede *katharsis* problematičen, jo puščam neprevedeno.

<sup>14</sup> V Aristotelovih bioloških delih, kjer je raba te besede pogosta, se z njo nanaša na različne vrste fiziološkega izločanja, najbolj pogosto na menstruacijo (na primer Aristot. *GA.* I 19, 727a15), ki jo razlaga kot izločanje odvečne snovi, ki bi lahko bila za telo škodljiva, a tudi na notranje izločanje semena iz trebušne prepone (*hai spermatikai katharseis apo tou hyposōmatos* [GA. II 7, 747a19-20]).

in da "v vseh pride do neke katarze in olajšanja, ki jih spremlja užitek" (*pasi gignesthai tina katharsin kai kouphizesthai meth' hêdonês*). Na koncu Aristotel oceni, da te melodije nudijo ljudem "neškodljivo zadovoljstvo" (*chara ablabê*).

Res je, da Aristotel tu zgolj primerja - celo precej površno - glasbeni učinek z učinkom medicinske katarze, ki je verjetno obstajala v umetno izzvani telesni čišči oziroma izločanju kakšne odvečne ali celo škodljive snovi: učinek glasbe, ki vzbuja močna čustva, prav tako kot učinek medicinske katarze sestoji v "umirjenju" in "olajšanju, ki ga spremlja užitek". Vseeno pa primerjava glasbe z medicinsko katarzo ne more biti zgolj naključna: očitno je izraz *katharsis* lahko označeval določen učinek glasbe, saj Aristotel še pred citiranim odlomkom omenja brez kakšnega dodatnega pojasnila, da je flavta (*aulos*) orgiastični instrument (*orgiastikon*), ki bi ga zato morali uporabljati ob takih prilikah, ko prisostvovanje ne vzpodbuja učenja (*mathêsis*), ampak katarze (*katharsis*) (Arist. Pol. VIII 6, 1341a21-24). Še bolj pomembno pa je, da je Aristotel moral poznati tudi teorijo - ki je lahko njegova izvorna ali pa prevzeta od drugih - o katarzičnih učinkih poezije: preden opiše katarzični učinek glasbe (v citiranem odlomku), namreč napove: "[O] tem, kaj razumemo kot katarzo, zdaj le na splošno, v delih o poeziji pa bomo o njej govorili natančneje" (*ti de legomen tên katharsin, nyn men haplôs, palin d'en tois peri poiêtikês eroumen safesteron* [Pol. VIII 7, 1341b38-40]). Kljub temu pa Aristotelovo pojmovanje katarze kot učinka poezije ostaja nerazjasnjeno, saj njegovo edino nam znano "delo o poeziji" ne vsebuje prav nobene razlage o njej.

Kakorkoli že: če izhajamo iz skromne evidence, ki jo imamo o katarzičnih učinkih glasbe, in sklepamo, da po Aristotelovem mnenju tudi katarzični učinek poezije sestoji v določenem umirjenju in olajšanju, ki ga spremlja užitek - nam to pomaga razumeti, iz česa izvira tragični užitek?

V obravnavani razpravi v VIII. knjigi *Politike* užitek nastopa kot učinek močnega čustvovanja, na primer vznosenosti (*enthousiasmos*), ki ga vzbuja glasba. Zdi pa se, da tragičnega užitka ne moremo zadovoljivo razložiti na enak način: v zvezi z njim bi morali pojasniti prav dejstvo, da izvira iz čustev, ki so sama po sebi boleča, medtem ko je užitek, ki ga nudijo omenjene glasbene zvrsti, učinek občutenja močnih čustev. Precej poenostavljena in nezadostna bi se zdela razlaga, da je tragični užitek le učinek močnega občutenja sočutja in strahu; ne rešuje namreč vprašanja, zakaj užitek izvira iz dveh bolečih čustev ter zakaj v našem resničnem življenju iz intenzivnega doživljanja strahu ali sočutja ne izvira nikakršen užitek.

Če povzamemo: razlaga, h kateri nas napeljuje odlomek iz VIII. knjige *Politike*, se ne zdi ustrezna za primer tragičnega užitka, že prej pa se je izkazalo, da v *Poetiki* ta užitek Aristotelu ne predstavlja teoretičnega problema. Drugače rečeno pa to pomeni, da Aristotel pravzaprav nikjer ne ponuja razlage zanj.

Ob koncu bi lahko trdili še več: zdi se, da je tragični užitek nesprejemljiv za samo Aristotelovo pojmovanje užitka in razmerja tega do bolečine. Saj ne glede na to, kako poskušamo razložiti tragični užitek, tega ne moremo ločiti od bolečine (s Humom: gledalci "uživajo sorazmerno s svojim trpljenjem"; z Gorgiasom: v njih je "želja prepustiti se bolečini").

Prav ta pogojenost užitka z bolečino je v nasprotju z Aristotelovim pojmovanjem užitka. Kot je razvidno iz dveh razprav o užitku v VII. in X. knjigi *Nikomahove Etike* in mnogih drugih mest, sta užitek in bolečina pojmovana kot medsebojno izključujoča; kadarkoli Aristotel naleti na kak primer prisotnosti obeh, si prizadeva prav v tem, da bi razločil izvor bolečine od izvora užitka.<sup>15</sup> Na primer: čustveno stanje, v katerem pogre-

<sup>15</sup> Prim.: EN. VII 14, 1154a26-b19 (užitki, ki preženejo bolečino); EN. X 5, 1175b16-24 (užitek in bole-

šamo ljubljeno osebo, ki je odsotna, in jokamo za njo, Aristotel opiše kot sestavljeno tako iz bolečine, kot tudi iz užitka, vendar hkrati ločuje med izvorom bolečine, ki je po njegovem odsotnost ljubljene osebe, in pa izvorom užitka, ki je spominjanje le-te (Aristot. *Rh.* I 11, 1370b26-28). Prav tragičnega užitka pa ni moč obravnavati na tak način: ne moremo ga ločiti od bolečine in mu pripisati nek izvor, drugačen od izvora bolečine.

Izkazuje se torej, da četudi naše pojmovanje tragičnega užitka nedvomno sloni na Aristotelovem delu - saj ga povezujemo s sočutjem in strahom in pa s katarzo -, lahko kljub temu tragični užitek upravičeno opredelimo kot nearistotelovski užitek.

<sup>20</sup> čina, ki sta lastna določeni dejavnosti [*energeia*]); *Rh.* I 11, 1370b26-28 (bolečina in užitek, ki sta prisotna v pogrešanju ljubljene osebe); *Rh.* II 2, 1378b6-7 (bolečina in užitek, ki sta prisotna v jezi [*orgê*]).



# Šola mišljenja in mišljenje v šoli

BOGOMIR NOVAK

## POVZETEK

*V zapisu smo pokazali na izkušnje mišljenja, ki jih je človek pridobil v zgodovini mišljenja samega in v zgodovini šole. Interpretirali smo razlike med vrstami mišljenja, odnose med načinom vpraševanja in odgovarjanja. Najbolj smo se ukvarjali z vlogami negacije in načela neprotislovnosti, kar je bilo logična podlaga analize pozitivnih in negativnih strani socializma iz polpreteklega obdobja. Seveda pa dialektična logika in metodologija nista bili predmet javne šole. V drugem delu smo interpretirali raziskovanje kulture mišljenja na nekaterih osnovnih šolah in gimnazijah. Opozorili smo, da je vzgoja samostojnega mišljenja permanentna naloga šole, ki ga ne more uresničiti sama. Naša šola še nima razvitih tistih mehanizmov problemskega ali integrativnega kurikula, različnih stilov poučevanja in usmerjenosti k ustvarjalnemu učenju, ki bi omogočali kvalitetnejšo raven doseganja cilja razvoja kritičnega mišljenja. Izkušnja mišljenja so veliko večja, kot jih lahko posreduje šola, seveda pa bi jih lahko več posredovala, če bi bila bolj transformacijsko in manj storilnostno zasnovana.*

## ABSTRACT

### THE SCHOOL OF THINKING AND THINKING IN SCHOOL

*The paper discusses the experience of thinking gained through the history of thinking itself as well as through the history of school. Differences in kinds of thinking and relationship between the way of asking and the way of answering have been put forward. The core of the paper is the role of negation and the principle of non-contradiction, which was logical foundation of analysis of positive and negative sides of socialism from the half-past time. However, dialectical logic and methodology did not form a part in the curriculum of state (or public) schools. The second part of the paper interprets the researching of culture of thinking in some primary and secondary (or high) schools. Attention has been drawn to the permanent task of school, namely to the training of independent thinking. This task cannot be fulfilled by the school alone. Slovene school has not yet developed the mechanisms of integrative or problem-centred curriculum, diverse styles of teaching nor it is oriented in creative thinking which would enable it to better reach the aim of development of critical thinking. Although, the range of experience of thinking by far exceeds the framework of the school, it could, however, transmit a greater portion of that experience, if it were more transformation and less productive oriented.*

## 1. Zastavitev vprašanja povezanosti med mišljenjem in šolo

Človekova zgodovina sama je že šola mišljenja. Zato je zgodovinsko mišljenje proizvod zgodovinske prakse. Mišljenje ima svojo mitično zgodovino, še preden je človek ustanovil šole. Ne gre le za filozofske šole (sofisti, eleati, megariki, aristoteliki itd.), ampak tudi za javne šole za svobodne meščane. Z njimi dobi mišljenje svojo zgodovino logičnega, diskurzivnega argumentiranja. Razlikujemo med filozofskimi šolami, kjer ima mišljenje primarni pomen, in javnimi šolami, kjer ima mišljenje zaradi predmetnih področij sekundarni pomen. Obe vrsti šol sta tudi povezani. V šoli s *sedmimi svobodnimi znanostmi* (lat. *septem artes liberales*) so pri retoriki in dialektiki v antiki in srednjem veku gojili tudi sokratski tip dialoga in odkrivanja resnice. Tradicija povezovanja šole mišljenja in mišljenja v šoli pravzaprav ni nikoli zamrla. Danes se pri uvajanju retorike,<sup>1</sup> ki je predvidena kot obvezni izbirni predmet v gimnaziji, pri nas krepi most k izraznosti misli v jeziku.

Naloga tega zapisa je pokazati nekatere bistvene razsežnosti izkušenj mišljenja evropskega duha. Tematizirali bomo razlikovanja med tipi (oblikami, vrstami) mišljenja, npr. med lenim, dogmatičnim (*ignava ratio* pri Kantu) in kritičnim mišljenjem, racionalnim in intuitivnim,<sup>2</sup> eno- in večdimenzionalnim, analitičnim in sintetičnim itd., odnose med načinom vpraševanja in odgovarjanja, kakor tudi vloge negacije in načela neprotislovnosti.

## 2. Pomen negacije

Vprašanje je, ali je bolje pogosteje govoriti *da* ali *ne*. Tradicionalno gledano so afirmativni stavki znak jezika sprejemanja in kulture vključujočnosti, negativni pa so znak jezika zavračanja in kulture izključujočnosti. Negacija (zanikanje) ima v različnih miselnih kontekstih različne vloge. Pomeni odkrivanje primanjkljaja na ljudeh in stvarih (Sartre), prevrednotenje vseh vrednot

(Nietzsche), antinomičnost (Kant), kritiko vsega obstoječega (Marx), ločitve tega, kar je združeno pri Aristotelu. Retorični princip oponenta nasproti proponentu, opozicije nasproti poziciji (nem. *Setzung*). Negacija zmote pomeni izključevanje protislovij ob istočasnem vključevanju neprotislovnosti in z njim formalno logične resnice. Pomen afirmacije in negacije je avtorelacijski (samonanašajoč), kajti pri biti in niču delujeta afirmacija in negacija le kot istovetna ponovitev in potrditev tega, kar označujeta, kar je očitno pri Parmenidu, po katerem *bit je, ne-bit pa ni*. Relativna negacija je negacija afirmirane vsebine, ne pa vsake. Negacija deluje le znotraj iste vrste ali rodu, kjer se nahaja afirmacija, in ima v predikatni razred ni logiki značaj istega razreda kot afirmacija. Vendar tudi znotraj istega razreda (vrste ali rodu) ne eliminira vseh možnosti, ampak samo določeno lastnost predmeta napravi neobstoječ. Zato je možno in smiselno razumeti negacijo kot drug način izražanja možnosti in afirmacij dejanskosti, čeprav ne v istem smislu pod pogojem, da negacija ni le enostavna zmeta. Kot je po Aristotelu zmotno misliti zgolj afirmativno (ameriški *positive thinking* kot iluzija), tako tudi zanj ni vsak neuspeh že katastrofa, kakor so prepričane osebe z najnižjo stopnjo samopodobe. Zaradi prednosti življenja pred sistemom je afirmacija pomembnejša kot negacija,

<sup>1</sup> Zavod za šolstvo pripravlja posebno gradivo o retoriki za učitelje, ki je plod dela z učiteljki Tatjane Zidar (1996), ki je zasnovala retorične vaje na Grabnarjevem konceptu.

<sup>2</sup> Raba izrazov intuitivno mišljenje in intuitivno spoznanje je v tem tekstu nerazlikovano, čeprav nekatere psihološke smeri intuitivnega mišljenja ne priznavajo. Težave so tudi z definicijo intuicije (zagledanja celote), ki je za večino le to, kar ni racionalno.

vendar brez negacije ni samokritičnega in samokorekcijskega mišljenja.

V človeku je nekaj absolutnega, kar ga žene nad relativnost medkulturnega povezovanja življenja. Pojavljanje negacij je v komunikacijski interakciji nepredvidljivo. Nikoli ne vemo vnaprej, kdaj se bodo pojavile in kakšni bosta njihova formalna in vsebinska intencionalnost ter intenziteta. Kar je dobro za Kanta znotraj meja lastnega izkustva, ni dobro za Hegla, ki meje empiričnega izkustva prekoračuje s širšimi izkušnjami uma (*Weltgeist*). Funkcije negacij v obeh filozofskih sistemih niso enake. Samo absolut je sposoben prehajati katerokoli vrsto negacije v duhu teodiceje. Spoznanje, ki ustreza, denimo za nižjo stopnjo duha, ne ustreza za višjo in obratno. Zato je pomembno gojiti sposobnost prehajanja z ene stopnje na drugo (npr. z intuitivnega mišljenja k racionalnemu in obratno), sicer med njimi ni dialoga.

Razlikujemo štiri vloge negacije:

1. formalno logična negacija določene afirmacije,
2. negacija preproste zmote ali neupravičenega pričakovanja,
3. promocijska vloga samonegacije kot negacija negacije, avtodestruktivna vloga.

Bistveno je, ali negacija pomeni samo izključevanje, kot v prvem in drugem pomenu, ali tudi vključevanje tretje možnosti, kot v tretjem. Šele v tretjem pomenu gre pri negaciji za dviganje na višje razvojne ravni, ker implicira negacija nižje stopnje (kulture) višjo stopnjo, kakor je to pojmovanje razvil Hegel. Današnje stanje nihilizma terja tudi anatomijo (avto)destruktivnosti človeštva (Fromm, 1975). Avtodestruktivno vlogo negacije razlikujemo na ravni posameznika (samomor, samopoškodovanje), skupin (kollektivni samomor), naroda (etnocid), človeštva (nevarnost genocida).

Mišljenje mišljenja podeljuje negaciji dvojno vlogo. Dialektična negacija postane negacija drugega reda. Formalnolgična negacija je usmerjena le k temu, da isto ni drugo, medtem ko se dialektična negacija negacije, tako kot mišljenje mišljenja, vrača vase v zaključen krog in pomeni takozvani povratak na staro ali po Heglu nazadujoče napredovanje. Vsebinska negacija ni samo inverzna operacija afirmacije. Če bi bila le to, bi pri istočasni uporabi obeh nujno zašli v nelogično protislovje. Možne bi bile le afirmativne ali negativne sodbe, nikoli pa obe hkrati v smislu *po eni strani tako, po drugi pa drugače*. Med afirmacijo in negacijo ne bi nikoli stal veznik *in*. Zlasti pri antropoloških opredelitvah človeka opazimo poskus združevanja nasprotij. Za Fromma je človek hkrati volk in ovca, za Trstenjaka pa je človek bitje, ki niha iz enega ekstrema v drugega.

Za človeka v spoznavnoteoretskem smislu ne more biti nekaj samo resnično in vse ostalo neresnično. Po Aristotelu niso vse stvari med seboj povezane, ker so nekatere med seboj ločene. Po smrti je duša ločena od telesa. Možnost zmote, ki se izkaže tudi v tragediji izhaja iz tega, da povezujemo stvari, ki so med seboj ločene. Zato nedopustnost nelogično protislovnih stvari ni izmišljotina mišljenja in nekaj, kar je možno za imaginarno logiko, za realno pa ne, ampak je odločitev mišljenja, ki ontološko ustreza stanju stvari. Že v razsodbi, razločevanju (gr. *krinein*) mišljenja je odločitev za afirmacijo ali negacijo in ne šele v volji. Volja pomeni le vztrajanje pri že odločeni smeri. Sofisti ne bi mogli uresničevati interesa *imeti prav tudi, ko nimajo prav*, če ne bi zagovarjali retorične prepričljivosti pred močjo dokazovanja in dogmatičnega mišljenja pred kritičnim. Odnos med *pathosom in logosom*<sup>3</sup> še danes ne more biti enoznačno opredeljen. Starogrško izkustvo je, da preveč pathosa škodi, sodobno izkustvo pa je, da instrumentalizacija razuma spremeni človeka delavca v privesek strojev. To je izhodišče

<sup>3</sup> Izraz "logos" je že starogrški in pomeni beseda, misel, zakon, govor, račun, (raz)um, itd. (Senc, 1910, str. 569-571). Logos nam bo pomenil "razvojne zakonitosti". Precej izčrpno analizo pomena logosa za dialektiko je dal Bošnjak (1961). Glede na tematizacijo dvojice *pathos-logos* (Zidar, 1996) se razlikujejo tipi retorik.

za presojanje med teorijami mišljenja, ki ekstenzivirajo miselne procese do emocionalne ravni, in teorijami, ki mišljenje omejujejo zgolj na racionalno konceptualizacijo.

Aristotel je v *Organonu* skušal najti logično zaščito pred subjektivnimi zlorabami mišljenja. Zgodovina logike pa je pokazala, da se mišljenje ne more zaščititi pred možnostjo in dejanskostjo zmote le z logičnimi sredstvi. Vsakdanji jezik je prebogat in protisloven, da bi ga lahko presojali zgolj z enoznačnimi, logičnimi jezikovnimi sredstvi. Aristotelove kategorije kot plod *kategoriziranja* oz. *atribuiranja* niso najprej logične, ampak so po Benvenistu gramatikalne kategorije starogrškega jezika. Odtod izhaja teza, da je jezik apriori uma.

Negacija, ki prizadene in frustrira, omogoča iskanje tretje možnosti med begom ali bojem v smislu odlaganja užitka (t. i. kalvinistični mazohizem). Po eni strani sproža defetistične, stresne reakcije in spodbuja proaktivne v iskanju ustvarjalnih rešitev problema.<sup>4</sup> Na negacijo kot smrt so možni odgovori v nesmrtnosti duše, reinkarnaciji kot ponovnem rojstvu in stoični apatiji. Negacija kot izguba ali razlastitev nečesa izsili odgovore apatije, agonalnosti (v stilu besednega boja med proponentom in oponentom ali sodobnega boja za pravice), zapiranje vase (npr. agorafobičnost ali druge fobije in *ignoramus et ignorabimus*), odpiranje v nov prostor in čas. Iz izkustva poznamo reakcije strahu ali poguma, vere, upanja in ljubezni. Apatija in zapiranje vase sta defetistični reakciji iz strahu, medtem so pogum, vera, upanje in ljubezen proaktivne in optimistične.

Brez negacije ne bi bilo ambivalentnosti in problematičnosti mišljenja, zato ni vseeno, kako mišljenje usmerja samega sebe pri reševanju problemov in kako uporablja zunanje pripomočke akcije. Brez negacije ne bi mišljenje postalo dilematično, dialoško, skratka dvodimenzionalno v smislu identičnosti in neidentičnosti. Totalitarno enoumje (dvomišljenje pri Orwellu) se brani meje (gr. *peras*), ki jo pogojuje negacija, ko hoče ohranjati identiteto za vsako ceno.

Negacija ima gospodovalno vlogo v jeziku zavračanja z negativnimi emocijami prezira, sovraštva, poniževanja, žalitve, žalosti, jeze, afirmacija pa v jeziku sprejemanja drugega (npr. pozitivno vrednotenje, pohvala, simpatija). Človek bi rad negiral oz. presegel meje svojega spoznanja in zato skuša tudi v jeziku zagospodovati nad še neobvladanim.<sup>5</sup> To ga vodi v zmote in iluzije. Zato je tudi jezik celota izrazov o tem, kar je in kar ni. Danes človek v jeziku postmoderno eklektično združuje (dediferencira) to, kar je bilo doslej (industrijsko) ločeno.

Odnos med afirmacijo in negacijo je odnos med dovoljenji in prepovedmi, spodbudami in sankcijami. Smiselna protislovja so obvladljiva, nesmiselna pa niso, shlastiki so zato razlikovali med subjektivno in objektivno nemožnostjo. Negacija je za Bergsona in Hegla posredna afirmacija, ki vodi od stare afirmacije (identitete) k novi. V linearnem modelu je negacija napaka v kontinuiteti gibanja, v cikličnem pa je obrat k izhodišču, povratek k sebi.

## 2.1. Obrati

Kljub neštetim razpravam o odnosu teorije in prakse, se večina še vedno odloča za akcijo, ne da bi si razjasnila kriterije mišljenja, ki do teh odločitev vodijo. Kriteriji so tisti selekcijski jeziček v sistemu gugalnice ali tehtnice, po katerem se odločamo, da je

<sup>4</sup> Vlogo obvladovanja frustracije kot faze ustvarjalnega procesa sta opisala Evans in Russell (1992).

<sup>5</sup> Mišljenje je moč obvladovanja dejanskosti že pri starih Grkih, pri katerih gre za povezave misliti, biti in vedeti, kaj je dobro v smislu srednje mere. Pri Aristotelu ima mišljenje aktivnega razuma (lat. *spiritus agens*) moč oblikovanja. Danes je v psihologiji priznana zamišljanje kot prva faza ustvarjalnega procesa. Mišljenje je sestavina tudi drugih faz, zlasti verifikacije.

nekaj vredno ali nevredno eksistence. Odločanje za to isto ali drugačno prakso že implicira praktično moč mišljenja, ne da bi vedeli, kaj do obstoječe ali drugačne prakse vodi. Za zgodovinsko mišljenje so obrati naprej ali nazaj in razvojni preskoki še vedno od določene meje dalje odprto vprašanje.

Metodo obračanja po nasprotjih je prvi ekspliciral Heraklit kot pot navzdol in navzgor. Ker pa zanj identifikacija delov ni toliko pomembna kot identifikacija celotnega gibanja, mu je Aristotel očital, da če rečemo, da nekaj je in hkrati ni, kot Heraklit, nismo povedali še nič določenega. Bivajoče je konkretno. Aristotel ni razumel Heraklitove metode, ki sloni na boju (gr. *polemos*), in obratov (gr. *tropai*, nem. *Umwendung ins Gegenteil*). Vendar Aristotel pozna poleg Heraklitovega reverzibilnega gibanja tudi ireverzibilnega, ki vodi v eni različici v protislovje - npr. če človek izgubi zobe v času, ko bi jih lahko še imel. V tem je problem deprivacije. Heraklitov jezik je "antitetično - antagonističen", vendar premalo razčlenjen in diskurziven, da bi bil razumljiv v vsakdanjem življenju danes. Če so poznali jonski naravoslovci samo istočasnost sprememb, je to premalo za upoštevanje zakona neprotislovnosti po mnenju Aristotela, ker ni jasno, ali jim gre samo za kvaliteto življenje ali tudi za ponavljajoči red stvari.

Pri Heraklitu poteka združevanje in ločevanje nasprotij enolično izmenično, kar je z današnjega vidika enostransko. Gibanje razume iz odnosa, kar pomeni, da se nekaj prenaša z enega na drugo, pri čemer nastane nekaj skupnega. Ideja obstoja nasprotnih tenzij v stvareh je sprejemljiva. Heraklit se ni vprašal, kako lahko okrepi eno tendenco nasproti druge. Obe je videl v ravnotežju, kar pa je za nas dosegljivo šele v okviru nove paradigme znanosti, v času "poetičnega poslušanja narave" znotraj keplerjanske revolucije. V odnosu samem je nekaj takšnega, kar nosi nazaj (lat. *relatum, refero*). Zato je v logosu povratno, krožno gibanje. Tu je zasnova za Heglovo pojmovanje negacije negacije. V ločevanju nasprotij je navzoča samo mehanična negacija, v združevanju, sintezi (pot navzgor k enemu - gr. *anagein* - nem. *aufheben*) pa dialektična negacija negacije, ki ima tudi funkcijo t. i. povratka na staro. Lipmann (1991) podobno kot Hegel tematizira mišljenje višjega reda, ki je več kot kritično, antitetično mišljenje, ker ga že vključuje in presega.

Grki še ne poznajo pojma ustvarjanja in principa *coincidentia oppositorum*, ki ga je formuliral Cusanski, njegovo funkcijo pa najdemo že pri Heraklitu. Sintagma *coincidentia oppositorum* je značilna še za mišljenje Hamanna, Herderja, Goetheja, Schillerja in Hegla. Za G. Bruna je *coincidentia oppositorum* v tem, da je eno od dveh nasprotovanj stalno princip drugega. Spremembe se dogajajo v krogu, tako da nastane stik nasprotij: ljubezni in sovraštva, živega in mrtvega. *Coincidentia oppositorum* ni razvojni princip, ampak samo princip ravnotežja sil, ki je panteistično pojmovan kot zadnji temelj narave v magični enotnosti ali sovpadanju nasprotij. Zgolj linearno - analitični model mišljenja ne dopušča obratov, ciklični pa ne more funkcionirati brez njih.

Aristotelovi dramski obrati iz "sreče v nesrečo" ali obratno so sodvisnica metafizičnih obratov iz ne-bit v bit (gr. *poiesis*) ali obratno v smislu deprivacije. Ti obrati se dogajajo v časovnem zaporedju, kar pomeni, da afirmaciji sledi negacija ali obratno. Ta princip sicer ne izključuje istočasnosti, vendar ostaja pri njem le odprta možnost (npr. jutrišnje pomorske bitke, ki je danes hkrati možna in nemožna), a je ne razvija. Jung je sinhroniciteto v skladnosti zunanjih pojavov z zamisljivo, snom, idejo, slutnjo zla ali groze razlagal z obrati po koincidencah. Po Richardsu je za vsak kreativni akt značilno preoblikovanje iz nepomembnosti, celo slučajnosti zaznave pojava v pomembnost. Podobno kot je za krščansko religijo značilen preobrat iz žrtvenega jagnjeta v zmagovalca nebes in zemlje, tako je tudi za sekularizirano revolucionarno misel značilen preobrat iz svetovnega obrobja v svetovno središče. Krščanstvo ne izhaja iz starokitajskih premen ali starogrških *peripetij*, ampak iz spreobrnjenja (gr. *metanoia*) v človekovem bistvu.

## 2.2. Funkcije zakona izključenega protislovja

Zakona neprotislovnosti t.i. izključenega protislovja ne moremo odpraviti (nem. *aufheben*) s pomočjo formalne, skeptične ali mehanične negacije. Za Aristotela je bil to očitno najmočnejši princip, ki se ne utemeljuje, ampak se z njim utemeljuje vse drugo. S pomočjo dialektične negacije ga lahko na videz odpravimo le tedaj, kadar se izkaže formalnologično absolutiziran, tako da ne dopušča različnih odnosov v različnem času. Jungova sinhroniciteta v smislu priznavanja dveh stanj duše ima istočasno sicer drugačno funkcijo kot ambivalentna čustva ljubezni in sovraštva do iste osebe pri Dostojevskem, vendar pa ne odpravlja neprotislovnosti. Pri Dostojevskem gre za to, da sta dve nasprotujoči emociji razločevalno spoznavni. Shizoidna zavest še lahko misli neprotislovno, konfuzna ne more. Jung razlikuje med realnim in mentalnim dogodkom - zamisljivo, čeprav se oba dogajata istočasno in sta med seboj kontingentno povezana. Teh dveh dogodkov ni mogoče pojasniti z nobeno sukcesivno kavzalnostjo na fizikalni, socialni, psihični ravni. Vse to kaže, da neprotislovnost ni bila na kavzalno dogajanje. Že Aristotel je upošteval istočasnost dogajanja. Neprotislovnost je princip spoznavne realnosti in omejene racionalnosti, ne pa princip spoznavnosti neskončnih možnosti. Nikoli ne vemo, katera od njih se bo v danem trenutku nepričakovano uresničila in katera se ne bo.

Aristotel je vedel, da ima bit (eno)mnogotero pomenov. Če govorimo in mislimo vedno o nečem, to pomeni, da ni niti vse resnično niti vse neresnično. Mislimo bistvo kot eno. Če tega ne moremo, pridemo do absurda kot tisti, ki zanikajo obstoj zakona neprotislovnosti, ki v ontološki različici pomeni, da je nemogoče, da istemu isto v istem smislu hkrati pripada in ne pripada. V logični različici pomeni, da ne moreta biti dve kontradiktorni sodbi hkrati resnični. V psihološki različici pa pomeni, da ne moremo sprejeti, da nekaj hkrati je in ni. V teoriji argumentacije neprotislovnost pomeni, da dva nasprotujoča argumenta ne pripeljeta do istega sklepa in da z istim argumentom ne moremo braniti dveh nasprotujočih sklepov. Za Patziga (Patzig, 1970) je neprotislovnost empirično dejstvo, ne pa še resnica. Polno je navideznih protislovij, ki nas spravljajo v zadrego kognitivne disonance in jih razrešujemo z omejitvijo smisla ali izpostavitvijo drugih ravni. Rekli bi, da je neprotislovnost formalni okvir resnice kot prisotnosti. Načelo neprotislovnosti nas usmerja k miselnim odločitvam, usklajevanju delov, iskanju enotnosti, koherentnosti nazora, priznanju in popravljanju napak. S pomočjo uporabe načela neprotislovnosti lahko metodično posredno pokažemo, do katere meje je postopek sprejemanja ali zavračanja določene trditve ali negacije logično smiseln. Seveda pa ne smemo zamenjevati logičnega, etičnega ali kakega drugega smisla. Vplivov in uporabe načela neprotislovnosti ne najdemo le v falsifikaciji, refutaciji, metodi edine skladnosti ali edine razlike, ampak je v vrednotenju človekovih izkušenj - spoznanj glede na njihov pozitivni, negativni ali nepomembni pomen v analiziranem primeru.

Istočasnost vznikanja nasprotij (iz apeirona pri Anaksimandru) pomeni, da pretvarjamo negacijo v afirmacijo in da je eliksir skrit v strupu, če le ne obstanemo pri negirani negaciji. Čim polnejša sta zavedanje sebe in ljubeča prijaznost, ki je v budizmu brezpogojno prijateljstvo in v krščanstvu brezpogojna ljubezen, tem manj moči imajo zasvojenosti z delnimi identitetami vlog. Ko si priznamo odpor do navzočnosti, postanemo bolj navzoči, tako da odpravljamo razcepljenosti. Če je človek *homo duplex*, naš jezik ni iskren, ker smo to, kar nismo, in govorimo tisto, česar ne mislimo, in ne mislimo tega, kar čutimo. Zato De Bono (1998) začenja spreminjati mišljenje s spremembo načina percepcije.

Princip neprotislovnosti s pomočjo absurdnih protislovij potrjuje sam sebe. V tem

je smisel Aristotelovega zavračanja sofistčnih sklepov. Sofisti so na naslednje načine kršili zakon neprotislovnosti:

človek je edino merilo resnice in neresnice sodb in argumentov;

za vsako ceno uveljaviti hotenje, da bi šibkejšo stvar napravili za močnejšo;

zavajanje nasprotnika prek kontinuitete pojmov z diskontinuiteto, tako da so mu ovrgli vsak sklep kot neveljaven, da so vedno lahko označili za veljavnega ravno nasprotnega;

indirektnega dokazovanja z zlorabo zakona izključene tretje možnosti (npr. česar nisi nikoli izgubil, imaš...).

Platon se je sofistom maščeval tako, da ni našel zanje nobene originalne ideje in jih je zavrnil kot lažne pretendente na resnico. Njegova potreba po klasifikaciji in definiciji pojmov se je končala podobno kot danes izključevanje alternativnih šarlatanov. Pogosto se ponavlja praksa, da so zapeljani tisti, ki kar tako ali kot da bi bili nekdo drug sprejmejo interese drugih, namesto da bi razvili lastne. Pri vodenju se pojavi enak varljiv občutek kot pri vedenju. Spomnimo se, kolikokrat se je že deklarirani obči interes izkazal za sebičnega. Večkrat šele naknadna analiza pokaže, da ne bi smeli delati tega, kar smo le domnevno oz. po prepričanju vedeli. Funkcija izključenega protislovja je v dokazovanju, da ne moreš trditi tega, kar trdiš.

Brez neprotislovnosti ne bi bilo niti sveta (ontološki pomen) niti našega znanja (logični pomen). Zato se s tistimi, ki ga ne priznajo, ne moremo pogovarjati, ker v takšni kvazikomunikaciji ni nič skupnega. Vendar princip neprotislovnosti ni le najmočnejši princip, kot je menil Aristotel, ampak tudi najšibkejši, ker ne vsebuje nobenega konkretnega spoznanja, ampak ga samo predpostavlja kot Platonova *nehipotetična hipoteza*. Nehipotetično pomeni, da je skupno zagledanje nepredpostavljivo, saj zagledanja stvari v ogledalu idej ne moremo izsiliti. Smisel dialektičnih procesov je mogoče zgrešiti. Pri Aristotelu se vloga izključenega protislovja pokaže v indirektnem dokazovanju, *reductio ad absurdum*. Ker sprejemanje tega logičnega zakona ni obvezno, se vedno znova pojavljajo tisti, ki prekoračujejo njegove meje in mislijo nedovoljeno, kar pa sami ne morejo videti, dokler ne sprejmejo pogojev funkcioniranja neprotislovnosti. Po drugi strani pa je treba opozoriti tudi na pretrdo uporabo tega zakona, ki razglašča za *absurd* to, kar je še možno neprotislovno misliti. Šele zakon neprotislovnosti omogoča uporabo postopkov zavrnitve, vendar pa v vlogi vključevanja tretje možnosti omogoča uporabo postopkov sprejemanja, če se izkaže, da je šlo le za navidezno protislovje v natančnejših formulacijah. Brez tega ne bi bilo možno sintetično mišljenje v iskanju skupnega pri uporabi komunikacijske strategije zmagam-zmagaš. Neprotislovnost nima le ontološkega, logičnega, spoznavnega in psihološkega pomena (nauk o duši), ampak tudi antropološkega.

Aristotel je videl v načelu izključenega protislovja najučinkovitejše orodje, saj brez njega ni mogoče izpeljati zavrnitvenega postopka. Vendar je v odnosu med subjektivno nemožnim in objektivno možnim neodstranljiv moment tveganja, ali v Kantovem jeziku "transcendentalni videz". Na začetku procesa biti in nič še nista razlikovana. Trenutek neodločenosti je opisal Hegel z identiteto biti in nič. Tega momenta kot se zdi, Aristotel, ki je naklonjen konvencionalnemu izražanju in logiki dovršenih stvari, ne upošteva, saj zanj ni mogoče, da hkrati nekaj je in ni v istem smislu. V tem smislu gre razumeti njegova stališča: "Držati se resnice pomeni, da je razdvojeno to, kar je razdvojeno, in združeno, kar je združeno. Biti v zmoti, pomeni misliti nasprotno naravi stvari. Kdaj obstaja ali ne obstaja to, kar se imenuje resnično ali neresnično? Nisi bel zato, ker mislimo, da si bel, ampak izrekamo resnico, ko rečemo, da si bel, ko si bel. Biti pomeni biti združen, biti eden, ne biti pa pomeni ne biti združen, biti mnogoter" (Aristotel, 1988: 235-236). Evropsko mišljenje se giblje med spontanizmom, ki ga

vidimo v Sizifovem začnjanju vedno znova, in hiperorganiziranostjo, ki se čuti v totalitarnem nadzoru vsakega detajla.

### 2.3. Vprašanje veljavnosti dialektičnega protislovja

Kant je razlikoval med realnimi opozicijami, ki obstajajo v realnem svetu, absurdnimi protislovji, ki nastanejo v mišljenju kot rezultat napake, in dialektičnimi opozicijami, ki so le navidezna logična protislovja kot rezultat razdvojenosti človeka in sveta in uma s samim seboj. Hegel je kritiziral formaliziran, neprecizno formuliran zakon neprotislovnosti, ne da bi ga sam natančneje formuliral. Nasprotno, njegova intenca je bila, da ga nadomesti z novim zakonom. Teza: umno je dejansko, mu je omogočila enotno teorijo samoprotislovja, t. j. zapletanja in razpletanja uma samega vase. Marksizem je razlikoval dve vrsti protislovij, ki ju Hegel ni razlikoval. Po eni strani obstaja absurdna, nesmiselna protislovnost, ki je značilna samo za človekovo domišljijo, po drugi strani pa realna, smiselna protislovnost, ki obstaja v realnosti in v realnem mišljenju.

Morda je smisel dialektičnega protislovja v tem, da opredeli realni nesmisel in neum v duhu: kar ni umno, naj ne bi obstajalo. Absurdno protislovnost je Šešić (1974) definiral kot vzajemno zunanje, formalno totalno, skrajno idealizirano izključevanje oz. negiranje statičnih in neprehodnih določb v elementarno-logičnem mišljenju. V dialektičnem protislovju se prepletata procesa medsebojnega izključevanja in vključevanja nasprotnih momentov oz. določb in lastnosti. Zato niso v odnosu metafizičnega, ampak dialektičnega skoka, ki vodi k novi kvaliteti. Za dialektično protislovje je značilna dialektična negacija, za absurdno pa formalna (Šešić, 1974: 176-178). Iz tega sledi, da absurdna protislovja niso sestavni del dialektičnih, ker mehanična negacija še ni dialektična, elementarno mišljenje še ni kompleksno in izključena tretja možnost ni isto kot vključena tretja možnost. Dialektična protislovja so razumljiva kot negacija metafizike. Domet metafizičnega mišljenja je razviden iz pojmovanja *coincidentia oppositorum*, ki je negacija zakona neprotislovnosti in ni razvojna kategorija. Šešićevo dosledno ločevanje elementarnega in kompleksnega mišljenja kaže na dualistično pojmovanje sveta in spregleda, da je bilo že mehansko gibanje trd oreh za priznanje dialektike gibanja sploh. Absurdna protislovja se lahko pojavijo tudi pri kompleksnem mišljenju in ne le pri elementarnem. Tudi pri presoji absurdnih in dialektičnih protislovij je potrebno upoštevati razliko med videzom in bistvom.

Narski (1973:226), podobno kot Patzig (1970), opozarja na nezanesljivost konjunktivnih zvez. Kjer ni dobre analize, ne more biti dobre sinteze. Če stvari nimajo elementarne identitete, tudi kompleksne nimajo, ker je kompleksna izpeljana iz elementarne, kot je pokazal Hegel v sistemu hierarhičnih triad. Absolutna negacija ni možna, ker že za Aristotela o nebivajočem ni možna nobena znanost, absolutna afirmacija pa tudi ne, ker bi to pomenilo popolno homogenost pojava in bistva ter bi bila znanost odveč. Prav tako sta protislovni popolna polnost (eleatska bit) in popolna praznina. Havel tudi ni zaman poudaril etičnega nesmisla neznosne in logično nevzdržne lahкости bivanja v pretirani določenosti življenja.

Protislovje v dobesednem smislu ne obstaja, ker je *contradictio in adjecto*, tako kot leseno železo. Dialektično protislovje je metaforični izraz za nasprotja, ki jih skuša opazovati in nadzirati dialektično mišljenje s kategorialnim pojmovnim aparatom ali intuitivno gledati skupaj. Spopad z mejami se kaže kot koketiranje z nelogičnimi protislovji. Hoteti misliti nemogoče pomeni poskušati znotraj imaginacije s pomočjo zvijačnosti uma (nem. *List der Vernunft*) premagati meje, negativiteto, ovire in odpor realnosti za vsako ceno plačila (izgube) atributov bivanja. Rezultat je ideja pred



realnostjo ali bog preden je ustvaril svet. Z antičnega vidika ne gre več za pogum Prometeja, ampak za predrznost prikazovanja človekovega dela kot božjega dela (gr. *ergon deon*). Poskus uničenja človeške vrste je takšen poskus soočanja z absurdi. To pomeni, da vprašujoče mišljenje z nosilcem človeka kot vprašujočega bitja trči vedno znova na nerešljive aporije.

Problem protislovja je bil v srednjem veku in renesansi še v metafizičnem, teološkem in naturfilozofskem kontekstu. Prvotno je bilo dialektično protislovje način gibanja stvari samih (materije ali duha), absurdno protislovje pa je bilo tisto, ki je onemogočalo razumevanje gibanja. Pri Heglu je protislovje negativiteta, meja, princip vsega živega, nagon dejavnosti, diferenciacija bistva itd. Heglova in Marxova teorija protislovja kaže, da gre za strukturo moči in obvladovanja v objektivnem smislu in odnosov prevladovanja v subjektivnem smislu, kar je že Marcuse označil kot logos dominacije. Protislovje ni samo vzajemno izmenjujoče nasprotje kot izmenjava dneva in noči. Gre za to, da si človek podvrže moč prek nečesa ali nekoga drugega. Gre za strukturo (samoprotislovja), ampak ga je tudi reinterpreteriral, kar je razvidno že iz njegovih mladostnih del. Sprevrčanje enega nasprotja v drugo pomeni človekovo samoodtujitev, katere cilj je razrešitev v enako vredni človeški vzajemnosti in menjavanju enakega za enako tako v materialnem kot v duhovnem smislu. Kritika Heglovega pojma protislovja je kritika spekulativne dialektike, iz katere izhaja. Pri Heglu gre po Marxu za zamenjevanje subjekta in predikata.

Colletti (1982) meni, da marksizem ni razčistil pojma protislovja. Kant trdi, da so realne opozicije brez (absurdnega, dialektičnega - op. B. N.) protislovja. Colletti razlikuje med dvema vrstama nasprotij nasprotje 'prek protislovja' ali dialektično nasprotje. Tradicionalno se izraža s formulo  $A=A$  in  $ne-A$ . Eno nasprotje ne more biti brez drugega, šele v skupni celoti je vsako to, kar je po negaciji drugega. V Platonovi dialektiki so nasprotja nedejanska z vidika idej. Hegel meni, da je dialektika nujno gibanje čistih pojmov, ki se medsebojno prepletajo. Vsak od njih je po negaciji drugega, sam po sebi ni nič. Ta koncept aludira na Platonovo metodo delitve pojmov (gr. *dialjresis*), ki omogoča kasnejšo klasifikacijo. Vključenost pojmov da skupnost najvišjih kategorij. Brez prvotne skupnosti nobeno znanje in spoznanje ni možno. Ker je bit enega nasprotja zunaj njega, mora vključevati relacijo do drugega, samo znotraj te enotnosti ali vključenosti je negacija ali vključenost drugega. "Pri Heglu oba momenta dialektičnega odnosa dobita dvojni pomen, ki je zanju bistven - vsak je najprej eden od momentov in potem enotnost obeh" (Colletti, 1982:251). Enotnost pa pomeni toliko kot vključenost.

Dejanska nasprotja pri Kantu nimajo potrebe, da bi se nanašala druga na drugo, gre za "recipročno odbijanje relacije" (Colletti, 1982:252). Tedaj je treba razlikovati nasprotja v odnosu od nasprotij brez odnosa, ki se ne morejo medsebojno posredovati. O tej vrsti nasprotja piše tudi Marx v Heglovi filozofiji prava, kjer je zavrnil Heglovo koncepcijo protislovij in se je približal Kantovi. Ostre meje med izključevanjem in vključevanjem nasprotij ni. Za to je možna dvojna zmeta. Kadar skušamo ravnati tako, kot da se odnosi vključujejo po formuli  $A=A$  in  $ne-A$ , dobivamo negativne ekvivalence, ko pa skušamo ravnati tako, kot da denar ni pomemben, zgrešimo. Ko je jasno, da ne gre več za združljiva protislovja, je potrebno prekiniti postopek mišljenja in akcije in pokopati mrtve. Teorija vrednosti blaga je postala teorija odtujitve in osvoboditve. Odločitev za začetek revolucionarne akcije je (bila) stvar zmotljive zgodovinske ocene. V tranziciji se je pokazalo, da smo v socialistični revoluciji zaradi antikapitalistične tendence socializma izključevali tradicijo, ki je ne bi smeli izključiti, če ne bi hoteli tvegati ponavljanja tradicije v postkapitalizmu. Marx se je zmotil, ko je v kapitalu in privatni lastnini videl absurda protislovja, ki ne vzdržijo kritike, ne pa le evolucijskih nasprotij.

Adorno kot negativni dialektik skuša preseči raven sistematičnosti, metodičnosti

in dogmatičnosti filozofije s strogimi definicijami pojma. Zavzema se za spontanost, konkretnost in avtonomnost mišljenja, v katerem vidi smisel filozofiranja in s katerim aktualizira Kantovo misel (Tóth, 1994). "Protislovje je indeks neresnice o identiteti, o zapuščenju dojetega v pojmu. Pojemovni red se pomirjen vrine pred to, kar hoče mišljenje zapopasti. Videz in bistvo mišljenja se križata" (Adorno, 1982:152). Protislovje je neidentiteta pod prekletstvom zakona, ki afirmira tudi neidentično. (Adorno, 152:153). Dialektika ni vnaprejšnje stališče, ampak je dosledna zavest neidentitete (Adorno, 1982:153). Morda je Adorno šel v težnji po spontanosti predaleč, ko je razglasil vsako identiteto za laž in jo tako izenačil z neidentiteto, kar je sofizem. Meje neprotislovnosti glede na Aristotelovo sistemsko zastavitev ni mogoče razširjati brez tveganj novih sofizmov. Pojemovnost, ki je postala že kristalizirana v kulturi mišljenja kot njegov apriori, je mogoče presegati z novimi (aposteriornimi) izkušnjami mišljenja,<sup>6</sup> ki so za sodobnike še aposteriorne.

### 3. Funkcije mišljenja v šoli<sup>7</sup>

Avtonomnost učitelja v šoli je hkrati avtonomnost njegovega mišljenja. Pri tem ne gre za toliko poudarjen pomen pozitivne samopodobe, ampak za odgovor na vprašanje, kako lahko obvladuje kvaliteto vzgoje in izobraževanja s sredstvi mišljenja in z realizacijo cilja razvoj samostojnega mišljenja učencev. Doslej je bila netematirana razlika med spontanostjo in determiniranostjo mišljenja učiteljev. Kot reflektirajoči praktiki se učitelji lahko le delno zavedajo njihovega prispevka k realizaciji cilja razvoja samostojnega mišljenja učencev. Ta zavedni del je običajno kurikularno zasnovan, z dodiplomskim izobraževanjem pridobljen in družbeno pričakovan. Zato so njihovi odgovori na vprašanja v vprašalniku večinoma konformni. So pa tudi učitelji, ki radi predstavljajo inovativne prispevke in jih izkustveno prenašajo na druge učitelje. Ti učitelji poučujejo na način, ki je usmerjen v osebnostni razvoj, ali pa so sami v vlogi raziskovalcev, svetovalcev ali članov predmetnih kurikularnih komisij.

Mišljenje se nam zdi kot naravno-psihični proces homogen pojav. Šele ko mišljenje kultiviramo, vidimo, da vključuje več različnih funkcij<sup>8</sup> in da tudi samega

<sup>6</sup> Nemški izraz za izkustvo *Er-fahrung* pove, da izkusimo to, kar pridobimo na življenjski poti. Podobno kot Avguštin za čas tudi mi vemo, kaj je izkustvo, če nas po njem nihče ne vpraša in ne vemo, če smo vprašani. Vsaka filozofska smer opredeljuje izkustvo drugače. Izkustvo mišljenja je za Hegla odisejada duha. Pri Kantu je razvoj mišljenja možen le znotraj lastnega izkustva.

<sup>7</sup> Ta del prispevka je nastal na osnovi empiričnega raziskovanja mišljenja v šoli v šolskem letu 97/98. Uporabili smo več vprašalnikov, intervjujev z učitelji in učenci in esejev učencev na temo kultura mišljenja. Pri tem so sodelovale zlasti Gimnazija Poljane, Škofijska klasična gimnazija in osnovni šoli Nove Fužine in Oskarja Kovačiča.

<sup>8</sup> Funkcije mišljenja lahko klasificiramo na:  
 logične: afirmacija, negacija, analiza, razlikovanje formalne resnice od zmote, kategoriziranje, razvrščanje (klasifikacija) na rodovne (nadrejene) in vrstne (podrejene) pojme, logično vrednotenje glede na izključevanje in vključevanje tretje možnosti, združevanje značilnosti v smislu sinteze S in P v sodbi ter povezovanje sodb v sklepanje, relacija, deduciranje, induciranje (generaliziranje), analogno sklepanje;  
 retorične: razumevanje, razčlenjevanje, metaforiziranje, interpretiranje, indukcija, dedukcija, analogija, znakovno (vizualno) in vzročno sklepanje, dialog (Zidar, 1996);  
 spoznavne: usmerjanje pozornosti na predmet-opazovanje, konstatacija (resnica dejstev), des-kripcija, primerjanje, racionalno in intuitivno mišljenje kot sestavini celostnega spoznavanja, ocenjevanje (evalvacija), presojanje, ciljna usmerjenost, diagnosticiranje in predvidevanje in načrtovanje, pridobivanje in predelava informacij, vpraševanje in odgovarjanje, reševanje proble mov, sinhronost dogajanja (Jung);  
 socialne: vključevanje v skupine in izključevanje iz skupin, sodelovanje in tekmovanje, dominiranje, podrejanje, normativnost, konformiranje, kontrola, poseganje v dogajanje.  
 psihološke:  
 a) splošnopsihološke: atribuiranje (pripisovanje lastnosti pred metu) oz. karakteriziranje, analizi ranje

termina mišljenje ne razumemo vsi enako. Isto velja tudi za reševanje problemov. Učenci se zanimajo za razvijanje lastne kulture mišljenja. Vedo, da razvijanje mišljenja ni le naloga šole, ampak je predvsem njihova naloga. Razvoj samostojnega mišljenja je možno povezovati z razvojem samostojne osebnosti, ni pa nujno, če mislimo le racionalno mišljenje, ne pa celostnega. Kot je predvidel Descartes, se tudi danes nihče ne pritožuje zaradi svoje slabe naravne ali slabo kultivirane funkcije mišljenja.

Šola je vedno gojila tudi določene oblike mišljenja: v reproduktivno znanje je vključeno tudi spominsko mišljenje. To je še najbližje mitu naravne samozadostnosti mišljenja. V polpreteklem obdobju smo povezovali idealno šolo življenja s šolo mišljenja. Ne moremo se učiti, ne da bi hkrati tudi bolj ali manj zbrano mislili. Šola mišljenja pa še posebej poudarja uporabo leve in desne polovice možganov. Eden izmed pomembnih problemov, s katerim se šola doslej ni sistematično ukvarjala, je odnos med racionalnim in intuitivnim spoznavanjem. Verjetno je, da šola kot racionalna ustanova blokira intuitivno spoznanje, ki ga omogoča povezava med obema polovicama možganov. Racionalno mišljenje s členitvijo postopkov za intuitivno zagledano rešitev problema celo večkrat, kot se zavedamo, dopolnjuje intuitivno spoznavanje. Racionalno mišljenje napreduje po korakih, intuitivno pa skokoma. Vsako je ob svojem času primerno, vendar skoki le redkokdaj privedejo naprej. Če bi učitelji hočeli najti gotovost za intuitivno spoznanje, ga je treba tudi racionalno operativirati. Vemo, da vstopata racionalno in intuitivno v učni proces, vendar bi bil morda delež intuitivnega večji.

Gimnazijski učitelji se zavedajo povezave med racionalnim in intuitivnim mišljenjem pri predmetih, kot so latinščina, slovenski jezik, zemljepis, matematika. Učitelji menijo, da šola z racionalnimi postopki v skrajni posledici omogoča učencem na koncu šolanja drugačno intuicijo, kot so jo imeli na začetku šolanja. Vloga šole pri razvijanju racionalnega mišljenja tudi v prihodnje ne bo manjša, odprto vprašanje pa je, kako okrepiti vlogo intuicije v šoli in s tem pridobivati izkušnje, v katerih primerih se racionalno in intuitivno mišljenje pri reševanju problemov izključujeta in v katerih dopolnjujeta. Učitelji vedo, da je delež intuitivnega mišljenja odvisen predvsem od njihovega načina sodelovanja z učenci.

Po ugotovitvah nekaterih učiteljev osnovnih šol lahko pričakujemo, da bodo učenci po celoletnem učenju določenega predmeta na koncu leta tudi samostojno razmišljali, čeprav to ni nujno. Le tisti učenci razmišljajo samostojno, ki se posebej zanimajo za predmet in imajo zlasti v nižjih razredih osnovne šole pomoč staršev. Ni odveč poudariti, da ni aktivnega učenja brez zbranega mišljenja. Učenci sami prepoznajo napredek mišljenja v daljšem obdobju šolanja v širših obzorjih znanja, novih pojmovnih zvezah, novih zastavljenih vprašanjih in pridobivanju samostojnih stališč.

Tako učenci kot učitelji vedo, da bi bile funkcije mišljenja v šoli še bolje upoštevane pri reševanju problemov. Veliko bi k temu pripomogli drugačni, razbremenjujoči učni načrti. Očitno je, da sta osnovna šola in gimnazija neprimerno bolj usmerjeni k reševanju problemov, kot sta bili v polpreteklem obdobju. Vsak učitelj lahko navede, pri katerih učnih vsebinah navaja učence k reševanju problemov, in jim da tudi ustrezna navodila. V šoli še prevladuje količinski vidik znanja pred kakovostnim, tako da tudi matura, ki naj bi bila namenjena ustvarjanju celostne podobe znanja učencev, tega vtisa večini ne daje.

(razčlenjevanje), asociiranje (povezovanje med lastnostmi).

b) osebne - odnos do sebe: identifikacija jaza, avtorefleksija, sprejemanje in zavračanje sebe, normativnost, motivacijska funkcija mišljenja kot radovednost, samoocenjevanje - samospoštovanje, intrapersonalna kompetenca (Gardner) - notranji dialog, samokorekcija, izbira možnosti;

c) interpersonalne: prevzemanje perspektive drugega: generalizirani drugi (Mead) - prevzemanje misli, čustev ter namenov drugega.

K izboljšanju funkcij mišljenja ne vodijo le tekmovanja iz logike, matematike itd., ampak tudi bolj zavestno povezovanje racionalnega in intuitivnega mišljenja pri učencih. Učencem je bližje razmišljanje o mišljenju v povezavi s spoznavanjem samega sebe in drugih, kakor pri reševanju osebnih in medosebnih problemov. To zanimanje za vlogo mišljenja je značilno za mladino v (post)adolescentnem obdobju. Razliko med pristopom učiteljev in učencev k mišljenju bi ocenil kot razliko med profesionalnim in amatersko-ljubiteljskim pristopom. Medtem ko učitelji vedno lahko pokažejo na učne vsebine in rezultate znanja učencev, v katerih je njihovo mišljenje vsebovano, pa učenci zaznavajo in na neformalno logični način skušajo ubesediti tudi tiste subjektivne predpostavke, ki poučevanje v šoli s strani življenja šele omogočajo.

V diskusiji z učitelji se je pokazalo, da je pri vsakem predmetu mogoče trenirati tako racionalno-analitično kot sintetično mišljenje. Učitelji vsekakor trenirajo mišljenje učencev, svoje napore v tej smeri tudi dokaj visoko ocenjujejo kljub temu, da jim fakulteta ni dala ustrezne izobrazbe o različnih tipih mišljenja in možnih načinih treniranja s pomočjo strategij. Miselne strategije (sintetična, analitična, pragmatična, realistična, idealistična in kombinirane strategije) (Magajna, 1996:187-191) je mogoče uporabiti za spoznavanje tipov osebnosti in prevladujočega načina osebnega učiteljevega in učenčevega mišljenja. Problem evalvacije uspešnosti, produktivnosti ali učinkovitosti mišljenja je tudi v tem, da se odnos pravilnost-napaka oz. zmota v komunikaciji poudarja predvsem pravilnost mišljenja, ko se po napaki oz. zmoti vprašujemo zunaj logičnega okvirja in po pravilnosti-resničnosti zunaj ideološkega. Bi bilo morda bolje govoriti o etični zavezujočnosti mišljenja nasproti njegovim zlorabam. Vprašanje je, ali je napredek mišljenja sploh možen kljub prejudiciranju napredka zaradi začasnih stagnacij in stranpoti. V socializmu so si nekateri pedagogi zamišljali javno šolo kot šolo mišljenja in življenja, ki pa v praksi ni mogla zaživeti. Javna šola v danih pogojih ta ideal le delno uresničuje, delno pa ga ne more.

### 3.1. Povezave in pomen mišljenja v šoli

Mišljenje je le na videz enoznačen pojem. Ne gre le za razločevanje in združevanje pojmov in sodb, ampak za različne identifikacijske postopke vzrokov, učinkov, namenov. Zlasti v nekaterih osnovnih šolah so Buzanovi miselni vzorci za razvoj mišljenja pomembni. Prikladni so tudi za učenje v višjih stopnjah šol, ker ilustrirajo miselne povezave in spodbujajo k novim povezavam. Ti vzorci so res boljša spodbuda za ustvarjalnost v osnovni šoli, kot v gimnaziji. Učenci, ki so v gimnaziji odgovarjali na vprašalnik, vidijo pomen mišljenja pri notranjem dialogu, iskanju lastnih stališč, iskanju novih informacij, pomoči pri učenju. Ni jim tako blizu iskanje novih zvez med informacijami, kot bi glede na razvoj računalniške tehnologije pričakovali. Nekateri v esejih manj samostojno misleči učenci se zanašajo, da bodo stvari premislili drugi - zlasti intelektualci. Iščejo naj tisti, ki imajo veselje do mišljenja in verjamejo v uspešnost treninga. Training mišljenja učencev je sprva predvsem stvar staršev in šole, kasneje pa so čedalje bolj odgovorni za to učenci sami.

Učenci v osnovni šoli in gimnaziji vedo, da so procesi učenja, mišljenja in znanja povezani. Nihče ni opisal, kako si predstavlja, da bi bilo lahko funkcioniranje te zveze bolj učinkovito. Prav tako pa je tudi za učitelje naloga, da trenirajo to zvezo pri učencih v smeri njihovega boljšega učnega uspeha. Še vedno se prav v šoli krši pravilo *non multa sed multum* - raje manj in tisto dobro.

Učimo se razlikovati med funkcionalnim in disfunkcionalnim (motenim, deformiranim) mišljenjem. To dejstvo sicer relativira vlogo šole pri razvijanju mišljenja učencev, vendar pa šola še vedno ostaja nenadomestljiva pri razvijanju mišljenja v

okviru osvajanju znanja po prepisanih učnih načrtih. Izjemoma lahko razvija mišljenje o mišljenju (npr. filozofija, psihologija in matematika), ker je mišljenje samo le izjemoma učna vsebina. Prenatrpani učni načrti potiskajo razvoj kritičnega mišljenja na stranski tir. Namen novih učnih načrtov je, da nudijo več možnosti za razvijanje mišljenja. Ta namen izpričujejo, ko opisujejo, kako učenci osvajajo pojme na določenem predmetnem področju.

V obdobju monopolnih interesov ni bilo mogoče razviti kritičnega mišljenja, v obdobju pluralizma interesov pa to postaja nujno. Množična šola in kritično mišljenje se pretežno izključujeta. Ta cilj je zanjo nedosegljiv ideal. Množična šola teži k uniformiranju znanja. Kritično mišljenje pa terja individualne, psihološke in na doseženo stopnjo razvoja učenčeve osebnosti naravnane pristope učitelja. Prav zato, ker je treba razlikovati med spominskim mišljenjem in kritičnim mišljenjem, je poučevanje logike uvod v nov način poučevanja. Učenci se učijo logična pravila zato, da bi jih samostojno uporabljali (Kalin, 1982).

Za znanje o mišljenju velja podobna ugotovitev kot za specialna znanja: če ni aktivno, ni uporabno. Množična šola goji kot posledico mehanicističnih, enosmerno komunikacijskih pristopov (npr. frontalni pouk, sprejemanje zgolj pravih odgovorov učencev in zavračanje nepravilnih) miselno lenobo, ker ne more uvesti individualizacije pouka. Kot za druge dejavnosti, velja tudi za mišljenje, da se učimo z vajo. Z razmišljanjem vzgajamo sposobnost razmišljanja. Učitelj, ki sam opravlja vse operacije, ne more učenca učiti misliti. Učiti se misliti pomeni razvijati svoje sposobnosti mišljenja na osnovi dobrega izbora vaj, nalog ali problemov. Mišljenje učencev naj bi učitelji vadili pri čim več predmetih in učnih vsebinah. Problem je v tem, da izbora takšnih vaj ni za vsako predmetno področje. Polyava knjižica (Polya, 1976) kaže, da so lahko načini reševanja problemov zanimivi tudi za druga predmetna področja, ne le za matematiko.

Nekateri učenci že v osnovni šoli opazijo, da jih mišljenje spreminja. Drugi v gimnaziji priznavajo, da si določenih vprašanj prej niso zapostavljali in da niso vedeli, kako je mišljenje pomembno za osebno samostojnost (v iskanju lastnih stališč in prepričanj). Gimnazija je tudi prelomnica zavedanja pomena demokratičnega argumentiranja in razlikovanja med spominskim mišljenjem in kritičnim mišljenjem, ker se logiko poučuje problemsko znotraj filozofije in ne več znotraj psihologije kot nekoč. Žal pa je poučevanje filozofije v gimnaziji še vedno pretežno poučevanje njene zgodovine in manj sistematike. Zato v tem zapisu opredeljena izkustva mišljenja mišljenja (*avtorefleksija*) niso aplicirana na reševanje današnjih svetovnih problemov. Učenci se učijo logičnih pravil zato, da bi jih samostojno uporabljali, vendar po Piagetu večina niti ne doseže formalnogično abstraktne ravni razmišljanja do 20. leta. Večina od tistih, ki jo dosežejo pa jo dosežejo do te starosti. Šele tedaj, če je pouk vsaj izjemoma iskanje novega znanja, uveljavlja učenec znotraj višjih psihičnih procesov kompleksne funkcije mišljenja.

Dejansko ne želijo razvijati miselnih sposobnosti tisti, ki bežijo od problemov. Nekateri učenci razumejo pod pojmom problemi predvsem osebne probleme. Pri tem je treba razlikovati med negativnim in pozitivnim reševanjem osebnih problemov. Če poznamo negativno reševanje problemov, nam ni težko spoznati pozitivnega. Zlasti v konfliktnih se pokaže, kdo hoče obdržati le lastni prav. To je lastnost ozkega jaza kot rezultat kompetitivnosti v smislu "kdo bo koga" v smislu vsiljevanja svojega, neposlušanje drugega, separaten model "jaz nisem ti", aktiviranje principa "boj ali beg". Obratno pa izhodišče *jaz sem ti* navaja k iskanju skupnega. Mišljenje je tudi sredstvo za postavljanje, zaščito in rekonstrukcijo (med)osebnih meja. Odnosi poškodovane vzajemnosti kažejo tudi na socialne deformacije mišljenja, kot so generaliziranje, etike-

tiranje, črno-belo slikanje, absolutiziranje, abstrakcionizmi, dogmatizem, obsojanje namesto presojanja, sofisticiranje. V teh odnosih prevladujejo argumenti moči namesto moči argumentov.

Tisti subjekti, ki problem ali konflikt pri učencu sprožijo, lahko tudi preprečujejo diskusijo o njem. To pa so starši, učitelji in drugi učenci. Tisti učenec, ki ne diskutira kot član družine, morda diskutira v šoli kot član skupine. Diskusija je najboljša spodbuda za razvoj mišljenja. Učitelj je le ena izmed oseb, ki lahko spremlja razvoj mišljenja učenca v stiku z njim. Posameznik si poišče tistega partnerja za reševanje njegovih problemov, za katerega je prepričan, da mu bo nudil največ pomoči. Ta partner ni nujno eden izmed staršev ali učitelj, ampak sošolec, prijatelj, sodelavec. Dogaja se, da v vlogi staršev in učiteljev ne vemo, kateri izmed vzgojnih subjektov najbolj pomaga razvijati mišljenje učenca. Tudi učenec sam šele naknadno spoznava, v čigavem partnerstvu si je uporabno mišljenje najbolj razvil. Ni pa vsako partnerstvo primerno za razvijanje vsakega tipa mišljenja.

Šolska ocena ne upošteva odnosov med mišljenjem, znanjem in deležem učenja enakovredno. Mišljenje je proces, ki je podrejen znanju učnih vsebin. Zato lahko govorimo o učno-snovno vezanem mišljenju. Učitelji sicer evalvirajo uresničljivost cilja razvoja kritičnega mišljenja učencev, vendar pa učenje mišljenja pogosto ni učna tema (izjemoma pri obveznih izbirnih vsebinah o učenju in pri učiteljih entuziastih pri njihovih predmetnih vsebinah). To niti ne pomeni, da cilja ne zasledujejo, niti tega, da se ne zavedajo, da bi bilo mogoče za razvoj mišljenja na osnovni in srednji šoli napraviti še veliko več. Danes pri uresničevanju tega cilja naletijo na številne sistemskoorganizacijske težave.

Obstaja strah, da bi trpela količina predelanih vsebin glede na druge šole in glede na zunanje preverjanje znanja. Več strokovnjakov priznava, da je mišljenje sestavni del socializacije, manj pa jih uvidi, da je motiv zanj strah pred tem, "kaj bodo rekli drugi". Posamezni učitelj težko vzgoja mišljenje učencev brez razumevanja kolegov. Še vedno velja, da so za mišljenje potrebni pogum, moč volje in disciplina. Učenci "mislijo", ko si sami iščejo pravila, definicije in prepoznava splošne obrazce v posebnih primerih. Današnja šola zanemarija pripovedništvo. Učitelji se pri učnih urah premalo pogovarjajo z učenci, ampak morajo učence tudi ustavljati pri razvijanju divergentnega mišljenja in nizanju razpršenih asociacij k določeni temi.

Glasserjevo (Glasser, 1995) kontrolno teorijo v sklopu dobrega učitelja v dobri šoli je smiselno uporabiti tudi za razvoj mišljenja. Dober učitelj je tisti, ki uči predvsem misliti. Sicer se Glasser in njegovi nasledniki niso usmerili k raziskovanju, kako se to zgodi pri uresničevanju skupnega cilja edukacije. Vemo, da naj bi dober učitelj motiviral čim več učencev za opravljanje določenih nalog. V mnogih učnih načrtih je pisalo, danes pa nekoliko manj, da je cilj pouka tudi razvijanje kritičnega ali samostojnega mišljenja, kar povezujejo s spoznavnimi procesi in razumevanjem. Takšne formulacije beremo tudi v katalogih znanja. Ta cilj se lahko prisvaja le s posebnimi dejavnostmi učencev.

Šele intervju z učitelji in učenci skupaj je dal sliko mišljenja v šoli in njenem okolju. Iz tega sledi, da nikakor ni samo šola zadolžena za razvijanje mišljenja učencev. Vendar pa je treba podčrtati, da šola kljub imperativu zunanjega preverjanja znanja, ki potiska realizacijo cilja uveljavljanja samostojnega mišljenja<sup>9</sup> na stranski tir, odlično

<sup>9</sup> Izraz razvijanje mišljenja, ki se stalno pojavlja v kurikulumih predmetnih področij, se nanaša na intelektualne sposobnosti, izraz uveljavljanje njegove kvalitete pa na zavestno uvajanje različnih vrst in funkcij mišljenja, ki sicer dejansko obstajajo v intra- in interpersonalnih procesih, vendar niso identificirane in spoznane, ker niso konotirane. To pomeni, da je uveljavitev način razvijanja sposobnosti.

zasleduje tudi cilj razvoja kritičnega mišljenja učencev. Po njihovih stališčih, ki so jih izrazili v intervjujih, ki sem ga imel z njimi jeseni '97, ne kaže na dogmatično mišljenje.

Nekateri učenci že lahko z opazovanjem nadzorujejo svoje misli, drugi pa ne.<sup>10</sup> Ta mehanizem nadziranja misli imenujem "delo z dvema intencama" (v sholastiki: *intentio prima* in *intentio secunda*). Intenco (naperjenost) občutijo učenci v osnovni šoli kot napetost. Učenci vedo, da so možgani vedno dejavni. Vendar pa ne mislimo, ko spimo. Vemo, da je mišljenje dejavnost, ki poteka v osebnosti posameznika, v medosebnih stikih in v družbi oz. javnosti. V prvem primeru gre za notranji dialog, v drugem za interakcijo, komunikacijo in v tretjem za (ne)demokratično javno mnenje. V osnovni šoli<sup>11</sup> so učenci identificirali mišljenje kot spremljevalno, pripravljalo in spodbujevalno (navijaško) mentalno aktivnost za druge aktivnosti. S tem so pokrite navedene tri orientacije, manjka le še mišljenje o mišljenju. Najbolj abstraktna funkcija mišljenja se razvije kasneje. Velja opozoriti, da imajo otroci kagnjenja za razvijanje aktivističnega ali kontemplativnega mišljenja, od njihovega kulturnega okolja pa je odvisno, v katero smer se bo njihovo mišljenje razvijalo. Kot vemo, naša kultura terja to, kar je Arendtova (Arendt, 1958) opredelila kot novodobno *vita activa*. Otroci so v šoli precej nemirni navzven, ker izražajo svoj notranji nemir.

Učenci v osnovni šoli se zavedajo, da pomeni misliti urejevati svoje misli. Njihov način mišljenja bi ocenil kot čutno-nazorni. Znajo opisovati posamezne detajle, ki jih pri gimnazijcih ne srečamo več. Ti se primerjajo z drugimi in ugotavljajo, ali sami mislijo več ali manj. Niti gimnazijci niti osnovnošolci ne pišejo, da bi drugače razmišljali, če bi učitelj drugače poučeval. V osnovni šoli gre za prehod od predznanstvenega mitičnega razmišljanja o mišljenju k znanstvenemu, fiziološkemu.

V predlogih novih učnih načrtov 1998 za posamezna predmetna področja se razvoj mišljenja predpostavlja in implicitno vključuje v razvijanje učenčevih sposobnosti za spoznanje in razumevanje, sicer pa še vedno obstajajo didaktične praznine, ki učiteljem ne omogočajo učinkovitejših pristopov pri oblikovanju učenčevih pojmov. Gotovo je, da vse implicitne teorije učitelja ne pridejo do izraza že v njegovi interakcijski komunikaciji z učencem, ampak šele v akcijskem raziskovanju in evalviranju. Ker je mišljenje vedno predmetno kot mišljenje o nečem, se miselnih procesov zavedamo šele tedaj, ko jih izpostavimo kot predmet. V šoli to pomeni, da se učimo misliti tedaj, ko postane mišljenje posebna učna vsebina. Ker pa je to le redkokdaj, se učimo misliti pretežno indirektno in zato ni nenavadno, da je vzgoja mišljenja le eden, najpogostejše ne najpomembnejši cilj razrednega in predmetnega pouka. Zato tudi ne bi smelo biti presenetljivo, ostaja pa sporno, da je uveljavljanje kritičnosti in samostojnosti mišljenja v šoli stranski ali kontrafaktični učinek učnovsebinskih pristopov.

Raziskovanje mišljenja napreduje od razvijanja matematičnega mišljenja (Jauševc, 1994), naravoslovnega mišljenja (Piciga, 1996), strategij mišljenja (Magajna, 1995) ali metadidaktičnega pristopa k družboslovnemu znanju kot sredstvu razvoja demokratične politične kulture, vendar tudi za upoštevanje oz. uveljavljanje raznih tipov in funkcij mišljenja. Menim, da učiteljem in učencem manjka prepoznavanje raznih vrst mišljenja v procesu poučevanja in da bi z uveljavljanjem le-teh lahko dosegli večjo kvaliteto izobraževanja. Učitelji naj bi si za posamezna predmetna področja

---

Dokler upoštevamo le število nalog in problemov, ki jih mora učenec rešiti, še nismo diferencirali višje in nižje kvalitete mišljenja.

<sup>10</sup> Kot dokaz za to tezo navajam gradivo: Nacionalni kurikulumni svet (1998): Obvezne izbirne vsebine. Učenje učenja, Področna kurkularna komisija za gimnazije. str. 28. Ni posebnih učnih vsebin "mišljenje mišljenja".

<sup>11</sup> Predstavljeni del analize izhaja iz esejev, ki so jih pisali učenci 3., 5. in 8. razreda, na temo "Kaj se dogaja v moji glavi, ko se učim?" na osnovni šoli Nove Fužine.

izdelali svoje sheme, po katerih bi lahko evalvirali uresničevanje cilja razvoja samostojnega mišljenja učencev.

Diferenciacija v šoli je pogoj, da vsakdo razvija lastno mišljenje na samostojen način, s strategijami, ki si jih sam izbere. To je tudi pot k celovitemu, hemisferičnemu mišljenju. Levo-desno sferično mišljenje (Peklaj, 1995:171-177) je možganom prijazno, če je sproščeno. Znano je, da človek misli v *beta stanju* zavesti drugače kot v *alfa stanju*. Prvo stanje je nesproščeno, drugo je sproščeno. Že za Platona in Aristotela psihično stanje zavesti ni nepomembno za kakovost razmišljanja. Današnja fiziologija in psihologija to dejstvo ne le potrjujeta, ampak tudi na nov način osvetljuje. Prav tako socialna psihologija in sociologija utemeljuje dejstvo, da pripadniki različnih družbenih struktur razmišljajo različno.

Učni stili po Kolbu (Marentič-Požarnik, 1995:77-100) so oprti na že znano antično razlikovanje med praktično akcijo in teoretičnim razmišljanjem, kot tudi na razliko med empiričnim in abstraktnim. V antiki se je zdelo naravno, da so sužnji primerni za praktično akcijo, svobodni meščani polisa pa za teoretično razmišljanje. To grobo delitev je sodobna družba presegla, toda učni stili so še vedno kulturnosocialni problem, ker popolnih prehodov med njimi ni. Še več: Boudieujeva teorija kulturnega kapitala prča o tem, da vseh učencev učitelj ne more enako učinkovito usmeriti k praktičnemu (empiričnemu, konvergentnemu) in teoretičnemu (abstraktnemu, divergentnemu) mišljenju.

Javna šola ni šola celovitega mišljenja, ki pripada človeku kot vrsti *homo sapiens*. Optimalni približek k temu cilju bi bili naslednji: "možganom prijazno učenje" (izraz Birkenbilove) vključuje tako racionalno kot intuitivno mišljenje, tako razum kot čustva v smislu kultiviranih orodij. Javna šola kot racionalna ustanova naj bi vedno znova iskala to ravnotežje, vendar ne le z uvajanjem obveznih ali prostovoljnih izbirnih vsebin, ampak s funkcionalnim prestrukturiranjem temeljnih predmetov. Ugotovljeno je, da le pouk, ki je usmerjen problemsko, bistveno spodbuja uveljavljanje ustvarjalnega mišljenja.

### 3.2. Vprašanje kot ključ za iskanje ustreznega odgovora

Klasifikacija dihotomij in trihotomij mišljenja je odgovor na vprašanje, kakšne vrste mišljenja poznamo, ni pa še odgovor na vprašanje, kako jih misliti in udejanjati. Če je cilj učinkovitost, potem je vprašanje, kako priti čim hitreje čim dlje. Že v polpreteklem obdobju socializma je bilo politično pomembno, kako se interesi od spodaj in interesi od zgoraj ujemajo, sedaj pa je maksima tega ujemanja ekonomsko sankcionirana. Ne gre le za to, kako misliti uspeh, ampak še prej za to, kako uspešno misliti. Ne gre le za podjetniški menadžment, ampak še prej za osebni.

Učenje zastavljanja vprašanj (nem. *Fragenstellenlernen*) je večnamensko kot način preseganja vase zaprte šole z avtarkično kulturo šole (ang. *school culture*), način interkulture vzgoje, vzgoje fleksibilnega mišljenja na višji kakovostni ravni in nena zadnje način pridobivanja kakovostnega znanja.<sup>12</sup> V vprašanju je že intenca, direkcija in implikacija odgovora. Mišljenje, ki se zaveda lastnih kriterijev, pomeni odgovorno odgovarjanje (ustrezanje) realnosti. Če vemo, kaj je v vprašanju vprašano, potem tudi

<sup>12</sup> Celostno učenje je zasidrano v osebnostnih lastnostih učenca in učitelja in njenem dialogu, vsebuje notranjo motivacijo in daje dolgoročno najboljše rezultate. V javni šoli kot racionalni ustanovi je premalo inovativnega in v prihodnost usmerjenega učenja. Vprašanje je, koliko se učitelji sami celostno in ustvarjalno učijo in takšen način prenašajo tudi na učence pri izbiri didaktičnih metod in oblik. Jasno je, da frontalna oblika pouka, ki je popularna v razredih s 30 učenci, ne more veliko razvijati sposobnosti raziskujočega, samostojnega, inovativnega učenja.



vemo, kaj je z odgovorom povedano. Mislec je odgovoren za mišljenje. Metode uveljavljanja kombinacije različnih tipov mišljenja vidim v njihovih operativnih (izvedbenih) definicijah (npr. kavzalno mišljenje nastane na osnovi vprašanja za kaj, ciljno usmerjeno na osnovi vprašanja čemu, kontekstualno na osnovi vprašanja "kaj to pomeni", posledično "kaj iz tega sledi").

Marentič Požarnik (1980:32) razlikuje vprašanja, ki vključujejo tudi vsebinske vidike:

- vprašanja, ki terjajo opis (kaj se je zgodilo),
- vprašanja, ki zahtevajo primerjavo (v čem so si pojavi podobni),
- zgodovinska vprašanja (kdaj se je začelo),
- vzročna vprašanja (zakaj je do tega pojava prišlo),
- vprašanja, ki zahtevajo napoved (kaj bi se zgodilo, če...),
- vprašanja, ki zahtevajo hipotezo (kaj bi se zgodilo, če...),
- metodološka vprašanja (kako bi to ugotovili),
- vprašanja po vrednotenju (kateri način je boljši).

Kot so možne različne klasifikacije mišljenja, so možne tudi različne klasifikacije vprašanj glede na to, kako klasificirane vrste mišljenja spoznamo. Nekaterim učiteljem dela težave razlikovanje med ustvarjalnim, kritičnim in samostojnim mišljenjem. Te sintagme so podobne, vendar vsaka izraža nekaj posebnega glede na drugo. Analitično mišljenje spoznavamo po funkcijah delitve dane celote na sestavne dele, identifikacije teh delov, primerjanja delov in celote in induktivnega ter deduktivnega sklepanja. Pri ustvarjalnem mišljenju so pomembni raznovrstni odgovori, kar pomeni, da vključuje divergentno mišljenje. Kritično mišljenje pomeni pozitivno in negativno ovrednotenje dejstev, informacij, metod in rešitev po določenih kriterijih evalvacije oz. šolskega ocenjevanja odgovorov učencev. S filozofskega vidika razlikujemo med Kantovo transcentalno kritiko pojavov z vidika razumskih form in umnih idej, Heglovo imanentno kritiko s stališča stvari same, ki je duh kot absolut, Marxovo radikalno kritiko vsega obstoječega in iskanje racionalnega jedra, Lefebvrovo kritiko vsakdanjega življenja itd. Nadalje bi lahko razlikovali med dogmatično in kritično kritiko ali samokritiko, ki je kritična tudi do lastnih sprejetih predpostavk. Če je učitelj kritičen do lastnega načina vpraševanja učencev in stila poučevanja, je to prav tisto, kar je že v antiki motiviralo nastanek izkušnje mišljenja. Glede na navedeno klasifikacijo vprašanj ugotavljamo, da je v naši šoli premalo načinovnega znanja, ki ga izzivajo (gr. *skandalon*) zadnji štirje tipi vprašanj. Sokratsko-platonski tip vprašanj je z današnjega vidika še preveč spominski, ker je usmerjen na predznanje o idejah, ki smo jih že videli. Aristoteljansko kavzalni tip vpraševanja po štirih vzrokih, po čemer izkustvene stvari so, je prav tako obremenjen s preteklostjo. Človek kot ustvarjalec si zastavlja problemska, raziskovalna vprašanja, ki so še usmerjena k iskanju novega. Zato v šoli zahodnih držav prevladuje problemsko učenje, poučevanje in kurikulum.

Pri treningu mišljenja v šoli naj bi učitelj učence:

- 1- opogumljal, da si zastavljajo probleme in jim vlival zaupanje v njihovo sposobnost reševanja;
- 2- prepričeval, da morda obstajajo še boljše strategije za reševanje problemov, kot jih poznajo;
- 3- prepričeval, da se vsakdo lahko nauči še bolje misliti kot že zna;
- 4- prepričeval, da je vsako poučevanje in učenje v bistvu že raziskovanje, iskanje novega, sicer celostne značilnosti mišljenja, učenja in znanja ne pridejo do izraza kot da ne bi bile pomembne;
- 5- evalviral že doseženo stopnjo kakovosti v učenju mišljenja pri poučevanju in spodbujal še nove stopnje.

Na koncu svetujemo učiteljem, da na začetku šolskega leta pri poučevanju njihovega predmeta zastavijo učencem naslednje tri naloge:

1. bodite pozorni na to, kako mislite, da boste izkazali ustrezno znanje (ne pa le dozdevnosti, da veste, ko ne veste, in obratno);
2. bodite pozorni na to, na podlagi kakšnega znanja iščete nove ideje, znanje in informacije;
3. pri novem učenju učnih vsebin skušajte upoštevati tudi učenje mišljenja, da boste lahko našli več poti za reševanje določenega problema in razvili več viden iste rešitve problema, kakor tudi povezanosti problemov in njihovih rešitev med seboj!

## LITERATURA

- Adair, John (1990): *The Art of Creative Thinking*. Talbot Adair Press.
- Arendt, Hannah (1969): *The Human Condition*. Chicago, London. 5. Ed. University of Chicago Press.
- Aristotel (1985): *Metafizika*, Zagreb SNL.
- Beyer, Maria (1995): *Možganija, Mind Mapping v akciji*. Ljubljana, GLOTTA NOVA.
- Bošnjak, Branko (1961): *Logos i dijalektika*. Zagreb, Naprijed.
- Colletti, Luigi. (1982): *Ideologija i društvo*. Zagreb, Školska knjiga.
- De Bono, Eduard (1998): *Naučite otroka misliti*. Maribor, Rotis.
- Evans, Roger & Russell, Peter (1992): *Ustvarjalni manager*. Ljubljana, Alpha Center.
- Foster, Timothy R. (1992): *101 Ways to Generate Great Ideas*. London, Kogan Page.
- Fromm, Erich (1975): *Anatomija ljudske destruktivnosti*. 1-2. Zagreb, Naprijed.
- Glasser, William (1995): *Dobra šola*. Radovljica, Didakta.
- Goldbrunner, Josef (1965): *Individuation. Die Tiefenpsychologie von Carl Gustav Jung*. Krailling vor Muenchen.
- Hegel, Wolfgang Georg (1965): *Enciklopedija filozofijskih znanosti*. Sarajevo, Veselin Masleša.
- Jaušovec, Norbert (1994): *Naučiti se misliti*. Nova Gorica, Educa.
- Kalan, Valentin (1982): *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*. Ljubljana, MK.
- Kalin, Boris (1982): *Logika i oblikovanje kritičkog mišljenja*. Uloga nastave logike u oblikovanju kritičkog mišljenja. Zagreb, Školska knjiga.
- Klaus, George (1973): *Moderne Logik*. Berlin, NVW.
- Klaus, G. & Buhr, M. (1972): *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie*, 3. Bd., Hamburg.
- Krings, H. (et al., 1974): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München, Kosel Verlag.
- Lipman, Matthew (1991): *Thinking in Education*. Cambridge, University Press.
- Lipman, Matthew (1993): *Thinking Children and Education*. Kendall, Hunt Publishing Company.
- Marentič Požarnik, Barica (et al., 1980): *Kakršno vprašanje, takšen odgovor*. Priročnik o pedagoško-psiholoških osnovah zastavljanja kvalitetnih vprašanj pri pouku. Ljubljana, Zavod SR Slovenije za šolstvo.
- Marentič Požarnik, Barica (et al., 1995): *Učni stili po Kolbu*. V: Marentič Požarnik Barica, Magajna, Lidija & Perklaj, Cirila: *Izzivi raznolikosti*. Nova Gorica, Educa. Str. 77-100.
- Narski, I. S. (1973): *Dialektischer Widerspruch und Erkenntnislogik*. Berlin, VEB.
- Nelson, Jones Richard (1996): *Effective Thinking Skills*. London, Cassell.
- Nelson, Jones Richard (1996): *Preventing and managing personal Problems*. London, Cassell.
- Patzig, G. (1970): *Sprache und Logik*. Göttingen, VR.
- Perklaj, Cirila (1995): *Učni stili in hemisferičnost*. Marentič Požarnik Barica: *Izzivi raznolikosti*. Nova Gorica, Educa. Str. 171-180.
- Peroti, Antonio (1995): *Pledoaje za interkulturalni odgoj i obrazovanje*. Zagreb, Educa.
- Polya, G. (1976): *Kako rešujemo probleme*. Ljubljana, DDU.
- Šešić, Bogdan (1972): *Osnovi logike*. Beograd, Nolit.
- Šešić, Bogdan (1974): *Osnovi metodologije društvenih nauka*. Beograd, Naučna knjiga.
- Stones, Edgar (1994): *Quality Teaching*. New York London, Routledge.
- Toth, Cvetka (1994): *Spontanost in avtonomnost mišljenja*. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Wallace, Dave (1993): *Break Out Free Your Creative Power*. Michigan, Ainsco incorporated.
- Zidar, Tatjana (1996): *Retorika, moč besed in argumentov*. Ljubljana, Gospodarski vestnik.

## Ethos in pathos kot argumentativni strategiji<sup>1</sup>

BARBARA DOMAJNKO

### POVZETEK

Članek želi ob analizi tiskanih oglasov predvolilne kampanje (parlamentarne volitve v Sloveniji, november 1996) opozoriti na pomembnost upoštevanja tako imenovane moralne metode pri retorični analizi diskurza. Za razliko od (psevdo) logične metode, s katero skuša govorec občinstvo prepričati, govorec z moralno metodo primarno skuša vplivati na čustvena stanja občinstva. Moralna metoda se nadalje deli na dve tehniki, glede na dve vrsti dokazov, ki jih govorec navaja: *ethos* in *pathos*. Prvo lahko razumemo kot sklop retoričnih strategij, s katerimi govorec gradi svojo podobo (značajске poteze), drugo pa kot sklop retoričnih strategij za obujanje določenih emocionalnih stanj, v katerih naj bi bilo občinstvo pripravljeno sprejemati govorceva mnenja.

Prvi del članka razloži, kako je mogoče predvolilno kampanjo obravnavati kot interakcijski proces. Nato so bolj podrobno obdelane posamezne strategije obeh moralnih tehnik. Študija primera zaradi obvladljivosti materiala zajema samo tiskane oglase. Oglasi so za tako analizo primerni predvsem zato, ker so edina zvrst, ki jo stranka v celoti nadzoruje, kjer torej sporočilo pride najbolj neposredno do volivca.

Namen analize ni ugotoviti, katera metoda je učinkovitejša, ampak poudariti pomembno raven delovanja argumentativnega diskurza, ki ga (psevdo)logična metoda ne zajema. Predstavljeni vidik analize bi lahko pomagal priskrbeti zanimive podatke o uporabi medijev, oblikovanju samopodobe in podobe občinstva, vplivu volivcev na kandidatove/strankine predstavitve itd.

### ABSTRACT

#### ETHOS AND PATHOS AS ARGUMENTATIVE STRATEGIES

With the analysis of printed advertisements (used in the election campaign in Slovenia, November, 1996) the article tries to draw attention to the importance of the so-called moral method in rhetorical analyses of discourse. As distinguished from the (pseudo)logical method, with which the speaker primarily tries to convince his/her audience, the moral method is employed by the speaker to appeal to their emotions. The moral method is further divided into two techniques, according to two kinds of data that are brought up by the speaker: *ethos* and *pathos*. *Ethos* is used as a cover term for all the rhetorical strategies which the speaker may use to build up his image (character). *Pathos*, on the other hand, is used for the rhetorical strategies by which the speaker may primarily influence the emotional states of the audience that would make them more ready to accept the speaker's points of view.

Firstly, a view of election campaign as an interactive proces is presented. Then follows an introduction into some more subtle strategies pertaining to the

<sup>1</sup> Za nasvete pri pripravi članka se najlepše zahvaljujem I. Ž. Žagarju in B. Gronbecku.

*respective of two techniques. The case study is limited to analysis of printed ads only. They proved to be suitable for this kind of analysis, because their form and meaning are completely controlled by the candidate/party, and it is therefore easier to observe what picture the candidates/party were themselves trying to get across.*

*The aim of the article is not to find out which of the two methods is more effective, but rather to stress the importance of the moral aspect of argumentative discourse, which is not taken into account by the (pseudo)logical method. The aspect presented here can shed some new light on the use of media, construction of self-image and the image of the audience, the ways audience can influence the speakers approach, etc.*

## Uvod

Osnovo teorije argumentacije predstavlja Aristotelova definicija retorike:

"Retorika je večšina teoretičnega odkrivanja prepričljivega v vsaki dani situaciji" (Aristotel, 1. knjiga, 2. poglavje).

Aristotelova Retorika (pripisujejo<sup>2</sup> ji nastanek med leti 335-322 p.n.š.) se deli na tri knjige. Tretja se ukvarja z obliko (stilom izražanja in razporedom delov v govoru), prva in druga knjiga pa z dvema metodama prepričevanja.

Prva knjiga se posveča tako imenovani (psevdo)logični (objektivni) metodi, ki se osredotoča na entimem in topose. (Psevdo)logične metode ne smemo zamenjevati z metodo logičnega sklepanja, s katero Aristotel v Analitikah razvija logični silogizem. Kot osnovno obliko logične argumentacije Aristotel entimem primerja in razločuje od silogizma. Pravzaprav lahko večino modernih pristopov argumentativne teorije razumemo kot zasnovane na tej Aristotelovi ločitvi. Namen (psevdo)logične metode je prepričati, in sicer tako, da na določenih mestih - *toposih*,<sup>3</sup> glede na tip občinstva, poiščemo in izpostavimo prepričive razloge (dokaze, originalno *pisteis*) in iz njih na način, kot ga določa *entimem*<sup>4</sup> (retorični silogizem), izpeljemo sklep.

Druga knjiga preučuje tako imenovano **moralno (subjektivno, psihološko)** metodo, s katero govorec ne prepričuje, ampak skuša občinstvo ganiti. Z njo hoče govorec narediti vtis oziroma ganiti čustva občinstva, kar jih bo, v upanju govorca, navedlo na to, da se bodo z njim strinjali. Ker za razliko od logične metode poudarek ni na sporočilu, ampak na občinstvu, Barthes (1970) to metodo retorike poimenuje "psihološka retorika". Po njegovem mnenju se od prave psihologije loči po svoji "projicirani" naravi.

"... to je psihologija, kakršno si predstavljamo mi vsi: ta psihologija ni tisto, 'kar je v glavi' poslušalstva, temveč to, za kar poslušalstvo misli, da je v glavi drugih..." (Barthes, 1990 (1970): 82).

<sup>2</sup> Podatek najden v Višičevem prevodu Retorike, 1989, Zagreb: Naprijed.

<sup>3</sup> Za Aristotela je topos kraj, kjer najdemo premise, torej niso sami argumenti, temveč zaloga, od koder jih izberemo, člen v miselni asociaciji. Topika je bila mreža praznih oblik, zaloga zapoljenih oblik in metoda. V drugem smislu - kot zaloga zapoljenih oblik - je najpogosteje razumljena še danes. To so vsebine, ki so se ustalile kot skupna verjetja, "zdrava pamet". Vendar naj bi taka interpretacija izvirala od sofistov. Aristotel je ločil tri obče kraje (možno/nemožno, obstoječe/neobstoječe, več/manj) in posebne kraje, ki so vezani na določene predmete, zvrsti in spretnosti. Podatki povzeti po Barthes, 1970.

<sup>4</sup> Entimem je pri Aristotelu ime za retorični silogizem, ki temelji na verjetnih premisah in ne resničnih, kot v logičnem silogizmu. Zato je vezan na prepričevanje in ne dokazovanje. Od Kvintilijana naprej pomeni entimem nepopoln silogizem, kar pomeni, da ena izmed premis ostane neizražena. Podatki po Barthes, 1970.

Moralna metoda se deli na dve tehniki glede na vrsto dokazov, ki jih predstavi: na občinstvo lahko govorec naredi vtis prek določene samopredstavitve, ali pa skuša vplivati na njihova čustva. Barthes (1970) imenuje taki dve vrsti dokazov *ethos* (značaji, toni, videzi) in *pathos* (strasti, čustva, afekti). Te terminologije se bomo držali tudi v tem članku.<sup>5</sup>

*Ethos* (značajske poteze, videzi) ali tehnika sklicevanja na karakter govorca vključuje osebnostne lastnosti, ki jih govorec želi predstaviti občinstvu in prek katerih upa, da bo zapustil želeni vtis. Konstruktivistični vidik take tehnike opozarja, da so to lastnosti, ki jih govorec namenoma predstavlja občinstvu, ne glede na to, ali so resnične ali ne. Aristotel razlikuje med: *frónesis* - kakovost tistega, ki dobro preudarja, *arête* - vtis odkritosti in *eunóia* - simpatičnost in vtis zaupljivosti.

*Pathos* (strasti, čustva, afekti) ali tehnika obujanja emocij vključuje čustva, za katere govorec misli, da jih občuti občinstvo. Pravzaprav so to emocionalna stanja, v katerih je občinstvo pripravljeno spreminjati mnenje.

Obe retorični tehniki sta tehniki iskanja in izpostavljanja psiholoških dokazov, ki bi govorcu lahko pomagali ganiti občinstvo do te mere, da bi sprejelo njegova stališča.

Retorične analize so največkrat uporabljene ob preučevanju političnih tekstov in reklamnih sporočil oziroma tam, kjer je prepričevalna funkcija diskurza najbolj očitna. Seveda sta se tako teorija kot praksa analiziranja od 4. stoletja p.n.š. dosti spreminjali. Vendar lahko opazimo, da se takó analize kot njihove teoretične osnove osredotočajo predvsem na (psevdo)logično metodo, medtem ko moralna metoda ostaja bolj ali manj zanemarjena.<sup>6</sup>

Namen tega članka je usmeriti pozornost na moralno metodo in jo poskusiti uporabiti na konkretnem primeru politične kampanje. Naj takoj opozorim, da se bomo zamejili le na kvantitativno analizo. Prvič, ker se bomo posvetili predvsem oblikovanju tehnik moralne metode, katerih uporabnost bomo opazovali v analizi, in bi bila kvalitativna analiza preobsežna za tukajšnje okvire; in drugič, ker bomo s tem istočasno opozorili, do kje sega učinkovitost analize, ki je samo kvantitativna. Naš namen nadalje ne bo ugotavljati, katere vrste dokazi (*ethos* ali *pathos*) so bolj učinkoviti, ampak katere dokaze in v kolikšni meri so stranke uporabile ter ali je možno potegniti vzporednice z rezultati volitev. Primarni namen pa je poudariti pomembno raven delovanja argumentativnega diskurza, ki ga (psevdo)logična metoda ne zajema, in ugotoviti, če ga je smiselno vključevati v retorične analize.

Najprej bomo razložili, kako je mogoče politično kampanjo obravnavati kot interakcijski proces. Sledilo bo oblikovanje začasnega teoretičnega okvira tehnik in podtehnih moralne metode in nazadnje poskus praktične uporabe teoretičnega okvira na izbranem predmetu analize.

## Volitve kot interakcijski proces

"... pomena volitev ne bomo našli, če se bomo posvečali samo preiskovanju izida volitev, niti če bomo uspešno predvideli izid. Našli ga bomo v dinamičnem procesu proizvajanja simbolov, ki izhaja iz konstruktivne interakcije med kandidati, mediji in volivci" (Miller in Gronbeck, 1994: 261).

Citat vključuje naslednje tri poudarke, ki so pomembni za razumevanje predvo-

<sup>5</sup> Barthes pravzaprav uporablja množinski obliki *ethé* in *pathé*, vendar je mogoče opaziti, da sta se v literaturi nekako bolj udomačili edninski obliki.

<sup>6</sup> Celó sam Aristotel je do podrobnosti razdelal samo logično metodo, medtem ko se je moralne metode lotil predvsem na način opisa nekaterih emocionalnih stanj.

lilnih aktivnosti:

1. Ideji simbolizma<sup>7</sup> in politične (samo)podobe<sup>8</sup> - politične aktivnosti so v osnovi simbolne, kar pomeni, da proizvajajo simbolne pomene, ki jih stranke/kandidati sporočajo prek (samo)podob.

2. Kljub temu so te (samo)podobe žive,<sup>9</sup> so del realnosti, ki jo živimo. Volitve in kampanje so procesi družbene konstrukcije,<sup>10</sup> individualnih in družbenih interpretacij.

3. Oblikovanje družbene realnosti je dinamičen proces, oblikovan v sodelovanju: v primeru volitev lahko identificiramo naslednje udeležence: kandidati (stranke), mediji množičnega obveščanja in volivci.

Volivci so dolgo časa veljali za pasivne prejemnike, vendar tudi oni igrajo aktivno vlogo v oblikovanju pomena.<sup>11</sup> Boynton in Lodge (1994) sta pokazala, kako volivci lahko "napihnejo" podobe kandidatov/strank na podlagi "bornih informacij o kandidatih", in kako izdelajo njihovo podobo glede na različne faktorje - asociacije, socializacijo, družbene vrednote, osebne izkušnje... - in to celo do te mere, da si vsak posameznik izoblikuje svojo lastno podobo kandidata.

Glede na število dejavnikov, ki vplivajo na odločitev volivcev in tako prispevajo k končnemu izidu, je praktično nemogoče karkoli predvidevati, prej špekulirati. Čeprav se določena retorična strategija lahko izkaže za vplivno na določenih volitvah, bi bilo nesmiselno na osnovi enega (ali tudi več) primera proglasiti njeno univerzalno učinkovitost. Direktno, to je vzročnopolosledični vpliv bi bilo težko zagovarjati ali dokazati. Ljudje sami se namreč včasih težko odločimo, kaj je na nas imelo največji vpliv, in se torej ponavadi ne zavedamo vseh dejavnikov, ki sooblikujejo našo odločitev.<sup>12</sup>

Vsekakor pa s teoretičnega stališča ostaja dovolj razlogov za analize predvolilnih kampanj - priskrbijo nam lahko zanimive podatke o uporabi medijev, oblikovanju samopodobe in podobe občinstva, reakciji volivcev, vplivu volivcev na kandidate/strankine predstavitve itd. Pomagajo nam torej lahko identificirati različne strategije (družbene) konstrukcije (družbene) realnosti in mehanizme, ki jih lahko opazimo tudi zunaj konteksta predvolilnih kampanj. Samo longitudinalne in interdisciplinarne študije nam lahko zagotovijo zadostno metodologijo in obseg za trdnije zaključke. Pa tudi v tem primeru se je treba zavedati, da so retorične strategije še vedno **le del vseh možnih dejavnikov**, ki so se mogoče obnesli v preteklosti, ni pa nujno, da bodo vplivni tudi v prihodnje.

7 Simbolizem razumemo kot pripisovanje vrednosti, pomena, odnosa: "Ležišče premoga je naravni pojav, dokler ni simbolno preoblikovan v politično vrednost, to je, dokler mu ni pripisan pomen za človeka in dan status kolektivne dobrine. Raven političnega je simbolna v svoji osnovi" (Miller in Gronbeck, 1994: 8).

8 "Politična podoba je v svoji osnovi podoba, ki jo vidimo v političnem kontekstu, in vtisi (občutki), ki izhajajo iz nje" (Miller in Gronbeck, 1994: 8).

9 "... razumeli moramo, da so izmišljene politične realnosti natanko to - realnosti. Kar je v politični družbi realnega, je to, čemur se posveča pozornost, kar je definirano, vrednoteno, kar se spodbija in skuša zaobseči en ali drug segment politične družbe" (Miller in Gronbeck, 1994: 7).

10 "V zunanem družbenem svetu ni realnosti, ki bi bila neodvisna od človeške percepcije. Ljudje aktivno oblikujejo družbeno realnost ... in se nato odzivajo na te konstruirane realnosti" (Miller in Gronbeck, 1994: 254).

11 "Kot smo skušali dokazati skozi vso knjigo, se volivci ne odzivajo na ekonomske pogoje, prepričevalno moč medijev ali sporočila, ki so jih oblikovali menedžerji kampanje, zgolj pasivno. Nasprotno, volivci so aktivno vključeni v oblikovanje pomena teh sporočil in pogojev" (Miller in Gronbeck, 1994: 254).

12 "... nič nam namreč ne more jamčiti, da so bili prav mediji tisti, ki so odločilno vplivali na volilno odločitev volivcev. Morda so nanje bolj vplivali volilni plakati, (pred)volilna zborovanja, osebna srečanja s politiki in kandidati za Državni zbor, z vodji strank, morda pogovori v gostilni, na delovnem mestu, v družinskem krogu - morda pa nič od tega. Morda so imeli svoje mnenje izoblikovano že prej" (Žagar, 1997: 11).

*Ethos in pathos kot argumentativni tehniki v analizi predvolilne kampanje*

Barthes<sup>13</sup> obravnava moralno metodo kot konotacijo sporočil, ki je nekako v skladu z videnjem, da se poskus vplivanja na čustva občinstva (za razliko od poskusa prepričevanja občinstva) osredotoča na samo občinstvo in ne na sporočilo. Govorec namreč govori eno, istočasno pa sporoča: *Imam takšne in takšne osebnostne karakteristike* (npr. *sem pošten*). +

Drug način razlage moralne metode je s teorijo govornih dejanj in ga lahko najdemo v Gronbeckovi obravnavi narativno strukturiranih oglasov:

"... moralo bi nas zanimati, kaj je rečeno v in z oglasom, kdaj in kako je sporočilo sporočeno. Zgodba, ki je sporočena v narativnem oglasu, je v pretekliku in se nanaša na krivdo ali nedolžnost oseb iz oglasa; zgodba, ki je sporočena z narativnim oglasom, pa je v sedanjiku, se umešča v volilni boj in osredotoča na to, koga naj bi izbrali volivci glede na to, kaj so izvedeli. Rečeno v jeziku narativne teorije (Narrative performance theory - Maclean, 1989), to, o čemer govorijo zgodbe političnih oglasov, lahko imenujemo *énoncé*, izrečeno, medtem ko lahko njihovo prenašanje prek občil v različnih terminih med volilno kampanjo poimenujemo *énonciation*, izrekanje ali pripovedovanje... *Énoncé* je zgodba, ki namenoma razlaga politična dogajanja, interpretativen 'kaj', *énonciation* pa je zgodba o motivacijah pripovedovalcev, je to, kar o njih zvemo prek njihovih aktov pripovedovanja zgodbe tukaj-in-zdaj, razlagalni 'zakaj'" (Miller in Gronbeck, 1994: 71).

**ETHOS** ni omejen samo na konotativno raven, niti na raven izjavljanja, ampak se lahko pojavi povsem eksplicitno. Zato bomo v analizo predvolilne kampanje vključili naslednje podtehnike samopredstavitve:

a) Eksplicitno izražanje osebnostnih kvalitet kandidata/stranke, kot so: modrost, dobronamernost, poštenost, sposobnosti, zanesljivost, razsodnost...

b) Implicitna nakazovanja takih kvalit, in sicer skozi eksplicitno naštevanje preteklih zaslug, obljub, samopredstavljanja za "povsem normalne in preproste ljudi" (poskus prepričevanja ljudi, da so kandidati/stranke in njihove ideje "ideje ljudi").

c) Negativni politični oglasi - Gronbeck<sup>14</sup> jih definira kot oglase, ki oblikujejo neprivačne in nezaželene podobe političnih nasprotnikov. Identificira tri tipe negativnih oglasov: implikativne, komparativne in napadalne oglase. Kot poudari, je njihova retorična funkcija poziv "*Volite zame*" oziroma "*Ne volite mojega nasprotnika*".

d) Logo - simbol, ki predstavlja stranko in vse, za kar se ona zavzema. Ponavadi jih najdemo v kombinaciji s sloganom, sporočilom, ki naj okrepi kandidatovo/strankino (samo)podobo ali pa vpliva na čustva volivcev.

e) Fotografija kandidata ima ponavadi namen doprinesiti osebno noto - kandidat je oseba iz mesa in krvi, ki se lahko nasmiha, ima zaupljiv videz, izraža sočutje itd. Dodan podpis lahko priča o zanesljivosti in odgovornosti kandidata, ki za svoje obljube jamči s svojim podpisom.

V sklop tehnike (dokazov) **PATHOS** bomo uvrstili naslednje podtehnike<sup>15</sup> vpliva na čustveno stanje občinstva (volivcev):

a) Usmerjanje pozornosti k problematikam - oziroma predstavljanje določenih vprašanj in stanj kot problematičnih in potrebnih takojšnje obravnave, s čimer kandidat/stranka želi vzbuditi v volivcih občutek negotovosti in strahu ter jim "vstaviti"

<sup>13</sup> Barthes, 1990 (1970): 82.

<sup>14</sup> Miller & Gronbeck, 1994: 62.

<sup>15</sup> Podtehnike in primeri, uporabljeni pod b), c) in d), so vzeti iz spletne strani Inštituta za analizo propagande (<http://carmen.artsci.washington.edu/propaganda>).

željo po čimprejšnji rešitvi problematike.

b) Uporaba praznih fraz in dostikrat povsem abstraktnih idej ("glittering generalities"), kot so na primer: demokracija, patriotizem, materinstvo, očetovstvo, znanost, zdravje, ljubezen, skrb, varnost... Ti izrazi imajo za posameze ljudi lahko povsem druge smisle. Tako kot pri usmerjanju pozornosti k problematikam, pri takem izboru besed ne gre za opisovanje realnosti, temveč za predstavljanje določene stvari ali stanja z določenimi izrazi. Problematična zna biti pri tem sama uporaba takih izrazov. Mehanizem v ozadju je naslednji: ko nekdo govori o demokraciji, nam obudi naše lastne predstave o njej in občutek, da jih govorec uporablja v istem smislu, kar pa seveda pogosto ne drži. Besede, ki imajo negativno konotacijo, in se v sklopu te podtehnike imenujejo "slabšalna imena", se uporabljajo v podtehniki negativno označevanje ("name calling"). Ideja te podtehnike je, da z negativnim označevanjem povežemo idejo ali osebo z negativnim simbolom in tako zanemarimo obstoječe (ali pomanjkljive) dokaze. V to kategorijo prištevamo tudi evfemizme, katerih namen je umirjanje občinstva in predstavljanje neprijaznih stvari ali stanj kot sprejemljivih (na primer pod Reaganovo administracijo so MX-izstrelke preimenovali v "Varuhe miru" (The Peacekeeper)).

c) Transfer - mehanizem napačnih povezav - to je mehanizem pridobivanja spoštovanih protagonistov družbenega okolja (predstavnikov cerkve, znanosti, kulture, politike...) za promoviranje idej stranke/kandidata. Prek spoštovanja, ki ga občinstvo čuti do teh "agentov", se ugled prenese na same ideje, ki jih promovirajo.

d) Sledenje večini - tehnika, ki deluje znotraj (družbenih) skupin, povezanih z določenimi skupnimi točkami (nacionalnost, religija, spol, poklic...). Izkorišča strahove, predsodke, prepričanja in ideale, ki so skupni vsej skupini, in prek njih vpliva na dejavnost in prepričanje ljudi, ki se identificirajo kot člani skupine.

Kot je lahko postalo razvidno iz naštevanja podtehnik, razlika med *ethos* in *pathos* tehnikama ni ostra in jasno razmejena. Ko poudarjajo (eksplicitno ali implicitno) zanesljivost ali druge vrline, kandidati/stranke implicitno vplivajo na občutke volivcev - in obratno - najprej kandidati/stranke lahko vzbudijo v volivcih različne občutke, nato pa ponudijo svoje sposobnosti, dobronamernost, verodostojnost, ki naj jih zopet pomirijo. Na primer, obljube smo uvrstili v sklop *ethos* tehnike, ker s tem, ko obljubi, kandidat/stranka da vedeti, da je obljubljeni sposobna tudi izpolniti. Po drugi strani pa z obljubljanjem nečesa boljšega kandidat/stranka vzbuja v volivcih občutek pomanjkanja in nezadovoljstva z obstoječim in posledično željo po nečem boljšem. Strategija se s pridom uporablja v reklamne namene, ko podjetja z umetnim vzpostavljanjem pomanjkanja oblikujejo problem tako, da ga lahko rešuje le njihov izdelek. Izhajajo torej iz izdelka, ne iz "realne" potrebe; z drugimi besedami, pomanjkanje izvedejo iz izdelka in ne obratno, kot bi nam narekovala "logika".

Med tiskanimi oglasi, ki jih bomo preučili v tem članku, bomo naleteli na dva tipa, ki jih je bilo zelo težko uvrstiti po zastavljeni klasifikaciji: vabila na javne debate (okrogle mize) in družabna srečanja ter brezplačni telefon za pogovor s kandidati. Lahko jih obravnavamo kot dokaze za kandidatovo/strankino odprtost in pripravljenost debatiranja z volivci, torej njihovo iskreno željo, da bi zvedeli, kakšne so dejanske želje in potrebe volivcev. Lahko pa jih razumemo tudi kot laskanje volivcem, ker kandidat/stranka kažete zanimanje za volivčevo mnenje, kar naj bi v volivcu vzbudilo občutke priznavanja njegovih sposobnosti in pomembnosti. Medtem ko obljube vendarle zgledata, kot da poudarjajo primarno kandidatovo/strankino sposobnost izpolnitve obljubljenega, pa ostajajo povabila mejni primer in kot taka bodo obravnavana tudi v pričujoči analizi.



## Študija primera

10. novembra 1996 so bile v Sloveniji parlamentarne volitve. Uradna volilna kampanja se je začela štiri tedne prej. Zavod za odprto družbo Slovenije je naročil in financiral raziskavo,<sup>16</sup> ki je spremljala kampanjo političnih strank v petih slovenskih dnevnikih, dveh tednikih, dveh radijskih in TV-programih v obdobju od 20. oktobra do 10. novembra 1996. Vključevala je analize materiala iz tiskanih in elektronskih medijev, ki se je nanašal na vse aktivnosti registriranih političnih strank, kar pomeni, da se je vsako aktivnost njenih članov in predstavnikov smatralo kot del politične kampanje.

Analiza se bo, zaradi obvladljivosti, omejila na oglase v tiskanih medijih, ki predstavljajo samo majhen del celotne volilne kampanje, to je 12% vsega tiskanega prostora, ki je bil v petih dnevnikih in dveh tednikih porabljen za volilno kampanjo. Toda za tako izbiro obstaja razlog. Oglasi so namreč edina zvrst, ki ga stranka ali kandidati (uradno) zakupijo in v celoti nadzorujejo - v oglasu prihaja sporočilo najbolj neposredno od svojega naročnika, v obliki in s poudarki, ki si jih je sam zamislil. Kot taki so torej oglasi najboljši pokazatelj, ali so se naročniki primarno odločali za sporočila, ki promovirajo njihovo samopodobo, ali skušajo vplivati na čustveno stanje volivcev. Naj še enkrat poudarim, da taka analiza ne bo mogla ugotoviti, katera metoda je učinkovitejša, ker tiskani oglasi vendarle predstavljajo le enega izmed načinov vplivanja na volivce.

Od desetih registriranih strank, ki so se odločile za tiskane oglase (LDS, SLS, SDS, SKD, ZLSD, DeSUS, DS, ZA, SOPS, NOVA), je samo šestim uspelo zbrati dovolj glasov za vstop v parlament: **LDS - 27,01% vseh glasov, SLS - 19,38%, SDS - 16,13%, SKD - 9,62%, ZLSD - 9,03%, DeSUS - 4,32%**. Poudariti je treba, da je LDS dosegla najboljši rezultat tudi pred štirimi leti, letošnji rezultat SLS in SDS je veljal za uspeh, medtem ko je SKD z dosti manj glasovi kot je bilo pričakovano, veljala za "velikega poraženca" volitev 1996.

Prva tabela prikazuje delež (v absolutnih številkah in odstotkih) oglasov glede na skupno število pojavitev (omemb) strank v (tiskanih in elektronskih<sup>17</sup>) medijih. Tabela prikazuje, kolikšen del medijskega poročanja, glede na število objav, pripada, med vsemi drugimi zvrstmi, oglasom:

	število	odstotek
SOPS	13	59,1%
DeSUS	7	50%
SKD	59	47,9%
NOVA	1	33,3%
SDS	27	31,7%
ZLSD	21	30%
DS	5	22,7%
SLS	8	19%
LDS	11	13,4%
ZA	2	12,5%

**Tabela T1:** Delež oglasov po posameznih strankah (v absolutnih številih in odstotkih) glede na njihovo celotno medijsko pojavljanje.

<sup>16</sup> Žagar I. Ž., S. Koprivnik, A. H. Žerdin, M. Doupona Horvat, H. Kazhoyan (1997): *Analiza medijskega spremljanja in predstavitve slovenskega predvolilnega boja 1996*.

<sup>17</sup> Spremljanje elektronskih medijev ni vključevalo oglasov.

Tiskani oglasi predstavljajo 12% vsega prostora v tiskanih medijih, ki je bil namenjen predvolilni kampanji. Naslednja tabela prikazuje, koliko od teh 12% so zasedale posamezne stranke in/ali njihovi kandidati:

	število	odstotek
SKD	59	38,1%
SDS	27	17,4%
ZLSD	21	13,5%
SOPS	13	8,4%
LDS	11	7,1%
SLS	8	5,2%
DeSUS	7	4,5%
DS	5	3,2%
ZA <sup>18</sup>	2	1,3%
NOVA	1	0,6%
ostale <sup>19</sup>	1	0,6%

**Tabela T2:** Delež oglasov po posameznih strankah (v absolutnih številih in odstotkih) glede na celoten prostor, ki so ga tiskani mediji namenili predvolilni kampanji.

Iz prve tabele je razvidno, da oglasi predstavljajo polovico (po številu) vseh medijskih pojavitev SOPS, DeSUS in SKD, vendar se SOPS, za razliko od ostalih dveh strank, ni uvrstila med tiste, ki jim je uspelo zbrati dovolj glasov za vstop v parlament. Po drugi strani predstavlja delež oglasov LDS in SLS (relativnih zmagovalk) manj kot 20% njunih kampanj. Druga tabela prikazuje, da je SKD "okupirala" skoraj 40% vsega prostora v tiskanih medijih, namenjenega oglaševanju strank. Ker pa je prišla iz volitev kot "veliki poraženec", iz tega podatka težko izpeljemo kak drug zaključek, kot da sama količina oglasov ne zagotavlja volilnega uspeha. Za učinkovitejšo kvantitativno analizo potrebujemo več podatkov, na primer pogostost objavljanja, variabilnost oblike oglasov in kontinuiteto oglaševanja. Poleg tega bi morala biti natančnejša kvantitativna analiza, kombinirana s kvalitativno analizo sporočil, oblike in učinka oglasa. Kontekstualna analiza, opazovanje argumentativne usmerjenosti, soodvisnosti slike in besede in tudi bolj psihološko obarvane analize bi bili izjemno pomembni za celostno analizo (predvolilnega) oglaševanja. Na žalost vseh teh vidikov analize ne moremo zaobseči na tem mestu bolj kot tako, da jih samo omenimo kot analitični kontekst, v katerega bi bila lahko vpletena tudi analiza s pomočjo *ethos* in *pathos* tehnik.

Koliko tipov oglasov so uporabile stranke? S "tipom" oglasa mislimo na njegovo posebno strukturo oziroma grafično in tekstovno obliko. Oglasa O1 in O2 lahko uvrstimo v isti tip oglasa.

<sup>18</sup> Zaradi minimalnega števila oglasov bomo ZA (2), NOVO (1) kot tudi "ostale" izpustili iz nadaljnje analize.

<sup>19</sup> Splošen oglas o volitvah, ki ni vezan na nobeno stranko.

# VARNOST

## VAŠA VREDNOTA

VARNOST VSEH NAS SE ZAČNE DOMA. POPOLNA ENAKOPRAVNOST SPOLOV IN SPOŠTOVANJE OTROSTVA STA STEBRA, KI NOSITA MODERNO DRUŽINO. TEGA NIČE NE MORE STORITI NAMESTO NAS. DRŽAVA PA BO Z USPEŠNIM GOSPODARJENJEM IN AKTIVNO SOCIALNO POLITIKO ZAGOTOVILA NOVA STANOVANJA, DELOVNA MESTA, VARNOSTAROSTI IN VKLJUČEVANJE DRUGAČNIH V DRUŽBO, KO VARNOST STOPI ČEZ PRAG DOMA. POSTANE STRMOSTI: NA ULICI, NA CESTI, V JAVNOSTI IN V DRUŽBI. NIČE NI MA PRAVICE OGROŽATI NAŠIH ŽIVLJENI. NI NA PREHODU ZA PESCE NE NA SPREHODU SPOZI MESCINO. JA, TUDI TO POMEMI PRAVNA DRŽAVA.

VARNI SMO, KOLIKOR JE VAREN SVET OKROG NAS. V LIBERALNI DEMOKRACIJE SLOVENIJE OČENJUJEMO ZVEZO NATO KOT DRUŽBO NAJBOLJ RAZVIH DRŽAV V SVETU, KI JIH DRUŽIJO ENAKI CILJI USPEŠNEGA GOSPODARSKEGA RAZVOJA, VREDNOTI SKUPNEGA DEMOKRATIČNEGA ŽIVLJENJA IN SPOŠTOVANJE ČLOVEKOVH PRAVIC. V TAKŠI DRUŽBI ŽELIMO SODELOVATI, KO DANES REČEMO "VARNOST", POMISLIMO NA JUTRI. NA ODTIJOJE DOM, NA PRAVNO DRŽAVO IN NA MIR V SVETU. KO DANES REČETE "JUTRI", POMISLITE NA VARNO VIZIJO LIBERALNI DEMOKRACIJE SLOVENIJE. / RESNO.

ZDAJ JE PRVI ČAS. STOPIMO SKUPAJ PROTI LETU 2000!

*Gremo!*



Oglas 01

# RAZVOJ

## VAŠ IZZIV

VSI POZNAJO ZGODBO O USPEHU. S SKORAJ 10.000 DOLARJI NARODNEGA DOHODKA NA PREBIVALCA TMA SLOVENIJA MED DRŽAVAMI V TRANZICIJI DALEČ NAJVIŠJI STANDARD, SVETOVNE FINANČNE INŠTITUCIJE PA NAM DAJEJO NAJVIŠJE OCENE MED SREDNJE-EVROPSKIMI DRŽAVAMI. / ZDAJ JE ČAS ZA NOVO NADALJEVANJE. ČAS ZA RAZVOJ. ČE BO V PRIMODNEM DESETLETJU GOSPODARSKA RAST V SVETU PREDVIDOMA RES TRI DO ŠTIRI ODSOTKE. TEDIJ MORAMO V SLOVENIJI DOSEČI VIŠJO RAST BRUTO DOMACEGA PROIZVODA. NAŠ CILJ JE PET ODSOTKOV. KO PA SE INFLACIJO SPRAVIMO POD 5 ODSOTKOV. POTEM SMO NA KONJU.

IN KAKO NAM BO USPELO? Z VEČJIM VLAGANJEM V ZNANJE IN TEHNOLOGIJO, PRUDARNO KOMBINACIJO MONETARNE STABILNOSTI, VEČJE KONKURENČNOSTI IN SOCIALNE PRAVIČNOSTI. NA KRAKOKOŠ TRDNIM TOLARIJEM, BOLŠIM DELOM IN VZTRAJNOSTI. O SLOVENIJE NE MISLIMO SPREMINJATI V DRŽAVO, KI BI BILA ZNANA PO CENI DELOVNI SILE. IZZIVI PRIMODNOSTI SO PREVEČNI, DA BI SE PUSTILI POCENI PRODATI. / KO DANES REČEMO "RAZVOJ", POMISLIMO NA JUTRI: NA ŠIRŠE CESTE. BOLJE SOJE. VIŠJE PLAČE IN NOVA DELOVNA MESTA. KO DANES REČETE "JUTRI", POMISLITE NA RAZVOJNO VIZIJO LIBERALNI DEMOKRACIJE SLOVENIJE. / RESNO.

ZDAJ JE PRVI ČAS. STOPIMO SKUPAJ PROTI LETU 2000!

*Gremo!*

Oglas 02

Tudi oglasa O2 in O3 lahko uvrstimo v isti tip oglasa, vendar drugi tip glede na oglasa O1 in O2.

Oglasa O3 in O4

Različen tip (vzorec) lahko pomeni povsem drugačen pristop k volivcem. Naslednja tabela nam prikaže spremenljivost oblik in ne njihovo kakovost, torej učinka, ki ga lahko imajo na volivce. Ker je smiselno predpostavljati, da lahko večja spremenljivost oblike zajame več različnih okusov in potreb, lahko pričakujemo, da večja raznolikost oglasov lahko pritegne več volivcev. Rezultati volitev do neke mere potrjujejo to pričakovanje, čeprav spremenljivost ni niti edini niti najbolj vpliven dejavnik uspeha. SDS, LDS in SLS so zakupile precej manj prostora v tiskanih medijih kot SKD, toda prikazale so večjo raznolikost v obliki, zbrale pa so tudi več glasov.

	N
SDS	6
LDS	4
SLS	4
ZLSD	4
SKD	3
SOPS	3
DeSUS	2
DS	1

Tabela T3: Število tipov oglasov (N), ki so jih uporabile posamezne stranke.

Število dnevov, ko so se stranke odločile za objavo oglasov, in dinamika njihove distribucije sta podatka, ki bi nam utegnila povedati kaj več o kontinuiteti oglaševanja oziroma pojavljanja. Predpostavljamo, da učinkovito oglaševanje ni samo ekstenzivno, ampak tudi kontinuirano, intenzivno. Ker smo se omejili na tiskane oglase, nam lahko naslednja tabela prikaže le intenzivnost samopodobe, ki so jo želeli promovirati kandidati/stranke, in kontinuiteto vpliva na čustvena stanja volivcev, ki sta bili izpeljani s pomočjo omenjenega žanra.

	N	OKTOBER										NOVEMBER							
		21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	2	3	4	5	6	7	8	
SDS	15	1	1	2	2	1	2	1	1		1	2		1	2	4	2	4	
SKD	13					1	3	1	5	6	5	4	1	4	8	6	5	10	
ZLSD	10				1	1			5	1	1	1		2	2		2	5	
SOPS	8				1	1				1	2	1		1	3			3	
DeSUS	6					1				1	1	1				2		1	
LDS	5		1	1	3							1						5	
DS	3															2	1	1	
SLS	3											1					2	5	

**Tabela T4:** Število dni (N), v katerih so stranke oglaševale v časopisih, in dinamika oglaševanja posameznih strank, to je število oglasov na posamezen dan.

V treh tednih predvolilne kampanje, ki smo jih spremljali, lahko ločimo tri časovna obdobja - zgodnje (prvi teden), srednje (drugi teden) in pozno (tretji teden). Zanimivo je opazovati, kako so stranke celotno število svojih oglasov porazdelile med 21 dni. V primeru SKD, SDS in ZLSD je SDS oglaševala 15 dni, SKD 13 dni in ZLSD 10 dni, v vseh treh časovnih obdobjih, vendar z vidnim porastom v zadnjem časovnem obdobju kampanje. Po drugi strani so se stranke, kot na primer DS in SLS, odločale za oglaševanje samo (ali predvsem) v poznem obdobju kampanje: SLS je začela v zadnjem delu srednjega obdobja, večino oglasov pa je objavila prav v poznem obdobju kampanje. DS se je odločila oglaševati izključno v poznem časovnem obdobju. Njuno oglaševanje ni bilo ekstenzivno in tudi ne kontinuirano, bilo pa je relativno intenzivno v zadnjih dnevih. Strategijo SOPS, DeSUS in LDS bi lahko označili kot kontinuirano, a ne ekstenzivno. Lahko povzamemo, da so se vse stranke odločile oglaševati v poznem obdobju kampanje, s poudarkom na zadnjih dnevih pred volilnim molkom, njihove strategije pa se zelo razlikujejo glede na pričetek, kontinuiteto in dinamiko oglaševanja.

Tabela T5 prikazuje število časopisov in revij, ki so jih posamezne stranke izbrale za oglaševanje. Nakazuje željo strank, da bi zaobsegle čim širši krog bralcev. Predpostavljamo, da ljudje navadno ne berejo več kot eden ali dva dnevnikar na dan, da so določeni časopisi in revije politično usmerjeni ter imajo v skladu s tem svoj krog/profil bralcev. Na tej osnovi lahko nadalje predpostavljamo, da bodo stranke, ki so se odločile za večje število časopisov in revij, na ta način dosegle več volivcev.

	N
SKD	4
SDS	3
LDS	3
ZLSD	3
SOPS	3
DS	2
DeSUS	2
SLS	1

**Tabela T5:** Število časopisov in revij (N), ki so jih izbrale posamezne stranke. Raziskava je spremljala pet dnevnikov in dva tednika.

Tabela T6 prikazuje delež obeh vrst psiholoških dokazov v oglaševanju posa-

meznih strank. Odstotek je izračunan na osnovi klasifikacije *ethos* in *pathos* podjetnik. Klasifikacija se je izkazala za uporabno in dovolj podrobno, da je lahko obravnavala vse oglase iz baze oglasov. Analiza se ni natančneje poglobljala v delež uporabljenih posameznih podjetnik znotraj osnovne delitve na *ethos* in *pathos*, predvsem zato, ker ni dokazov, kako katerakoli od njih specifično vpliva na volivce, in torej dobljenih rezultatov niti ne bi mogli interpretirati. Namen je bil ugotoviti razmerje med njima in ali to razmerje (omejeno seveda samo na tiskane oglase) lahko kakorkoli povežemo z izidi volitev.

Oglejmo si najprej nekaj primerov uporabe klasifikacije.

**STOJIMO  
ZA SVOJIMI  
BESEDAMI**  
ZA SLOVENIJO

Lojze PETERLE

**SKD**

SLOVENSKI KRŠČANSKI DEMOKRATI

Oglas 05

**SKD**

SLOVENSKI KRŠČANSKI DEMOKRATI  
LJUBLJANA

**STOJIMO ZA  
SVOJIMI DEJANJI**

Že od začetkov demokratične oblasti v Sloveniji je SKD Ljubljana bistveno navzoča v življenju prestolnice. Kar smo obljubili, uresničujemo:

- Zaradi SKD je Ljubljana plačala za omrežje obvoznic in spremljajoče objekte precej manj, kot bi sicer,
- Gradljo se prve garažne hiše v Ljubljani,
- Ustanavljamo stanovanjsko posojilnico.

mag. Boštjan TURK  
Predsednik SKD Ljubljana

**STOJIMO  
ZA SVOJIMI  
BESEDAMI**  
ZA SLOVENIJO

**SKD**

Oglas 06

**SD  
PS**

SLOVENSKA OBRTNO - PODJETNIŠKA STRANKA - STRANKA CENTRA

**Kdor zna preživeti  
sebe, bo še koga**

Ljubljana, Linhartova 13  
telefon (061) 310-567

Oglas 07

Levo zgoraj.  
Združeni!

Ne fraziramo!  
Ne poneumljamo!  
Ne obljublamo!

**MI DELAMO RAZUMNO IN JAVNO!**

7. VOLBENA  
ENOTA  
NA  
GLAVNIH  
KURIJAH  
SLOVENIJE

15

15

Oglas 08

Oglase 05, 06, 07 in 08 lahko brez težav uvrstimo med tiste, v katerih so uporabljene *ethos* tehnike. Oglasa 05 in 08 (kombinacija fotografije, loga in slogana) eksplicitno naštejeta kakovosti predstavljenih kandidatov, oglas 06 omeni tudi pretekle zasluge in izpolnjena dejanja, oglas 07 pa napeljuje na strankino kompetenco prek slogana. Če si oglasa 05 in 06 ogledamo pogloblje, opazimo, da so uporabljene tehnike obeh strategij, *ethosa* in *pathosa*, vendar njuno razmerje ni izenačeno. "Za Slovenijo" apelira neposredno na volivce, državljane Slovenije - poudarja, da imajo prizadevanja, obljube in dejanja kandidatov SKD pred očmi konkretno ciljno skupino. Velikost pisave je tista, ki poudari, da je izpostavljen *ethos* ("Stojimo za svojimi besedami") omenjene stranke.

Levo zgoraj.  
Združeni!

3

Branka Nikl - Klampfer  
režiserka

8. VE, 8. VO Pesnica,  
Kungota, Šentilj

**SRCE ZATE, ZA  
TVOJE PROBLEME,  
ZA NAŠE KRAJE  
IN NAŠE LJUDI**

Obkrožite št. 3

ZOBUDENA LISTA  
socialnih demokratov

Levo zgoraj.  
Združeni!

15

mag. Karin Jurše  
vodja projektov

5. VO Maribor

**ŽENSKO, VOLITE ŽENSKO!  
NE ZARADI ŽENSK,  
TEMVEČ ZATO, KER SLOVENSKA  
POLITIKA POTREBUJE  
VEČ PAMETI.**

Obkrožite št. 15

ZOBUDENA LISTA  
socialnih demokratov

Oglasa 09, 010

**SLS** **LMB**  
LJUDSKA MLADINA ZA MARIBOR

**Spoštovane Mariborčanke in Mariborčani,**

govor resnice je preprost. Po štirih letih vladanja LDS, SKD in ZLSD, si v našem prostoru resnice ne izmišljamo, temveč jo živimo. Čut in moč presoje vrednot sta različna, vendar je temelj vsake družbe le človek s svojimi vrednotami, znanjem in delom. Temu človeku naj vladata vest in srce. Udeležite se volitev v Državni zbor in storite tako kot mislite, da bo najboljše za Vas in Vase mesto.

Vas  
dr. Alojz Krizman

dr. Alojz Krizman  
bom vaš glas zbral kandidatu  
slovenske ljudske stranke  
pod znanim imenom

2

## Oglas O11

Oglasi O9, O10 in O11 so primeri poskusa obujanja čustvenih stanj volivcev<sup>20</sup>. Oglasa O9 in O10 uprizarjata tehniko "sledenje večini"- apelirata prek skupne točke (regija in spol) samo določenega dela volivcev in se predstavljata, kot da zastopata njihove specifične skupne interese. Oglas O9 nagovarja volivce iz iste regije, iz katere je kandidatka, oglas O10 pa apelira na ženske. Oglas O11 si prizadeva vzpostaviti transferen odnos, saj je mož na sliki mariborski župan, neke vrste avtoriteta, ki govori svojim privržencem, za koga bo volil on sam, in se tako verjetno nadeja, da bodo enako storili tudi nagovorjenci. V vseh treh oglasih, kot prejšnjih štirih, lahko najdemo zastopani obe retorični strategiji. Poleg neposrednega obujanja čustvenih stanj najdemo v njih tudi uporabo avtoritete, to je dokazov o osebnostnih sposobnostih, ki naj torej vsak na svoj način volivce ganijo tako, da bodo sledili njihovim sugestijam. Župan je avtoriteta, ki je ni potrebno podrobneje razlagati. Primer oglasov O9 in O10 pa si zasluži nekaj več besed. Na njem sta predstavljeni širšemu krogu sprazmerno neznani kandidati, zato je njuna predstavitev kompleksnejša. Označeni sta z imenom in poklicem, ki nadalje vplivata tudi na obliko in smisel njunega slogana. V oglasu O9 se režiserka tako obrača na volivce v dramatičnem tonu (in njen pogled je poln sočutja), po sloganu vodje projektov v oglasu O10 pa je mogoče sklepati o njeni ambicioznosti in prodornosti. Njuna sporočila se tako močno navezujejo na njuno predstavljeno samopodobo - kar govorita, je podprto s tem, za kar se predstavljata. Zato tudi ni naključje, da so deli oglasa, ki poudarjajo njun *ethos*, tiskani v manjši velikosti kot njun apel. Če oglase opazujemo z vidika njihove strukture in produkcije, torej opazimo, da so narejeni tako, da izstopajo deli in lastnosti, ki primarno vplivajo na občutja in čustva volivcev, v ozadju pa ima označevanje kandidatovih etičnih lastnosti funkcijo garanta izpostavljenega neposrednega poziva volivcem. Pri tem opazno vlogo igra velikost tiska, kot v primeru oglasov O5 in O6.

<sup>20</sup> Oglasi O9, O10 in O11 so oglasi istega tipa kot oglasa O5 in O6, vendar se jasno razlikujejo glede na uporabljene psihološke dokaze - tip in razlikovanje *ethos/pathos* dokazov se torej neposredno ne ujemata.





nalne okvire, izolacija in duhovna revščina, svoboda, blaginja, kultura življenja), vzbujanje strahu ("Zdaj je pravi čas...") in poziv na skupno akcijo ("Gremo"). Na ravni teksta so vse potrebe oblikovane tako, da bi jih s svojim programom in politiko (in seveda sposobnostjo, ki je dokazana z že narejenim) lahko rešila LDS - vzbujena čustva in občutke lahko torej pomiri sama LDS, seveda prek predstavljene samopodobe, ki je garant njihove usposobljenosti. Na ravni grafičnih simbolov, ki se dostikrat povsem nezavedno utrdijo v našem spominu, naj opozorimo na specifičen zapis "o" v Evropa, "D" v LDS in "0" v 2000 (glej oglase O1, O2, O3, O4 in O13), namreč, povsod gre za isto, karakteristično, poševno režo. Seveda zapis sam na sebi ne pomeni ničesar. Na simbolni ravni in v eklektičnem smislu - to je z združevanjem pomenov vseh sporočil, znotraj katerih se pojavlja, npr. praznih fraz (varnost, oglas O1), napredek (razvoj, oglas O2), Evropa (oglas O13), 2000 (asociacija na leto 2000, ki bo začetek nove (po možnosti cvetoče) prihodnosti, istočasno pa skoraj zaščitni znak stranke), 2000 v telefonski številki brezplačnega telefona, namenjena za to, da stranka prisluhne svoji volilni bazi - pa simbol povezuje vse etične lastnosti stranke in jih vsakič na novo asociira z imenom LDS (znotraj katerega spet najdemo poševno režo). Poševna reža, kjerkoli jo že zasledimo, vzbuja navezavo na LDS, na njihovo politiko, obljube in vrline.

S predstavljeno analizo smo prišli do naslednjih rezultatov razporeditve *ethos* in *pathos* tehnik v oglasih posameznih strank:

	ethos	pathos
SKD	83%	17%
SOPS	81%	19%
DeSUS	57%	43%
SLS	50%	50%
SDS	44%	56%
LDS	41%	59%
DS	40%	60%
ZLSD	17%	83%

**Tabela T6:** Delež dveh vrst psiholoških dokazov (retoričnih apelov), uporabljenih v oglasih posameznih strank.

Kaj lahko zaključimo na osnovi Tabel T1- T6?

Začnimo z "velikim poražencem"; SKD je porabila veliko denarja za promocijo lastne samopodobe. Kupili so 40% vsega oglaševalskega prostora v tiskanih medijih, namenjenega predvolilni kampanji, kar predstavlja skoraj 50% njihovega pojavljanja v medijih. Njihovo oglaševanje je bilo ekstenzivno in kontinuirano - njihovi oglasi so bili objavljeni 13 dni (od spremljanih 21) v štirih različnih časopisih. Vendar denarja niso vložili najidealnejše. Oblikovali so le tri različne tipe oglasov - LDS, SLS in SDS, ki so dosegli boljše volilne rezultate, so oblikovali štiri do šest različnih tipov. V 83% oglasov so prevladovali dokazi o osebnostnih lastnostih kandidatov in samo v 17% so skušali neposredno obuditi določena čustvena stanja volivcev. In še v teh 17% je šlo bolj za vabila na shode in javne debate, kar smo že na začetku ocenili kot strategijo mejnega tipa (med *ethos* in *pathos*). Okoli 80% oglasov je bilo istega tipa: fotografija kandidata (50%) je prikazovalo istega kandidata (predsednika stranke), v 39,4% pa se je njegova slika pojavila ob slikah dveh sokandidatov) in slogan v več različicah ("Stojimo za

svojimi dejanji", "Stojimo za svojimi besedami"). Ne najdemo nobenih dodatnih razlogov, ki bi podkrepili naše verjetje v njihovo podobo, izraženi so samo eksplicitni samokomplimenti. Tako se pravzaprav niso trudili pridobiti tistih, ki niso bili že pred kampanjo odločeni, da bi volili zanje. Njihovi oglasi niso vsebovali nobene zgodbe, ki bi jih prepričala<sup>21</sup>. Tako lahko zaključimo, da so zanemarili volivce, kljub ekstenzivnemu oglaševanju, ki je bilo na trenutke mogoče celo preveč ekstenzivno. Namreč, tisti, ki jih že prej niso marali, so lahko ob poplavi enakih oglasov v štirih različnih časopisih občutili prej odpor kot navdušenje. Vse to nam zadostuje, da rečemo, da je bil pristop SKD osredotočen na avtoriteto, kar se na koncu ni izkazalo za uspešno strategijo.

LDS in SLS so, po drugi strani, zakupile vsaka manj kot 18% vsega oglaševalskega prostora v tiskanih medijih, namenjenega predvolilni kampanji. Njihovi oglasi so predstavljal manj kot 20% predvolilnega pojavljanja v medijih. Skratka, porabili so manj naporov in sredstev za promocijo (kot SKD), ki pa je bila, kot kaže, bolj zastavljena. Oblikovali so štiri tipe oglasov, ki so bili objavljani v petih (LDS) oziroma treh (SLS) dneh od 21 spremljanih. Njihove oglase je bilo tudi dosti težje uvrstiti v zastavljeno klasifikacijo, saj so dosti usklajeno vsebovali obe vrsti psiholoških dokazov. Uvrščeni so bili glede na to, kateri so vendarle prevladovali. In kljub temu je ostal odstotek tako razvrščenih oglasov še vedno usklajen: SLS (50%-50%) in LDS (41%-59%). Lahko zaključimo, da je bilo njihovo oglaševanje manj ekstenzivno, zato pa bolj pestro po obliki. Pazili so tako na predstavitev svoje samopodobe, kot skušali istočasno vplivati na čustva volivcev.

## Zaključek

Vključevanje obeh vrst psiholoških dokazov v analizo tiskanih oglasov v predvolilni kampanji (Slovenija, splošne volitve 1996) se je izkazalo za možno in uporabno. Opazimo lahko določeno korelacijo med uporabo obeh omenjenih strategij (s katerimi so kandidati/stranke skušali oblikovati in nadzorovati razmerje med njimi in volivci) in volilnimi izidi: **stranke, ki so se osredotočale predvsem le na eno izmed obeh strategij (karakterološko ali emocionalno), so dosegle slabše volilne rezultate kot tiste, katerih pristop je bil pri uporabi obeh strategij bolj izenačen.**

SKD se je volivcem skušala približati s pristopom, osredotočenim na avtoriteto (83% *ethos* dokazov). Na drugi strani je ZLSD gradila pristop, ki se je osredotočal na čustvena stanja volivcev. Kljub veliki količini prostora, ki sta ga zakupili (SKD 38,1% in ZLSD 13,5% vsega prostora v tiskanih medijih, namenjenega predvolilni kampanji), kontinuiranemu in dinamičnemu oglaševanju (SKD 13 dni, ZLSD 19 dni od spremljanih 21) ter relativno visokemu številu časopisov in revij, ki so bili izbrani za oglaševanje (SKD 4, ZLSD 3), volilni rezultati niso bili tako dobri, kot so pričakovali. Eden od razlogov, razen relativno statične oblike, bi lahko bil tudi v odnosu, ki so ga zgradili do volivcev. Stranke, ki so se na volitvah dobro odrezale (LDS, SLS in SDS), so, glede na predstavljene tabele, vložile manj naporov in sredstev v svojo promocijo, a so se odločile za bolj uravnotežen pristop v oglaševanju glede *ethos* in *pathos* tehnik.

Po drugi strani pa uravnoteženost uporabljenih retoričnih strategij psiholoških

<sup>21</sup> Oglasi, ki temeljijo na samopredstavitvi, so močno orožje - "Volivci niso zelo prepričani v lastno mnenje o problematiki, niti ne razmišljajo dosti o predlogih, ki jih slišijo v predvolilni vročici. Sporočila, ki temeljijo na kandidatovem karakterju, so torej lahko edina osnova, ob kateri večina volivcev občuti zaupanje, ko se odločajo" (Miller in Gronbeek, 1994: 76) - vendar pa tiste, ki so že vnaprej prepričani, ne bosta spreobrnila samo fotografija in slogan.

dokazov ni niti edini niti najbolj pomemben dejavnik, ki je vplival na izide volitev. Namreč, če primerjamo SLS in DS - delež njunih oglasov glede na njuno celotno pojavljanje v medijih v predvolilni kampanji (tabela T1) in glede na celoten prostor, namenjen oglaševanju za predvolilno kampanjo v tiskanih medijih (tabela T2), kontinuiteta in dinamika njunega oglaševanja (tabela T4) in število časopisov, ki so bili izbrani za oglaševanje (tabela T5) - opazimo, da je bila njuna strategija precej podobna. Edina opazna razlika je v uporabi števila tipov oglasov (tabela T3). Tudi njuna uporaba *ethos* ali *pathos* strategije je v odstotkih precej podobna (SLS 50%-50%, DS 40%-60%). Kljub temu pa je njun volilni izid precej drugačen - SLS je dobila 19,38% glasov in DS le 2,68% glasov, kar ni zadostovalo za vstop v parlament.

Zato je treba pri analizi oglasov (glede na uporabo *ethos* ali *pathos* strategije) upoštevati naslednje zadržke:

- Tiskani oglasi so samo del celotne predvolilne kampanje določene stranke.
- Večina oglasov vsebuje obe vrsti psiholoških dokazov in včasih se je težko odločiti, katera vrsta prevladuje.
- Obe strategiji (*ethos* in *pathos* orientirani oglasi) skupaj z vsemi podtehniki lahko dosežeta pozitivne ali negativne učinke. Včasih je težko predvideti, kakšne učinke bosta imeli. Na primer, težko je predvideti, kdaj zelena samopodoba vzbudi nezaupanje in odpor namesto zaupanja ter simpatičnosti.
- Obstajajo tudi drugi dejavniki - poleg tistih, ki jih je mogoče kvantitativno izmeriti (med njimi so na primer profili volivcev<sup>22</sup>), so pomembni tudi tisti, ki jih obravnavajo predvsem kvalitativne analize. Obe vrsti analiz se dopolnjujeta in zato bi za natančnejše analize morali uporabiti kvantitativno-kvalitativno metodo.

## LITERATURA

- Aristotel (prevod: Višić, 1989). *Retorika 1/2/3*. Zagreb: Naprijed.
- Barthes, R. (1970). *L'ancienne rhétorique*. prevod: *Retorika Starih* (1990). Ljubljana: SH.
- Boyton, G. R. & Lodge, M.: "Voter's Image of Candidates", v: Miller in Gronbeck (1994: 176)
- Maclean, M. (1989). *Narrative as performance: The Baudelairean experiment*. New York: Routledge.
- Miller, H. A. & Gronbeck, B. E. (eds.) (1994). *Presidential Campaigns and American Self Image*. Boulder: Westview Press.
- Žagar, I. Ž. & Koprivnik, S. & Žerdin, A. H. & Doupona-Horvat, M. & Kazhoyan H. (1997). *Analiza medijskega spremljanja in predstavitve slovenskega predvolilnega boja 1996 - raziskovalno poročilo*. Ljubljana: ISH.

<sup>22</sup> Študija Sama Koprivnika o politično/volilnih zemljevidih slovenskih volivcev med 1907 in 1996 (v Žagar idr., 1997) je pokazala, da lahko politična/ideološka prepričanja močno sovpadajo z določenimi geografskimi področji, kar pomeni, da so volivci v določenih delih Slovenije volili ideološko podobno usmerjene stranke že od 1907.

## Telični nedovršnik, problematičnost uspeha in intersubjektivni moment performativne izjave: rešitev slovenske zagonetke?

MATEJKA GRGIČ

### POVZETEK

Zanimanje slovenskih jezikoslovcev Škrabčevega časa je bilo usmerjeno v probleme, katerih raziskovanje je privedlo do neke protoperformativne teorije, presenetljivo natančne in podobne kasnejšim Austinovim in Benvenistovim spisom. Vendar pa je treba poudariti, da je bilo slovensko odkritje performativa naključno in povsem neodvisno od teorije performativa, kakršno poznamo danes. Ključni problem, znotraj katerega se je razvila slovenska teorija performativnosti, je bil problem rabe glagolskih vidov, dovršnika oz. nedovršnika.

Danes se je pri slovenskem performativu uveljavila nedovršna oblika, tako da pravimo obljubljam, prisegam, ukazujem, ko hočemo z izreko besede obljubiti, priseči, ukazati. Zato se je tudi naoga tistih, ki preučujejo (slovenski) performativ, spremenila: danes je potrebno, da poiščemo vzroke, ki so privedli do rabe nedovršniških oblik, in da raziščemo zakonitosti, ki tako rabo utrjujejo.

### ABSTRACT

**TELIC IMPERFECT, DISPUTABILITY OF SUCCESS AND THE INTERSUBJECTIVE MOMENT OF PERFORMATIVE UTTERANCE: SLOVENIAN MISTERY SOLVED?**

*In times of Škrabec the interest of Slovenian philologists was focused on the problems of which investigation resulted in a kind of proto-performative theory that was surprisingly accurate and involved some similarities with the later writings of Austin and Benveniste. It is necessary to point out that Slovenian philologists discovered performatives coincidental and absolutely independent of the performative theory, as we know it today. The key problem within which the Slovenian performative theory has been developed was the use of verbal aspects, the perfect or imperfect.*

*The Slovene language of today privileges performatives in the imperfect form, so that we say I'm promising, I'm swearing, I'm ordering when we by uttering of these words intend to promise, swear, order. The task of those who are researching the (Slovenian) performative has therefore been changed: today it is necessary to find out the reasons which have led to the use of imperfect forms, and to investigate the rules by which such use is arranged.*

Contra factum non datur logica. Vse je v bistvu že povedal Stanislav Škrabec, ko je izjavil, da je ni logike, s katero bi bilo mogoče zoperstaviti se dejstvu. In dejstvo je, da v slovenščini obljublamo z nedovršnikom: *obljubljam*, pravimo, ne pa *obljubim*; *ukazujem ti, da zapreš okno*, ne pa *ukažem ti*. A ob tem obstaja še drugo dejstvo, ki sicer stoji za performativom samim: dejstvo, da performativ zahteva dovršenost, ker pač sam dovršuje, mora dovrševati, mora biti sprejet kot do-vršitelj. Ko pravimo *obljubljam* (ali *obljubim*), mora biti obljuba dovršena, dana. Z izjavo mora biti dana realnost obljube - med izjavljalcem in sogovorncem se mora ustvariti vez obljube, ki je pred izjavo ni bilo. Kar bi (paradoksalno) pomenilo, da lahko Slovenec opravlja dejanja s performativi samo, če preze njihovo nedovršnost, izraženo v glagolski obliki performativnega stavka. "Kdor vseskozi samo obljublja, bog vedi, ali bo kdaj obljubil," bi lahko povzeli Škrabčevu rahlo ironično ugotovitev (on je sicer pisal o bogoslužnih formulah),<sup>1</sup> ki pa po svoje še danes velja. Se pravi, da Slovenec lahko obljubi samo po pomoti.<sup>2</sup>

Pa ne samo to: ker je pri performativu nujno, da je izjava kot performativ ne samo izrečena, pač pa tudi sprejeta, mora nedovršnost nedovršnega glagola spregledati tudi sogovorec. Lahko bi torej rekli, da vladata nad slovenskim performativom permanentna laž in hipokrizija, ki Austinov tip izjave sploh omogočata.

S tako tezo, ki bi se sklicevala na konvencionalno laž, bi se lahko še najbolj uspešno ukvarjali psihologi. Performativ pa je stvar jezikoslovja in filozofije jezika, zato je nujno, da poiščemo (ali vsaj: da iščemo) rešitve tudi znotraj jezikovnega polja.<sup>3</sup>

#### *Nedovršnik kot možni glagolski vid performativa: hipoteza o teličnosti. (Inter-subjektivnost je mogoča.)*

Če se je Škrabcu še zdelo umestno dvomiti: "Kdor samo obljublja, bog vedi, ali bo kdaj obljubil," lahko danes katerikoli Slovenec, ki mu je prijatelj rekel: "Obljubljam ti, da ti plačam večerjo," konstatira - obljubil je.<sup>4</sup> Sogovorec je torej tisti, ki dodeli nedovršniku iz performativa značaj dovršenosti - v smislu, da je kljub nedovršniku dejanje dovršeno, obljuba vzpostavljena. Dalje, sogovorec določi, da je performativ res performativ in da je uporabljeni glagol praesens effectivum.<sup>5</sup> Izjavo

*Obljubljam ti, da pridem jutri*

<sup>1</sup> Škrabec, S., "Boj z učeno senco", v: *Cvetje z vrtop sv. Frančiška*, XVI - XVII/6, Gorica 1897-1898.

<sup>2</sup> Hipotezo o performativni pomoti je formuliral Igor Ž. Žagar, prim. Žagar, Igor Ž., *Zagatnost performativnosti ali kako obljubiti*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1989.

<sup>3</sup> Prvo možno rešitev je predlagal že Žagar v svojem delu *Zagatnost performativnosti...* (op. cit.). Opirajoč se na Anscombrovo teorijo delokutivnosti je skušal pojasniti prehod (ki ga je pred njim dokumentiral Škrabec) od dovršnih do nedovršnih oblik v performativu. Vendar pa ostaja, tudi v primeru, da sprejmemo Žagarjevo hipotezo, še eno nerešeno vprašanje: kako pa deluje danes ta slovenski - nedovršni - performativ?

<sup>4</sup> Problem se vsekakor ni pojavil v zadnjih časih, pač pa že v Škrabčevem obdobju. Prim. razprave Luke Pintarja, Rajka Peruška in Viktorja Bežka, ki so kljub zgolj slovničnemu pristopu k vprašanju izredno natančno ugotovili posebnost funkcije nekaterih glagolov v določenem tipu izjave.

<sup>5</sup> Tako je Škrabec poimenoval glagole, ki so mu služili za izvršitev dejanja: skratka, s kategorijo praesens effectivum je Škrabec dejansko teoretično ločil to, kar danes po Austinovem zgledu imenujemo performativ (točneje: eksplicitni performativ), od konstativa. V tem pogledu je Škrabec bolj kot Austinu blizu Benvenistu (prim. Benveniste, Emile, *La philosophie analytique*, v: "Les Études philosophiques", 1963).

je torej nujno treba razumeti tako:

- *Obljubljam ti, da pridem jutri.*
- *Obljubil je, da pride jutri.*

Nedovršnik eksplicitnih glagolov je torej telični<sup>6</sup> nedovršnik. Ali vsaj: o njem lahko trdimo (in moramo trditi, sicer bi izjava lahko bila neuspešna), da se v vzpostavljanju vezi med izjavljalcem in sogovorncem obnaša kot telični nedovršnik.

Treba je vsekakor omeniti, da performativ sam po sebi ni ne teličen ne ateličen - performativ je dejanje, opravljeno z izjavo. Lažje bi bilo trditi, da je teličen/neteličen glagol, ki se v izjavi pojavlja. Vendar pa nas sam Comrie opozarja, da je isti glagol lahko glede na sobesedilo teličen oz. ateličen. Kako torej govoriti o (nujni) teličnosti slovenskega performativa, izraženega z nedovršnikom?

Performativ zadobi telični značaj, v kolikor si ga zamišljamo znotraj kompleksne govorne (sporočevalne) situacije. Performativ je dejanje, ki ima vsaj dva pola - pol izvajalca, v tem primeru izjavljalca, in pol naslovnika, slušatelja ali kakorkoli že imenujemo tistega, na katerega je izjava naslovljena. Nam se zdi še najprimernejši termin "sogovorec" oz. "soizjavljalec", ker podčrtuje njegovo aktivno, ne pa pasivno vlogo pri dejanju samem. Soizjavljalec je namreč tisti, ki performativ najprej prepozna za performativ, v naslednji fazi pa mu določa teličnost, kar je pri slovenskem nedovršnem performativu predpogoj za njegovo posrečenost.

Še druge definicije teličnosti, ki nam jih posreduje Comrie, popolnoma sovpadajo s pojmom performativa. "Telična situacija predpostavlja proces, ki se vrši do nekega točno določenega končnega trenutka, preko katerega se ne more nadaljevati,"<sup>7</sup> pravi Comrie. Performativ je, če ga analiziramo v luči te definicije, prav gotovo teličen: dejanje, izjavljeno z njim (v njem), mora biti nujno izvršeno; prav tako kot je nujno, da je performativna formula izrečena - v nasprotnem primeru je performativ ponesrečen ali, v skrajnem primeru, ni performativ. Kar enostavno pomeni, da je neke vrste teličnost nujna tako iz vidika lokucije kot ilokucije - skratka, struktura uspešnega performativa je v marsičem enaka strukturi teličnega glagola (dejanja).

Vendar je ugovorov k tej teoriji mnogo. Predvsem: telični glagol mora imeti ob sebi direktni objekt, predmet.<sup>8</sup> Glede na predmet določujemo teličnost oz. ateličnost glagola. Pri performativih stoje stvari nekoliko drugače. Seveda lahko trdimo, da ima tudi performativ (ali bolje: performativni glagol) ob sebi neke vrste objekt, čeprav je ta pogosto izražen z odvisnikom:

- *Obljubljam ti, da pridem jutri.*
- *Ukazujem ti, da napišeš tista pisma.*

<sup>6</sup> Opiramo se tu na ločitev med teličnimi in ateličnimi glagoli, ki jo je predlagal Comrie (prim. Comrie, *Aspect. An introduction to the study of verbal aspect and related problems*, Cambridge University Press, 1976). Med analizo dveh povsem podobnih primerov (*John is singing* - *John is making a chair*) ugotavlja Comrie bistveno strukturalno razliko. V prvem primeru, ne glede na trenutek, ko John neha prepevati, bo mogoče reči, da je John prepeval - končni rezultat prepevanja se ne spreminja glede na trenutek, ko John preneha peti. V drugem primeru, ravno nasprotno, bo mogoče reči, da je John napravil stol samo v primeru, da je prenehal z delom, potem ko je bil stol že pripravljen. Če neha prej, stola ne bo (ali ne bo dokončan). V tem primeru govorimo o teličnih glagolih, glagolih, ki so usmerjeni v neki cilj (iz grščine: *télos* = cilj, namen).

<sup>7</sup> Comrie, op. cit. str. 45.

<sup>8</sup> Comrie navaja primere, kot: *John is making a chair. John has made a chair*. Samo glede na končni položaj stola lahko rečemo, da je glagol teličen.

Seveda pa je tudi v tem tipu izjave lahko prisoten čisto običajni objekt:

- *Prisegam ti zvestobo (prisegam ti, da bom zvest).*

Toda med temi primeri in Comriejevimi obstaja bistvena razlika. V primeru izdelovanja stola, ki ga citira Comrie, lahko rečemo, da je John opravil delo samo, če je res izdelal stol (in je torej sedaj stol izdelan, pripravljen, dokončan). V našem primeru obljube, ukaza ali prisege pa ne moremo reči, da X ni obljubil, če ga naslednji dan ni bilo na zmenek. V takem primeru govorimo o nedržani obljubi ali neiskreni obljubi, če je X že prej vedel, da ga ne bo. A kljub temu: to je še vedno obljuba, čeprav se je pri njenem udejanjanju nekaj prelomilo.<sup>9</sup> Kateri je torej tisti element, zaradi katerega uvrščamo *obljubljam ti, da* med telične glagole? Zakaj naj bi bil *obljubljam ti, da* bolj podoben stavku *John izdeluje stol* kot pa *John prepeva*? Teličnost, bi se zdelo, ne prihaja od objekta. Tega lahko v določenih primerih celo izpuščamo, in sicer takrat, ko je smisel izjave (njena performativnost) jasen iz konteksta. V nekoliko poenostavljeni obliki bi to lahko prikazali kot:

- *Prideš jutri?*

- *Seveda. Obljubljam.*

Obenem pa se bi zdelo nekam čudno, če bi se dva takole pomenkovala:

- *Delaš stol?*

- *Delam.*

V tem primeru bi bilo treba najmanj dodati zaimsek: *delam ga*.

Povrnimo se k performativu. Kako opravičiti teličnost nedovršnega gagola, ki nastopa v izjavi? Kaže, da je teličnost v glagolu samem, da torej ni stvar prisotnosti (tudi morda implicitnega) objekta. Toda dokazati, da je teličnost v glagolu samem, je težko - na to nas opozarja že Comrie.<sup>10</sup> Kaj je torej tisto, kar določa, da je glagolska oblika *is singing* telična v primeru *John is singing five songs* in atelična v primeru *John is singing songs*? Glagol je isti, všteti čas, naklon, osebo, vid. Predmet je prisoten v obeh primerih.

Če si sedaj ponovno ogledamo Comriejeve primere, opazimo, da so vedno dvodelni. Sestavljata jih neke vrste trditve in odgovor nanjo.

- *John is making a chair.*

- *John has made a chair.*

Odgovor, kot smo ga imenovali, pravzaprav sploh ni odgovor: je neke vrste replika, trditve, ki sledi prvi trditvi in konstataciji o uspehu dejanja, ki ga prva trditve opisuje, naznanja, predstavlja. V luči druge trditve je prvi glagol teličen. Zato jo, v sklopu sodbe o teličnosti, imenujem so-trditve. Podobno je s performativnimi izjavami. Že prej smo navedli kot primer dvojico so-izjav:

- *Obljubljam ti, da pridem jutri.*

- *Obljubil je (da pride jutri).*

<sup>9</sup> O takih primerih sta razpravljala že Austin in Searle. Pri tem gre omeniti še razliko med prvim in tretjim primerom (obljubo in prisego) na eni strani ter drugim primerom (ukazom) na drugi.

<sup>10</sup> "Thus although *John is singing* describes an atelic situation, the sentence *John is singing a song* describes a telic situation, since this situation has a well-defined terminal point, namely when John comes to the end of the song in question. *John is singing songs* is again atelic, whereas *John is singing five songs* is again telic." Comrie, str. 45.



Že prej smo opazili, da je za telične glagole nujno, da jih sogovorec prepozna za take, za telične. Ta nuja je toliko bolj izrazita, ko gre za performativne glagole. Če namreč za Johna nihče ne pove, da je izdelal stol, bo kos pohištva ravno tako pripravljen za uporabo; po drugi strani, če nekdo reče, da je John izdelal stol, a to ne drži, pač ni nikakršnega stola. Skratka: teličnost je v tem primeru morda res odvisna od sogovorca, uspeh dejanja pa ne.<sup>11</sup>

Zdelo bi se, da stojijo stvari pri izjavi tipa *obljubljam* nekoliko drugače. Tu je sogovorec nujen ne samo za to, da konstatira teličnost glagola, pač pa (s tem) tudi dovršenost dejanja, ki ga glagol izvršuje. Obljuba je obljuba samo v primeru, da jo za tako tudi prepoznamo; v nasprotnem primeru je to pomanjkljiva, neuspešna obljuba. Če sogovorec najavi, da je X obljubil, bo lahko prišlo do cele vrste preobratov in novih stanj, ki bi sicer ne bili mogoči. V nasprotnem primeru, če denimo sogovorec najavi, da X ni obljubil (ali celo če se sogovorec ne izreče) bo X-ova obljuba kljub dobri volji izjavljalca in pravi proceduri še vedno neuspešna, pomanjkljiva obljuba.

Teličnost a posteriori je za performativ nujna. Naj bo glagol perfektiven ali imperfektiven,<sup>12</sup> sogovorec (oz. soizjavljalec) mora v njem zaznati dovršenost dejanja, ki ga z glagolom izvršujemo.

Kaže, da smo vsaj delno odgovorili na vprašanje, zakaj so nedovršni glagoli v slovenskih performativih sploh mogoči. Mogoči so, ker je mogoča intersubjektivnost performativnega dejanja, so-izjavljanje performativa. Preostaja nam, da dokažemo, zakaj so nedovršni glagoli znotraj "intersubjektivnega performativa" ne samo mogoči, pač pa celo nujni.

***Nedovršnik kot nujni glagolski vid performativa: hipoteza o "lebdeči sodbi". (Intersubjektivnost je nujna.)***

Oglejmo si поблиže enega od odstavkov iz Škrabčevega opusa: "Po moje bi se moralo reči: 'tebi se milega storim'. Ali ne? Nikaker! Bogu sem morem milega delati; ali se mu pa res milega storim, ko bi to izrekel, tega ne morem vedeti."<sup>13</sup> Sam po sebi je odstavčič nadvse podoben tisočerim drugim, kjer Škrabec razpravlja o rabi tega ali onega glagolskega vida (med drugim tudi v eksplicitnih performativih). V nečem pa se primer razlikuje od številnih drugih: v teh vrsticah je avtorju uspelo, da je preko prvotnih namenov z izredno natančnostjo izoliral intersubjektivnost performativa. Gre namreč za slednje: Škrabec vseskozi zagovarja tezo, da je treba pri eksplicitnem performativu uporabljati dovršne glagole, se pravi *obljubim* namesto *obljubljam*, *ukazem* namesto *ukazujem*. Edina izjema: *bogu se milega delam* namesto *bogu se milega storim*. Izjema ni "slovnična" - se pravi, da izjemna vsekakor ni glagolska dvojica *delati se/storiti se*. Tu gre za posebnost v odnosu vernik - bog, ki se šele v naslednjem trenutku izraža preko jezikovnih (v tem primeru glagolskih) oblik. Škrabčeva intersubjektivnost je (kljub temu, da je odnos človek - bog za naše pojme nekoliko neobičajen) popolna: sogovorec ne samo "prejema", razumeva performativ, pač pa ga

<sup>11</sup> Tudi zato, ker je dejanje v tem primeru od trditve ločeno - John ne izdeluje stola, s tem da pravi: "Izdelujem stol".

<sup>12</sup> Da je tudi glagolski vid po svoje relativen pojem, je opazil že Stanislav Škrabec (prim. Škrabec, Stanislav, 'Praesens effectivum II', v: *Cvetje z vertov sv. Frančiška*, XXVII/10 - XXIX/7, Gorica 1910-1912).

<sup>13</sup> Škrabec, Stanislav, 'Praesens effectivum II', v: *Cvetje z vertov sv. Frančiška*, XXVIII/12, Gorica 1910.

tvori. Sogovorec tvori performativ s tem, da ga kot performativ razume in da ga razume za teličnega, pa tudi s tem, da ob izjavi tvori še vse tisto, kar ni izjava, a sodi kljub temu v performativ, v njegov domet.

Kar se Škrabčevega primera tiče, je stvar popolnoma jasna, tako rekoč paradigmatična: *bogu se milega delam* pomeni, da bo samo bog lahko sprejel moj izraz pokorščine in mi naklonil svojo milost; jaz mu lahko samo izrazim, predstavim svojo željo, da bi mu bil drag. Škrabec pripisuje božjemu sogovorniku seveda neki čisto poseben status, tudi znotraj performativa - bog ni prisiljen, ne more biti prisiljen, da kar tako, z zaprtimi očmi sprejme performativ, ne da bi bil sam pri tem dejaven, ne da bi bil pri tem sam akter nekega dejanja znotraj performativa. V tem je razlika med božjim in človeškim sogovornikom, kajti človeku ni dano, da bi posegal v dejanja (tudi performativna dejanja) svojega bližnjega; človek mora sprejemati performativno danost. Toliko Škrabec.

Mi pa lahko Škrabčevo misel, ki je po svoje kristalno čista, čeprav omejena na relacijo človek - bog, razširimo na običajno performativno relacijo človek - človek. Kljub temu, da je status glagola *obljubljam* znotraj performativa vedno nekoliko svojevrsten, lahko brez pomislekov primerjamo Škrabčev *bog, tebi se milega delam/storim* z našim primerom *obljubim/obljubljam ti, dragi prijatelj, da pridem jutri*.

Kar vzbuja pri tem posebno zanimanje, je dejstvo, da Škrabec ugotavlja, kako je v primeru relacije človek - bog (mi pa bomo rekli: v primeru relacije govorec - aktivni sogovorec v intersubjektivnem razmerju znotraj performativa) dovršnik nemogoč. Performativ mora biti, to vsekakor, dovršeni performativ, dovršena izjava; kot takega ga mora sogovorec tudi prepoznati. V naslednji fazi pa mora biti performativ tudi takega tipa, da ne samo dopušča, pač pa tudi predvideva repliko sogovornika, njegovo so-izjavljanje performativa, ki ga je govorec (oz. prvi sogovorec) uvedel.

Škrabec se točno zaveda, da imajo samo imperfektivni, nedovršni glagoli možnost, da izrazijo aktivno vlogo sogovornika, s tem da ga vključijo v izjavo. Njegova vključitev v performativ je nujna. Dejanje, ki ga izraža nedovršnik, je znotraj performativa nevtralnno, viseče, v določenem smislu. Zato je pri tem nujna prisotnost (morda le predpostavljena prisotnost) sogovornika, ki v prvi fazi zagotavlja dovršenost izjave (ali njeno teličnost), nato pa še celo vrsto aspektov, ki so s teličnostjo povezani, v katere teličnost vodi.

Enega od teh aspektov so tudi že odkrili Škrabčevi sodobniki: gre za koncept uspeha (ali vspeha, kot so mu sami pravili).<sup>14</sup> Nedovršni glagoli ne izražajo uspeha dejanja, so pravili. Mi bi lahko ta *uspeh* prevedli z izrazom, ki je performativni teoriji bolj domač - s *posrečenostjo*. S tem seveda ne mislimo reči, da je posrečenost performativa v kaki meri odvisna od glagolskega vida. Hočemo samo reči, da perfektivni glagol nekako zahteva posrečenost dejanja, ki ga izraža; skuša jo predstaviti za nujno in jo na nek način imponirati sogovorniku. Imperfektivni glagol, nasprotno, abstrahira pojem posrečenosti/nesposrečenosti; v razmerju s tema dvema poloma zahteva nedovršnik nevtralnost; predstavlja se kot nevtralen. Sodba o posrečenosti (ali neposrečenosti) je torej v zakupu sogovornika - nikakor je ne more sugerirati govorec z uporabo perfektivnega glagola. Prvi sogovorec si ne prisvaja pravice, da bi zagotavljal posrečenost dejanja (kar bi bilo vsekakor nemogoče, saj bi potemtakem vse teoretiziranje o posrečenosti zreducirali na govorčevu intencijo posrečenosti); prvi sogovorec se z uporabo

<sup>14</sup> Prim. Šuman, J., *Slovenska slovnica po Miklošičevi primerjalni*, Matica slovenska, Ljubljana, 1881 ali Janežič, *Slovenska slovnica*, 1964.

nedovršnega glagola celo odpoveduje vsakršnemu namigovanju na posrečenost, predlaganju posrečenosti, kar bi lahko omejevalo vlogo drugega sogovorca. Imperfektivni glagol, v tem primeru, ni ne-dovršni, saj bi tak bil le v primeru, ko bi ostal brez kakršnekoli replike, izrečen v nekem vakuumu, kjer bi ga niti sam izjavljalec (ki v določenih primerih lahko opravlja vlogi prvega in drugega sogovorca) ne mogel doumeti.

Imperfektivnost performativnega glagola je torej ne samo mogoča, pač pa tudi nujna.

Mogoča je, če ostajamo znotraj opozicije telic/atelic - v tem primeru bi nedovršnik prevzel značaj teličnosti, ki je za performativ nujen. Že od te prve faze zahteva performativ ne samo nekega govorca, pač pa še sogovorca (oziroma, kot smo to drugače povedali, prvega in drugega sogovorca, prvega in drugega izjavljalca).

Nedovršni glagolski vid pa je nujen, če hočemo, da ima soizjavljalec ne samo nalogo, da prepozna teličnost glagola, ampak tudi uspeh (ali neuspeh) dejanja, ki ga s performativom nameravamo opraviti.

Če želimo torej razumeti značaj nujnosti, ki ga je slovenski jezik namenil nedovršniku znotraj performativa, moramo performativ razumeti za intersubjektivnega. V nasprotnem primeru uporaba nedovršnika ne bi bila niti mogoča niti smiselna.

## OSNOVNA BIBLIOGRAFIJA

- Austin, J. L., Kako napravimo kaj z besedami, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1990.
- Bežek, V., "Slovniki razgovori", Ljubljanski zvon, Ljubljana 1891.
- Comrie, B., *Aspect. An Introduction to the Study of Verbal Aspects and Related Problems*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Janežič, A., *Slovenska slovnica za domačo in čolsko rabo*, Liegl, Celovec 1864.
- Lyons, J. L., *Semantics*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Nežmah, B., "P. Stanislav Škrabec - slovenski Austin", *Problemi-razprave*, 7-8, Ljubljana 1987.
- Perušek, R., "O rabi dovršnih nedovršnih in glagolov v novi slovenščini", *Jahresbericht des k.k. I. Statsgymnasium zu Leibach*, Ljubljana 1910.
- Perušek, R., "O rabi dovršnih in nedovršnih glagolov", Ljubljanski zvon, Ljubljana 1910.
- Pintar, L., "Jezik v Matevža Ravnikarja Sgodbah svetiga pisma sa mlade ljudi" (recenzija), Ljubljanski zvon, Ljubljana 1890.
- Pintar, L., "O rabi dovršnih in nedovršnih glagolov v novi slovenščini" (recenzija), Ljubljanski zvon, Ljubljana 1910.
- Sbisà, M., *Atti linguistici, azione, interazione*, Università degli Studi di Trieste, Trst 1972.
- Sbisà, *Gli atti linguistici*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Škrabec, S., Bom! Odperta pisma gospodu ...u ...u v ...h", *Cvetje z vertov sv. Frančiška*, X/1 - X/3, Gorica 1892.
- Škrabec, S., "Boj z učeno sencu", *Cvetje z vertov sv. Frančiška*, XVI - XVII/6, Gorica 1897-1898.
- Škrabec, S., "Praesens effectivum", *Cvetje z vertov sv. Frančiška*, XXIII/7-8, Gorica 1906.
- Škrabec, S., "Praesens effectivum II", *Cvetje z vertov sv. Frančiška*, XXVII/10 - XXIX/7, Gorica 1910-1912.
- Šuman, J., *Slovenska slovnica po Miklošičevi primerjalni*, Matica slovenska, Ljubljana 1881.
- Verscueren, J., *The conceptual basis of performativity*, John Benjamin Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 1995.
- Žagar, I. Ž., "Kako obljubiti", *Problemi-razprave*, 1, Ljubljana 1989.
- Žagar, I. Ž., "Ali je performativ v slovenščini sploh mogoč", *Problemi-razprave*, 7-8, Ljubljana 1987.
- Žagar, I. Ž., *Zagatnost performativnosti ali kako obljubiti*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1989.



## Roderick M. Chisholm (1916-1999)

MATJAŽ POTRČ

V začetku leta je prišla vest, da je umrl ameriški filozof Roderick M. Chisholm. V tem zapisu nameravam na kratko opozoriti na njegov pomen za filozofijo nasploh in posebej za slovensko filozofijo.

Chisholm je priznано eden najuglednejših filozofov dvajsetega stoletja. Njegovo delo obsega mnoga področja: ontologijo, spoznavno teorijo, filozofijo psihologije in zlasti intencionalnosti, etiko.

Med njegovimi knjigami zasledimo *Zaznavanje: filozofska študija, Spoznavna teorija, Oseba in predmet, Temelji spoznanja, Študije o Brentanu in Meinongu, Prva oseba, Brentano in notranja vrednota*. Posvečenih mu je bilo več zbornikov. Skrbel je za izdajo in prevode različnih avtorjev bodisi v angleškem ali pa v nemškem jeziku, zlasti Brentana in Meinonga.

Chisholm je deloval na različnih univerzah v Združenih državah Amerike, največ časa na univerzi Brown (Rhode Island). Vrsto let je predaval na univerzi v Gradcu v Avstriji. Anekdota pravi, da je v zgodnjih petdesetih letih prišel Chisholm prvič v Gradec ter tam naletel na mladega asistenta Hallerja. Ko mu je razložil, da je prišel zaradi graškega filozofa Meinonga, je to Hallerja usmerilo v preučevanje avstrijske filozofske tradicije, na katero dotlej sploh ni bil pozoren.

Med Chisholmovimi učenci naj omenim Dale Jacquesa (Pennsylvania), ki je predaval v Ljubljani. Od njegovih sodelavcev sta bila v Ljubljani Johann C. Marek (Gradec) in Wilhelm Baumgartner (Wuerzburg).

Chisholm je nekajkrat predaval tudi v Ljubljani, v osemdesetih letih. V Ljubljano je prišel iz Gradca s pomočjo soorganizacije našega rojaka Wolfganga L. Gombocza (na podoben način so v tedanjih letih k nam prišli predavat še Davidson, Lehrer, Pollock in mnogi drugi).

Chisholma sem s svojo katro prepeljal iz Reke v Trst. Tam je kupil harmoniko, ki jo večkrat igra, mi je zaupal. Nazadnje sem ga srečal v Kirchbergu (Avstrija), kjer je v enem najboljših predavanj, ki sem jih kdaj slišal, razložil svoje razumevanje Wittgensteinovega primera raca/zajec. Ko sem mu govoril o svojem tedanjem delu, me je spomnil na pomen spomina.

Chisholmovo najpomembnejše ljubljansko predavanje je bilo posvečeno prvotnosti intencionalnega, tezi, glede na katero lahko jezikovne izraze reduciramo na intencionalne izraze. Predavanje je bilo tedaj prevedeno in objavljeno v *Anthroposu*. Ko je govoril o intencionalnosti, je dejal, kako je eno najpomembnejših vprašanj v filozofiji razložiti dejstvo, da jaz lahko mislim na stol, dočim pa stol ne more misliti name.

Podobno kot lahko za Brentana trdimo, da se je razumel najprej kot razlagalca Aristotela, lahko za Chisholma trdimo, da je bil najprej razlagalec Brentana. In podobno kot je Brentano Aristotela ustvarjalno dopolnil v lastni filozofiji, velja tudi za Chisholma, da mu je bila pomembna zlasti jasnost lastne misli, ki je sicer koreninila v vzornikovem delu. Chisholmova etika, denimo, kot jo je razvil v knjigi *Brentano in notranja vrednota*, je ustvarjalna analiza določenih Brentanovih trditev iz njegovega *Nauka o kategorijah*.

Name osebno je najbolj vplivala Chisholmova razlaga Brentanovega reizma, ki v nasprotju z Aristotelom razume pojav kot akcidenčno celoto, katere lastni del je substanca. To je podlaga dojemanju ontološkega temeljnega sestava kot obstoja stvari brez abstraktnih oziroma odvisnih bitnosti, kot so od substance odvisne lastnosti in možnosti. Svoje razumevanje sem razvil in objavil v knjigi *Pojavi in psihologija*.

Kot rečeno, sodi Chisholm med filozofe, ki so bili preveč ustvarjalni, da bi zgolj ponavljali misli svojih vzornikov, v njegovem primeru Brentana. Zato Chisholma poznajo zlasti kot samostojnega misleca. Njegova metodologija je temeljila na definicijah. Vselej je vzel za podlago nedefinirane termine, ki jih je uporabil za izvedbo vseh ostalih. Intencionalni pojmi so bili tako temelj za definiranje jezikovnih izrazov, kot sem že omenil.

Glede temeljnega pojma intencionalnosti je osrednja njegova teorija samopriposovanja. Ta sloni na v bistvu kartezijanski metodologiji. Izraz, kot je "Mačka je na predpražniku" je parafraziran v izraz "Jaz sem tak, da je mačka na predpražniku". Vsa dejstva so izvedena glede na onega, ki si jih pripisuje. To je seveda korenito utemeljitveno stališče, ki ga je mogoče kritizirati. Vendar bo odgovor kritiki, da je težko najti ustrezno alternativo. Neposredno na takšnem izhodišču sloni tudi utemeljitvena spoznavna teorija. Ta začenja z neposredno razvidnim, iz katerega nato izpeljuje posredno razvidno, resnico in vednost.

Zadnja Chisholmova knjiga nosi naslov *Realistična teorija o kategorijah* (Cambridge, 1996), s podnaslovom *Razprava o ontologiji*. V njej zagovarja platonizem in skrajni realizem ter zato, kot pravi, zavrača Aristotela (razlika med obliko in materijo, med substanco in akcidenço). Glavna teza je, da obstajajo *atributi* (lastnosti). Nekateri med temi (biti pes) so oprimerjeni, nekateri (biti samorog) so neoprimerjeni, nekateri pa (biti okrogli kvadrat) sploh ne morejo biti oprimerjeni. Razrede lahko zvedemo na attribute, relacije pa na razrede. Obstajajo substance in dogodki, ne obstajajo pa časi. Kraje lahko zvedemo na individue, ki jih nastanjajo. Nedefinirani izrazi, s pomočjo katerih definira ostale izraze, so:  $x$  je nujno tak, da je  $F$ ;  $x$  je stanje  $y$ ;  $x$  je sestavina  $y$ ;  $x$  je prepričan, da je nekaj  $y$ ;  $x$  čuti  $y$ ;  $x$  je docela predhoden  $y$ ;  $x$  se prostorsko prekriva z  $y$ ; naravni zakon je, da  $p$ . Na tej podlagi izpelje definicijo "Biti- $F$  je atribut = $D_f$  Biti- $F$  je v možnosti takšen, da je vsebina deja prepričanja". Tukaj lepo vidimo utemeljitveno naravo pristopa. Propozicije zvedemo na attribute. Atributi imajo intencionalno zgradbo, kar potrjuje tezo o prvotnosti intencionalnega kot izvedbe gričejevskega programa prenašanja intenc v govorni situaciji. Ker ni časa kot temeljne kategorije, ne začudi, da so tudi dogodki določeni nečasovno. Naključne stvari, ki niso stanja, so individualne stvari. Pojem materialne substance je opredeljen glede na pojem prostorske substance. Pojem prostorske substance pa je določen glede na meje. Dovedki so individualne prostorske stvari. Govor je še o intencionalnih in literarnih predmetih. Končno pa o nujni substanci. To zadnje Chisholmovo delo je v svojem platonizmu morda bližje Meinongu, kljub temu da je teorija atribucije v temelju brentanovska.

Chisholm je dal vzgled, kako na temelju velikega filozofa, kakršen je Brentano, razviti svojo lastno teorijo. V tem smislu naj ostane vzgled tudi mnogim slovenskim filozofom, da bi se vsaj nekateri med njimi lotili razlage dela najpomembnejšega in skoraj docela prezrtega slovenskega filozofa Franceta Vebra. Veber je bil Meinongov učenec, Meinong pa Brentanov. Da bi se našel kdo, ki bi, podobno kot je to storil Chisholm za Brentana, pomagal najprej zaločiti Vebrova dela.

## Na meji med filozofijo in religijo

CVETKA TÓTH

### POVZETEK

Članek "Na meji med filozofijo in religijo" obravnava nazore Paula Tillicha o njegovi filozofski teologiji. Tillich izrecno poudarja do so filozofski pojmi za teologijo absolutno nujni in se jim ne more izogniti. Filozofija postavlja vprašanja po biti, teologija obravnava to, kar se nas neizogibno in brezpogojno tiče. Vera pomeni v vseh funkcijah duha delujoči obrat k brezpogojnemu. Vsako dejanje verovanja je usmerjeno k svetemu objektu, čeprav s tem ne misli objekt, temveč brezpogojno, ki je simbolno izraženo v objektu. Brezpogojno je kvaliteta, ki jo izkusimo v srečanju s stvarnostjo. Nekaj brezpogojnega nikdar ne označuje bitja, nikakor tudi ne najvišjega bitja. Kdor govori o eksistenci brezpogojnega, ta je po Tillichu smisel tega pojma razumel povsem napačno.

### ZUSAMMENFASSUNG

#### AUF DER GRENZE VON PHILOSOPHIE UND RELIGION

Der Artikel "Auf der Grenze von Philosophie und Religion" erörtert die Ansichten von Paul Tillich über philosophische Theologie. Tillich betont ausdrücklich, daß philosophische Begriffe für die Theologie absolut notwendig sind und niemals vermieden werden können. Philosophie stellt die Frage nach dem Sein, Theologie handelt von dem, was uns unausweichlich und unbedingt angeht. Glaube heißt in allen Funktionen des Geistes wirksame Hinwendung zum Unbedingten. Jeder Glaubensakt richtet sich unmittelbar auf ein heiliges Objekt, aber er meint nicht das Objekt, sondern das Unbedingte, das in dem Objekt symbolisch ausgedrückt ist. Das Unbedingte ist eine Qualität, die wir in der Begegnung mit der Wirklichkeit erfahren. Etwas Unbedingtes bezeichnet nie ein Wesen, auch nicht das höchste Wesen. Wer von der Existenz des Unbedingten spricht, hat nach Tillich den Sinn dieses Begriffes völlig mißverstanden.

Čas, v katerem je deloval Paul Tillich (1886-1965), že dolgo ne pomeni več, da bi bila filozofija dekla teologije. V protestantski teološki tradiciji je po Tillichovem uvidu nastal nepotreben odpor do filozofije in s tem stanjem nikakor ni bil zadovoljen. Tako smo s Tillichom - ne gre pozabiti, da je sam protestantski teolog - priče pojavu, da protestantska teologija skuša v svoja razmišljanja intenzivno pritegniti filozofijo in s tem zelo očitno nasprotuje Kierkegaardovemu - ta je prav tako bil protestant - načelnemu zavračanju filozofske teologije. V tej zvezi Tillich ugotavlja: "Ali ni bil preroški protest Karla Bartha proti sintezi med krščanstvom in humanizmom veliki teološki

dogodek zadnjega desetletja? Ali ni Barth za naš čas na novo opredelil radikalno ločitev med krščanstvom in filozofijo, s katero je pred stotimi leti začel Kierkegaard?"<sup>1</sup>

Karl Barth in Rudolf Bultmann, oba protestantska teologa, poosebljata odpor do filozofske teologije, saj naj bi ta po njunem mnenju pomenila "antikristovo oznanilo" in "satanologijo".<sup>2</sup> Ocena izhaja iz Barthove izjave, da je treba naravno teologijo "a limine" zavrniti že na pragu. Sprejemljiva je lahko le teologiji in cerkvi antikrista.<sup>3</sup> Tudi Rudolf Bultmann ugotavlja, da "vse človekovo govorjenje o Bogu zunaj verovanja ne govori o Bogu, ampak o hudiču".<sup>4</sup> Z vsem, kar je Tillich ustvaril, pa kaže na povsem nasprotna prizadevanja, ki jih je zelo dosledno razvijal skozi vsa svoja življenjska obdobja. Zgled za filozofsko teologijo mu je bil v marsičem Schelling.

Že leta 1930 je skušal natančno določiti bistvo filozofije in religije, saj njegova filozofija religije nikakor ne ukinja avtonomije niti prve niti druge. "Filozofija je drža radikalnega spraševanja, spraševanja o vprašanju in o vseh predmetih, kolikor ti lahko odgovorijo na radikalno vprašanje. Religija je čista prevzetost z brezpogojnim, z bitjo onstranskega, s tistim, kar biti daje bit in smislu smisel. Religija je torej neko imetje (Haben), pa četudi v obliki 'biti-v-lasti' ('Gehabt-werden'). Filozofija pa je, nasprotno, ravno tisto negativno imetje, je čisto začenjanje, začetek brez imetja, brez česar koli vnaprej danega. Razmerje med filozofijo in religijo je torej razmerje med ne-imeti in imeti, je kot razmerje med vprašanjem in biti-vsebovan-že-v-vprašanju. Zdi se, da gre tu za *nasprotje*."<sup>5</sup> Iz opisa te temeljne razlike sledi še tole: "Tako kot se filozofija ne more odpovedati brezpogojnosti čistega spraševanja, se tudi religija ne more odpovedati brezpogojnosti čiste prevzetosti."<sup>6</sup> Radikalno spraševanje vedno pomeni povsem konkretno vprašanje in "konkretno vprašanje je vprašanje konkretnega položaja".<sup>7</sup> Ravno v tej konkretnosti je dana eksistencialna naravnost filozofije. Tudi religija je zavezana eksistencialnosti, saj govorimo o "konkretni religiozni prevzetosti".<sup>8</sup> Tako je Tillich držo filozofije in religije pojasnil samo s povsem konkretnimi razsežnostmi bivanja, in filozofska teologija ne obravnava filozofije in tudi ne teologije, ampak samo vprašanja in probleme človeške eksistence, zato ontologija ostaja temelj filozofske teologije.

Teologija in filozofija sta samo sredstvi za razreševanje najtežjih problemov bivanja, ki je bilo v novejši zgodovini ogroženo do te mere, da je pošel celo *pogum za bivanje* samo. Ravno ta pogum je zelo pogosta tema Tillichovih razmišljanj, namreč s čim ga obuditi glede na to, da je moderno bivanje soočeno z izgubo smisla. S svojim mišljenjem *na meji* je ponovno prepričal globino človekovega duha, ki je še posebej v tem stoletju začela izgubljati svojo ostrino. Pri tem sploh ne gre za akademski pristop, ampak samo za najbolj konkretna vprašanja, povezana s povsem stvarnim življenjem, vprašanja, ki so zahtevala konkretne odgovore. Tu ni zadoščala samo in zgolj teologija "od zgoraj". Če je Tillich hotel razviti svojo teologijo "od spodaj", je moral upoštevati filozofijo, ontologijo še posebej, kajti ta je po njegovem za teorijo stvarnosti najpomembnejša in izhodiščna. Ne teologija in ne krščanstvo ne potrebujeta kake posebne teorije stvarnosti, je njegova stalna deviza.

<sup>1</sup> Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke* (GW) V, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1978, str. 138.

<sup>2</sup> Wilhelm Weischedel: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus* 2, DTV, München 1985, str. 4.

<sup>3</sup> Prav tam.

<sup>4</sup> Prav tam.

<sup>5</sup> Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 101.

<sup>6</sup> Prav tam.

<sup>7</sup> Prav tam, str. 102.

<sup>8</sup> Prav tam.



Tillichova filozofija religije povezuje filozofijo, religijo in teologijo, čeprav je več kot očitno, da je njen trajni in izstopajoči motiv predvsem filozofski, ki ga je določala njegova osebna želja, da bi kot teolog ostal filozof, za kar je med mnogimi filozofi prejel priznanje. Tillich se je zavedal, da je s takim pristopom zelo posegel v teološka razmišljanja in naravo teologije nasploh. V krajšem članku z naslovom *Filozofija in teologija* iz leta 1940 izrecno pravi, da je izraz "filozofska teologija"<sup>9</sup> za njegovo razumevanje teologije povsem primeren, kajti gre za teologijo, ki je in ostaja filozofska. V svojih zgodnjih delih praviloma bolj uporablja izraz *filozofija religije*, dobimo pa tudi take izraze kot *teonomna metafizika*.

Značilnost filozofske teologije je predvsem njen filozofski značaj. Znotraj sodobne teologije vidi Tillich dve usmeritvi: ena teologija je filozofska, druga je *kerigmatična*, tj. oznanjevalna. Kerigmatična teologija je "teologija, ki skuša podati vsebino krščanskega izročila na urejen in sistematski način, ne glede na filozofijo."<sup>10</sup> Najbolj radikalen poskus take kerigmatične teologije vidi pri Karlu Barthu, čeprav ta po Tillichovem priznanju ni mogel docela brez filozofije, kar je Barth tudi sam priznal. Leta 1951 v uvodu svoje *Sistematske teologije* Tillich očita kerigmatični teologiji, da je preveč fundamentalistična in ortodoksna.<sup>11</sup> Barth pa je med drugim Tillichu očital, da je v teološki misli nastopal kot kakšen izganjalec velikega inkvizitorja, vendar je to izjavo Tillich razumel kot poklon in sam priznal, da je to zelo pogosto tudi počel. Zanimivo je, da Tillich dopušča še tretji tip teologije, ki jo imenuje kar mistična teologija. Vendar za mistiko ugotavlja, da je "element vsakega religioznega poslanstva",<sup>12</sup> zato je bistvena tako za filozofsko kot kerigmatično teologijo.

Tudi filozofska teologija želi razložiti vsebino *kerigme*, vendar na filozofski način. Prav tako se filozofska teologija ne odreka nobenemu tradicionalnemu teološkemu pojmu, vendar ko gre za pojmovanje resnice, ravna filozofsko, in tak pristop je Tillich, vsaj v primerjavi z Barthom, želel izrazito izpostaviti. Nobena avtoriteta in tradicija tukaj ne odločata, ampak samo to, kar z vsem najbolj neposredno omogoča bivanje, namreč bit sama. Zato je filozofski pristop isto kot *logos o biti* in bit znotraj teologije prejme le bolj specifično oznako, namreč da je to, kar je in ostaja brezpogojno. Tillich natančno opiše: "Pojem 'brezpogojen' oziroma 'brezpogojno' je abstrakcija tistega, kar je izraženo v mnogih svetopisemskih besedah ali v véliki religiozni literaturi. Brezpogojno je kvaliteta, nikakršno bitje. Označuje to, kar se nas tiče nazadnje in zato brezpogojno, pa naj to poimenujemo 'Bog' ali 'bit po sebi' ali 'resnica po sebi' ali kakršno koli že ime mu damo. Popolnoma zmotno bi bilo, če bi brezpogojno razumeli kot bitje, o čigar eksistenci bi se lahko prerekli. Kdor govori o eksistenci brezpogojnega, je popolnoma napačno razumel smisel pojma. Brezpogojno je kvaliteta, ki jo izkusimo v srečanju s stvarnostjo, na primer značaj brezpogojnosti glasu vesti, tako logične kot tudi npravne."<sup>13</sup> Tako Tillichova filozofska teologija kot filozofija religije sprašujeta<sup>14</sup> o brezpogojnem v smislu kvalitete in ne bitja.

Sama filozofija religije vključuje dvojno vprašanje, in sicer vprašanje po *bistvu* in *resnici* religije; pristop k prvemu vprašanju je bolj empirične narave, k drugemu spekulativne. Tillich ostaja ves čas dosleden, ko gre za razumevanje bistva religije, ki je

<sup>9</sup> Prav tam, str. 110.

<sup>10</sup> Prav tam.

<sup>11</sup> Paul Tillich: *Systematic Theology 1. Reason and Revelation. Being and God*, SCM Press Ltd, London 1984, str. 4.

<sup>12</sup> Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 112.

<sup>13</sup> Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, GW VI, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1963, str. 9.

<sup>14</sup> Isto še Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 133.

po njegovem "usmerjenost k brezpogojnemu"<sup>15</sup> oziroma "usmerjenost duha k brezpogojnemu smislu".<sup>16</sup> Ta definicija religije, ki jo je podal že leta 1925 v članku z naslovom *Filozofija religije*, se pojavlja v poznejših, še tako različnih kontekstih. Celo trideset let pozneje v *Sistematski teologiji* poudarja, da je bila krščanska misel v vseh časih naravnana na to, kar se nas brezpogojno tiče. Sámó vprašanje o resnici religije je že vključeno v odgovor na vprašanje po bistvu religije, zato "vprašanje po bistvu in vprašanje po resnici religije sovpadata".<sup>17</sup> Zdaj dobi Tillich še podlago za razumevanje vere, ki je po njegovem "v vseh funkcijah duha delujoči obrat k brezpogojnemu".<sup>18</sup> Vendar to, kar je brezpogojno, ne more nikdar biti "predmet, temveč le *simbol* v katerem vidimo in hočemo imeti brezpogojno. Vera je usmerjenost k brezpogojnemu s pomočjo simbolov, ki izhajajo iz pogojnega. Torej ima vsako dejanje vere dvojen pomen: usmerjen je neposredno na objekt svetega. Vendar s tem ne misli objekta, temveč brezpogojno, ki je simbolno izraženo v objektu. Vera presega neposrednost vsake stvari in je usmerjenost k temelju in breztemeljnosti, na kateri vsaka stvar sloni."<sup>19</sup> Vera torej vedno gradi na simbolnem dojetanju, v katerem sploh ne gre več za to, kaj je in kar ni resnično kot objekt, ampak, in zdaj Tillich izrecno svari, samo "za obrat k brezpogojnemu".<sup>20</sup>

Še leta 1957 v svojem delu *Dinamika vere*, napisanem v angleščini, izrecno poudarja: "Vera pomeni, da nas zadene to, kar se nas brezpogojno tiče."<sup>21</sup> Takšna stališča pripeljejo Tillicha do dokaj drzne trditve, ki mu med mnogimi teologi ni mogla prinesiti občudovanja, namreč da je "Bog simbol za brezpogojno".<sup>22</sup> Nič več in nič manj, kajti: "Bog ni samo svoj lastni temelj (Grund), ampak tudi svoja lastna breztemeljnost (Abgrund)."<sup>23</sup> Meje med teizmom in ateizmom se brišejo in izgubljajo svoje sicer tradicionalno nasprotovanje in celo izključevanje. Zato Tillich ugotavlja: "Dejanski ateist ni neverujoči, temveč verujoči; in vsak pravi *teizem*, vsaka določitev Boga kot brezpogojnega, vsebuje breztemeljnost *ateizma* in določitev spet ukine."<sup>24</sup>

Četudi je narava človekovega dojetanja teonomna, sodi k njej tudi ateizem. Kot odgovor na vprašanje, kaj je teonomno, Tillich posreduje z naslednjim: "S teonomnim želim poimenovati duhovni položaj, v katerem so vse oblike duhovnega življenja izraz brezpogojno-resničnega, ki jih prežema."<sup>25</sup> Toda vsaka oblika in način izražanja teonomnosti mora ostajati samo na simbolni ravni, kajti če se brezpogojno spremeni v predmet, se s tem razkrajja tako religiozno kot duhovno življenje. Ravno v tem je po Tillichu dragocena "religiozna funkcija ateizma, ko vedno znova opominja da gre v religioznem aktu za brezpogojno-transcendentno in da zastopstva brezpogojnega niso predmeti, katerih bivanje oziroma nebivanje bi bilo lahko stvar neke diskusije".<sup>26</sup> Zato se po Tillichu religije ne da misliti brez ateističnega elementa, kajti ateizem je "nujni

<sup>15</sup> Paul Tillich: *Frühe Hauptwerke*, GW I, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959, str. 320.

<sup>16</sup> Prav tam, str. 329.

<sup>17</sup> Prav tam, str. 328.

<sup>18</sup> Prav tam, str. 331.

<sup>19</sup> Prav tam, 332.

<sup>20</sup> Prav tam, str. 331.

<sup>21</sup> Manfred Baumotte (izd.): *Tillich-Auswahl 2, Wesen und Wandel des Glaubens*, Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980, str. 161. Gre za prevod iz njegovega dela *Dynamics of Faith*, Harper, New York 1957.

<sup>22</sup> Paul Tillich: *Frühe Hauptwerke*, str. 334.

<sup>23</sup> Prav tam.

<sup>24</sup> Prav tam.

<sup>25</sup> Prav tam, str. 386.

<sup>26</sup> Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 134.

religiozni in teološki odgovor".<sup>27</sup> Z vsemi temi stališči gre za bistveno preusmeritev v teologiji sami, novejša ugotovitev zato povzema: "Ko tako pojem brezpogojnega dobi prednost pred Bogom, se dogodi odvrnitev od teološkega Boga in obrat k pojmu filozofsko razumljenega Boga."<sup>28</sup>

Vsaj kar se Tillicha tiče, ostaja vprašanje, od kod in zakaj takšno intenzivno nagnjenje do filozofije in čemu teologijo tematizirati in prevprašati na novo, predvsem v duhu novejše filozofije. O tem nagnjenju sam poroča v svojem predavanju *Filozofska ozadje moje teologije*, ki ga je imel na Japonskem leta 1960, namreč da ga je v marsičem sprožila najprej predsokratska filozofija. V ohranjenih fragmentih te filozofije je ponekod našel več vsebine in globine kot v poznejši. Izžarevala je nekaj arhaičnega in hkrati mističnega, tako kot nasmešek takratnih bogov. Vsebovala je že moč abstrakcije, celo do te mere, da "je tukaj prvič v zgodovini zahoda nastal pojem biti, še posebej v Parmenidovi filozofiji".<sup>29</sup>

S pojmom biti se pojavi tudi nebit, dejstvo, o katerem ugotavlja, da je zelo vplivalo na njegov odnos do življenja. "Filozofija obravnava strukturo biti po sebi; teologija govori o pomenu biti za nas."<sup>30</sup> Iz te razlike izhajajo vsa soglasja kot tudi razhajanja med teologijo in filozofijo. Tillichu namreč ne gre samo za postavljanje vprašanj, kakor to počne filozofija, in tudi eksistencializem po njegovem "samo oblikuje vprašanja, ki so dana s človeško situacijo, ne daje pa nikakršnega odgovora".<sup>31</sup> Teologija skuša posredovati odgovore, skratka je odgovarjanje tudi na t. i. neodgovorljiva filozofska vprašanja, in sicer "z razlago religioznih simbolov".<sup>32</sup> Pri tem Tillich izrecno opozarja, da se mora teologija vedno utemeljevati v nauku o biti, ki vključuje še nebit, kajti prav vse, o čemer teolog sprašuje, je hkrati še vprašanje *po biti in nebiti*.

Tudi Aristotelovo pojmovanje biti kot aktualne in potencialne vključuje odnos biti in nebiti predvsem v tem pomenu, ker potencialna bit pomeni moč biti, ki se še ni ustvarila; kot taka "ni nebit, je pa več kot nebit".<sup>33</sup> Aktualna bit je bit, ki se javlja v prostoru in času, tako je določena konkretno in zgodovinsko, s tem pa razumevanje biti po Tillichu nikakor ni opredeljeno samo esencialno, ampak še eksistencialno. Zato je za njegovo trajno držo, tj. *na meji med filozofijo in religijo*, značilno, da poudarja stvarno bistvo biti - to, da je - in nato še zgodovinsko konkretni položaj človeka - to, *kako* je njegova bit - v povsem določenem bivanju, z vsemi vprašanji in dilemami. Miselna pot, po kateri Tillich napreduje, je pot od esence k eksistenci, od esencialne biti do eksistencialne.

Tako filozofija kot religija odkrivata razcep in razkol med našo esencialno bitjo in našo eksistencialno odtujitvijo. Religija tu še posebej nastopa s svojo močjo odreševanja. "In s tem je povezana tudi moč, o kateri govori religija, moč zdravljenja. V latinščini imata besedi za zdraviti in odrešiti enak koren (*salvare - salvatio*). Zato lahko rečemo, da je odrešitev po svoji notranji naravi zdravljenje: do ozdravitve pride, ko odkrijemo prepad med našo esencialno bitjo in našo eksistencialno odtujitvijo. S tem je omogočena vrnitev k naši esencialni biti, ki jo določa eksistenca."<sup>34</sup> Odrešenjski vidik ni značilen samo za krščanstvo, ampak za vse religije, celo kulture. Po njegovem se

<sup>27</sup> Prav tam, str. 133-134.

<sup>28</sup> Wilhelm Weischedel: *Der Gott der Philosophen* 2, str. 91.

<sup>29</sup> Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen*, GW XIII, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1972, str. 478.

<sup>30</sup> Paul Tillich: *Systematic Theology* 1, str. 22.

<sup>31</sup> Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen*, str. 483.

<sup>32</sup> Prav tam.

<sup>33</sup> Prav tam, str. 482.

<sup>34</sup> Prav tam, str. 486.

krščanstvo odlikuje predvsem s pojmom *agape*, "kriterij *agape*, ljubezni, samopožrtvovalnosti božanskega za človeško".<sup>35</sup>

Pojem *nova bit* pa je pojem, ki po Tillichovi ugotovitvi daje podlago za razumevanje zgodovine. Gre namreč za bit, ki v mnogočem sploh omogoča zgodovinsko dogajanje, ustvarjanje novega tukaj in zdaj, vendar v smislu višje, bolj humane kvalitete. "Nova bit' je bit onkraj esence in eksistence, je bit, ki odrešuje."<sup>36</sup> Zato je najpravilnejši odgovor na vprašanje po eksistencialnem vidiku biti odrešenjski, saj gre za bit, ki še posebej v krščanskem smislu osvobaja in ozdravlja in kot taka odpravlja odtujitev. Vendar krščanskega izročila odreševanja Tillich nikdar ne more reševati nadzgodovinsko ali celo zunaj zgodovine. Zaradi tega se je moral razhajati z Barthom, ki je čistočo krščanstva skušal ohranjati tako, da je pogled vse preveč usmeril navzgor, v nebo. Tillichova misel je v primerjavi z njim kot pogled navzdol, k zemlji, njenemu kriku.

Kmalu po izdaji prvega zvezka njegovega dela *Sistematska teologija*, ki je izšlo v Ameriki leta 1951, je bil soočen z vrsto kritik, ki so zavračale njegovo filozofsko razmišljanje o teologiji, ki naj bi bilo *Svetemu pismu* tuje. Za njegove kritike je bila še posebej vprašljiva povezava teologije z ontologijo, pristop, ki obravnava ontologijo na grški način. Odklonilne ocene so šle celo tako daleč, da so mu postavljali vprašanje, kaj imata skupnega Atene in Jeruzalem. Vendar se je Tillich, ta svojevrstni teolog, ki razmišlja filozofsko, zelo dobro zavedal protislovja med svetopisemsko religijo in filozofijo v tem smislu, ker *Sveto pismo* misli personalno, filozofija pa ontološko, in tega dejstva nikakor ni omalovaževal.

Konflikt religije z ontologijo je izrazil s tole ugotovitvijo: "Središče protiontološke drže v svetopisemski religiji je njen personalizem. V vsaki besedi Svetega pisma se Bog razodeva kot oseba. Srečanje z njim in pojmi, s katerimi je to srečanje opisano, so povsem personalni. Vendar kako naj potem te pojme privedemo do neke sinteze z vprašanjem po biti? Prav to je osrednje vprašanje."<sup>37</sup> Po njegovem ontologija je in tudi ostaja središče vse filozofije, vendar ne dojema personalno, ampak "generalizira, medtem ko svetopisemsko religija individualizira".<sup>38</sup> Najstarejša definicija filozofije je še vedno najbolj moderna, in ta definicija bo po njegovem tudi vedno veljavna in aktualna, saj je "filozofija tisto spoznavno prizadevanje, v katerem gre za vprašanje po biti".<sup>39</sup> Samo ontologijo razume še kot metafiziko, saj gre za prvo in najvišjo teorijo o bivajočem, ki je ne povezuje z naukom o čem onstranskem, ampak z "metafizičnim šokom",<sup>40</sup> namreč da sploh nekaj je in ne, da ničesar ni. Vsebina tega šoka - zakaj raje ni nič -, ki ga ponekod imenuje kar "ontološki šok",<sup>41</sup> je izkustvo o tem, da nekaj je, pomeni, da "ta 'nekaj' ni neka stvar, temveč moč biti v vsem, kar je biti deležno".<sup>42</sup>

Kljub temu da gre tudi pri Tillichu za očiten vpliv sodobne filozofije, ki si je prizadevala ponovno obuditi zanimanje za ontologijo, mu je treba priznati, da je uspel dokaj samostojno premisliti obrat *nazaj k ontologiji* oziroma, k potrebi po ponovni obuditvi ontologije. Izhaja iz tega, da vprašanje po biti ni vprašanje po posameznem bivajočem, po njegovi eksistenci in po njegovem bistvu, ampak je najprej vprašanje po tem, kaj sploh pomeni *biti*.

35 Prav tam, str. 487.

36 Prav tam.

37 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 149-150.

38 Prav tam, str. 158.

39 Prav tam, str. 140-141.

40 Paul Tillich: *Systematic Theology* I, str. 163.

41 Prav tam, str. 113.

42 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 133.

Že človek sam po svoji naravi je filozof v tem smislu, ker vedno znova postavlja vprašanja po biti. Vse to je razvidno v mitu, epu, drami, pesništvu, celo v strukturi in posameznih besedah vsakega jezika. "To je najenostavnejše, najgloblje in popolnoma neizčrpno vprašanje - vprašanje, kaj pomeni, če rečemo, da nekaj *je*."<sup>43</sup> Prav vsaka filozofija se hote ali nehote ukvarja s tem vprašanjem in prav vsaka filozofija daje kak posamezen, delni odgovor na vprašanje po biti. Ker nobena ne more docela pojasniti tega, kar je bit, je narava vsake filozofije *aporetična*, dejstvo, ki ni nemoč filozofa in filozofije, ampak je povezano samo z naravo bivajočega, z bitjo samo.

Toda filozof je med drugim filozof tudi zaradi tega, ker ga usmerja močna potreba po spoznavanju in razumevanju tega, kar pač *je*. Zato filozofsko držo, ki vključuje bistvo in smisel filozofije, Tillich razume kot izraziti ontološki problem, ta pa po njegovem izhaja samo iz povsem človeškega položaja; tako njegova ontologija nikakor "ni statična, ampak eksistencialno-dinamična".<sup>44</sup> Po tej plati jo je treba imenovati kar eksistencialna ontologija, saj zelo kritično razmišlja o ključnem vprašanju, *kako* je to, kar je, in ne samo, da je.

Torej: kakšna je kvaliteta bivajočega in ali je v tem, kar je, sploh kakšen smisel, katerega bi se ljudje lahko oprijeli. Iz njegove že sklenjene misli izhaja, da tu nikakor ne gre za pojmovanje eksistence zgolj v duhu dvajsetega stoletja, ampak za naravnost, ki je kar najbolj povezana s človekovim dojetjem kot takim, dojetjem, ki išče smisel in globino v vsem, kar biva. S tem dobi Tillich oporo za povezavo filozofije z religijo oziroma kako neka filozofija učinkuje ne samo filozofsko, ampak še religiozno in teološko.

Eksistencializem kot zelo specifična filozofska usmerjenost, kateri je Tillich zelo sledil, v primerjavi s prejšnjimi filozofijami le bolj izrazito poudarja povsem konkretno bivanjsko razsežnost človekovega odnosa do vsega, kar človek spoznava. Kolikor bolj stopa v ospredje eksistencialna naravnost kake filozofije, "toliko bolj se približuje teologiji in s tem religiji".<sup>45</sup> Tudi za religijo velja, da kolikor več filozofskih elementov privzema v svoje razmišljanje, toliko bolj postaja teološka in filozofska. In kolikor bolj je teologija radikalna v svojem postavljanju vprašanj, toliko bolj se religija približuje filozofiji. Kolikor več preroške vsebine vsebuje filozofija, toliko bolj postaja podobna religiji. Kot da bi s temi stališči Tillich posredno opisoval, kako je Marxova misel učinkovala religiozno in teološko in zakaj misli filozofov, ki sodijo v eksistencialistično filozofsko tradicijo, še vedno učinkujejo prepričljivo, navdušujejo in prevzemajo domala tako kot religija.

Kakšna usoda čaka filozofije, ki nosijo v sebi kaj religioznega? Tillich bi dejal, da je vse odvisno od tega, kakšna je njihova eksistencialna naravnost. Ta pa bo vedno in z vsem zavezana samo najbolj konkretni zgodovini in povsem konkretnemu dogajanju, in ničemu drugemu.

Kot da bi navzočnost zgodovine znotraj filozofije vsaj deloma spet pomenila pritegnitev religije, od katere se je filozofija nekoč želela tako zelo osvoboditi. Reflektirati zgodovino v filozofiji očitno pomeni vsaj deloma vztrajati na razodetju, ki bo vedno povezano z odrešenjskim vidikom - pa če je to filozofom všeč ali ne. Tudi filozofija vsebuje kaj kerigmatičnega, tj. oznanjevalnega, toda s tem sebe ne ukinja po znanem marksističnem vzoru. Eksistencialistična naravnost Tillichove misli prevla-

<sup>43</sup> Prav tam, str. 141.

<sup>44</sup> Heinz Zahmt: *Tillich als Gestalt des 20. Jahrhunderts*. Cit iz Hermann Fischer (izd.): *Paul Tillich. Studie zu einer Theologie der Moderne*, Athenäum, Frankfurt am Main 1989, str. 17.

<sup>45</sup> Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 105.

duje tok njegovih razmišljanj tudi takrat, ko pravi, da povzema nekatere Marxove izsledke in se priznava celo za religioznega socialista.

Kolikor bolj je neka misel povezana s konkretno zgodovino in z vsem, kar se v njej dogaja, toliko bolj po Tillichu razvija čut za kaj religioznega, vendar je to zdaj z vsem *religija od spodaj*.

Eden izmed zelo pomembnih vidikov za takšno dejstvo je *izguba smisla* v sodobnem življenju. Reflektirati to izgubo po Tillichu pomeni imeti vsaj kanček čuta za religiozno dojetanje, ki si z ničimer več ne dovoli predpisovati dokončno določenega predmetnega območja. Še v stilu moderne umetnosti in njenih upodobitvah se po Tillichu kaže "strastno in pogosto tragično iskanje smisla življenja, v času, kjer je dimenzija globine zakrita".<sup>46</sup> S svojo filozofijo religije Tillich odkriva religioznost na področjih, ki že zelo dolgo ne veljajo za religiozna, ali ki celo gradijo na nekakšni deklarirani antireligioznosti. Od tod trditev: "Moderna umetnost in filozofija nista religiozni v ožjem smislu besede; toda religiozna vprašanja so v njima postavljena bolj radikalno in tehtno kot v t. i. religiozni literaturi."<sup>47</sup> Obe namreč glasno in s svojo simbolno govorico izgovorjata vprašanja in podajata odgovore, ki izhajajo samó iz povsem stvarnih razsežnosti bivajočega. S svojo filozofijo religije in filozofsko teologijo je Tillich v bistvu podal logos o takšnem pristopu.

<sup>46</sup> Prav tam, str. 48.

<sup>47</sup> Prav tam.

## Diaforična estetika narave in njene etične implikacije

BORUT OŠLAJ

### POVZETEK

V študiji "Diaforična estetika narave in njene etične implikacije" skušamo na podlagi specifično interpretiranega akta estetične kontemplacije izpeljati redukcijo človeka kot subjekta na subiectum. S to redukcijo pridobimo izhodišče, ki nam omogoča govor o neantropocentrični zasnovi etike narave. Estetično kontemplacijo narave razumemo kot pot k relativnemu razsubjektanju človeka in s tem postavitev le-tega v bližino rečnosti reči. Ta odnos pa je mogoč le, kolikor v njem vodilno vlogo opravlja človekovo telo kot njemu lastno onstranstvo. S tem, ko je subjektnost prenešana na telo in na reči, s katerimi je telo v neposrednem čutnem razmerju, pridobimo odločilni pogoj, ki omogoča tematizacijo narave kot vrednote na sebi.

### ABSTRACT

#### DIAPHORICAL AESTHETICS OF THE NATURE AND ITS ETHICAL IMPLICATIONS

In a study entitled "Diaphorical aesthetics of the nature and its ethical implications" we attempt to derive a reduction of the man as a subject to subiectum. This reduction is based on specific interpretation of an act of aesthetic contemplation and it constitutes our starting point that enables a discourse of the non-anthropocentric concept of the ethics of the nature. The aesthetic contemplation of the nature is thus regarded as a path to relative desubjectivation of the man and therefore as putting him in a close relation with the thingness of a thing. This relation cannot be possible unless there the leading role has got a human body in terms of man's own transcendence. By transferring the subjectedness to the body and things with which the body is in a direct sensual relation, we get to a crucial condition that renders possible such treating of the nature in which the nature is regarded as a value in itself.

*"Was sind das für Zeiten, wo ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist".*

(Bertolt Brecht)

V novejšem času igra pri poskusih utemeljitve etike narave zelo pomembno vlogo estetika narave. Ne po naključju, kajti estetični odnos do narave predstavlja danes vsebinsko najbogatejše in najcelovitejše človekovo razmerje do narave, razmerje, v kate-

rem narava ni le sredstvo, temveč smoter na sebi, v katerem ni le objekt, temveč, kot bomo videli, na določen način tudi subjekt. V pričujoči razpravi želim na kratko<sup>1</sup> predstaviti diafориčno teorijo estetike narave in možnosti, ki jih ponuja pri etični konceptualizaciji narave kot od človeka neodvisne rečnosti, tj. skupka vsega tistega, kar se nam kaže kot reč. Pri tem bom izhajal iz teze, da med človekom in naravo, med njegovimi ekscentričnimi formami (Plessner) in predmeti, do katerih so te reprezentacijske forme v odnosu, vlada diafora kot nepremagljiva razlika, kot temeljna antropološko-ontološka konstanta, ki določa človeškost človeka, njegovo drugost in drugačnost glede na celoto bivajočega, in ki hkrati onemogoča, da bi postal njen neposredni del. Diafora kot taka ni vsebinski pojem, temveč zgolj formalno zaznamuje obstoj praznega, nepremostljivega prepada, ki ločuje človekovo ekscentričnost od rečnosti sveta.

Najvišja umetniška vrednota, lepo, je kulturni fenomen oz. antropomorfná kategorija. Zato je zgodovina estetike kot teorija umetniško lepega pravzaprav iskanje drugega in drugačnega znotraj monosubjektne kulture<sup>2</sup> človeka, je iskanje neposrednega ne onstran, temveč tostran diafore, ne v naravi kot rečnosti na sebi, temveč v kulturi kot svetu človekovih artefaktov; umetnost zato strogo vzeto ni toliko estetika, kolikor je predvsem poetika, ni toliko aisthesis, kolikor je predvsem poiesis. Nam pa gre za estetično v izvornem pomenu besede, gre nam za rečnost, ne tostran, temveč onstran diafore, gre nam za to, da razbijemo zrcalo in se na estetični ravni soočimo s tistim, kar nismo mi sami, ne torej z umetnostjo, temveč z naravo. Gre nam za **diafориčno estetiko narave**.

Diafориčna estetika narave želi zaznamovati tisto držo v odnosu do rečnosti narave, ki jo imamo lahko danes za najbolj verno nadaljevanje relativno neposrednega značaja mitične zrenjskosti in sinhronosti. Ne v odnosu do umetniškega dela, temveč v estetičnem odnosu do narave smo v vsebinskem odnosu do rečnosti kot principiелne drugosti in drugačnosti, ki primarno nagovarja nas in ne mi njo. Šele znotraj estetike narave lahko govorimo o možnosti resnično polisubjektnega odnosa,<sup>3</sup> ki človeka postavi v dejansko in ne le navidezno razmerje do drugega in ki ga - tako kot mitični odnos - zaznamuje "gledanje" z vsemi čuti, z vsem telesom, in ne le z očmi. Oko postane spet le del zaznavajočega telesa kot celote in ne od njega izolirani *kybernetes*, ki simbolizira človeka zgolj kot noetično in ne tudi kot estetično bitje.

Toda kaj je tisto, kar človeka dejansko povezuje z drugim in drugačnim, z rečnostjo narave torej? Če kaj, potem je to lahko le telo kot primarni estetični medij, ki ne le omogoča najbolj neposreden odnos do narave, temveč je hkrati tudi ta narava, ta drugost in drugačnost sama. Telo je onstran diafore, kar pomeni, da je tostran narave, je njen relativno neposredni del. Zaznavanje (aisthesis), kot elementarni način telesnega komuniciranja z zunanjim, je hkrati osrednja estetična dejavnost, telo pa predmet, na katerem so to prehajanje izvršuje. Kot del narave, je tudi človekovo telo neka reč; človek kot telo pa zato v odnosu do rečnosti narave ni transcendentalno pozicioniran, temveč znotraj iste ravni kot enakovredno med enakovrednim. To stališče, očiščeno metafizičnega ozadja, je ne le sprejemljivo tudi za nas, temveč celo nujno, kolikor želimo na področju estetike narave ohraniti trdna tla pod nogami.

<sup>1</sup> V bistveno razširjenem obsegu bo ta tekst izšel na drugem mestu.

<sup>2</sup> Monosubjektna kultura je tista, v kateri je zgolj in samo človeku pridržan status subjekta - človek je v njej edini subjekt; vse drugo je v odnosu do njega objekt, tj. tisto, kar ne določa, temveč je določano.

<sup>3</sup> To je tisti odnos, v katerem človek kot biološka vrsta ni edini subjekt.



Kot telo je človek v relativno neposrednem odnosu do narave, kot duh ali um ali razum (kot ekscentrična forma) pa v posredovanem, tj. transcendentalnem. Konstitutivna za človekovo razmerje do narave (sveta, kot tudi samega sebe) je torej **diafonična dvojnost**, dvojnost, kot bi dejal Plessner, med ekscentričnostjo in pozicionalnostjo. Toda tudi samo telo kot pozicionalna kategorija ni nekaj enovitega, kajti človek hkrati je telo in ga *ima*. Ta dvojni aspekt telesnosti Plessner formalizira z izrazoma "prezentacijsko" (Leib) in "reprezentacijsko telo" (Körper). Prezentacijsko telo označuje človeka kot psihofizično enotnost, medtem ko pomeni reprezentacijsko telo njegov instrumentalni karakter, možnost torej, da se človek svojega lastnega telesa poslužuje kot sredstva. Toda resnični prispevek Plessnerjeve filozofije telesa leži šele v ugotovitvi, da lahko reprezentacijsko telo, tisto, ki nakazuje dekartovsko dvojnost telesa in duha, v določenih primerih prevzame vlogo subjekta, medtem ko postane človek kot "ekscentrična pozicionalnost" njegov instrument. Primer takšnega stanja sta smejanje in jokanje, v katerih reprezentacijsko telo rešuje človeka pred izgubo njegovega psihofizičnega ravnovesja.

Izhajajoč iz za razumevanje človeka izjemno pomembnega razločevanja prezentacijskega in reprezentacijskega telesa, trdim, da izguba subjektivnosti človeka in prevzem vodilne vloge reprezentacijskega telesa nista na delu le v dogajanju smejanja in jokanja, temveč tudi v aktu **estetične kontemplacije narave**. Moje telo, telo, ki ga *imam*, torej reprezentacijsko telo, v tem aktu ne *vstopa* v nerešljivo in neogrožajoče stanje človeka, tako kot pri smejanju in jokanju, temveč *izstopa* iz nekega relativno ravnotežnega človekovega položaja in gre *svojo pot*, da bi priskrbelo ugodje zgolj zase. Njegov namen torej ni altruističen, saj zdaj ne priskoči na pomoč svojemu navideznemu gospodarju - ekscentrični pozicionalnosti -, da bi reševalo konflikte, ki si jih ta povzroča, temveč egoističen, kolikor se kot čutni organizem poveže z drugimi čutnimi organizmi in neživimi rečmi, s sebi enakimi in sebi podrejenimi; ni torej v odnosu do ekscentrične pozicionalnosti, ne dela zanjo in je ne rešuje, temveč do pozicionalnosti<sup>4</sup> kot sebi enakovredne rečnosti, s katero je neposredno povezano. Reprezentacijsko telo se je odpravilo k sebi domov in me pustilo samega. Toda v tej ločitvi ne uživa le ono samo, temveč tudi jaz, in to kljub temu, da užitka ni namenilo meni, saj se ni ločilo zame, temveč le zase. Njegovo ugodje uživam kot občutje vzvišenosti; njegova navidezna samovolja je priskrbela ugodje obema. Kako to?

Če smo manj prozaično razigrani in bolj natančni, potem sem praviloma jaz tisti, ki reprezentacijsko telo zavestno postavim v estetični akt, ali pa mu dopustim, da se vanj spusti samo, saj vem, kaj lahko od tega dobim tudi sam.<sup>5</sup> Tudi jaz torej ravnam egoistično in svojo subjektivnost prepustim njemu le zato, da bi obogatil samega sebe. Toda subjektivnost reprezentacijskega telesa zato kljub temu ni nič navideznega; njeno resničnost najbolj nazorno dokazuje zgodovina asketizma, katere jedro predstavlja boj simbolnih (ekscentričnih) form proti "neubogljivosti" reprezentacijskega telesa. Zato je bolj točno, če rečemo, da si le *domišljamo*, da smo telesu prepustili subjektivnost (v

<sup>4</sup> Pozicionalnost je za Plessnerja temeljna formalna kategorija bivajočega. Vsak živi organizem je pozicionalno telo, kolikor ga zaznamuje njegova dvojna aspektivnost, tj. posredujoče krožno razmerje med njegovo notranjostjo in zunanostjo. Pozicionalno telo je torej tisto, ki samodejno postavlja samo sebe in uravnava, regulira svojo razpetost med znotraj in zunaj. Pozicionalnost človekovega telesa je lastnost, ki ga neposredno povezuje z vsemi ostalimi pozicionalnimi telesi (rastlinami in živalmi).

<sup>5</sup> Da pa je reprezentacijsko telo sposobno tudi neodvisno od naše volje vstopati v estetično razmerje, je vidno iz številnih primerov, ko se sprehajamo v naravi, potopljeni v lastne misli, medtem ko nam pogled in čuti lahko vedno znova bežijo ven, stran, dokler se dokončno ne prepustimo zahtevi reprezentacijskega telesa.

univerzalnem smislu telo namreč bolj vpliva na nas, kot mi vplivamo nanj; ono v večji meri usmerja in določa nas, kot pa mi njega).

V **estetičnem aktu kontemplacije** je na delu trialektika med rečjo, predmetom in človekom, med reprezentacijskim telesom, prezentacijskim telesom in njegovimi ekscentričnimi formami. Ne mene, temveč telo, ki ga *imam*, - reprezentacijsko telo - aficirajo reči; brž ko o njih spregovorim, mi na jeziku ostane le njihov priokus, od tega čutnega preostanka lahko zdaj tvorim zgolj forme v obliki pojmov kot sta lepo in vzvišeno. "Lux aesthetica", o kateri je govoril Baumgarten, sveti in osvetljuje le reprezentacijsko telo, meni pa ostane senca, ki jo v ločenosti od moje lastne pozicionalnosti name meče ekscentrični prepad.

V trojnem dialektičnem posredovanju med naravo, reprezentacijskim telesom in njegovimi ekscentričnimi formami sem jaz kot prezentacijsko telo, kot psihofizična enotnost, dvojno potešen. Reprezentacijsko telo - ki prek čutov neposredno stopa v kontakt z njegovo čutno okolico in tako kot subjekt vodi estetični akt - občuti ugodje in v tem uživa (telo drhti, koža se ježi, kri "vre"...); jaz kot ekscentrična forma pa vse to dogajanje opazujem in dopuščam, da nagovarja moja zavestna stanja (bodisi to počnem med samim aktom in s tem le-tega deloma zaviram, ali po njem, s čimer postane sam akt še bolj poln neposrednih čutnih ugodij). To stanje lahko imenujem vzvišeno, s čimer ga spravim v pojem in ga s tem interpretiram oz. reduciram. V strogo estetičnem smislu pa to stanje doživljam kot vzvišeno ne zato, ker bi s tem, tako kot pri Kantu, potrjeval vzvišenost svojega lastnega sveta idej oz. bil v odnosu zgolj do njega, temveč prav nasprotno, zato, ker občutim, da sem zdaj ne subjekt, temveč **subiectum**, torej tisti, ki je **podrejen**, in to celo dvojno: reprezentacijskemu telesu in njegovi zunanosti, ki me relativno neposredno povezuje s svetom rečnosti in njegovimi silami ter močmi. Naravo tako občudujem in spoštujem. Tudi Kant, čeprav on zaradi sebe in ne zaradi nje.

Občutek vzvišenosti je nasproten samosti; skozi njega se počutim povezanega z vseprežemajočim polisubjektivnim svetom, glede na katerega sem le subiectum in ne subjekt.<sup>6</sup> Vzvišenost vzvišenega leži v njegovem sublimnem aisthesis, in ne v noesis. Čeprav je pojem vzvišenega povezan z idejami neskončnosti, celovitosti, popolnosti ipd., je po eni strani vendarle zgolj rezultat čutnega zaznavanja, je, če smemo tako reči, le njegova akcidenca, zakaj vsebino mu priskrbi telo in ne um. Po drugi strani pa je bistveno povezan z vednostjo, ki je že Hölderlina pripeljala do ugotovitve, da je človek kot del narave hén diapherón heautó, eno, ki je v sebi razlikovano. Skozi estetični pojem vzvišenega tako nikakor ne stojimo nasproti samemu sebi (Kant), temveč prej v posredovano neposrednem odnosu do narave kot rečnosti; neposrednost mi omogoči lastno telo, posreduje pa mi jo moj ekscentrični pogled, ta prazni reprezentacijski fenomen brez lastne vsebine.

Moje telo ravna, jaz mu le sledim. Tudi v estetičnem odnosu do narave je na delu akt **izravnavanja**, izravnavanja med notranjim in zunanjim, med ekscentričnim in pozicionalnim, **med človekom in naravo**. Moje telo je tisto, ki v procesu ravnanja hkrati tudi razlaga; to, kar se tu razlaga, jaz lahko kvečjemu razumem. Skozi telo se razlaga rečnost in s tem tudi samo telo, jaz pa ostajam bistveno nerazložen, samemu

<sup>6</sup> Podobno občutje označuje tudi religiozno mistično zrenje, ki je za razliko od estetičnega v odnosu do idejnega, toda tako, da je tudi tukaj mogoče v določeni meri govoriti o ekstatičnem čutnem užitku (o čemer pričajo izkušnje številnih mistikov). Bistvena razlika med obema pa je v tem, da je izhodišče estetičnega razmerja čutno, medtem ko je izhodišče religiozno mističnega idejno; če je rezultat prvega ideja vzvišenega, pa je rezultat drugega telesna ekstaza prezentacijskega telesa skozi izgubo ekscentričnih form.

sebi skrit in prazen.<sup>7</sup> Izravnava med človekom in naravo, ker človek ni eno, temveč dvoje, ostaja relativna; je nikoli dokončan proces ravnanja, ki pa mu v estetičnem aktu uspe skozi odprto okno reprezentacijskega telesa priti v relativno največjo bližino žive rečnosti reči.

Onstranstvo je v estetičnem smislu tisto področje, ki je onstran človekove ekscentričnosti: človek kot telo je zato samemu sebi svoje lastno onstranstvo; toda ne telo na sebi, temveč v živi komunikaciji z drugimi telesi. To zmožnost telesnega prehajanja, transcendiranja subjektivnosti ekscentričnih form, imenujem s pojmom **metafizika telesa**.

Akt prehajanja je telo opravilo zame, ob tem pa sva ugodje občutila oba; toda večji užitek je pri tem kljub vsemu pripadel meni, kajti jaz sem potoval tja, kjer običajno nisem in ne morem biti, in se v tem potovanju hkrati razblinil kot subjekt. Edino prek dejavnosti reprezentacijskega telesa je metafizika "realni pojem", kajti le to nas lahko s svojimi čuti pelje v resničnost, ki je onstran ekscentrične samosti, ki je onstran področja, znotraj katerega se lahko družimo le s tistim, kar smo sami tja postavili. Estetična kontemplacija zato pomeni relativno razsubjektivenje človeka, pomeni njegovo postavitev v bližino rečnosti reči. Ta bližina pa ostaja relativna, kar pomeni, da poenotenje z rečjo ni mogoče. Dokončni prestop v svoje lastno onstranstvo ostaja limitiran v tisti točki, ki edina povezuje ekscentrične forme s čutnostjo, tj. v pogledu. Te bariere - četudi bi oči zaprli, kajti v tem primeru bi jih odprli v notranjost - ni mogoče odpraviti.

Ker je ekscentričnost realna ne le kot abstraktna, temveč tudi kot dejanska forma že na ravni čutil - pa čeprav zaradi njegove distance najmanj čutnega od vseh, tj. vida - je lahko **rezultat akta estetične kontemplacije** le približek tistega, kar se nam tako močno zdi, da smo v tem aktu dosegli: je le **kot-da rečnost**, je le **kot-da izguba subjektivnosti**. Dvojnost človeške narave je tu sicer prikrita, toda ne tudi odpravljena. Onstran lahko poletimo le na krilih pogleda, kolikor nam njegova posredujoča narava med ekscentričnostjo in čutnostjo dostavlja občutek, da smo se onstran njegovega roba odpravili kot celo bitje; če rob prestopimo dejansko, prenehamo biti.

V estetičnem aktu kontemplacije nisem v celoti prešel v svoje telo, nisem postal eno z njim, čeprav se mi je to zdelo. Ta "zdelo se mi je", ta "občutek", ta "kot-da" le potrjuje to dejstvo. Telo je sicer ravnalo in uravnavalo namesto mene, drug drugemu sva se približala kot morda v nobenem drugem aktu, toda oba sva v tem uživala in pri tem vztrajala na svojem. Pri tem pa sem vendarle pogledal čez v samega sebe kot telo in prek njega v morje polimorfne subjektivnosti; in bilo je lepo. "O, lepota je kakor smrt."

Bodisi, v tem se kaže možna izbira odnosov do narave, le-to podvržemo človekovemu pogledu, jo antropomorfiziramo in s tem postopno uničimo, ali pa sami sebe izpostavimo pogledu narave, se naturaliziramo, in s tem preminemo kot spoznavajoča socialna bitja oz., rečeno z Brunom, postanemo "divja bitja", "brez strehe nad glavo" in "neprijudni".<sup>8</sup> Bodisi okamenimo naravo ali pa ona okameni nas. Toda estetična kontemplacija narave dopušča še tretjo možnost: ne smrt narave in ne smrt človeka, temveč "malo smrt", "estetično smrt" človeka kot brezpogojnega subjekta; ne poenotenje z rečnostjo, temveč s kot-da rečnostjo; ne ukinitve ekscentričnih form, temveč kot-da njihovo ukinitve. Pogled narave se tu igra z ekscentričnim pogledom človeka in obratno; drug drugemu se približata in se objameta v dvojnem strmenju, toda dvoje tu vendarle ne postane eno; diafora se ljubosumno potuhne, toda v svojem prežanju ostaja neprekoračljiv hiatus na poti do poenotenja.

<sup>7</sup> Alberto Caeiro je nekoč dejal: "Jaz nimam nobene filozofije, jaz imam čute."

<sup>8</sup> V: Böhme H., *Natur und Subjekt*, str. 21-22.

Lepo in vzvišeno označujeta zgolj formalni karakter privlačnosti reči, neposrednost te privlačnosti pa je použilo telo kot psihofizična enotnost. Lep je lahko - kot je vedel že Kant - le predmet kot formalna reč, ki je postala za subjekt. Toda, ker kot ekscentrična forma vem, v kakšnem odnosu do rečnosti je bilo telo, upravičeno sklepam, da rečnost zame kot psihofizično celovitost ni onstran, temveč tostran; le za en, najbolj abstrakten del mene samega se rečnost vselej spreminja v predmetnost: to dejstvo zato ne more biti zadosten razlog za trditev, da je lahko človek v odnosu zgolj do predmetov in ne do reči, kajti človek ni le ekscentrična forma. Vsa težava je "zgolj" v tem, da tega stanja v njegovi neposrednosti ne morejo uživati ekscentrične forme, ki predstavljajo temelj subjektivnosti človeka. Pojemovna artikulacija je namreč formalizacija in s tem podvojitve dejanske rečnosti v njeno ideelno formo. Dialektika med ekscentričnostjo in telesom, med *noesis* in *aisthesis*, je paradokсна, na diafori temelječa igra, katere konec se odmika toliko bolj, kolikor intenzivnejši je vložek obeh. Kontemplativnega zrenja narave brez pojma diafore tako ni mogoče zadovoljivo razumeti; estetika narave - kot jo tukaj razumemo - je zato **diaforična estetika**.

Reč na sebi je v domeni estetičnega akta kontemplacije; subjekt oz. njegove ekscentrične forme v zavestni omejitvi svojega apetitusa lahko spoznavajo le objekt, ki s tem pridobi prednostno pravico biti-spoznan. Zrenje oz. kontemplacija kot formula subjektive samoomejitve kaže na to, da je nekaj v človeku, kar v njem samem ni on sam: s stališča ekscentričnih form je to zaznavajoče telo, s stališča zaznavajočega telesa so to ekscentrične forme. Toda, to dvoje v enem je filozofska tradicija - s Kantom na čelu - razumela kot človekovo pomanjkljivost, kot njegovo omejitve, interes diaforične estetike in na njej temelječe etike pa je nasprotno ta, da bi to dejstvo razumeli kot našo specifično prednost in se jo naučili izkoriščati ne le v našo korist, temveč v korist vsega bivajočega; tega drugega še posebej, kolikor je ontološki interes človeka kot diaforičnega bitja ta, da svoj pogled usmerja k tistemu, čemur običajno ni voljan priznati status subjekta, tj. k rečnosti reči.

Če telo kot reprezentacijsko-estetična kategorija postavlja človeka v relativno odprtost do narave, če mu skozi svojo "metafizično" dejavnost odkriva njegovo lastno onstranstvo in ga tako deloma osvobaja njegove ekscentrične ujetosti, potem je to **diaforično osvobajanje** (odpiranje človeka v smeri rečnosti) hkrati že etično ravnanje oz. uravnavanje tostran in onstran diaforičnega. Metafizika telesa tako odpre pot diaforični etiki in ji ponudi trdno vsebinsko izhodišče. Poskusimo zdaj narediti prehod od diaforične estetike k diaforični etiki.

Osnovno vprašanje diaforične estetike narave ni v iskanju prehoda med estetičnim odnosom do narave in njegovo etično uporabnostjo za človeka, temveč v iskanju prehoda k etični konceptualizaciji narave kot od človeka neodvisne rečnosti. Do določene deontološke in teleološke oz. evdemonistične etike je mogoče priti brez prevelikih skokov (Kant, Seel, G. Böhme); pot do diaforične etike, pri kateri narava ni - tako kot npr. pri G. Böhmeju - socialna kategorija, pa je nasprotno lahko le posredovana oz. skokovita, kajti o vsem tem lahko govorimo le iz ekscentrične pozicije, medtem ko je njen predmet (rečnost), kot tudi medij, prek katerega smo z njim v stiku (telo), onstran diafore. Vsebina tega posredovanja se dogaja v dialektični igri pozicionalnosti in ekscentričnosti, v igri reprezentacijskega telesa in vednosti. Vednost je pri tem edina forma, ki se lahko neskončnokrat distancira od svojih lastnih vsebin ter svojo predhodno igro s telesom<sup>9</sup> zajame z enim pogledom. Vednostni pogled temeljne dvojnosti sicer ne ukinja, lahko pa jo misli skupaj v enotnem aspektu to-in onstran diafore.

<sup>9</sup> Denimo odnos ekscentričnega pojma lepote s telesnimi občutki.

Znotraj diafориčne estetike kot sistematizirane vednosti ekscentričnih form nam ostanejo le sence tistega dogajanja, ki ga uravnava moje telo kot psihofizična enotnost. V estetičnem aktu kontemplacije je telo onstran diafore oz. tostran rečnosti kot prezentacijsko telo med prezentacijskimi telesi in neživimi rečmi, zato njegovo dejavnost lahko razumemo kot metafizično, kolikor ekscentričnim formam odpira okno v tisto dimenzijo onstranstva, od katere so te *toto genere* različne in z njo nezdružljive. Toda odprto okno telesa ekscentričnim formam vendarle ne omogoča zajetja rečnosti kot take, temveč le kot-da rečnosti, ki jo lahko le približno označimo kot "nekaj med rečjo in predmetom". To je največ, kar ekscentrične forme lahko dobijo. Samo telo pa se pri tem znajde v dvojni vlogi: po eni strani je subjekt, ki uravnava razmerje med znotraj in zunaj, po drugi strani pa instrument ekscentričnih form, ki skušajo na njegovih krilih poleteti v odprtost njim onstranskega časa in prostora. Toda v instrumentalni položaj telo tukaj ni bilo prisiljeno, instrumentalnost se kaže le z vidika ekscentričnosti, ki v tem razodeva svoj parazitski karakter.

Videli smo, da možnost prehajanja oz. presejanja v diafориčni etiki opravlja naše telo, zato smo njegovo dejavnost estetične kontemplacije imenovali metafizično. S tem, ko nas telo skozi metafizični, ekscentrične forme presegajoči akt estetične kontemplacije narave postavlja v polje njene odprtosti, nam odkriva naše lastno onstranstvo in nas osvobaja meta-fizike ekscentrične ujetosti abstraktnega pogleda. V tem in samo v tem diafориčnem osvobajanju je dejavnost telesa metafizična, kar pa ni isto kot metafizična, kajti osvobajanje se tu izvršuje prav skozi kontakt s tistim, kar so Grki imenovali *fysis*, ne spekulativno, temveč konkretno. *Diafориčno osvobajanje* pa ne pomeni odpravitve diafore, temveč le *vznik vednosti*, da sem kot dvoje v enem vselej že tudi onstran samega sebe; to gotovost mi na empirični ravni dostavlja prav dejavnost telesa, ki v estetičnem aktu kontemplacije uravnava področje tostran in onstran diafore. To osvobajajoče uravnavanje pa je po svojem pomenu že neka *etična dejavnost* (etična dejavnost je ekscentrična forma, je simbolična; na to kaže dejstvo pomenjenja<sup>10</sup>), in to ne le za človeka, temveč tudi za naravo.

Ker je etika oz. etičnost ekscentrična forma (poleg vseh ostalih form, ki jih je mogoče združiti pod pojmom kulture), postane sicer hitro razumljivo, da v estetičnem aktu uravnavanja človeka s tem zanj delamo nekaj dobrega, saj mu razširjamo horizont onstran njegovih ekscentričnih form in ga s tem osvobajamo (oz., tako kot pri Seelu, dvigujemo kvaliteto njegovim življenjskim možnostim), vendar pa ni jasno, zakaj naj bi bila ta dejavnost etično relevantna tudi za naravo kot tako. Ali če izrazim jedro problema drugače: vsebina estetičnega akta (toda ne tudi njegova forma kot simbolična dejavnost) je onstran diafore, etika (kakršnakoli že je) pa je vselej tostran; je ekscentrični akt vrednotenja, iskanja dobrega in pravilnega.

Na podlagi rečenega lahko etično relevantnost za naravo razvijamo na dveh ravneh. Prva raven (1) določa naravo kot vrednoto in je torej antropocentrično grajena, kolikor so vse vrednote vrednote za človeka (in je zato za nas manj zanimiva), druga raven (2) pa ji na podlagi vednosti o karakterju tega razmerja pripisuje vrednost na sebi, toda le v pogojni formi (kot-da), in s tem postane diafориčna.

1) Izhajajoč iz estetičnega akta kontemplacije je na antropocentrični ravni naravo mogoče razmeroma preprosto določiti kot etično kategorijo. Vsebina estetičnega akta je sicer onstran diafore in kot taka za etično tematizacijo neuporabna; toda le tako dolgo, dokler ne preidemo na formalno raven tega dogajanja, tj. k njegovi verbalizaciji znotraj ekscentričnih form. Čeprav sem prenašamo le forme oz. sence konkretnih vsebin,

<sup>10</sup> Dejstva, ki pomenijo, ki prehajajo in kažejo nekaj drugega.

naravo kljub temu lahko označimo za vrednoto (kot vrednota je narava v razmerju do ekscentričnih form in ne do telesa), ki človeku posreduje specifična ugodja. Rerezentacijsko telo kot del narave, kot pozicionalno telo med telesi, ki skozi svojo "metafizično dejavnost" dobavlja čutni material lepim in vzvišenim občutkom in človeka kot celoto odpira v smeri rečnosti, s tem tudi samo postane vrednostna kategorija. Naj še enkrat poudarim, da postati *vrednostna kategorija* v tem primeru ne pomeni postati *vrednota na sebi*; vrednostna kategorija je nekaj, kar je vredno za človeka, kar je torej zaradi njega in njegovih interesov. Ker me narava lahko osrečuje, lahko zame postane vrednota: če jo bom na podlagi tega spoštoval, varoval in negoval, potem ne zaradi nje, temveč zaradi sebe.

2) To dogajanje pa je mogoče opazovati tudi na drugi ravni. Ob naravi sicer še vedno uživam, toda tega dejstva ne izrabim v kontekstu daj-dam, tako kot otrok, ki drugega pozitivno vrednoti le tako dolgo, dokler ga ta razvaja z pozornostmi, temveč skušam, na podlagi retrospektivne vednosti o značaju tega odnosa, naravi - ne glede na to, ali od nje prejmem kaj pozitivnega ali negativnega - pripisati vrednost na sebi.<sup>11</sup> Ker nisem jaz ustvaril narave, temveč ona mene, ker njena moč neskončno presega mojo moč in ker se v estetičnem aktu prepuščam njej in ne ona meni, ji lahko upravičeno pripišem status subjekta, sebi pa le *subiectum*-a kot tistega, ki ji je vselej podrejen. Pripisati status subjekta naravi je manj spekulativno kot pripisati ga človeku, kajti človek je lahko subjekt zgolj znotraj ekscentričnih form, te pa nikakor ne predstavljajo celega človeka; njegovo specifiko že, njegove celote pa ne, ali kot je dejal Nietzsche: "Več umnosti je v tvojem telesu kakor v tvoji najboljši modrosti." V tem kontekstu naravo spoštujem in občudujem iz svoje lastne pozicije *subiectum*-a,<sup>12</sup> torej podobno kot vernik spoštuje in občuduje svojega Boga, in to navkljub morebitni veri, da ga ta bolj kaznuje kot nagraduje. Toda narava tu ni bog, jaz se ji ne podrejam scela in je ne postavljam v kontekste metafizičnih resnic; ne, jaz se na določen način z njo igram in ji hkrati dopuščam, da se ona igra z menoj. Njeno igro sprejemam kot svojo igro, brez patosa in moralizma, ter ji - tako kot Nietzsche večnemu vračanju enakega - kličem večni Da in Amen.

Akt estetične kontemplacije narave na človeka vselej deluje katarzično. Skozi diaforično osvobajanje in odpiranje v smeri rečnosti reči, potem ko smo se v enakovredni igri zaznavnih moči prepustili igri njenih dražljajev, se očiščujemo ideološko-kulturnih spon, utesnjenosti predsodkov, navad, moralnih norm in družbenih obrazcev. V tej odprtosti se dogaja ljubezenska igra popolnega razdajanja in sprejemanja, ne le glede na celoto bivajočega, temveč tudi glede soljudi. Če je antropocentrična raven etične tematizacije akta estetične kontemplacije vezana na občutek ugodja, pa je diaforična raven vezana na katarzični uvid, ki vsebinsko poplemeniti ekscentrične forme in jih na videz (kot-da) razsubjektira. Rečnost reči, ki ji pripisujem katarzične vplive, na diaforični ravni ni simbol svobode in odprtosti (tako kot na antropocentrični oz. evdemonistični), temveč je, kolikor je subjekt, ta svoboda in odprtost sama. Njene

<sup>11</sup> Sintagma "vrednost na sebi", kljub temu, da je pojem vrednosti kot tak vselej antropocentričen, skuša poudariti prav neantropocentričnost tega razmerja oz. neodvisnost narave od človekovih interesov, potreba in želja. "Vrednost na sebi" je zato treba razumeti kot pomožno sintagmo, ki želi poudariti principielno drugačnost in neodvisnost narave, ki kot subjekt deluje in učinkuje z neskončno večjim radiusom od človekovega in ki kljub človekovi brezmejni prevzetnosti še vedno neprimerno bolj obvladuje njega, kot on obvladuje njo. Nasebje je torej tukaj mišljeno v pogojni formi kot-da.

<sup>12</sup> In to ne glede na to, da se v položaj *subiectum*-a lahko postavim le kot subjekt; paradoksalno rečeno je najbolj subjektno dejanje subjekta morda prav v tem, da si je ta položaj zmožen zavestno odvzeti, da je zmožen svojo lastno subjektost postaviti v oklepaj.

igre polimorfnih moči se relativno neposredno udeležujem kot telo skozi katarzično očiščenje, katerega subjekt je rečnost reči v vzajemni igri z reprezentacijskim telesom, predmet tega očiščenja pa ekscentrične forme; tako uvidim, da ne le jaz, prek telesa, prehajam v onstranstvo reči, temveč tudi te same, ponovno prek telesa, prehajajo v onstranstvo ekscentričnih form. V tem posredovanju bi se rečno in idejno popolnoma prežela, če le ne bi bilo uvida v to dogajanje, ki se je tako še enkrat distanciralo od samega sebe in s tem diaforo zgolj premaknilo na višjo raven. Toda tako kot ostaja diafora, tako ostaja tudi vednost o tej igri; na podlagi te vednosti - uvida pa lahko upravičeno sklepam o naravi kot obliki kot-da vrednosti na sebi.

Skozi diaforično vednost, ki se je še enkrat distancirala od vsega dogajanja, tudi tistega, ob katerem tudi določene ekscentrične ravni niso ostale ravnodušne, brez-interesno in neprizadeto zrem na naravo kot avtonomno drugačnost. Zdaj je ne spoštujem, varujem in negujem zaradi sebe, temveč zaradi nje same, kot-da bi bila vrednost na sebi, pa čeprav je kot taka onstran vsega etičnega in ekscentričnega.

Pomanjkljivost antropocentričnih pristopov k etiki narave ni v tem, da so preveč izpostavljale človeka, temveč, rečeno heglovske, v tem, da so ga izpostavile premalo oz. na nepravi način. Tudi mesto diaforične etike je namreč v celoti tostran diafore (tako kot tudi vseh drugih ekscentričnih form), je v celoti zgrajeno z ekscentričnimi zidaki; tu sem distanciran celo od svoje lastne eksistencialne postavljenosti in od kvalitet te postavitve, prav tako sem distanciran od lastnih ugodij, ki mi jih je priskrbelo telo. Če je bilo telo v aktu estetične kontemplacije subjekt, ekscentrične forme pa *subiectum*, postane znotraj etične konceptualizacije telo ponovno *subiectum*, medtem ko ekscentrične forme zdaj suvereno obvladujejo preostale vsebine ter tako ponovno zavzamejo položaj subjekta. V tej ekscentrični, skozi diaforo izolirani samosti je subjektivnost človeka še radikalnejša, je poudarjena glede na tiste antropocentrične postavitve, ki ne uvidijo trialektične igre med subjektom, *subiectum*-om in rečnostjo, toda hkrati tudi pripeljana do njenega lastnega roba, kjer predmet njenega pogleda ne more biti več ona sama, temveč tisto, kar se razprostira onstran prepada kot radikalno drugo. Znotraj diaforične etike kot ekscentričnega konstrukta (v tem je, pogojno rečeno, antropocentrizem še okrepljen, toda ne že v izhodišču, temveč šele kot rezultat trialektične igre) je reprezentacijsko telo, potem ko je opravilo določeno dejanje ne le zase, temveč tudi za nas, spet prešlo v funkcijo instrumenta oz. sredstva, s pomočjo katerega zdaj vem za drugost drugega, oz. kar je enako, za rečnost reči.

Moj estetični odnos do narave je posredovano neposreden, moj etični odnos do nje pa je lahko le posredovan, na vednosti temelječ - diaforičen. V etično-diaforičnem odnosu do narave ji ponovno stojim nasproti kot subjekt, toda etičen je lahko ta odnos le zato, ker zdaj vem, da je tudi ona na nek nepojmljiv način subjekt (ali natančneje: kot-da subjekt); v ravnanju s subjektom, kdorkoli, karkoli in kakršenkoli že je, pa ne morem biti odgovoren le formalno, temveč konkretno. Kultura v najširšem smislu tako ni le način, ki nas od narave ločuje, temveč hkrati tudi edini način, ki nas lahko - čeprav le posredovano - naravi ponovno približa. To približevanje pa je mogoče misliti le v kontrastni igri z oddaljevanjem; zato ne eden ne drugi pojem nikoli ne more prispeti do cilja kot dosežene intence po dovrstitvi tega gibanja v mirovanju. Igre ekscentričnosti in pozicionalnosti, kulture in narave ni mogoče doigrati, vsaj tako dolgo ne, dokler oba člena igre delujeta kot subjekt. Naravi njene subjektivnosti ni treba dokazovati, kajti to ona že vselej je, človek pa mora nasprotno lastno subjektivnost vedno znova dokazovati in potrjevati; to pa lahko počne na dva načina: bodisi tako, da vso moč, vpliv in avtonomnost terja zase - kar se zdi, da počne zdaj - in s tem soigralca v tej igri spravi ob njegovo subjektivnost, dokonča igro in posledično pokonča samega sebe, ali pa tako, da stopi na najvišjo točko svoje subjektivnosti, do svojega roba, in iz tega užitek polnega

razgledišča - ne da bi ga želel zapustiti oz. prestopiti - uperi pogled v realno onstranstvo rečnosti in mu prizna tisto, kar je ta v temeljnejšem smislu kot on. Šele s tem pa samega sebe v univerzalnem smislu potrdi kot etični subjekt, kajti delovati odgovorno do enakega med enakimi (do sočloveka) ne vzbuja tolikšnega spoštovanja, kot če delujemo odgovorno do različnega med različnimi (narave). Stopiti do roba, pomeni začutiti brezdanjost diafore; več diafore pa pomeni več odgovornosti.



Umetnost ↔ estetika ↔ filozofija<sup>1</sup>

JOŽEF MUHOVIČ

## POVZETEK

Vprašanje, ki ga tematizira avtor pričujoče razprave, je vprašanje logike odnosov med umetnostjo, estetiko in filozofijo v njihovih praktičnih življenjskih interakcijah. Vprašanje se mu zdi aktualno (1) zato, ker po njem takorekoč kliče sama postmoderna doba s svojim osciliranjem med kultom mišljenja radikalne diference med fenomeni in njemu nasprotnim kultom njihove pragmatične (kon)fuzije, in (2) zato, ker želi preučiti, pod katerimi logičnimi pogoji se lahko umetnost, estetika in filozofija smiselno podpirajo in medsebojno navdušujejo v vzpostavljanju čimbolj neposrednega stika s stvarnostjo, ki je njihov "predmet", ne da bi pri tem izgubile svojo avtonomijo.

Avtorjev prikaz topologije interakcijskega prostora med umetnostjo, estetiko in filozofijo je "mapiranje" medsebojnih relacij in preučevanje njihove logične narave. Temelj tega preučevanja je spoznanje, da se vse v interakcije vstopajoče prakse na tak ali drugačen način ukvarjajo z odnosom med estetskim (materialnim, čutnim) in anestetskim (miselnim, duhovnim). Pri preučevanju interakcij posveti avtor največ pozornosti relaciji med umetnostjo in estetiko, katere prikaz je zato tudi najbolj detajliran.

## ABSTRACT

## ART ↔ AESTHETICS ↔ PHILOSOPHY

The author of this contribution attempts to illuminate the logic of relations between art, aesthetics and philosophy in their practical, everyday interactions. This issue is considered a topical question by the author because (1) the post-modern era, oscillating between the cult of thinking the radical distinction between individual phenomena and the opposing cult of their pragmatic (con)fusion, is itself calling for an appropriate answer, and (2) because he wishes to study the logical conditions under which art, aesthetics and philosophy can meaningfully support and inspire one another in establishing the most direct contact with reality, which is their "subject", without losing their autonomy.

The author's presentation of the topology of the interactive space between art, aesthetics and philosophy is a "mapping" of mutual relations and the study of their logic nature. His approach is based on the theory that all interacting practices deal in one way or another with the relation between the aesthetic (material, sensual) and the anaesthetic (reflective, spiritual). In studying interactions the author primarily devotes his attention to the relation between art and aesthetics, which is consequently discussed in greater detail.

<sup>1</sup> Skrajšana verzija razprave je bila pod naslovom "Kunst ↔ Ästhetik ↔ Philosophie. Versuch einer topologischen Skizzierung des interaktiven Raumes" predstavljena na 14. mednarodnem kongresu za estetiko v Ljubljani, 3. septembra 1998 (sekcija "Aesthetics and Histories and Theories of Art, Literature, Music, Architecture, Design, Film, Dance...").

*"Draußen, weit draußen - es ist immer weit draußen -, liegt in einer Kammer ein Buch, darin steht die ganze Wahrheit. Ein schmaler Band, blaßrot eingebunden, Goldschnitt. Die Wahrheit ist knapp und klar. Es steht in dem Bändchen die genaue Anweisung, wie es zu finden sei."*

(P. Eisenhardt)

## I. Uvod

Vprašanje, ki ga želim v razpravi tematizirati, je vprašanje *logike* odnosov med umetnostjo, estetiko in filozofijo v njihovih praktičnih življenjskih interakcijah. Vprašanje se mi zdi aktualno iz treh razlogov. *Prvič* zato, ker po njem takorekoč kliče sama postmoderna doba s svojim osciliranjem med kultom mišljenja radikalne diference med fenomeni in njemu nasprotnim kultom njihove pragmatične (kon)fuzije. *Drugič* zato, ker me kot prakтика in teoretika umetnosti živo zanima, kako se umetnost, estetika in filozofija, ne da bi pri tem izgubile svojo identiteto, sklicujejo druga na drugo, kako so - če so - druga od druge odvisne in kje je področje, na katerem se medsebojno podpirajo in navdušujejo. In, *tretjič*, zato, ker je permanentna refleksija odnosov med fenomeni na vseh področjih učinkovito sredstvo zoper rutino, katere posledica je enostransko izkoriščanje interakcijskih potencialov.

Ni si težko zamisliti, da bi bil za tematizacijo zastavljene problematike daleč najbolj kompetenten nekdo, ki bi bil tako po talentiranosti kot po izobrazbi in kreativnosti enako intenzivno doma na vseh treh področjih, torej umetnik, filozof in estetik v najpolnejšem pomenu teh besed. Sam kljub študiju vseh treh področij tega kriterija ne izpolnujem, ker ustvarjalno delujem samo na področju slikarstva in teorije likovne umetnosti. Ko se torej lotevam raziskovanja logike odnosov med umetnostjo, estetiko in filozofijo, je že vnaprej jasno, da bo moj pogled na to logiko prepređen z določenimi zavestnimi ali nezavednimi profesionalnimi apriorizmi, skratka *pristranski*. Kljub temu pa obstajata dva razloga za to, da si drznem tako osebno obarvano raziskovanje predstaviti javnosti. Prvi (metodološki) razlog je v tem, da bom izsledke raziskovanja eksplicitno argumentiral, zaradi česar jih bo drugim vselej mogoče preveriti, tj. vzeti za svoje ali zavrniti. Drugi (pragmatični) razlog pa je v tem, da je javna predstavitev možnost za kompleksifikacijo ali za argumentirano zavrnitev mojih stališč.

## II. Ekspozicija: *Minidefinicije*

Temeljna predpostavka proučevanja odnosov je identifikacija in definiranje elementov, ki odnose tvorijo. Tu pa je že takoj tudi prva velika težava, na katero naleti raziskovanje odnosov med umetnostjo, estetiko in filozofijo. Splošno znano je namreč, da nobenega od naštetih področij zaradi njegove narave in kompleksnosti ni mogoče enoznačno in enkrat za vselej definirati.<sup>2</sup> Toda če hočem naprej, moram vendarle tve-

<sup>2</sup> Literatura o težavah z definicijami umetnosti, estetike in filozofije je izjemno obsežna. Na tem mestu naj brez posebnega reda in hierarhije navedem le nekaj po mojem mnenju najbolj uporabnih bibliografskih referenc za vsa tri področja. Za *umetnost* cf. npr.: Morris Weitz, *The role of Theory in Aesthetics* in Erich Kahler, *What is Art?*, v: M. Weitz, *Problems in Aesthetics. An Introductory Book of Readings*, New York: The Macmillan Company, <sup>5</sup>1964, str. 145-157 in 157-172; Morris Weitz, *The Opening Mind. A Philosophical Study of Humanistic Concepts*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977, zlasti str. 49-91; Andresa Mäckler, *Was ist Kunst?*, Köln: DuMont Verlag, 1993; Friedrich

gati neke elementarne definicije vseh treh področij. In to kljub temu, da se dobro zavedam nevarnosti, ki iz tega izhajajo: da bi lahko v nekaj besedah oz. stavkih zajeli celoto in predstavili bistvo, so potrebne redukcije, poenostavitve in osebne sinteze, vse to pa zlahka vodi k rezultatom, ki so nejasni, nekompletni ali pa preveč poenostavljeni.

Vprašujem (se) torej: Kaj je tisto, kar najbolj karakterizira fenomene, ki jih označujemo z izrazi "umetnost", "estetika" in "filozofija"?

## 1. Umetnost

Če odmislim vse - iz izraznih sredstev, tehničnih postopkov in načinov mišljenja izvirajoče - posebnosti, ki umetnostne fenomene in panoge razlikujejo med seboj, pridem do dveh maksimalno posplošenih trditev: (a) *umetnost je artikuliranje in aktiviranje misli in čustev s posredovanjem njim prirejenih čutnih ekvivalentov* in (b) *umetniška dela so sistemi organiziranih senzacij*,<sup>3</sup> ki izzivajo simbolične doživljajske reakcije. Obe posplošitvi povesta, da je umetnost posebna "oblika postopanja z izkustvom", katere cilj je, da napravi izkustvo inteligibilno istočasno na čutni, emocionalni in duhovni ravni in s tem človeku pomaga, da se celostno prilagodi svojemu okolju.<sup>4</sup> Predpostavki takega operiranja z izkustvom pa sta dve: 1. praktično čutno spoznanje in 2. učinkovita "komunikacija" med čutno nazornostjo in pojmovno abstraktnostjo.

Ad 1. Formiranje oblik, ki naj reprezentirajo umetnikovo življenjsko izkustvo in nagovorijo misli in emocije publike, je v umetnosti vedno na čutnih senzacijah temelječe dejanje. (Mallarmé: *Pesmi se ne pišejo z idejami, ampak z besedami.*) Tega dejanja pa ni mogoče realizirati brez poznavanja zakonitosti, na katerih temeljita produkcija in organizacija senzacij, s katerimi dela določena umetniška panoga. Neko umetniško delo je zato vedno rezultat stopnje spoznanja teh zakonitosti in stopnje učinkovitosti njihove uporabe. Njegova vsebina ni samo vsebina umetnikovih misli in emocij, ampak tudi to čutno spoznanje samo. V tem oziru je mogoče reči, da je umetnost *izražanje misli in emocij s čutnim spoznanjem* in da je to dejstvo *temeljni* element za njeno definicijo.

Ad 2. Če je ena od določujočih lastnosti umetnosti izražanje duhovnih vsebin s posredovanjem čutnosti, pa je jasno tudi, da lahko to izražanje funkcionira samo v primeru, če umetnost razpolaga s *sredstvi* in *metodami*, ki omogočajo učinkovito "prevajanje" čutnega v duhovno in obratno.<sup>5</sup> Praksa kaže, da umetnost to prevajanje odlično

D. E. Schleiermacher, *Ästhetik. Über den Begriff Kunst*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984, etc. Za **estetiko** cf. npr.: Lambert Wiesing, *Die Sichtbarkeit des Bildes. Geschichte und Perspektiven der formalen Ästhetik*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, zlasti str. 9-24; Morris Weitz, *Problems in Aesthetics. An Introductory Book of Readings*, New York: The Macmillan Company, 1964; Lars-Olof Åhlberg, *Ali je estetika mogoča?*, v: *Filozofski vestnik* 1 (1997), str. 153-167, etc. Za **filozofijo** cf. npr.: Karl-Heinz Volkman-Schluck, *Einführung in das Philosophische Denken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1975, uvod; Elmer Sprague, *What is Philosophy? A Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 1967; Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Minuit, 1991, etc.

<sup>3</sup> Prirejeno po Abraham A. Moles, *Theorie de l'information et perception esthetique*, Paris: Denoël, 1972, str. 90.

<sup>4</sup> Leslie A. White, *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, New York/London, 1949, str. 15.

<sup>5</sup> Konkretnje o sredstvih in metodah tega "prevajanja" cf. npr.: (a) za področje likovne umetnosti: Rudolf Arnheim, *Visual Thinking*, Berkeley: University of California Press, 1969; Milan Butina, *Slikarsko mišljenje*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1995, str. 267-284; Jožef Muhovič, *Linguistic, Pictorial and Metapictorial Competence*, v: *Leonardo* 3/30 (1997), str. 213-219; (b) za področje glasbe: Igor Strawinsky, *Poetics of Music. Eliot Norton Lectures for 1939-1940*, Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1942 etc.

obvlada. Še več. Da so njeni artefakti naravnost eksemplarični in inspirativni prototipi prevajanja empirije v konceptualnost in idej v realnost, tj. prevajanja, na uspešnosti katerega stoji in pade vsaka človeška ustvarjalnost.<sup>6</sup> Mogoče je celo reči, da je bistvo in temeljna naloga umetnosti natančno v tem, da to prevajanje na sebi lastnem področju izkustva permanentno preverja, problematizira in posodablja z izumljanjem njegovih vedno bolj nekonvencionalnih *strategij*. In sicer preprosto zato, ker je od uspešne povezave čutnosti in duhovnosti eksistencialno odvisna. Da bi umetnost lahko izrazila vsebino umetnikovega življenjskega izkustva, mora najprej preseči (transcendirati) izkustveno čutno stvarnost s tem, da jo prevede v duhovno, nato pa mora preseči (transcendirati) tudi to duhovno stvarnost, s tem da jo prevede v odgovarjajočo čutno in snovno formo. Njen *modus vivendi* je torej nujna in najtesnejša funkcionalna povezanost snovne (čutne) in duhovne (konceptualne) razsežnosti človeške eksistence, ali drugače, življenje duha in telesa skupaj. Umetnost se ne more odpovedati ne enemu ne drugemu, ne da bi preprosto prenehala obstajati. Zato lahko rečem, da je *conditio sine qua non* umetnosti "vaja v povezovanju duha in snovi v živo in delujočo celoto".<sup>7</sup>

Konkretna oblika te "vaje" je razvoj vsebine (umetnikovega izkustva) v obliki (umetniškega dela).<sup>8</sup> Naloga umetnosti je namreč, da daje vsebinam obliko, da jih torej razvija s tem, da producira njim ekvivalentne formalne odnose, pri čemer so oblike in vsebine povezane na ta način, da vsaka vsebina zahteva sebi lastno formo, ne pa katerekoli forme. Posledica tega je, da v umetnosti niso pomembne samo vsebine, ki jih umetnik izraža, ampak tudi njihovi "razvoji v obliki".<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Ker se mora moja razprava zaradi omejenega prostora odvijati na relativno abstraktni ravni, je morda prav, da na tem mestu stvari konkretiziram. Sredstvo oz. medij prevajanja, o katerem teče beseda, so nazorni pojmi, ki jih je teoretično prvi konceptualiziral R. Arnheim (cf. *Art and Visual Perception. A Psychology of the Creative Eye*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1965, str. 34-38). Gre za zaznavne posplošitve invariant v perceptivnih situacijah, ki po eni strani omogočajo, da surovo in neposredno čutno izkušnjo pretvorimo v pojmovno prečiščeno obliko, po drugi strani pa da se čisto abstraktno spoznanje lahko oprime dovolj posplošenih podob, ki že obstajajo v našem izkustvu, in postane čutno dostopno na tisti posebni poetični način, ki je značilen za vsako umetnost. Naj pojasnim: J. Huxley v *Essays of a Humanist* (London: Penguin Books - Chatto & Windus, 1964, str. 94) piše, da so znanstveni zakoni in pojmi organizirane stvaritve človeškega uma, s katerimi neurejeno snov naravnih pojavov, kakor se kažejo v surovi in neposredni izkušnji, spremenimo v urejeno in uporabno obliko. Primer take urejene in uporabne oblike izkustva je kemična formula. Po Huxleyevem mnenju med metodami znanstvenega izražanja v formulah in poetičnim umetniškim izražanjem ni bistvene razlike, saj se tako znanstveniki kot umetniki pri sintetiziranju splošnega izkustva v njegov prečiščeni in zgoščeni izraz poslužujejo istih sredstev: metafor in metonimij, ki jih omogočajo nazorni pojmi. Iz znanosti so znani primeri, ko je bilo mogoče neko novo izkustvo izraziti in operacionalizirati šele, ko so znanstveniki zanj razvili nov tip nazorne metafore, nov imaginativni model (npr. Kekuléjevo kólo atomov ogljika v benzenu /nazorni pojem "kólo"/, Bohr-Rutherfordov sončni sistem jedra in elektronov /nazorni pojem "sončni sistem"/, drevo življenja, ki ga uporabljajo biologi /nazorni pojem "drevo"/ ipd.). V tem oziru, pravi Huxley, je Shakespearova tragedija model človeških odnosov v neki družbi na podoben način, kot je kemijska formula model odnosov med atomi neke snovi. Do razlike pride šele pri obliki preverjanja znanstvenih in umetniških metaforičnih hipotez, saj so prve podvržene preverjanju z eksperimenti, ki zadevajo njihovo uporabnost v znanjem svetu, druge pa preizkusu njihovega vpliva in prepričljivosti v človekovem notranjem svetu. - Pri tem pa je pomembno še nekaj, kar zadeva t.i. uporabno funkcijo umetnosti: s spontanim razvijanjem doživljajsko prepričljivih nazornopojmovnih modelov človekovega zunanega in notranjega izkustva je umetnost izjemen vir inspiracije za vse oblike ustvarjalnosti, saj nas vadi v stvareh videti več, kot te na zunaj kažejo (primer: Picassova "bikova lobanja" iz balance in sedala kolesa).

<sup>7</sup> Cf Milan Butina, *O odnosu (likovna) umetnost - estetika*, v: isti, *O slikarstvu*, Ljubljana: Debora, 1997, str. 96-97.

<sup>8</sup> Prirejeno po Karl Marx, *Pismo očetu*, 10. november 1837, v: isti, *Frühe Schriften I* (ed. S. Landshut), Stuttgart: Cotta Verlag, 1971, str. 23.

<sup>9</sup> Ob tem ni odveč naslednja opazka. Znanosti, ki se ukvarjajo z umetnostjo, se z njo praviloma ukvarjajo predvsem kot z informativno dejavnostjo (vsebina), veliko manj, če sploh, pa kot s formativno dejav-

Umetnostni fenomeni imajo poleg lastnosti, ki izhajajo iz opravljenih refleksij, še mnoge druge lastnosti in vidike, ki jih tukaj ne morem upoštevati. Ker pa mislim, da so izluščene karakteristike tiste, ki bi jih ne smel pogrešati noben fenomenološko konsekventen opis *differentie specificae* umetnosti, si lahko na tem mestu privoščim naslednjo minimalno definicijo: umetnost je izražanje misli in čustev s čutnim spoznanjem, izražanje, katerega operativna oblika je razvijanje duhovnih vsebin v obliki umetniške forme, njegov namen pa artikulacija človeškega izkustva na poetski, se pravi čutnim, emocionalnim in razumskim sposobnostim človeka simultano prilagojen način. Posledica tega je, da v umetnosti v semantičnem in hermenevtičnem oziru niso pomembne samo izražene vsebine (motivi, ideje, teme), ampak tudi načini njihovih artikulacij.

## 2. Estetika

Splošno znano je, da se je *estetika* pod tem imenom rodila sredi 18. stoletja. In sicer kot veda, s katero je sistematična filozofija v svojem poželju po vsedomišljenosti želela pokriti še eno veliko belo liso na zemljevidu svojih refleksij, področje čutnosti. A. G. Baumgarten je vedo instaliral kot filozofsko teorijo o čutnem spoznanju (*scientia cognitionis sensitivae*) in jo imel skupaj z logiko za nujno propedeutično disciplino teoretične in praktične filozofije.<sup>10</sup> Njegova osnovna, iz razsvetljenstva izvirajoča ideja je bila, da sta pojmovno in čutno spoznanje dve ločeni in neodvisni področji s sebi lastnimi zakonitostmi, ki pa ju mora filozofija enakopravno tematizirati. Svojo estetiko je razvil zato, da bi na filozofski način preučeval v preteklosti zapostavljeno čutnost in odkrival njej imanentne zakone, podobno kot logika odkriva zakone mišljenja. Estetiko je zato definiral kot *znanost o zakonih čutnega spoznavanja* in jo imel za mlajšo sestro logike (*nachgeborene Schwester der Logik*). Temeljni pojem Baumgartnovih analiz čutnosti je bil pojem "lepote" kot reprezentant najvišje oblike in stopnje čutnega spoznanja (*perfectio cognitionis sensitivae*). In ker je umetnost področje, na katerem po splošnem prepričanju nastopa lepota v najbolj prečiščenih oblikah in najvišjih stopnjah, je to za Baumgartna pomenilo, da je njegova estetika kot "temeljna analitika lepega" *eo ipso* tudi teorija umetnosti.

Baumgartnova estetika ima torej v svojem jedru dvojni nastavek. Po eni strani je *filozofska teorija o čutnosti in čutnem spoznavanju*, po drugi pa *filozofska teorija o*

nostjo (forma). V njej jih zanima človek v prvi vrsti kot homo narrator oz. homo communicator, zelo malo in zgolj obrobno pa kot homo faber oz. homo poeticus (v izvirnem grškem pomenu besede; od glagola poiein, ki pomeni delati, proizvajati, ustvarjati). Iz povedanega ni težko zaključiti, da je s stališča umetnosti taka raziskovalno-hermenevtična reduktibilnost ne le logično vprašljiva, ampak predvsem fenomenološko neutemeljena, saj pomanjkljivo upoštevanje poetičnega deformira ravno bistvo umetniškega fenomena. In sicer tako bistvo umetniškega rezultata, kot bistvo njegovega osebnega doživlja. Bistvo umetniške produkcije je namreč ravno v tem, da v njej homo faber (= poeticus) dopolnjuje homo sapiens na ta način, da mu ničesar ne odvzema, ampak mu dodaja pomembno dimenzijo vstopanja v stvarni svet, se pravi dimenzijo neposredne praktične verifikacije duhovnih spoznanj. (Cf. Milan Butina, Likovna proizvodnja in likovna teorija, 1998, še neobjavljeni rokopis.)

<sup>10</sup> Cf. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica*, Frankfurt a. d. Oder, 1750, § 1-3. - "Baumgarten begründet die Ästhetik," piše v eni svojih razprav W. Welsch, "als Korrektur-Disziplin des seit Descartes herrschenden Rationalismus und als Erweiterungs-Disziplin der Philosophie. Die Ästhetik unternimmt eine Rehabilitierung des in der Tradition verworfenen Sinnlichen und versucht sich damit als eine Art Komplement-Philosophie zu etablieren. Sie dient der Korrektur einer philosophischen Einseitigkeit, ist philosophische Therapie eines Mangels der Philosophie. Ihr Ansatz ist, kurz gesagt, nicht artistisch, sondern philosophisch." (W. Welsch, *Traditionelle und moderne Ästhetik in ihrem Verhältnis zur Praxis der Kunst. Überlegungen zur Funktion des Philosophen an Kunsthochschulen*, Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Bd XXVIII/2 /1983/, str. 265.)

lepem in o umetnosti kot dejavnosti ustvarjanja lepega. Nadaljnji razvoj estetike je pograbil in - vedno v najtesnejših povezavah s sočasnimi filozofskimi debatami - razvijal oba nastavka.

Najprej drugega, ki je pod novim imenom vzpostavil stik z antičnimi in srednjeveškimi filozofskimi refleksijami umetnosti in lepote. Obrat k estetiki kot *filozofiji umetnosti* - v znamenju katere se je estetika razvijala vse do naših dni - se je dogodil približno petdeset let po izidu Baumgartnove *Aesthetice*, pri Schellingu. Vendar je bil ta obrat najprej zgolj obrat v fokusiranju predmeta, ne pa tudi v resničnem zanimanju filozofije za umetnost. Filozofija umetnosti je bila le sredstvo za razvijanje in potrjevanje filozofskih koncepcij in sistemov. - Tej estetiški *filozofocentričnosti* (katere občasne recidive lahko sledimo do današnjih dni) so se najprej uprli ljubitelji umetnosti in umetniki (npr. Schiller), kasneje pa tudi filozofi sami. Zlasti Nietzsche,<sup>11</sup> ki je od estetike zahteval, da zapusti anemične pozicije tradicionalne filozofije umetnosti, ki umetnosti ni bila dorasla, in se z naslonitvijo na *ustvarjalno izkustvo umetnika* iz konvencionalne "Betrachter-Ästhetik" razvije v moderno "Künstler-Ästhetik". Estetiki je bila odtlej naložena naloga, da izhaja iz umetnosti in jo - sicer še vedno na filozofski način - misli iz umetniške oblikotvorne izkušnje.<sup>12</sup> Na to perspektivo se bom v nadaljevanju še povrnil (cf. *Estetika kot filozofska inklinacija k umetnosti*).

Prvi nastavek Baumgartnove estetike kot *filozofske teorije o čutnosti* v najširšem pomenu besede pa je znova postal aktualen v današnji postindustrijski eri, ki jo po eni strani zaznamuje vedno večja estetizacija vsakdanjega življenja, po drugi pa istočasno "obrat sodobnega estetiziranja v anestetiziranje".<sup>13</sup> Oboje - tako sodobno potrošništvo, temelječe na morju čutnih surogatov in neki posebni vrsti čutne otopelosti (*coolness*), kot nove virtualne tehnologije - namreč zahteva ponovno refleksijo čutnosti, čutenja in čustvovanja v vsem razponu od ekologije do virtualnih realnosti. Priložnost za pravo estetiško eksplozijo.

Moja minidefinicija: estetika je filozofska teorija o čutnem spoznanju v najširšem pomenu besede, z ozirom na dejstvo, da je umetnost "izražanje s čutnim spoznanjem", pa tudi filozofska teorija umetnosti, ali točneje, teorija o filozofskih aspektih umetnosti. Ker je po svojem predmetu vezana na čutnost, po svoji metodologiji pa na visoko pojmovno abstraktnost filozofije, se estetika nahaja na področju, kjer se križata interesni sferi dveh ključnih človekovih spoznavnih sposobnosti: zaznavanja in mišljenja. To ji omogoča, da lahko njune interakcije preučuje takorekoč "nas svoji koži" in jih "od znotraj" tematizira.

V tej razpravi bom zaradi njene problemske zastavitve estetiko obravnaval predvsem kot filozofijo umetnosti, ob strani pa bodo ostale zato vse sodobne "aisthetike",<sup>14</sup> katerih problemski akcijski radij je širši.

### 3. Filozofija

Problem definicije filozofije tiči v njeni naravi, v tem, da ni mogoče enoznačno opisati ne njenega predmeta (saj lahko predmet filozofiranja postane dobesedno vse bivajoče) ne njene univerzalne metodologije (saj je vsaka nova varianta filozofiranja *ipso facto* prav invencija nove filozofske metodologije). V tem oziru filozofija za raz-

<sup>11</sup> W. Welsch govori pri tem celo o nekem "ničejanskem obratu" (Nietzsches Wende), *ibid.*, str. 269.

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. VI 2, str. 364.

<sup>13</sup> Cf. Wolfgang Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, 1990, str. 13-15.

<sup>14</sup> Cf. Welsch, *Ästhetisches Denken*, str. 110-111, in Martin Seel, *Ästhetik und Aisthetik. Über einige Besonderheiten ästhetischer Wahrnehmung*, v: B. Recki & L. Wiesing (eds.), *Bild und Reflexion. Paradigmen und Perspektiven gegenwärtiger Ästhetik*, München, 1996, str. 17-38.

liko od drugih znanosti ne razpolaga z nekim fundusom splošno priznanega in dokončnega vedenja, niti z nekim "uvajanjem v stroko" v običajnem pomenu besede.<sup>15</sup> Njeno fiziognomijo bi bilo uvodoma še najlaže predstaviti z naslednjim trojnim prizadevanjem: 1. filozofija se čudi dozdevno enostavnemu, 2. vedno znova postavlja pod vprašaj že znano in 3. metodično sprašuje.

Filozofska spekulacija začne s pojmom biti (*Sein*) in z njegovim odločnim razlikovanjem od pojma bivajočega (*Seiendes*). Šele takrat, ko se nasproti množstvu bivajočega zbudi zavest o enotnosti oz. enosti biti, nastane specifično filozofski način razmišljanja o svetu. Toda to razmišljanje še dolgo ostaja povezano s področjem bivajočega. Začetek, izvir in poslednji temelj vse biti se išče na področju bivajočega. Za filozofijo partikularno ne sme ostati partikularno, ampak se mora kot funkcionalni del vključiti v neko celoto, v neko univerzalno obliko reda in zakona.<sup>16</sup>

Temeljno filozofsko vprašanje je torej, kako identificirati in pojmovno artikulirati *bít* in *bistvo bivajočega*. Ker se *bít* in *bistvo* v nasprotju z bivajočim ne kažeta neposredno in ker mora biti skriti temelj stvari odkrit s posebno dejavnostjo, mora filozofija, da bi prišla do odgovora, razvijati različne kognitivne strategije. V odgovarjanju na vprašanje o *bítu* in *bistvu bivajočega* je filozofija razvila (in jih še razvija) veliko konkretnih odgovorov. Če si pogloblje ogledamo njihovo logično strukturo, pa ugotovimo, da vsi ti odgovori na nek način izvirajo iz treh makro-strategij, ki so bile razvite v dolgi zgodovini filozofiranja. Po zgledu *W. Welscha* jih bom imenoval *metafizična*, *modernistična* in *postmodernistična* in jih kot *Welsch* tudi ilustriral s pomočjo pojmov *estetizacija* in *anestetizacija*.<sup>17</sup>

*Metafizično makrostrategijo* definira prepričanje, da se do skritega temelja bivajočega lahko prebijemo s tem, da čim bolj korenito oluščimo njegovo čutno, estetsko (gr. αἰσθητικὸς = čut, čustvo, občutek; αἰσθητόν = to kar je mogoče občutiti s čutili) lupino. Torej z deestetizacijo. Njena smer pelje od čutnega k nadčutnemu, od estetike k anestetiki. Razliko med čutnim in nadčutnim skuša metafizični model napraviti kar se da veliko, zato so predikati nadčutne sfere (ne-gibno, ne-spremenljivo, ne-prostorsko, ne-časovno ipd.) vsepovsod negativni predikati čutne sfere, v čemer je tudi ena od pasti tega modela.<sup>18</sup> - Nasprotno oznanja *modernistična strategija* povsem drug model: estetizacijo. *Bíti* in *bistva bivajočega* ni mogoče doseči z eliminacijo čutnosti,<sup>19</sup> ampak, nasprotno, z intenzivnim ukvarjanjem z njeno mnogoličnostjo, takorekoč s "prodorom skozi njo" (kar pa se ji zaradi ekskluzivizma samo ene smeri in enega načina tega prodora ne posreči). - *Postmodernistična strategija* našega časa pa išče nove poti, kako bi se do cilja prebila s funkcionalnim povezovanjem obeh prej navedenih modelov in se s tem izognila njunim stranpotem. Njena maksima je: cepitev anestetskega na estetsko<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Cf. Albrecht Wellmer, Adorno, *Anwalt des Nicht-Identischen. Eine Einführung*, v: isti, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, <sup>5</sup>1993, str. 135.

<sup>16</sup> Ernst Cassirer, *Ogled o čovjeku (An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture)*, Zagreb: Naprijed, str. xxi-xxiii (uvod G. Petrovića).

<sup>17</sup> Cf. Welsch, *Ästhetisches Denken*, str. 23-30.

<sup>18</sup> "Allerdings verrät sich darin bei näherer Betrachtung schon, daß die Absetzung von Sinnlichen eine Art Kuckucksei im Nest der Metaphysik ist. Die Metaphysik kommt für ihre eigenen Bestimmungen nicht ohne Rekurs auf das Sinnliche aus - von dem sie doch eigentlich nichts wissen will." Ibidem, str. 25.

<sup>19</sup> Saj vse čutno, ki smo ga abstrahirali, prav tako spada k načinu bivanja bivajočega in s tem k njegovim karakteristikam. Če npr. od jabolka abstrahiram vedno več stvarnosti in pridem, ko od jabolka odmislim prav vse, do spoznanja, da je jabolko "nekaj, kar biva", potem od jabolka ne ostane nič jabolčnega več, saj se je jabolko v procesu abstrahiranja spremenilo v obči pojem bitje. (Cf. Milan Butina, *Slikarstvo in resnica*, v: *Likovne besede 43-44 /1998/*, str. 146.)

<sup>20</sup> Cf. npr. Wolfgang Welsch, *Die Geburt des postmodernen Philosophie aus dem Geist der postmodernen Kunst*, v: isti, *Ästhetisches Denken*, str. 110-111.

in "Ganzheit nur *via* Differenz".<sup>21</sup>

Na kratko lahko torej moje videnje akcijskega radija filozofije takole povzamem: filozofija je reflektirani razmislek o biti in bistvu bivajočega, ki se v svoji pluralnosti kaže kot neločljiva enotnost estetskega in anestetskega. Cilj filozofije je raziskovanje logike te enotnosti in pojmovna integracija partikularnega v univerzalno celoto. Filozofija ta svoj cilj dosega z metodičnim prevpraševanjem obstoječega in znanega. Je najbolj teoretična in od neposrednega izkustva najbolj odmaknjena oblika človeškega spoznavanja.

Za konec tega drugega dela naj še enkrat poudarim, da se dobro zavedam nepopolnosti in dogmatske plati navedenih definicij, vendar kljub temu mislim, da so kot tehnična sredstva potrebne, če se hočem orientirati v interakcijskem polju, ki ga tvorijo umetnost, estetika in filozofija, in vsaj v grobih obrisih rekonstruirati njegovo multirelacijsko naravo.

### III. Izpeljava: Topologija interakcijskega prostora

#### 1. Kontekst

Naj so definicije umetnosti, estetike in filozofije, ki sem jih navedel, še tako pomanjkljive, vendarle kažejo neko zanimivo situacijo. Iz njih je mogoče povsem nedvoumno razbrati, da imajo umetnost, estetika in filozofija vsem radikalno različnim ciljem in metodam navkljub vendarle nek prepoznavni "skupni imenovalec": vsem trem je namreč skupno to, da se na tak ali drugačen način ukvarjajo z odnosom med *estetskim* (materialnim, telesnim, čutnim) in *anestetskim* (nečutnim, miselnim, duhovnim).<sup>22</sup> Prva tako, da ta odnos na različne načine praktično realizira in intenzivira,<sup>23</sup> druga tako, da ga preučuje na omejenem področju čutnosti oz. občutenja, tretja pa tako, da ga skuša konceptualizirati na ravni totalitete obstoječega. - Ocenjujem, da je to dejstvo pravihna podlaga nadaljnjim razmišljanjem.

Z drugimi besedami lahko rečem, da je *working space* umetnosti, estetike in filozofije *interakcijsko področje estetskega in anestetskega*. Ker je temu tako, je prav, da skušam najprej pogledati, na kakšen način se to interakcijsko področje manifestira v človeku, ki te vede ustvarja. - Človek, piše *J. Huxley*, je nerazdeljiva in simultana enotnost materije in duha.<sup>24</sup> To pomeni, da živi na preseku dveh svetov in da je sam "presečna množica" teh dveh svetov: zaprtega materialnega, določenega s fizičnimi dražljaji in determinizmi, in odprtega duhovnega, v katerem vlada pojmovna fleksibilnost (raz)uma in svoboda odločanja (volja) (sl. 1). Prvi svet človeka eksistencialno navezuje na "fiziko" (tj. na materialne in čutne predmete in pojave sveta), drugi na "metafiziko" (tj. na fenomene, kakršni so bistvo, zakonitost, zakon, podstat ipd.). Posledica te navezanosti je, da se človek eksistencialno ne more odpovedati ne materialni ne duhovni dimenziji stvarnosti, ki ju občuti v sebi, ampak ju celo ekstrapolira navzven in realno priznava kot enakopravna in enakovredna dela celote sveta in vesolja. Človeška eksistenca je odvisna od tega, da oba omenjena svetova funkcionalno sodelujeta, saj se lahko duh konstituira samo na "ozadju" materialnosti in čutnosti, materialnost in čutnost pa lahko le s pomočjo duhovne prekvašenosti postaneta človeški,

<sup>21</sup> Cf. Wolfgang Iser, *Unsere Postmoderne Moderne*, Berlin: Akademie Verlag, 1993, str. 60-63.

<sup>22</sup> Pri tem je jasno, da so izrazi estetsko, anestetsko, materija, duh ipd. samo simboli za pojme, ki služijo mišljenju, in v sebi povzemajo posamezne bistvene lastnosti, ki jih spoznava naš um, ko s čuti opazuje sebe in svet.

<sup>23</sup> Cf. Ernst Cassirer, *Ogled o čovjeku. Uvod u filozofiju ljudske kulture*, Zagreb: Naprijed, 1978, str. 186.

<sup>24</sup> Cf. Julian Huxley, *Essays of a Humanist*, str. 43.



humani resničnosti. Sredstvo, ki omogoča sodelovanje obeh polov človeške eksistence, je *simboličnost*, svet simbolov, ki ga človek kot vezni člen vstavlja med sebe in bivajoče, da bi bivajoče lahko razumel in ga kreativno uporabljal za zadovoljevanje svojih telesnih in duhovnih potreb. Simboli človeku omogočijo, da se dvigne nad surovo in neposredno čutno izkušnjo, do analize odnosov zaznanih stvari in pojavov ter do sinteze tako pridobljenih spoznanj v miselnih kategorijah.



Sl. 1: Človek kot presek estetskega in anestetskega

Dejstvo pa je, da ima simboličnost tudi svoje pasti. Ena od njih se skriva v njenem temeljnem sredstvu, v *abstrakciji*. Racionalno spoznanje, piše *F. Capra*,<sup>25</sup> izhaja iz izkustva, ki ga pridobimo s predmeti in dogodki v okolju. To spoznanje spada na področje intelekta, katerega funkcija je, da razlikuje, ločuje, primerja, kategorizira. Na ta način nastane svet intelektualnih razlik in nasprotij, ki obstajajo samo v intelektualnem odnosu. Kritična lastnost tega spoznanja je abstrakcija, saj zaradi tega, da bi lahko primerjali in klasificirali neskončno raznolikost fenomenov okrog nas, ne moremo upoštevati vseh njihovih lastnosti, ampak se moramo zadovoljiti samo z nekaterimi. Tako zgradimo intelektualno realnost, v kateri so stvari skrčene na svoje posplošene obrise, koncepte in simbole, za katere je značilna reduktibilna in sekvencialna struktura. Nasprotno pa realni svet sestavlja neskončna množina multidimenzionalnih različnosti in kompleksnosti, ki ne vsebuje ravnih linij ali popolnoma pravilnih oblik in v kateri se stvari ne dogajajo postopno, ampak vse hkrati, simultano. Jasno je, da mišljenje z abstrahiranjem zato tega realnega sveta nikdar ne more razumeti in opisati v celoti. Z ozirom na ta svet je vedno omejeno, relativno. Za večino od nas se je te omejenosti in relativnosti mišljenja težko nenehno zavedati. Ker je pojmovno predstavitev stvarnosti lažje razumeti kot zapleteno stvarnost samo, se rado zgodi, da obe pomešamo in obravnavamo naše pojme in simbole kot stvarnost samo.

Ta posebna narava abstrakcije povzroča, da je v človeku presečna množica materije in duha, estetskega in anestetskega (glej sl. 1) bistveno gibljiva in (ko)ekstenzivna. V iskanju stabilnega ravnovesja med estetskim in anestetskim človek nujno oscilira med obema poloma. Takrat, ko išče koherentne povezave med že pridobljenimi izkustvi, se intenzivneje izteza v smeri duha, takrat, ko želi izkustvo razširiti in aktualizirati, pa se izteza v smeri empirije. Primer za prvo je npr. filozofska metafizika, primer za drugo pa Baumgartnova estetika.

<sup>25</sup> Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, Shambhala, 1981, str. 27-28.

Odnos med estetskim in anestetiskim se pri človeku v konkretni obliki kaže skozi njegove dejavnosti. V tem oziru je mogoče reči, da tudi umetnost, estetika in filozofija niso drugača kot specifičnim ciljem prilagojene *operacionalne oblike raziskovanja* odnosov med estetskim in anestetiskim: (a) umetnost oblika raziskovanja odnosov med formo in vsebino, (b) estetika oblika raziskovanja odnosov med zaznavanjem in spoznanjem in (c) filozofija oblika raziskovanja odnosov med materialno in duhovno stvarnostjo v svetu (sl. 2).



Sl. 2: Analognost operacionalnih matric umetnosti, estetike in filozofije

Kot rečeno, je moje osnovno vprašanje, kako se z ozirom na njihove posebnosti te tri oblike raziskovanja odnosov med estetskim in anestetiskim obnašajo v praktičnih življenjskih interakcijah. Celovit in dokončen odgovor je zaradi živosti in kompleksnosti vseh treh strok razvidno nemogoče. Mislim pa, da je možno identificirati neko temeljno *logiko* njihovih interakcij. In sicer tako tistih, ki so že historično dejstvo, kot onih, ki še spijo v potencah njihovih narav. V ta namen bom v nadaljevanju preučil naslednje relacije: (a) filozofija ↔ estetika, (b) estetika ↔ umetnost in (c) filozofija ↔ umetnost.

## 2. Odnos filozofija ↔ estetika

Ta odnos je od vseh naštetih verjetno še najbolj jasen in najmanj problematičen. Lahko dokazljivo dejstvo je, da je estetika od vsega začetka, tudi takrat, ko se še ni imenovala s tem imenom, filozofska disciplina v polnem pomenu besede. To pomeni, da se vseh svojih "predmetov" (čutnosti, lepote, umetnosti) vedno loteva na filozofski način, s pomočjo filozofskih pojmov in v najtesnejši povezavi z aktualnimi filozofskimi debatami. To ima seveda posledice. - Vsaka znanost, tako tudi filozofija, ima določen korpus temeljnih pojmov, ki so bili razviti zato in tako, da bi lahko zajemali vsebine, ki znanost zanimajo. Ko torej neka znanost vrže mrežo svojih pojmov prek stvarnosti, ki jo preučuje, lahko zajame samo tisto vsebino, ki so jo sposobni identificirati njeni pojmi in jo njihov posebni jezik lahko izrazi (*Wittgenstein*). Za estetiko kot filozofsko disciplino to pomeni: samo filozofske aspekte stvarnosti, ki jih preučuje. Stvarnosti pa imajo seveda še mnogo drugih, ravno tako pomembnih aspektov.

### 3. Odnos estetika ↔ umetnost

Odnos estetika ↔ umetnost je bolj zapleten in kompleksen. Že zato, ker je to še vedno odprt odnos. Obravnavati ga je mogoče z dveh vidikov, ki ju narekuje sama zgodovina estetike. Zgoraj je že bilo omenjeno dejstvo, da se estetika ni rodila iz kakšne posebne ljubezni filozofov do umetnosti, ampak iz njihove ljubezni do filozofije. Njeno ukvarjanje z umetnostjo je bilo namenjeno razvijanju in testiranju filozofskih tem in problemov, ker je filozofija ugotovila, da je umetnost z njenega stališča odličen "model resničnosti" (*Modellsphäre der Wirklichkeit*), kot pravi sodobna filozofska dikcija.<sup>26</sup> En vidik odnosa med estetiko in umetnostjo je torej estetska inklinacija k filozofiji: filozofija s pomočjo estetike v umetnosti išče *pot k sami sebi*. Drug, ravno tako historično dokumentiran, a veliko šibkejši vidik tega odnosa pa je estetska inklinacija k umetnosti, ki se je napovedala s Schillerjem<sup>27</sup> in Nietzschejem in se v modificirani obliki podaljšuje v naš čas: estetika naj neha biti *dekla filozofije* in naj se temeljiteje posveti svojemu predmetu.

#### a) Estetika kot "filozofija via umetnost"

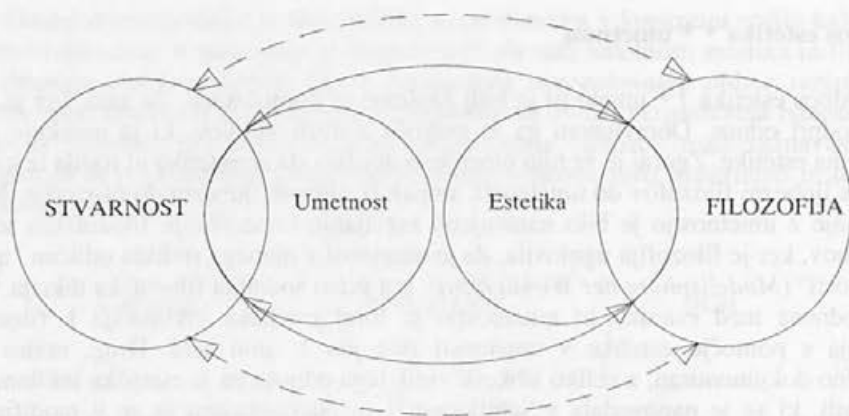
Obstaja več razlogov, zakaj je umetnost za mnoge strategije filozofiranja izjemno priročna "Modellsphäre der Wirklichkeit". Naj omenim dva, po mojem mnenju ključna. Prvi od njiju je ta, da umetnost odnosa med estetskim in anestetskim ne raziskuje na teoretični način, ampak ga *praktično vzpostavlja*; v svojih najvišjih dosežkih celo na eksemplaričen (*arhetipičen*), prečiščen (*katharsis*) in celovit način, še posebej pa vedno znova in v obliki skrajno pluralnih rešitev. V tem oziru je umetnost za filozofijo mnogokrat reprezentant stvarnosti, takorekoč njen koncentrirani *sucus*, s katerim je (kljub težavam) bistveno lažje operirati kot s stvarnostjo samo. Filozofi to potrjujejo, ko pravijo, da je umetnost zanje *organon*, ki odpira vrata v celovitost stvarnosti<sup>28</sup> in v njeno skrajno pluralno naravo.<sup>29</sup> - Drugi razlog pa je v tem, ker je umetnost kot pojav tako zelo kompleksno in kot splošni pojem tako zelo "plastično" področje, da je v njem mogoče testirati in dokazati praktično vsako filozofsko teorijo.

<sup>26</sup> Cf. Welsch, *Ästhetisches Denken*, str. 111-113.

<sup>27</sup> "Von den allgemeinen Reflexionen der Philosophie, schrieb er am 27. Juni 1798 an Wilhelm von Humboldt, 'führt eigentlich kein Weg zu dem Gegenstande', weshalb die Kunstphilosophie dem Künstler 'immer hohl und leer erscheinen wird'. Liebend gern, sagt Schiller, würde er 'alles, was ich selbst und andere von der Elementarästhetik wissen, für einen einzigen empirischen Vorteil, für einen Kunstgriff des Handwerks' hingeben." (Welsch, *Traditionelle und moderne Ästhetik in ihrem Verhältnis zur Praxis der Kunst*, str. 268.)

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, str. 266: "Die Kunst", sagt Schelling, 'ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam eröffnet' - die 'intellektuelle Anschauung' nämlich als den postulierten Grundpunkt des Systems, den eben allein die Kunst vor Augen führt, weshalb sie 'das einzige wahre und ewige Organon ... der Philosophie' genannt wird."

<sup>29</sup> Cf. Welsch, *Ästhetisches Denken*, str. 111-113 und *ders.*, *Traditionelle und moderne Ästhetik in ihrem Verhältnis zur Praxis der Kunst*, str. 272.



Sl. 3: Model estetike kot filozofije via umetnost

Če skušam estetiško strategijo "filozofija via umetnost" shematično predstaviti, lahko rečem, da je njen osnovni namen filozofska tematizacija odnosa med estetskim in anestetiskim v totaliteti bivajočega. Ker pa je tematizacija tega odnosa na temelju neprijetno obsežne in neprečiščene stvarnosti težavna, se skuša isti cilj doseči posredno: z interakcijo umetnosti (kot reprezentativnega "modela" neprijetne stvarnosti) in estetike (kot čutnosti odprte filozofije) (glej sl. 3).

Cilj tako usmerjene estetike je, da v soočanju z umetnostjo razvija pojme, miselne strategije in metode, ki bi filozofiji olajševale stik z njenim predmetom. Zato mora odgovarjati predvsem na nekatera glavna (gnoseološka in ontološka) vprašanja filozofije, ali pa celo "empirično" brani neke že izoblikovane obče filozofske teze in pozicije. Tudi takrat, ko je zasnovana raziskovalno. Če uporabim neko analogijo, lahko rečem, da imajo filozofi estetiki te proveniencije do umetnosti podoben odnos kot likovni umetniki do narave: jemljejo jo kot izvor (filozofskih) motivov in inspiracij.

V tej perspektivi sta tako umetnost kot estetika obravnavani instrumentalno.

### b. Estetika kot filozofska inklinacija k umetnosti

Drugačen odnos do umetnosti (in seveda tudi do samih sebe) imajo estetiške teorije, ki jih pogojno imenujem "umetnosti zavezane". Te deklarativno zapuščajo pozicije filozofske instrumentalizacije umetnosti in estetike in se skušajo umetnosti približati zaradi nje same. Skušajo jo srečati v njenem "delovnem okolju", pripravljene so gledati z njene perspektive in razmišljati o njej skozi dioptrijo *oblikotvorne izkušnje*.<sup>30</sup> Razlogov za tako odkrito *inklinacijo* estetike k umetnosti je več. Eden od temeljnih je ta, da umetnost z dometom svojih rezultatov, po ocenah adeptov te estetiške naravnosti, realno posega daleč izven okvirov svoje sfere; pa ne kot v klasični estetiki, regresivno na področje filozofije, ampak progresivno na področje življenja.<sup>31</sup> Konkretizacije tega razloga pa so v ocenah, da ima moderna umetnost v sodobni kulturi velike diagnostične, terapevtske in razvojne potencialne,<sup>32</sup> da funkcioniira kot "laboratorij

<sup>30</sup> Oddaljena posledica take kognitivne usmerjenosti je npr. v nemškem prostoru pred kratkim razširjeno "estetiziranje etike". Cf. npr. Christoph Menke, *Das Leben als Kunstwerk gestalten? Zur ironischen Dialektik der postmodernen Ästhetisierung*, v: Rudolph Maresch (ur.), *Zukunft oder Ende*, München: Boer Verlag, 1993, str. 391-407.

<sup>31</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Geburt der Tragödie*, v: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. III, str. 8.

<sup>32</sup> Cf. Welsch, *Traditionelle und moderne Ästhetik in ihrem Verhältnis zur Praxis der Kunst*, str. 272.

čutnega spoznanja" (*ein Laboratorium sinnlicher Denkkraft*),<sup>33</sup> kot priročen instrument oz. prototipno področje refleksije (*Modellbereich der Reflexion*) in s tem modernega samorazumevanja.<sup>34</sup> (Ob tem seveda ni mogoče spregledati dejstva, da so celo tam, kjer obstaja iskrena želja po približevanju estetike umetnosti, takoj pod povrhnjico še vedno instrumentalizacijski motivi.)

Temeljni motiv "umetnosti zavezanih" estetik je, da analitično eksplicirajo konkretne oblikotvorne strategije, razvojne in družbenokritične potenciale vsakokratne umetnosti. Povsem eksplicitno pa želijo biti umetnosti - to bi naj bil celo kriterij njihove modernosti<sup>35</sup> - tudi koristne, namreč v procesu njene ustvarjalne avtorefleksije (*Selbstklärung*) in artikulacije. Pri tem je seveda deklarativno izključen vsak dogmatizem in vsak normativizem; estetika bi naj v tej zvezi imela zgolj funkcijo *majevtičnega* fermenta.

Na tem občutljivem mestu pa "umetnosti zavezane" estetike nujno naletijo na težave, saj te izvirajo iz, če si lahko dovolim to filozofsko dikcijo, same "ontološke diference" obeh področij.

Prva težava je že kar v tem, da lahko estetika preučuje umetnost šele, ko je ta artikulirana. Ker umetnost vedno znova ustvarja samo sebe na tak način, da se sama definira in s tem izčrpa svoje ustvarjalne možnosti, dobi estetika priložnost, da jo preučuje, šele *post festum*. V prisposodbi: umetnost mora (v ustvarjalnem oziru) umreti, da jo estetika lahko secira (analizira).<sup>36</sup> Primarna pozicija estetika v odnosu do umetnosti je pozicija uporabnika, ne ustvarjalca. Proizvajalec in uporabnik pa sta, piše v svojem znamenitem delu "Cours de la poétique" P. Valéry, dva bistveno ločena sistema. Izdelek je za prvega zaključek, za drugega pa začetek razvoja. Lahko raziskujemo samo odnos proizvoda do njegovega proizvajalca, ali pa odnos proizvoda do tistega, na katerega vpliva, ko je enkrat narejen. Akcija prvega in reakcija drugega se ne moreta nikoli srečati. Ideji, ki ju imata oba o istem umetniškem delu, nista kompatibilni.<sup>37</sup> Lahko da je ta Valéryjeva sodba o absolutni diferenci preostra, kljub temu pa menim, da je treba upoštevati razliko med odnosom umetnika in estetika do umetnine. Estetik je - neglede na njegov odnos do umetnosti - uporabnik umetniškega dela, čeprav poseben uporabnik; tak, ki je pogojen z aposteriornostjo svojega odnosa do umetnosti in z akcijskim radijem svojih filozofskih izhodišč.

Estetik je po eni strani vedno prepozen, da bi ustvarjajočim umetnikom povedal, kaj naj iščejo in ustvarijo, ker takrat, ko estetiki to z raziskovanjem zvedo, njihovo spoznanje za ustvarjalca ni več pomembno. (Tisti trenutek, ko bi se umetnost v tem oziru odpovedala svoji hoji spredaj, svojemu avantgardizmu, bi ne bila več umetnost, ampak bi se vrnila nazaj med obrti.)<sup>38</sup>

Kot filozof išče estetik filozofsko bít umetnosti, zato le s težavo hkrati estetsko uživa v umetnini. Njegovo zanimanje velja filozofskim aspektom umetnine (ne pa njenim imanentnim umetniškim aspektom), čeprav se smisel umetnine v njih ne izčrpa. Jez med estetikom in umetnino predstavlja njegov "infrastrukturni" filozofski sistem.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> Ibid., str. 273.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Ibid., str. 276.

<sup>36</sup> Cf. Milan Butina, O odnosu (likovna) umetnost - estetika, v: isti, O slikarstvu, Ljubljana: Debora, 1997, str. 93.

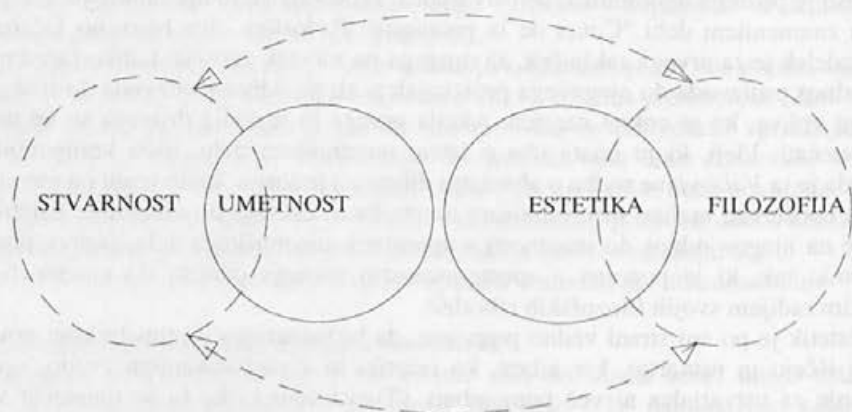
<sup>37</sup> Cit. po B. Ghiselin, *The Creative Process*, A Mentor Book, 1961, str. 96.

<sup>38</sup> Povzeto po Butina, O odnosu (likovna) umetnost - estetika, str. 95.

<sup>39</sup> Povzeto po ibid., str. 93.

V tem pa je hkrati že tudi druga velika težava, ki preprečuje, da bi bila estetika za umetnost *koristna* v **neposredno ustvarjalnem** (NB!) smislu. Nobena estetika kot filozofska *formatirana* teorija namreč do umetnosti ni nevtralna. V njej favorizira določene teme, vsebine, problematike, oblike, funkcije itd. - in sicer tiste, ki izvirajo iz kategorij in aksiomov njenega filozofskega *backgrounda*. Osnovno metodo estetikov v odnosu do umetnosti bi lahko pri tem shematično takole opisal: najprej v odvisnosti od kategorij in aksiomov svoje filozofske infrastrukture identificirajo in zakoličijo področje umetnosti, ki ga te kategorije in aksiomi lahko zajamejo, ga opredelijo za umetnost in znotraj tako omejenega področja potem dokazujejo in "dokažejo", da je to tista "prava" umetnost.<sup>40</sup> Sicer pa v svojem delu tudi umetniki uporabljajo isto metodo, ko zakoličijo tisti del stvarnosti, ki ga s svojimi izraznimi sredstvi in načini lahko zajamejo, in ga oblikujejo kot svojo (umetniško) realnost. Jasno pa je, da pri takšnem početju vedno precej stvarnosti ostane zunaj in navadno si naslednje generacije umetnikov ravno na tem "izostanku" najdejo svoja še neobdelana polja. Narava oz. stvarnost je tako obsežno področje, da ga v celoti ne more izčrpati nobena umetnost, ravno tako pa tudi nobena estetika umetnosti ne more zaobjeti v vseh njenih razsežnostih.

Model estetiške inklinacije k umetnosti bi bilo shematično mogoče predstaviti na naslednji način: estetika se skuša zanimati za umetnost, vendar pri tem implicitno vleče za sabo v svojem filozofskem *backgroundu* utemeljene instrumentalizacijske intence (sl. 4).



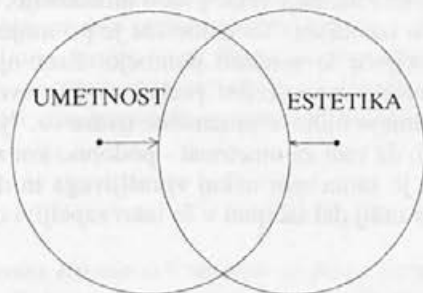
Sl. 4: Model estetike kot filozofske inklinacije k umetnosti

Po eni strani je torej treba priznati, da sta umetnost in estetika kljub "usodni privlačnosti", ki ju veže, vendarle dve zelo različni duhovni držji, vsaka s svojim kategorialnim aparatom in načinom mišljenja. Pojmi in kategorije, ki si jih občasno posojata, navadno *spremenijo* svoj značaj, brž ko so uvrščeni v določen sistem umetniškega oz. filozofskega mišljenja. Po drugi strani pa je mogoče brez podcenjevanja njenih dosedanjih dosežkov reči, da estetika v odnosu do umetnosti še zdaleč ni izčrpala vseh svojih refleksivnih potencialov in da ima vsa velika umetnost tudi *filozofične* dimenzije.

<sup>40</sup> Povzeto po *ibid.*, str. 92-93.

### c. Estetika kot filozofska "osredinjenost na umetnost"

Prav to zadnje pa po mojem mnenju nudi tudi možnost za bodoče pozitivne (= neinstrumentalne) premike v odnosu med umetnostjo in estetikom. Gre za premike, na katere skušam opozoriti z naslovom "osredinjenost na umetnost". Teh praktično vzeto še ni prav veliko. Pričakovati pa jih je povsod tam, kjer bo (1) estetika spoznala, da umetniško dogajanje ni zgolj refleks takega ali drugačnega filozofskega pojmovanja, ampak da se mora z reflektivnim izkustvom, ki ga poseduje, umetniku dati na razpolago kot sogovornik pri prečiščevanju in artikulaciji njegovega kompleksnega oblikotvornega mišljenja in hotenja,<sup>41</sup> ki ima poleg filozofičnih še mnoge druge, ravno tako pomembne dimenzije, in (2) tam, kjer bodo iz posameznih umetnosti avtohtono izrasle teorije dosegle tako stopnjo pojmovne konsistentnosti, da bodo z estetikom kot filozofsko disciplino lahko vzpostavile ploden konceptualni kontakt. Perspektivo vidim torej tam, kjer bosta v interferenčne povezave stopili emancipirana estetska teorija, ki bo umetnosti pripravljena ponuditi svoje reflektivne filozofske usluge na področju njenih "filozofičnih dimenzij", in teorija umetnosti, ki bo filozofski refleksiji omogočila dostop in jo navdušila tudi za refleksijo umetniških, estetskih (se pravi na čutnost oz. medij določene umetniške panoge vezanih) dimenzij umetnosti (sl. 5).



Sl. 5: Model estetike kot filozofske osredinjenosti na umetnost

Osredinjenost na umetnost za estetiko ne pomeni, da iz enega suženjstva (dekla filozofije) stopa v drugo (dekla umetnosti), ampak da se lahko svojemu "predmetu" v polnosti posveti in mu tudi vrne, kar mu je v potu svojega obraza v prečiščeni obliki uspela "iztrgati". Estetika, ki ji uspe priti na konico čopiča, dleta in sreca...

### d. Pripomba o odnosu umetnosti do estetike

Danes postaja vse bolj jasno, da vseh umetniških izrazov in slogov ni mogoče tako posplošiti in sistematizirati, da bi jih zajel en sam filozofski sistem. Kajti prav tako, kot se med seboj ločijo filozofski sistemi, se med seboj ločijo tudi umetniški izrazi in v njih izražena vrednotenja sveta in življenja. Samo tiste estetiške smeri, ki rastejo iz istega življenjskega humusa in enakega vrednotenja sveta kot umetniški izrazni sistemi, se lahko z njimi povežejo v dovolj homogene miselne in čustvene paradigmatične sisteme, ki dovoljujejo razumevanje in medsebojno oplajanje.

<sup>41</sup> "Der Philosoph sollte dem Künstler bei der Ausbildung und Durcharbeitung von dessen praktischer Ästhetik an die Hand gehen - im gewünschten Maß und auch kritisch. Gefördert ist hierbei die Herausarbeitung von bildnerischen Implikationen, Sinnlinien, Bedeutungsansprüchen, unbefragten Standards oder gesehene oder noch ungesehene Innovations-Potentialen, und es gilt deren Tendenzanalyse und Konsistenzprüfung ebenso wie ihre Reindarstellung und Zuschärfung." (Welsch, Traditionelle und moderne Ästhetik in ihrem Verhältnis zur Praxis der Kunst, str. 280.)

### 3. Odnos umetnost ↔ filozofija

V svojem odnosu do umetnosti lahko filozofija po mojem mnenju enakovredno izkorišča vse tri makrostrategije, ki so ji dostopne z estetiko: *instrumentalno* (filozofija *via* umetnost), *tematizacijsko* (filozofska inklinacija k umetnosti) in *raziskovalno* (filozofska osredinjenost na umetnost). Odvisno pač od okoliščin in trenutnih ciljev. V umetnosti lahko vidi ključ, ki ji odpira vrata resničnosti, sredstvo, s pomočjo katerega raste, fenomen, ki jo nagovarja in reflektivno inspirira, ali kompleksno resničnost, katere dimenzije želi spoznati. Nekaj podobno stopnjevitega pa v filozofiji gleda tudi umetnost oz. umetnik, ko za nove ekspresivne podvige polni svoje "filozofične" rezervoarje.

### IV. Koda

Odnos med umetnostjo, estetiko in filozofijo, kakršnega sem prikazal na teh straneh, je, kot je bilo pričakovati, zgolj grobo (makro) "mapiranje" interakcijskega prostora. Mislim pa, da je na osnovi tega prikaza mogoče odpreti debato o praktični potrebnosti bolj sistematične refleksije relacij med umetnostjo, estetiko in filozofijo in ji ponuditi tudi dovolj dobro izhodišče. To izhodišče je po mojem mnenju v naslednjem: Misliti o umetnosti je mogoče le z njeno pomočjo. Brez njene pomoči ne moremo vstopiti vanjo. Če umetniki v neposredni praksi mislijo svojo umetnost, se morajo teoretiki potruditi, da razumejo njihove umetniške izraze oz. "jezike". Edino na ta način bodo spoznali in razumeli, da tudi za umetnost - podobno kot za filozofijo - velja, da se stalno sprašuje o sebi, da je sama sebi nekaj vprašljivega in da je neskončno daleč od tega, da bi se njen akcijski radij dal izčrpati v še tako zapeljivi obliki instrumentalizma.



## Brentanov reizem

TANJA PIHLAR

## POVZETEK

Članek obravnava Brentanovo različico reizma, in sicer tako z njenega ontološkega kot tudi semantičnega vidika. Reizem je stališče, ki sprejema samo obstoj realnih stvari. Brentano zagovarja njegovo dualistično verzijo: poleg fizičnih stvari dopušča tudi obstoj duhovne substance in njenih akciden. Brani ga z več argumenti, pri čemer je najbolj odločilen argument, ki se opira na enopomenskost izraza "nekaj" in zanika obstoj skupnega rodovnega pojma, pod katerega bi lahko subsumirali stvari in nerealno. Pomembno je tudi, da je Brentano nominalist. V jeziku ločuje med avtosemantičnimi in sinsemantičnimi izrazi, pri čemer imajo samo prvi samostojen pomen. Pogosto se dogaja, da imamo številne izraze za avtosemantične, čeprav so v resnici sinsemantični - v tem primeru imamo opraviti z jezikovnimi fikcijami, katere so za Brentana prevedljive v izraze za realne stvari. Na koncu članka obravnavamo nekatere poglobitve značilnosti stvari: njihovo časovno določenost, dimenzionalnost, partikularnost in zaznavnost.

## ABSTRACT

## BRENTANO'S REISM

The article discusses Brentano's version of reism from its ontological as well as semantic aspects. Reism means a particular standpoint that only acknowledges the existence of real things. Brentano asserts his dualistic version by means that besides material things he also concedes the existence of spiritual substance and its accidences. Brentano defends reism with several arguments, among which the most decisive is the one based on a single meaning of the expression "something", and which denies the existence of a single all-embracing genus which would subsume the things and the unreal. The fact that Brentano is a nominalist is also important, namely within the language he distinguishes between the autosemantic and the synsemantic terms, whereby only the first ones are of autonomous meaning. It often happens that several expressions can be held for autosemantic, though in fact they are synsemantic - in such case it is about the "language fictions" for which Brentano thinks they can be translated into the expressions for the real things. For the conclusion some main features of things are discussed: their time definement, dimensionality, particularity, and perceptibility.

Izraz "reizem" (iz. lat. *res* - stvar) je v filozofsko literaturo prvi uvedel poljski filozof Tadeusz Kotarbiński v svojem delu *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* iz leta 1929, in sicer kot oznako za stališče, ki ga lahko povzamemo v obliki naslednje teze:<sup>1</sup>

T1: Obstajajo samo realne stvari.

Se pravi, vse, kar obstaja, spada po njegovem mnenju v ontološko kategorijo stvari. S stvarmi so pri tem mišljena telesa, zaradi česar se njegova verzija reizma običajno označuje kot somatizem, ali bolje, kot pansomatizem. Kot telo pa lahko po njegovem označimo to, kar se razteza v prostoru in času,<sup>2</sup> kar je obsežno in trajno, in naposled - to je še zlasti pomembno - kar nudi odpor, sicer bi lahko kdo domneval, da se fizika ukvarja tudi z raziskovanjem delov praznega prostora (ki sploh ne obstaja) ali imanentnih barvnih lis (ki predstavljajo golo hipotezo). V skladu s tem lahko torej telo na kratko opredelimo kot to, kar je razsežno in nudi odpor. Primeri zanj so denimo kamen, planet, rastlina, pa tudi elektron, proton, magnetno polje, s katerimi se ukvarja fizika. Po drugi strani pa Kotarbiński zanika obstoj stanj stvari, lastnosti in relacij, katerih ni mogoče uvrstiti v kategorijo stvari.<sup>3</sup> Zgornjo trditev lahko tako v negativni obliki formuliramo takole:

T1': Ni ničesar, kar ne bi bilo realna stvar.

Kot pripominja Kotarbiński v krajšem sestavku z naslovom "Franz Brentano comme réiste",<sup>4</sup> v času, ko je nastajalo prej omenjeno delo, še ni vedel, da lahko podobno stališče zasledimo že prej pri Franzu Brentanu, in sicer zlasti v zapisih, ki so nastali v njegovem poznem obdobju in so bili kot *Dodatek* vključeni v drugo izdajo Psihologije iz leta 1911. Na to dejstvo ga je v svojem pismu prvi opozoril njegov učitelj Kazimierz Twardowski, ki je bil sam Brentanov učenec. "Nihče, ki je sledil tej liniji mišljenja tj. formalni logiki, kot disciplini, ki je antipsihologistično usmerjena, [op. TP]," pravi Kotarbiński v tem sestavku, "ni mogel niti sanjati o tem, da bi lahko take ideje iskal v dodatku k delu, ki je posvečeno psihologiji, in to pri avtorju, ki je bil trdno prepričan v postavko, da je psihologija osnova za filozofijo v celoti, vključno z logiko."<sup>5</sup> Seveda pa Brentano ni bil prvi, ki je zagovarjal takšno stališče. Po njegovem mnenju lahko kot predhodnika reizma označimo že Leibniza, ki si je prizadeval za to, da bi v znanosti vse abstraktne izraze nadomestili s konkretnimi.<sup>6</sup> Toda kljub temu je bil

<sup>1</sup> Za več o tem gl. J. Woleński: "Reism in the Brentanist Tradition", v: *The School of Franz Brentano* (ur. L. Albertazzi, M. Libardi in R. Poli), Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1966, str. 357-373, ter B. Smith: *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chicago/La Salle: Open Court, 1994, str. 193-242.

<sup>2</sup> Tu Kotarbiškega navajamo po B. Smith: *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, str. 198-199.

<sup>3</sup> Kotarbiński je prevzel Wundtovo štiridelno delitev kategorij na stvari, stanja stvari, lastnosti in relacije.

<sup>4</sup> Ta članek je bil leta 1966 objavljen v *Revue internationale de philosophie* 20, št. 78, str. 459-476. Tu ga navajamo po angleškem prevodu, ki je izšel v: *The Philosophy of Franz Brentano* (ur. L. L. McAlister), London: Duckworth, 1976, str. 194-203.

<sup>5</sup> Isto, str. 195.

<sup>6</sup> Pri tem se sklicuje na naslednje mesto iz Leibnizovih *Nouveaux Essais*, 2. knj., pogl. XIII, § 1, kjer med drugim piše: "(...) Znano je tudi, da so abstrakcije tiste, ki povzročajo največ težav, kadar jih kdo želi podrobneje raziskati, kot vedo tisti, ki so seznanjeni s subtilnostmi šolastikov, katerih najbolj zapletena umovanja se razblinijo na en mah, če se znebimo abstraktnih entitet in če sklenemo, da ne bomo govorili drugače, kot da uporabljamo konkretne izraze, in da ne bomo pri znanstvenem dokazovanju do-

šele on sam prvi "konsistentni in zavestni"<sup>7</sup> reist - za Leibniza so bile namreč stvari isto-  
vetne z dušami oziroma duhovi, Brentano pa je zagovarjal dualistično verzijo reizma in  
tako obtičal na "pragu somatizma",<sup>8</sup> ki ga ni nikoli prestopil.

Kot je znano, je Brentano svoj reistični nauk začel razvijati nekje po letu 1900.  
Ker v tem času ni bil več nameščen na univerzi, so bili s takšno spremembo njegovega  
stališča seznanjeni le nekateri njegovi učenci (Anton Marty, Oskar Kraus, Alfred Kastil,  
ipd.). Poleg tega tudi sam za časa svojega življenja ni objavil nobenega dela, v katerem  
bi razkril ta svoj nauk. Prvi objavljeni tekst, v katerem podaja ta nauk, je izšel šele kot  
dodatek k drugi izdaji Psihologije, ki jo je oskrbel Oskar Kraus. Zato je za njegovo  
rekonstrukcijo odločilnega pomena zlasti njegova korespondenca in nekateri zapisi, ki  
so izšli po njegovi smrti. V tem članku si bomo poglobljeje ogledali Brentanovo verzijo  
reizma, in sicer se bomo seznanili s tem, kaj je zanj stvar, kakšne argumente navaja v  
prid reističnega stališča, kaj so tako imenovane jezikovne fikcije, kakšne so temeljne  
značilnosti stvari. Pri tem se bomo v prvi vrsti opirali na njegov *Nauk o kategorijah*, pa  
tudi na nekatera druga dela iz poznega obdobja - *Wahrheit und Evidenz*, *Die Abkehr  
vom Nichtrealen*, *Die Lehre vom richtigen Urteil* ter *Psychologie vom empirischen  
Standpunkt II*.<sup>9</sup>

### 1. Kaj je stvar

Zgodnji Brentano je v svojem ontološkem sistemu dopuščal tako obstoj realnih  
stvari, ali entia realia,<sup>10</sup> kot tudi obstoj nerealnih bitnosti. Menil je, da poleg realnih  
stvari obstajajo tudi imanentni predmeti (npr. to, kar je predstavljeno, mišljeno, hoteno  
ipd.), eksistenca in neeksistenca, možnost, nemožnost ipd. Pozneje je to stališče opustil.  
Ugotovil je, da se vsi naši duševni akti nanašajo izključno na realne stvari. V skladu s  
tem odslej sprejema samo še obstoj realnih stvari, medtem ko nerealne stvari izgubijo  
svoje mesto v njegovi ontologiji. Iz zgornje trditve je obenem razvidno, da je s stvarjo  
pri njem mišljen predmet duševnega akta, zaradi česar lahko stvar v tem smislu ozna-  
čimo kot psihološki pojem (seveda pa to še ne pomeni, da je stvar nekaj duševnega -  
razen v primerih, kadar imamo opraviti z duhovno substanco in njenimi akciden-  
cami).<sup>11</sup> Preden si poglobljeje ogledamo pojem stvari, velja najprej na kratko pojasniti še  
nekaj temeljnih psiholoških pojmov:

(1) Intencionalnost zavesti: Brentano je v svojih psiholoških spisih ugotovil, da je  
za zavest na splošno značilno, da se nanaša na nekaj; če mislim, vedno mislim na nekaj,  
če vidim, vedno vidim nekaj, če se veselim, se vedno veselim nečesa ipd. To značilnost

pustili nobenih drugih izrazov, ampak samo te, ki predstavljajo snovne predmete." (Tu navajamo po J.  
Woleński: "Reism in the Brentanist Tradition", str. 357.) Na to mesto opozarja tudi Brentano v svoji Psi-  
hologiji (gl. *Psychologie vom empirischen Standpunkt II*, Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1925, str. 163).

<sup>7</sup> Tu Kotarbiškega navajamo po B. Smith: *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, str. 230.

<sup>8</sup> Isto, str. 230.

<sup>9</sup> V nadaljevanju bomo pri citiranju Brentanovih del uporabljali naslednje okrajšave:

PES I (Psychologie vom empirischen Standpunkt I);

PES II (Psychologie vom empirischen Standpunkt II);

KL (Kategorienlehre);

ANR (Die Abkehr vom Nichtrealen);

LRU (Die Lehre vom richtigen Urteil);

WE (Wahrheit und Evidenz);

ZKL (Zur Kategorienlehre).

<sup>10</sup> Drugi njegovi izrazi za stvari so še: "realno [ein Reales]", "bit [ein Wesen]", "nekaj [ein Etwas]", "bi-  
vajoče v pravem smislu" (gl. KL, zlasti str. 4, 8 in 43).

<sup>11</sup> Gl. B. Smith: *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, str. 233.

označuje s sintagmo "intencionalna notranja eksistenca predmeta" (gl. PES I, str. 124), ki jo je prevzel iz sholastične tradicije, pojasnjuje pa jo z izrazi, kot so "nanašanje na vsebino", "usmerjenost na predmet" in "imanentna predmetnost" (prav tam).<sup>12</sup> Tu je treba opozoriti na to, da s predmeti pri zgodnjem Brentanu niso mišljeni predmeti v zunanjem svetu (zato uporabljaja tako izraz "predmet", kot tudi "vsebina", čeprav je seveda očitno, da oba izraza ne pomenita isto), ampak se nahajajo izključno znotraj zavesti, se pravi, da so zavesti imanentni. Če si denimo predstavljam vrabca, ki sedi na veji, potem se v tem primeru moja predstava vrabca nanaša na vrabca, ki je navzoč v moji zavesti; predmet predstave je tako notranji ali imanentni vrabec (danes bi raje govorili o vsebini predstave). Vendar pa je pozneje to svoje stališče spremenil: v reistični fazi je postavil trditve, da so predmeti, na katere se duševni akti nanašajo, realne stvari. Če si predstavljam vrabca, je predmet predstave kratko malo vrabec sam, medtem ko je predstavljeni vrabec gola jezikovna fikcija, kateri v stvarnosti ne ustreza prav nič več - z njimi se bomo podrobneje ukvarjali v posebnem razdelku.

(2) Vrste duševnih pojavov: Brentano razlikuje več vrst duševnih pojavov, in sicer glede na to, na kakšen način se nanašajo na predmete. V skladu s tem lahko razdelimo duševne pojave na tri temeljne razrede, na

(a) predstave,

(b) sodbe ter na

(c) čustvovanja [*Gemütsbewegungen*] (slednjim pravi Brentano tudi "pojavi interesov" oziroma "pojavi ljubezni", gl. PES II, str. 33).<sup>13</sup>

Pri tem so predstave za Brentana osnova vseh duševnih pojavov. To pomeni, da lahko obstajajo same zase, medtem ko sodbe in čustvovanja nujno vključujejo tudi predstave. Z drugimi besedami, o nečem lahko sodimo ali čustvujemo zgolj v primeru, če imamo o tem tudi predstavo. Tako lahko denimo na včerajšnji obisk tete Mare mislim samo tedaj, če imam njegovo predstavo. Oglejmo si sedaj na kratko še vsak razred duševnih pojavov posebej.

Predstave: te so dane vselej, "ko se nekaj pojavi pred nami" (PES II, str. 34): če denimo vidim barvo, imam predstavo barve, če slišim zvok, imam predstavo zvoka, ipd. Enako velja tudi za domišljajske predstave - če npr. mislim na devetglavega zmaja, potem imam v tem primeru njegovo predstavo. Pri tem so nekatere predstave bolj temeljne od drugih, kar pomeni, da služijo kot njihova podlaga. Takšne so denimo vse čutne predstave - tako npr. predstava trikotnika nasploh sloni na posameznih čutnih predstavah različnih vrst trikotnikov (enakostraničnega, pravokotnega in enakokrakega).

Sodbe: v ta razred sodijo vsi tisti duševni pojavi, s katerimi nekaj pripoznamo kot resnično ali zavračamo kot neresnično. Ali natančneje, če nekaj pripoznamo kot resnično, potem v tem primeru sodimo, da to obstaja, in če nekaj zavrnemo kot neresnično, potem sodimo, da to ne obstaja. Kot je iz tega razvidno, so za Brentana vse vrste sodb zvedljive na eksistencialne. V skladu s tem lahko denimo kategorično sodbo "vsi ljudje so umrljivi" preoblikujemo v eksistencialno sodbo, ki zanika obstoj neumrljivih ljudi: "neumrljivi ljudje ne obstajajo". Poleg tega prišteva Brentano k sodbam tudi notranje in

<sup>12</sup> Prim. S. Sajama, M. Kamppinen in S. Vihjanen: *Misel in smisel: uvod v fenomenologijo* (prev. Z. Erbežnik), Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1994, str. 37 in nasl.

<sup>13</sup> Po tradicionalnem pojmovanju spadajo predstave in sodbe v isto skupino duševnih pojavov, čustvovanja in volja pa v različno. Za Brentana imamo pri sodbah opraviti s povsem drugačno naravnostjo do predmeta, in sicer je ta v zavesti navzoč dvojno, tj. kot predstavljen in kot pripoznan ali zanikan (gl. PES II, str. 38). Kar pa zadeva razliko med čustvovanjem in voljo, je po njegovem mnenju na podlagi notranjega zaznavanja razvidno, da med tema dvema vrstama duševnih pojavov ni mogoče potegniti ostre meje in da med njima obstaja podobnost v načinu nanašanja na predmet, po kateri se ločujeta od vseh ostalih duševnih pojavov (gl. PES II, str. 100).

zunanje zaznavanje - o teh dveh vrstah zaznavanja bo več govora pozneje.

Čustvovanje: po Brentanu v ta razred ne spadajo samo različni afekti kot npr. jeza, strah, močno poželenje, ampak tudi želja, odločitev, namen, upanje, pa tudi ugodje in neugodje, volja ipd. Ta razred duševnih pojavov se s predhodnim ujema v tem, da pri obeh obstaja nasprotje v nanašanju na predmet. Če o nečem sodimo, to pripoznamo ali zanikamo, in podobno, kadar smo do nečesa emocionalno naravnani, občutimo do tega naklonjenost ali nenaklonjenost, oziroma - če uporabimo tu njegov izraz - to ljubimo ali sovražimo. Druga analogija med tema dvema razredoma duševnih pojavov pa je naslednja: sodbe in čustvovanja so lahko bodisi pravilna bodisi nepravilna. Če v sodbi nekaj pripoznamo ali zanikamo, sta pri tem pripoznanje ali zanikanje bodisi pravilna ali nepravilna, kar je odvisno od tega, če smo pripoznali to, kar je resnično, in zanikali to, kar je neresnično. In kolikor ravnamo v skladu s tem, je naše razsojanje pravilno, v nasprotnem primeru pa je nepravilno. Podobno velja tudi za čustvovanje: lahko je pravilno ali nepravilno, in sicer glede na to, če občutimo naklonjenost do tega, kar je dobro, in nenaklonjenost do tega, kar je slabo - v takem primeru lahko naše čustvovanje označimo kot pravilno, sicer je nepravilno.

Vrnimo se sedaj k pojmu stvari. Tu velja najprej opozoriti na to, da pri Brentanu pravzaprav sploh ne najdemo definicije tega izraza. Nasprotno, kolikor je ta izraz najbolj splošen pojem, ga kajpada ni mogoče definirati: "Ime stvar je namreč," pravi v KL, "najbolj splošno ime, in sicer je tako splošno, da k njemu spada vse, kar spada h kateremukoli drugemu pojmu" (str. 18).<sup>14</sup> Zaradi tega nam preostane zgolj, da se zadovoljimo s primeri tega, kar stvar je. Stvari pa so lahko fizične ali duševne: primeri za prve so denimo hiša, drevo, hrib, mačka, cesta ipd.; primeri za druge pa so duh, tisti, ki misli, hoče, upa, sovraži, ipd. Kot je iz tega razvidno, zagovarja Brentano dualistično verzijo reizma. (V nasprotju s tem - kot je bilo rečeno že uvodoma - lahko Kotarbińskijevo verzijo reizma označimo kot pansomatizem.) Pri tem lahko na vsaki izmed stvari razločimo dva momenta, in sicer nekaj, kar je nosilec različnih akcidenc, in po drugi strani te različne akcidence same; primer za substanco je denimo Boštjan, njegovi akcidenca pa sta tisti, ki vidi, in tisti, ki sliši - če to izrazimo v reistični terminologiji. Kot je znano, so imele akcidence v aristotelski tradiciji vseskozi podrejeno vlogo; pojmovane so bile kot entitete, ki lahko bivajo samo v substanci. Pozni Brentano se s takšnim pojmovanjem nikakor ni mogel strinjati - po njegovem mnenju je namreč akcidenca prav tako stvar kot substanca, se pravi, da sta ontološko povsem enakovredni entiteti. Torej lahko rečemo, da deli stvari na

(a) fizične ter

(b) duševne.

Ali še drugače rečeno, zanj so stvari

(a') telesa in njihove akcidence<sup>15</sup> ter

(b') duhovna substanca in njene akcidence.

Poleg tega prišteva Brentano k stvarim tudi

(c) dele stvari in

(d) skupke stvari ali kolektiv.

Tu naj mimogrede opozorimo na to, da je Brentano tako kot Aristotel menil, da del in celota neke stvari ne moreta biti istočasno dejanska. Če je namreč dejanska

<sup>14</sup> Ta pojem pa je tudi najbolj enostaven: "Med vsemi pojmi je pojem realnega najbolj enostaven in najbolj splošen. Kot najbolj enostaven ne dopušča in tudi ne potrebuje nobene osvetlitve, ampak je nasprotno takoj popolnoma jaseen za vsakogar, ki razume ime" (ANR, str. 347).

<sup>15</sup> Brentano pozneje ni več vztrajal pri takšnem stališču, ampak je menil, da je edina substanca na fizičnem področju prostor.

celota, potem deli te celote obstajajo zgolj po možnosti (primer za to je denimo čokoladna torta, preden smo jo razrezali na posamezne koščke), če pa so nasprotno dejanski deli, obstaja celota zgolj potencialno (če jo naposled razdelimo na posamezne koščke, bo kot celota obstajala samo še po možnosti). V skladu s tem torej deli niso nič realnega, ampak bi lahko prej rekli, da spadajo k entia rationis. Pozneje se v tej točki ni več strinjal z Aristotelom: trdil je, da so tako deli kot tudi celota stvari realni. V KL je denimo zapisal:

*"I. Z bivajočim, če to besedo uporabimo v pravem pomenu, razumemo stvar, kot npr. telo, duh ali topoid, z več ali manj kot tremi dimenzijami. Pri tem pa lahko tudi del telesa ali topoida imenujemo stvar in tako spoznamo, da lahko prav tako dobro tudi več stvari skupaj imenujemo stvar"* (str. 4).

Podobno velja tudi za kolektiv - ali agregat v sodobni terminologiji. Poglejmo najprej, kakšna razlika obstaja med posamezno stvarjo in agregatom (ali tudi med močnimi in šibkimi celotami).<sup>16</sup> Poglavitna razlika med njima je v tem, kakšni so deli, iz katerih sta sestavljena: medtem ko stvari, iz katerih je sestavljen nek agregat, lahko obstajajo samostojno, pa to za dele stvari ne velja - ti lahko obstajajo sami po sebi šele v primeru, če se ločijo od stvari ali če je ta uničena. Kot primer za stvar vzemimo mačko, ki je sestavljena iz različnih delov: srca, pljuč, mišic, tkiv ipd. Pri tem velja, da mačka kot celota ne more obstajati brez teh delov, vendar pa po drugi strani tudi deli sami ne morejo obstajati brez mačke (pri čemer z obstojem mislimo na zmožnost opravljanja njihove funkcije). Očitno je, da so v tem primeru deli in celota stvari med seboj neločljivo povezani. Dele, ki ne morejo obstajati sami po sebi, lahko imenujemo pravi deli. Na drugačno vrsto delov naletimo v primeru, ko je dan agregat - primeri zanj so npr. roj muh, jata ptic, množica ljudi, par volov, čreda ovc ipd. Tu je že na prvi pogled razvidno, da lahko deli, ki sestavljajo agregat, obstajajo sami po sebi, agregat pa seveda ne more obstajati brez njih - v takem primeru imamo opraviti s tem, kar Brentano imenuje enostranska ločljivost. Takšne dele lahko za razliko od pravih delov imenujemo člani. Pri tem je treba opozoriti še na to, da agregata ne smemo razumeti kot neko dodatno bitnost, ki bi obstajala poleg posameznih stvari. Če sta denimo dana dva vola, potem je gotovo, da agregat iz njiju ne bo obstajal poleg obeh posameznih volov, ampak bo dan skupaj z njima:

*"Dejansko bi bilo to nenavadno računanje, če bi tu k dvema bitjema, ki sta posamezna vola, prišteli še to, kar sta oba vola skupaj, in bi potem govorili o treh bitjih. To bi bilo prav tako napačno, kot če bi nekdo, ker je jabolko razpolovil v različnih smereh, na vprašanje 'Koliko polovic jabolka imam?' odgovoril z 'Več kot tisoč', iz česar po vsem videzu izhaja, da ima v roki več kot petsto jabolk"* (KL, str. 50).

Brentano namreč meni, da lahko seštevamo samo stvari, ki se med seboj povsem izključujejo, se pravi, katere nimajo nobenega skupnega dela. Zaradi tega imamo pri agregatu iz dveh volov opraviti samo z dvema stvarima in ne nemara s tremi - kar bi se zgodilo v primeru, če bi k obema voloma prišteli še agregat kot neko posebno bitnost. Če je Brentano sprva - ravno tako kot Aristotel - menil, da agregat ne more biti dejanski, ampak so dejanske samo posamezne stvari, iz katerih je sestavljen ("Ni mogoče, da je nekaj hkrati *ena* dejanska stvar in skupek dejanskih stvari", PES I, str. 222), pa je pozneje v svoji reistični fazi postavil trditev, da je agregat prav tako dejanski, kot so posamezne stvari.

Rekli smo, da se po mnenju poznega Brentana vsi naši duševni akti nanašajo na realne stvari. Vendar pa to še ne pomeni, da te stvari tudi dejansko bivajo. "Da nekaj

<sup>16</sup> Za izraze "močna in šibka celota", "del" in "član" gl. D. Bell: *Husserl*, London/New York: Routledge, 1991, str. 18-20.

imenujemo stvar," piše v KL, "ni potrebno, da to biva. Tudi kadar upravičeno rečem, da nečesa ni, to imenujem, si to predstavljam; in nič drugega kot stvari ni mogoče imenovati, si predstavljati in imeti za predmet pripoznavanja, zavračanja, ljubezni in sovraštva" (str. 58). Za Brentana je tako denimo tudi zlata gora primer za stvar, čeprav v resnici ne obstaja (seveda pa obstajata tako zlato kot tudi gora, iz katerih je ta pojem sestavljen). Drugi primeri za stvari, ki nimajo realne eksistence, so še: Martin Krpan, povodni mož, riba Faronika in druga bajeslovna bitja; okrogli kvadrat, leseno železo in drugi protislovni predmeti. Brentano je bil namreč - tako kot Aristotel - mnenja, da je treba ostro ločevati med bivajočim v pomenu kategorij in bivajočim kot resnico: "In končno ne bomo, kot se to zmeraj znova in znova dogaja, skušali zamenjevati med seboj pojma realnega in pojma eksistirajočega" (WE, str. 28). Potemtakem lahko rečemo, da sta zanj stvar in eksistenca različna pojma, pri čemer prvi ne vključuje drugega.

### 1. Argumenti za obstoj stvari

Brentano je v prid svojega reističnega nauka navedel več argumentov. Prvi argument, ki ga bomo tu obravnavali, se opira na tako imenovano načelo ekonomije mišljenja. To načelo govori o tem, da bitnosti ne smemo pomnoževati brez potrebe, in je znano kot Ockamova britev. Če tako denimo predpostavimo, da ne obstajajo samo rdeče in okrogle stvari, ampak tudi rdečost in okroglost; da poleg realnih stvari obstajajo tudi možnost, nemožnost, to, kar je mišljeno, hoteno ipd., nas bo ta predpostavka zanesljivo vodila h kršitvi načela ekonomije mišljenja. Vendar pa za takšno kopičenje entitet sploh ni nikakršnega pravega razloga, saj se - po Brentanu - izraza "rdečost" in "okroglost" (in podobno velja tudi za ostale izraze) ne nanašata na nič drugega, kot na rdeče in okrogle stvari. Zato seveda ni potrebno, da bi poleg realnih stvari dopuščali tudi obstoj nerealnih bitnosti. Kot je iz tega razvidno, je ta argument povezan s kritiko jezika, o kateri bo več govora v naslednjem razdelku.

Kot odločilni argument, ki govori v korist reizma, navaja Brentano naslednji argument:<sup>17</sup>

*"Predstavljanje je beseda, ki ima enoten pomen. Predstavljanje pa pomeni vedno predstavljanje nečesa. In ker je s tem pomen predstavljanja enoten, mora biti enoten tudi pomen tega 'nekaj'. Vendar pa ni nobenega rodovnega pojma, ki bi bil skupen tako stvarjem kot tudi nestvarem. Če torej nekaj enkrat pomeni stvar, ne more drugikrat pomeniti nestvar, kot na primer nemožnost. Vse duševno nanašajoče se (torej) nanaša na stvari" (LRU, str. 38).*

Ta argument bi lahko rekonstruirali nekako takole:

- (p1) predstavljanje je vedno predstavljanje nečesa;
  - (p2) pomen izraza "predstavljanje" je enopomenski;
  - (p3) izraz "nekaj" mora biti enopomenski;
  - (p4) ni nobenega rodovnega pojma, ki bi bil skupen tako stvarjem kot tudi nerealnemu;
- 
- (s1) če "nekaj" enkrat pomeni stvar, ne more drugič pomeniti nekaj nerealnega;
  - (s2) pomen "nečesa" mora biti enopomenski;
  - (s3) "nekaj" vedno pomeni stvar.

<sup>17</sup> "Ta dokaz je po mojem mnenju vsekakor odločen. Videti je zelo smotno, da ga podvržemo večkratnemu preverjanju s pomočjo analize primerov, pri katerih je nekaj nerealnega navidezno predmet predstavljanja" (WE, str. 106; ANR, str. 249). Ta argument najdemo pri Brentanu formuliran v različnih oblikah. Pregled nekaterih kritik in komentarjev tega argumenta prinaša članek J. Woleńskega: "Brentano, the Univocality of 'Thinking', 'Something' and 'Reism'", *Brentano Studien V*, 1994, str. 149-166.

Ta argument lahko po vsebini razčlenimo na dva dela: prvi del se opira na enopomenskost izraza "nekaj", medtem ko drugi del zatrjuje, da ni še nekega višjega rodovnega pojma, ki bi bil skupen stvarem in nerealnim bitnostim. Pri tem razumevanje prvega dela argumenta ne povzroča nobenih posebnih težav, niti nima nobene večje teže pri dokazovanju; izraz "nekaj" v tretji premisi bo namreč še vedno ostal enopomenski, pa četudi smo izraz "nekaj" pri tem nadomestili z izrazom "nerealno".

V nasprotju s tem drugi del argumenta povzroča precej več težav. V celotnem argumentu ima največjo težo četrta premisa - samo kolikor ni nobenega skupnega rodovnega pojma, pod katerega bi lahko subsumirali stvari in nerealno, je izraz "nekaj" enopomenski, se pravi, da označuje stvar. Toda ali ta premisa res povsem drži? Ali ni nasprotno mogoče najti pojem, ki bil bi obema skupen? Takšnega mnenja je bil že Brentanov učenec Anton Marty.<sup>18</sup> Prepričan je bil, da je takšen pojem predstavljene: v skladu s tem je predstavljanje vedno predstavljanje tega, kar je predstavljeno, če pri tem izraz "nekaj" nadomestimo z izrazom "to, kar je predstavljeno". V takem primeru bo - kot meni Marty - ostal pomen izraza "nekaj" še vedno enopomenski, četudi ga bomo odslej uporabljali tako za stvari, kot tudi za nerealno. Brentano se v tem pogledu z Martyjem ni strinjal: izraz "nekaj", kot pripominja v pismu Oskarju Krausu, datiranem z dne 8. 11. 1914, se nanaša izključno na predmet predstavljanja, in ne na to, kar je predstavljeno (gl. WE, str. 107). V nasprotnem primeru bi namreč izraza "konj" in "barvno" ne pomenila nič drugega kot "predstavljenega konja" in "predstavljeno barvno", ipd.; in kdor bi hotel pripoznati, da obstaja konj ali da obstaja barvno, potemtakem ne bi pripoznal konja ali barvno (ali bolje, tistega, ki si predstavlja konja, in tistega, ki si predstavlja barvno), ampak predstavljenega konja in predstavljeno barvno, kar pa je seveda napačno (prav tam). Nesprejemljivost Martyjevega predloga postane še bolj očitna, če vzamemo za primer nikalno sodbo: če bi namreč v izrazu "nekaj predstavljenega" "nekaj" pomenil isto kot "to, kar je predstavljeno", potem bi lahko analogno predpostavili, da tudi v izrazu "nekaj zanikanega" "nekaj" pomeni toliko kot "to, kar je zanikano". Če denimo zanikamo Boga, potem v skladu s tem ne bi zanikali Boga, ampak zanikanega Boga, kar pa je očitno nesmisel. Izraz "nekaj" torej v nobenem primeru ne more pomeniti isto kot "to, kar je predstavljeno". Tako se je izkazalo, da je Martyjeva postavka docela napačna.

Poleg tega je Brentano za to, da bi dokazal reizem, uporabil tudi indirektni način dokazovanja, in sicer je pokazal, da postavka o obstoju nerealnih stvari vodi v neskončni regres.<sup>19</sup> Če denimo pripoznamo, da obstaja A, in da je resnično, da obstaja A, potem bomo morali prav tako pripoznati tudi, da je resnično, da je resnično, da obstaja A, itd. In nasprotno, če A ne bi obstajal, potem bi bilo v tem primeru resnično, če bi zatrдили, da A ne obstaja, in da je resnično, da je resnično, da A ne obstaja, itd. (V nekoliko drugačni obliki se ta argument glasi takole: če pripoznamo, da obstaja A in da obstaja bit od A, potem lahko prav tako pripoznamo tudi, da obstaja bit biti od A ter bit biti biti od A, itd.; gl. WE, str. 95, 96). In kolikor pri tem obakrat zaidemo v slabo neskončnost, lahko na podlagi tega postavimo sklep, da nerealne stvari ne obstajajo. V nasprotnem primeru bi namreč "(...) večno obstajalo neskončno veliko entia rationis, še posebej neskončno veliko nemožnosti, biti od nemožnosti, nebity od nebity teh nemož-

<sup>18</sup> Podobno stališče v novejšem času zagovarja D. B. Terrel, ki vidi skupno značilnost stvari in nerealnega v identiteti s samim seboj (gl. njegov članek "Brentano's Argument for Reism", ki je bil objavljen v: *The Philosophy of Franz Brentano*, London: Duckworth, zlasti str. 208 in nasl.).

<sup>19</sup> Prim. B. Smith: *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chicago/La Salle: Open Court, 1994, str. 92-94.



nosti in prav tako tudi neskončno veliko nebiti drugih nemožnosti in nebiti od realnih stvari, ipd." (WE, str. 96).

### 3. Kritika jezika

Po Brentanu je glavni namen jezika, da izraža naša duševna stanja, se pravi, vse naše predstave, misli in čustvovanja (gl. LRU, str. 24 in 35). "Izgovarjamo besede," piše v LRU, "in hočemo s tem izraziti naše duševne pojave, hkrati pa naj bi z njimi tudi v nagovorjenem vzbudili določene, večinoma podobne duševne pojave, in sicer zlasti sodbe ter pojave čustvovanja" (LRU, str. 36). S pomočjo jezika torej izražamo naša duševna stanja in jih obenem sporočamo drugim. Vendar pa med jezikom in duševnimi stanji ne obstaja popoln paralelizem, tako da bi bilo mogoče za vsako duševno stanje najti tudi nek ustrezen jezikovni izraz, ampak je jezik nasprotno "zelo nepopolna in nezanesljiva odslikava misli in njihovih povezav" (LRU, str. 26). V skladu s tem lahko rečemo, da je "naš besedni zaklad daleč manj raznolik od naših duševnih pojavov" (LRU, str. 36); toda po drugi strani lahko - kot bomo kmalu videli - najdemo tudi izraze, katerim ne ustreza noben duševni pojav. V tem delu pripisuje Brentano jezikovnim izrazom naslednje tri funkcije (gl. LRU, zlasti str. 47):

(1) funkcija pomena [Bedeutungsfunktion],<sup>20</sup> s pomočjo katere je vsak izraz postavljen v odnos do nekega duševnega pojava, kolikor je namreč za Brentana pomen izraza duševni pojav, ki ga povežemo z ustreznim jezikovnim znakom;

(2) funkcija poimenovanja [Nennungsfunktion], katera omogoča, da se vsak jezikovni izraz nanaša na nek predmet - v skladu s tem rečemo, da "ime imenuje predmet" (prav tam). In kolikor se vsak izraz nanaša na predmet s pomočjo pomena, izhaja iz tega, da lahko en in isti predmet označimo z več izrazi - tako se denimo izraza "utemeljitelj logike" in "učitelj Aleksandra Velikega" oba nanašata na isti predmet, tj. na Aristotela;

(3) funkcija sporočanja [Kundgebungsfunktion], katera omogoča, "da imenovano nekaj predstavlja" oziroma da "ime nekaj sporoča" (prav tam).

Vendar vsi jezikovni izrazi nimajo teh funkcij. Po Brentanu to ne velja samo za posamezne črke in zloge, ampak tudi za člene, zaimke, prislove, samostalnike in pridevnike v odvisnih sklonih (tj. v genitivu, dativu, akuzativu in ablativu) (gl. LRU, str. 36). Po njegovem namreč vsi naštetih izrazi dobijo svoj pomen šele v kontekstu z drugimi izrazi; tako denimo veznik "in" ter zaimek "nihče" dobita pomen šele v stavkih "ti in jaz sva prijatelja" ter "nihče ni nesmrten", kjer smo ju povezali z drugimi izrazi. Takšnim izrazom pravi Brentano sinkategorematični ali sinsemantični izrazi (LRU, str. 37). Z njimi so - kot bomo kmalu videli - tesno povezane tako imenovane jezikovne fikcije. Poleg teh najdemo tudi izraze, ki izpolnjujejo vse tri omenjene funkcije - take izraze imenuje kategorematični ali avtosemantični izrazi (prav tam). V nasprotju s prvimi imajo ti izrazi samostojen pomen, kot denimo sulica, čelada, meč, kri, rana, reka ipd. Poglejmo sedaj še, kaj so jezikovne fikcije.

V vsakdanji govorici se pogosto dogaja, da se sinsemantični izrazi pojavljajo na mestu subjekta, kot je to denimo v primeru, če rečemo, da je možno, da bo jutri snežilo, ali da ni mogoče, da je  $2 \times 2 = 5$ . Tako naposled nastane vtis, da imajo ti izrazi samostojen pomen, ali še drugače rečeno, da se nanašajo na realne stvari. V takem primeru imamo po Brentanu opraviti z jezikovnimi fikcijami. Te so - po njegovem mnenju - povsem neškodljive, in sicer toliko časa, dokler se zavedamo, da imamo

<sup>20</sup> Poimenovanja posameznih funkcij navajamo po R. Kamitz: "Acts and Relations in Brentano. A Reply to Professor Grossmann", *Analysis* 22, 1962, str. 73-74.

opraviti z njimi, ne pa z izrazi za realne stvari. Še več, v nekaterih primerih so celo povsem koristne, kolikor poenostavljajo in olajšujejo naše izražanje in mišljenje (gl. LRU, str. 41). Tako je denimo v matematiki, kjer je govor o negativnih in iracionalnih številih, o ulomkih, ipd.; v pravu, kadar uporabljamo izraze, kot "dekret parlamenta", "volja naroda" ipd. Vendar pa pri tem, kot pripominja Brentano, "ne gre za nove plasti biti, za entia rationis, ampak za entia elocutionis, za fikcije cum fundamento in re" (LRU, str. 47).

Jezikovnih fikcij je nadalje več vrst. Brentano jih omenja na več mestih, čeprav je treba pripomniti, da jih ne obravnava sistematično. O posameznih vrstah teh izrazov je tako govor v ANR, WE, *Dodatku* k PES II in LRU; najbolj pregleden spisek tovrstnih izrazov najdemo v KL. V sestavku z naslovom "Bivajoče v pravem in nepravem smislu" iz leta 1914 navaja naslednje jezikovne fikcije (gl. KL, str. 6-11):<sup>21</sup>

- (1) abstraktni izrazi;
- (2) intencionalni predmeti (oziroma intencionalno bivajoče);
- (3) resnično in neresnično (oziroma bivajoče v smislu resničnega, nebivajoče v smislu neresničnega);
- (4) možno, nemožno in nič (to so tako imenovane vsebine sodb);
- (5) preteklo in prihodnje;
- (6) prostor in čas;
- (7) negativna.

Ad (1). Po Brentanu nam jezik dopušča, da za vsak konkretni izraz izoblikujemo abstraktnega. Tako npr. za "okroglo" oblikujemo izraz "okroglost", za "rdeče" "rdečnost", za "telo" "telesnost", ipd., pri čemer se odnos med obema vrstama izrazov običajno pojasnjuje z odnosom med deli in celoto. Tako denimo pravimo, da je okroglost v okroglem (ali da je nekaj okroglega okroglo po okroglosti), pri čemer naj bi konkretni izraz predstavljal celoto, abstraktni pa njen del. Toda tak odnos velja po Brentanu samo med fizičnimi stvarmi (npr. med mizo in njeno nogo), pri katerih lahko deli obstajajo ločeno od celote. V nasprotju s tem pa abstraktnih izrazov brez sopripadnih konkretnih izrazov sploh ne more biti.

Ad (2). Z njimi so mišljeni predmeti, na katere se nanašajo duševni akti, kot npr. "to, kar je mišljeno", "to, kar je videno", "to, kar je ljubljeno", ipd.

Ad (3). Predpostavlja se, da stvar, ki se jo v sodbi pripozna ali zanika, obstaja oziroma ne obstaja, kot je to denimo v primeru, če rečemo "svetlolas človek je (obstaja)", "zlata gora ne obstaja".

Ad (4). Z njimi imamo opraviti v primeru, kadar se v stavkih pojavljajo na mestu subjekta in ustvarjajo vtis, da označujejo realne stvari, kot je to denimo razvidno iz naslednjih dveh primerov - "možno je, da obstaja Bog", "ni mogoče, da obstaja okrogel kvadrat".

Ad (5). Tovrstne fikcije dobimo v primeru, kadar izraza, ki izražata preteklo in prihodnje, uporabimo v pridevniški obliki; zgled za to sta npr. stavka "nekdanji kralj je" in "bodoča gospa je".

Ad (6). Tu sta mišljena prostor in čas kot abstraktni bitnosti.

Ad (7). Dobimo jih v primeru, če to, kar smo zanimali, uporabimo v afirmativni sodbi; zgleda za to sta npr. "nerdeče obstaja" in "nečlovek obstaja".

Nekoliko drugačen seznam jezikovnih fikcij najdemo v spisu z naslovom "O bivajočem v nepravem smislu, še posebej o univerzalijah in njihovi specifikaciji" (gl. KL, zlasti str. 19-21). Tu navaja Brentano naslednje jezikovne fikcije:

<sup>21</sup> Prim. tudi G. Petrović: "Uz Brentanovo učenje o predmetu mišljenja", *Jugoslovenski časopis za filozofiju i sociologiju* 1-2, 1958, zlasti str. 9 in nasl.

- (1) intencionalno bivajoče;
- (2) aristotelske forme;
- (3) vsebine sodb;
- (4) denominatio extrinseca;
- (5) univerzalije.

Z intencionalnimi predmeti, aristotelskimi formami oziroma abstraktnimi izrazi in tako imenovanimi vsebinami sodb (možno, nemožno, ipd.) smo se že seznanili; nekaj novega predstavljajo tu zgolj denominatio extrinseca ali zunanje poimenovanje ter univerzalije. S prvim so mišljeni vsi tisti izrazi, ki dopuščajo, da se nekaj navidezno kaže kot akcidenca, čeprav v resnici to ne drži. Brentano kot tipičen primer za to navaja naslednji zglede: če nekdo sodi, da "A je" in "B je" (ali da "A je" in "B ni"), ter pri tem obe sodbi - namesto da bi ju ohranil ločeni - poveže med seboj v sodbo "A je z B" ("A je brez B"), nastane vtis, da je A akcidentalno razširjen z B-jem, čeprav gre seveda v resnici za zunanje poimenovanje. Z univerzalijami pa so mišljeni vsi tisti pojmi, ki jim ob enem ustreza več stvari, oziroma, kateri niso popolnoma določeni. Rdeči so lahko denimo šal, roža, jopica, skodelica, namizna svetlika ipd.; k njim se bomo zopet vrnili v naslednjem razdelku.

Rekli smo, da so po Brentanu jezikovne fikcije neškodljive in da so v nekaterih primerih lahko celo koristne. Vendar pa to še ne pomeni, da so popolnoma brez vseh pasti. Kot smo že omenili, se često dogaja, da jih začnemo istovetiti z izrazi za realne stvari. Posledica tega je, da se začnejo na ontološki ravni kopičiti pomnožene, povsem odvečne entitete. Ali še drugače rečeno: poglobljena nevarnost jezikovnih fikcij je v tem, da vodijo h kršitvi načela ekonomije mišljenja. Iz tega razloga je treba jezik podvreči analizi, da bi lahko odkrili jezikovne fikcije, pa tudi večpomenske izraze, ki nemalokrat - in sicer ravno zaradi svoje večpomenskosti - povzročajo težave pri razumevanju. To je naloga tako imenovane kritike jezika. Jezikovnim fikcijam se lahko naposled tudi izognemo, za kar ponuja Brentano povsem enostavno rešitev - lahko jih namreč preprosto prevedemo v izraze za realne stvari. Če to storimo za fikcije, ki smo jih prej navedli, bomo dobili naslednje izraze za realne stvari:<sup>22</sup>

- (1) izrazi za konkretne stvari ("okroglo", "rdeče", "telo");
- (2) izrazi, ki označujejo stvari z nekim duševnim stanjem ("tisti, ki misli" "tisti, ki vidi", "tisti, ki ljubi");
- (3) razsojanje o tem, ali nekdo sodi pravilno ("kdor pripozna, da svetlolas človek je in da je svetlolas, sodi pravilno");
- (4) sodbe, v katerih se nekaj apodiktično pripozna ali zanika ("napačno je, da Bog ni možen", "okrogli kvadrat ni možen");
- (5) stvar, ki si jo predstavljamo v preteklem ali prihodnjem časovnem modusu ("kralj je bil", "bo gospa");
- (6) prostorske in časovne stvari;
- (7) sodbe, v katerih se nekaj pravilno zanika ("nečesa rdečega ni in resnično je, da nečesa rdečega ni").

Kot je razvidno iz navedenih primerov, so nekatere rešitve dokaj nenavadne in v jeziku učinkujejo precej "umetno". Vendar pa se jezikovnih fikcij po Brentanu navsezadnje sploh ne moremo nikoli docela znebiti; tudi če v ontologiji ostajamo dosledni reisti, se nam bodo te v jeziku vedno znova vračale. In v tem ni nobene prave nevarnosti, kajti

*"... če bi se vedno hoteli tako izražati, kot to narekuje naše mišljenje, bi bil naš*

<sup>22</sup> Prim. tudi ANR, zlasti str. 367-358, in že omenjeni članek J. Woleńskega "Reism in the Brentanist Tradition", str. 361-363.

jezik tako okoren in počasen, da sploh ne bi izpolnil svojega namena, da služi kot sredstvo, s katerim zlahka izražamo naše notranje življenje. Tako kot matematik posebej potrebuje simbole, potrebuje na splošno tisti, ki misli, določena fiktivna sredstva za izražanje" (LRU, str. 45).

#### 4. Značilnosti stvari

Preostalo nam je še, da si na kratko ogledamo nekaj poglavitnih značilnosti stvari.<sup>23</sup>

A. Vse stvari so časovno določene:

Vse, kar obstaja, je časovno določeno. To pomeni, da ni nobene stvari, ki ne bi imela tudi nekega časovnega določila. Ali točneje rečeno: kar obstaja, je za Brentana istovetno natanko s tem, kar obstaja v sedanjem času. ("Če vprašamo, kaj tedaj obstaja v pravem smislu besede, je treba na to odgovoriti, da obstaja to, kar upravičeno priznamo v sedanjem modusu", KL, str. 18.) Zaradi tega lahko rečemo, da pripada vsem stvarem časovno določilo sedaj. To določilo je skupno tako fizičnim stvarem, kot tudi stvarem z duševnega področja. Nekatere stvari pa imajo poleg časovnih tudi prostorska določila, kot npr. okrogel, visok 2 metra, ipd. Vendar velja to samo za fizične stvari, medtem ko duševne stvari takih določil nimajo, in sicer kolikor so brez razsežnosti.

B. Vse stvari so partikularije:

Videli smo, da za poznega Brentana obstajajo samo realne stvari. Tu moramo takoj dodati, da so vse stvari zanj individualne bitnosti ali partikularije. In kolikor tako priznava samo obstoj individualnih stvari, po drugi strani pa zavrača obstoj univerzalij (omenili smo že, da spadajo te k jezikovnim fikcijam), je seveda jasno, da ga lahko uvrstimo v nominalistični tabor.

Pri njem najdemo naslednji dve načeli, ki govorita v prid nominalističnega stališča (prvo je metafizično, medtem ko bi drugo lahko označili kot epistemološko):

(1) načelo popolne določenosti stvari in

(2) načelo identitete nerazločljivega.

Za Brentana so partikularije stvari, ki so popolnoma določene (gl. KL, str. 20), kar navsezadnje ne pomeni nič drugega kot to, da vsaki ustreza v stvarnosti natanko ena stvar. V nasprotju s tem pa so univerzalije nedoločene, se pravi, da jim hkrati ustreza več stvari. In ker je to, kar obstaja, povsem določeno, izhaja naposled iz tega, da "nobena stvar ni univerzalna (= nedoločena)" (KL, str. 20). Drugo načelo govori o tem, da se mora vsaka posamezna stvar vselej v nekem pogledu razlikovati od vseh drugih stvari. Zaradi tega trditev, da se dve stvari ne razlikujeta med seboj, vodi naravnost v protislovje:

"Kar biva, je popolnoma določeno, kar pomeni tole: tisti, ki bi trdil, da obstajata dve stvari, ki se ne razlikujeta med seboj, bi zašel v protislovje" (prav tam).

Rekli smo, da Brentano zanika obstoj univerzalij. Vendar pa s tem njegovo stališče še vedno ni bilo povsem zadovoljivo pojasnjeno. Natančneje vzeto, trdi, da univerzalije obstajajo v stvareh. To pojasnjuje takole: ker obstajajo samo partikularije, morajo biti univerzalije, če naj pripadajo stvarem, individuirane; in individuirane so z določili stvari, na katere se nanašajo (gl. KL, str. 39). Tako je jasno, da sta "univerzalija in partikularija, v kateri biva, isto nekaj" (prav tam). Na podlagi tega lahko torej rečemo, da zagovarja "zmerno" različico nominalizma.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Prim. B. Smith: "The Primacy of Place: An Investigation in Brentanian Ontology", *Topoi* 8, 1989, zlasti str. 49-50.

<sup>24</sup> Gl. *A Companion to Metaphysics* (ur. J. Kim in E. Sosa, Oxford: Basil Blackwell, 1995) pod geslom

Toda čeprav univerzalije ne obstajajo, pa to še ne pomeni, da naše mišljenje ne more biti po svoji naravi splošno. "Toda nič ne nasprotuje temu," pravi v KL, "da ne bi stvari, ki so v stvarnosti popolnoma določene, mislili brez njihove popolne določenosti, tj. tako, da predstavi na enak način ustreza več stvari" (str. 20). V tem primeru torej mislimo njihov "splošen pojem" (prav tam), se pravi, imamo splošen pojem stvari.

C. Stvari imajo eno ali več dimenzij.

Po Brentanu imajo stvari različne dimenzije, in sicer razlikuje med nič- in n-dimenzionalnimi stvarmi. Prve lahko najdemo tako na fizičnem, kot tudi na duševnem področju: v prvem primeru so to prostorske točke, v drugem pa duhovna substanca in njene akcidence. V nasprotju s tem so n-dimenzionalne stvari samo fizične in so lahko eno-, dvo- ali tridimenzionalne: enodimenzionalne stvari so premice, dvodimenzionalne stvari so površine in tridimenzionalne stvari so telesa, pri čemer velja, da vsaka stvar, ki ima nižjo stopnjo dimenzionalnosti, predstavlja mejo za stvar, ki ji sledi po dimenzionalnosti. V skladu s tem je tako meja premice točka, meja površine je premica in meja telesa je površina. Poleg običajnih trodimenzionalnih stvari priznava Brentano tudi obstoj stvari z večjim številom dimenzij, tj. topoidov. Vendar pa bi bilo povsem napačno, če bi domnevali, da telesa predstavljajo njihovo mejo: telesa lahko namreč obstajajo sama po sebi, medtem ko meja obstaja samo kot meja tega, kar zamejuje. Če povzamemo: stvari so za

(I) nič-dimenzionalne: → duhovna substanca in akcidence;

→ prostorske točke;

↓ (meja)

(II) n-dimenzionalne:

(a) enodimenzionalne stvari → premice;

↓ (meja)

(b) dvodimenzionalne stvari → površine;

↓ (meja)

(c) tridimenzionalne stvari → telesa;

(d) večdimenzionalne stvari → topoidi.

D. Stvari so neposredno ali posredno zaznavne.

Videli smo, da Brentano razlikuje med fizičnimi in duševnimi stvarmi. Jasno je, da jih ne moremo dojeti na enak način; v zvezi s tem govori Brentano o notranjem in zunanjem zaznavanju. S tema dvema vrstama zaznavanja se na tem mestu ne moremo podrobneje ukvarjati; zadošča naj nekaj splošnih opozoril. Z notranjim zaznavanjem je pri njem mišljeno tisto zaznavanje, s katerim zaznamo lastna duševna stanja, kot npr. predstavljanje, mišljenje, hotenje ipd. V nasprotju s tem duhovna substanca ni neposredno dojemljiva, pač pa vsakokrat zaznamo le, da se nahajamo v tem ali onem duševnem stanju. Drugače je s pojmom zunanjega zaznavanja, ki se pri Brentanu ne ujema z običajno rabo tega izraza. Ponavadi rečemo, da zaznamo mačko, avto, ki stoji pred hišo, drevo ipd., in mislimo s tem na stvari v zunanjem svetu. Brentano pa nasprotno trdi, da zaznamo stvari, ki so kvalitativno in časovno določene:

*"Tako se jasno [pojavlja] stvar, ki jo zre zunanje zaznavanja. Kaže se kot tu ali tam umeščena in nasploh kot umeščena; kot v določeni meri razsežna in nasploh kot razsežna; na določen način oblikovana in nasploh kot oblikovana, kot rdeča ali modra,*

*topla ali hladna, ipd., in nasploh kot barvna ali otipljiva ali zveneča, kot svetla ali temna ali analogno kot zvok ali otipljivost modificirana"* (ZKL, str. 258)

Primeri za to, kar zaznamo s pomočjo zunanjega zaznavanja, so tako barvna stvar, zveneča stvar, topla stvar ipd., katere so vse predmet naših duševnih naravnosti. Tako v primeru, kjer običajno govorimo o tem, da zaznamo mačko, avto ipd., po njegovem mnenju sploh ne gre več za golo zaznavanje, ampak imamo opraviti s kompleksnim predstavljanjem, ki je sestavljeno iz enostavnejših predstav - predstava črne mačke je denimo sestavljena iz predstave stvari, ki ima črno barvo, določeno obliko in velikost, ipd. Vendar pa tudi vse fizične stvari niso neposredno dojemljive - proti koncu svojega življenja je namreč sprejel trditev, da obstaja prazen prostor. In tega ni mogoče zaznati s čutili, ampak ga lahko dojamemo edinole z razumom.

### 5. Sklepne misli

V tem članku smo se seznanili s tem, kakšne so splošne filozofske postavke pri poznem Brentanu. Tako smo videli, da zagovarja stališče, po katerem obstajajo samo realne stvari. V skladu s tem lahko torej rečemo, da je *reist*. Toda ker poleg materialnih stvari dopušča tudi obstoj duševnih stvari, je bolje, če njegovo verzijo reizma označimo kot *dualistično*. Kot smo videli, so zanj stvari istovetne s parikularijami, zaradi česar ga lahko prištevamo k *nominalistom*, oziroma, kolikor zanj univerzalije eksistirajo v stvareh, ga lahko uvrstimo k *zmernim nominalistom*.<sup>25</sup>

## LITERATURA

- Brentano, Franz (1924): *Psychologie vom empirischen Standpunkt I* (izd. O. Kraus), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Brentano, Franz (1925): *Psychologie vom empirischen Standpunkt II - Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* (izd. O. Kraus), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Brentano, Franz (1930): *Wahrheit und Evidenz* (izd. O. Kraus), Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Brentano, Franz (1933): *Kategorienlehre* (izd. A. Kastil), Felix Meiner Verlag, Leipzig.
- Brentano, Franz (1956): *Die Lehre vom richtigen Urteil* (izd. F. Mayer-Hillebrand), Francke Verlag, Bern.
- Brentano, Franz (1977): *Die Abkehr vom Nichtrealen* (izd. F. Mayer-Hillebrand), 2., Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Brentano, Franz (1992/93): "Zur Kategorienlehre" (izd. M. Antonelli), *Brentano Studien IV*, str. 258-268.
- Kotarbiński, Tadeusz (1976): "Franz Brentano as Reist", v: *The Philosophy of Franz Brentano* (ur. L. L. McAlister), Duckworth, London, str. 194-203.
- Petrović, Gajo (1958): "Uz Brentanovo učenje o predmetu mišljenja", *Jugoslovenski časopis za filozofiju i sociologiju* 1-2, str. 3-17.
- Sajama, Seppo; Kamppinen Matti in Vihjanen, Simo (1994): *Misel in smisel: uvod v fenomenologijo* (prev. Z. Erbežnik), Znanstveno in publicistično središče (zbirka Sophia), Ljubljana.
- Smith, Barry (1994): *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Open Court, Chicago/La Salle.
- Woleński, Jan (1994): "Brentano, Univocality of 'Thinking', 'Something' and 'Reism'", *Brentano Studien V*, str. 159-166.
- Woleński, Jan (1996): "Reism in the Brentanist Tradition", v: *The School of Franz Brentano* (ur. L. Albertazzi, M. Libardi in R. Poli), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, str. 257-375.

<sup>25</sup> Ta članek je nekoliko predelano poglavje magistrske naloge z naslovom "Ontologija pri Brentanu: njegov nauk o kategorijah" (mentor red. prof. dr. Frane Jerman), ki jo je avtorica zagovarjala jeseni 1997. Red. prof. dr. Franu Jermanu in univ. doc. dr. Wernerju Sauerju iz Gradca se zahvaljujem za pomoč in kritične pripombe.

# "Téchne-poíesis-prâxis-dýnamis-phainómenon-lógos-hermeneía-diaphóra-íchnos-noésis-noèseos-endechèseos-Nêmesis"

BORUT PIHLER

## POVZETEK

V dvajseti v nizu študij smo poskušali naslednje: (1) dospeti do mesta, kjer se kategorialne forme smiselno ujamejo v sklop, ki pomeni po eni strani dopolnitev, po drugi strani (2) re-evolucijo v smislu vračanja k izvorom kategorialnega strukturiranja mišljenja; Nêmesis je dvanajsta kategorialna forma s štirimi fundamentalnimi področji: *aríthmos*, *nómos*, *epánodos*, *chrónos*; če je vezanost na kategorialne forme najprej izpeljevana v smislu nadaljnje delitve: **kategorialne forme, kategorije, pojmi, izpeljani pojmi**, so njene kategorialne možnosti zavezane **oringemom** /lat. origo. inis - izvor/: **oringemi** dvanajste kategorialne forme in **stringemi** enajste kategorialne forme kot izhodiščne kategorialne možnosti in kategorialne entitete (oringemi brez dimenzije, stringemi z eno dimenzijo) bi ustrezali oznakama "0" in "1" na območju pisave v ožjem pomenu besede; to bi še nadalje pomenilo: oringemi brez dimenzij bi bili vezani komplementarno na dvanajsto dimenzijo, stringemi z eno na enajsto; to bi pomenilo: kategorialne forme bi tako prihajale do tistih mest, kjer se združujejo znaki z mikroentitetami; če smo mi s sestopanjem prišli do "absolutnega védenja", se pravi do védenja, ki razreši (absolvit) odgovornost (v smislu od-govarjanja) kategorij v stvareh samih, bi bili **oringemi** "stvari sáme"; če je to predpostavka, pa nas kot izvorna predpostavka ponovno vrača na začetek: prva kategorialna forma se je kot "téchne" uveljavljala (dejansko vedno vezana na poíesis, prâxis in dýnamis) na tistih področjih, ki jih je Martin Heidegger postavil v osnovo in začetek "Biti in časa": tubit je izvorno napotena na: "**prâgmata**" v smislu priročnosti, drugega v smislu "**tó hetéron**" (der Andere als Mit-sein), ki je kot vezan na téchne "**téchnetes**", ontološko pa utemeljen v skrbi "**fróntis**"; kategorialne možnosti in entitete pa "**technémi**"; če gre za izvorne možnosti metafizike, se v téchne vpisuje tudi poskus Karla Marxa. - Re-evolucija v smislu vračanja k izvorom mišljenja se z Nêmesis napotuje k tistemu, čemur se po grško reče "stâsis": k izvorni neskritosti dogajanja tistega, kar mišljenje v prvi vrsti zanima: **neskritost resnice**; kontingenca operira z neskritostjo v smislu sprožanja učinkov resnice, kontraentropija pa ji vrača oringemsko moč: vračanja resnice v smislu pre-močevanja videza metafizike.

## ABSTRACT

*"TÉCHNE-POÍESIS-PRÁXIS-DÝNAMIS-PHAINÓMENON-LÓGOS-HERMENEÍA-DIAPHÓRA-ÍCHNOS-NOÉISIS-NOËSEOS-ENDECHÈSEOS-NĚMESIS"*

In the 20<sup>th</sup> in a set of studies we have attempted the following: (1) to reach the instance where categorial forms would be meaningfully integrated into a composition, that would signify a completion and, on the other hand, (2) the re-volution, in a sense of returning to the origins of categorial structuralisation of thought; Nēmesis is the 12<sup>th</sup> categorial form with four fundamental domains: *aríthmos*, *nómos*, *epánodos*, *chrónos*; if connectedness with categorial forms is first of all carried out in terms of the following division: **categorial forms, categories, concepts, derived concepts**, then its categorial possibilities depend on **oringemes** (Lat. *origo. inis* - the origin): **oringemes** of the 12<sup>th</sup> categorial form and **stringemes** of the 11<sup>th</sup> categorial form as starting categorial possibilities and categorial entities (oringemes with no dimension, stringemes with one dimension) would correspond "0" and "1" in the domain of writing in the narrow sense of the word; this would further mean: oringemes with no dimension would be complementally bound to the 12<sup>th</sup> dimension, whereas stringemes with one dimension to the 11<sup>th</sup> one. This would imply: categorial forms would thus reach those instances, where signs are integrating with micro-entities; if we have reached the "absolute knowledge" through descending, that is, such knowledge that absolves the responsibility (in a sense of cor-respondence) of categories in things themselves, then **oringemes** would be precisely "things themselves"; if this is to be a presumption, then as original presumption it again brings us back to the very beginning: the first categorial form has been established as "téchne" (actually it has always been associated with *poíesis*, *práxis* and *dýnamis*) in those domains which Martin Heidegger has placed in the base and the beginning of "Being and time": Dasein is originally directed to: "**prâgmata**" in a sense of readiness-to-hand, and to the Other in a sense of "**tó hetéron**" (der Andere als Mit-sein), which is "**téchnetes**" if being bound to *téchne*, and "**fróntis**" if ontologically grounded in Care, while categorial possibilities and entities to "**technēmi**"; if it is about the original possibilities of metaphysic, then *téchne* also evolves an attempt of Karl Marx. The re-volution in a sense of returning to the origins of thought is in terms of Nēmesis directed to what in Greek is called "stâsis": it is directed to the original unconcealedness of happening, of what thinking in the first place is interested in: **unconcealedness of Truth**; contingency operates with unconcealedness in a sense of evoking the effects of Truth, while contraentropy gives it back its oringemic power: returning of Truth in a sense of over-powering of the appearance of metaphysic.

"Ko postavi zahtevo 'zreti v obiçaje metafizike', pride do tistega mesta, kjer postane 'tubit' tisti 'tu' 'svētenja' - 'Lichtung', sama ontologija pa do mesta, kjer bi naj bil nihilizem volje do moçi presežen; če je to hkrati mesto, kjer je možen prvi vpis fenomenov, je očitno, da se začne tu dogajati umik subjekta v dvojnem smislu: subjekt ni več subjekt volje do moçi, niti ni volja do moçi subjekt, po drugi strani pa se s tem



razpre skozi ontološko diferenco tisto, kar začinja delovati na ob-močju 'svétenja'; za-devo lahko osmisli v tej situaciji Derridajeva 'gramatološka razlika', ki se kot produkcija razlik pred razlikami postavi globlje od ontološke diference: če je s tem moči misliti tisto zunanje metafizičnega teksta, je metafizika mišljena kot tekst; tisti zunaj nekega teksta je vedno rob nekega teksta, če je rob meja in če pomeni mejo postaviti, prestopiti to mejo. Heidegger in Derrida se srečata pri pojmu 'sledi zabrisane sledi': pravilno razumljena lahko forsirano razpre možnosti za tisto mišljenje, ki ostaja tudi po koncu metafizike filozofija; ..."

Dvanajsta v nizu študij je vezana kategorialno in problemsko na enajst razprav, v katerih je avtor poskušal skozi vnaprejšnjo destrukcijo, dekonstrukcijo, transformacijo in rekonstrukcijo razviti idejo sistema, ki ga je postheglovska filozofija pogrešala in z izjemo novokantovcev principielno zatirala. Ob koncu metafizike torej zopet sistem, toda kašen sistem? Mi bomo rekli vnaprej: sistem hermenevitične fenomenologije, ki jemlje na znanje izhodiščno "svet življenja", "simbolne forme", "kategorialne forme" in "absolutno formo"; če so bila ta štiri področja že razvijana v prejšnjih študijih in jih lahko tu, na začetku dvanajste predpostavimo, pa velja uvodoma izpostaviti na tem mestu problematiko, ki nas bo v tej zanimala; še prej pa nekaj besed o zadnji kategorilani formi in njenem nazivu "Némezis": (1) gr. "némezis": Unwille, Tadel, Zorn; Vergeltung, Strafe, Rache; Unrecht; Gefühl /Langensheidt/; iz glagola: "nemezáo": unwillig sein, böse werden, zürnen; verargern, übelnehmen, missbilligen, tadeln; ehren; sich entrüsten, für Unrecht halten, sich scheuen, sich schämen; "nemezetós": tadelns-wert, unrecht, strafbar; ehrwürdig; (2) - "Nemesis": boginja retributivnega prava; iz gr. "nemein", to distribute, deal out; "Webster"; iz osnove "nem-"; v zvezi z lat. numerus, gr. "nomos". "Némezis" smo mi razumeli kot oznako za dvanajsto kategorialno formo: če kategorije "obtožujejo", pa "Némezis" sodi, pa bi jo lahko razumeli tudi kot tisto mesto, kjer se rojeva možnost "sodbe" ("Urteil"), potem ko kategorije ("oboževalke") opravijo svoje delo: s čisto logičnega vidika stoji "Némezis" na mestu, kjer se rojeva tisto, kar je Husserl imenoval "Erfahrung und Urteil"; še bolj pomembno za nas je, da se začinja na tem mestu rojevati možnost sistema in sistemov, in to tista možnost, o kateri je sanjal, pa je ni dosanjal Leibniz, možnost prehoda z območja kategorialnih form na območje, ki je usodnega pomena za konstitucijo matematike in tistih modelov mišljenja, ki so per definitionem pred "naravnimi jeziki"; če je to **območje sledi**, otem bo nosila nova ideja matematike naziv "matematika sledi", nova ideja logike kot "logike sledi" pa bo štirivalentna; /o, m, 1, n/. Rekli smo, da je "Némezis" mesto, kjer se rojeva možnost "sodbe", logične sodbe, pa bi ta naziv, ki je hkrati ime, pomenil naslednje: "možnost logičnih sodb v smislu strogega in zakonitega razsojanja"; če to resnbnost na tem mestu zapustimo in si poskušamo odgovoriti na nekatera vprašanja, ki se tu še prej zastavljajo: (1) - V kakšnem odnosu sta kontingenca (enajsta kategorialna forma) in idicum (sodba)?; (2) - Kaj pomeni "kontraentropija", če je vezana na "Némezis", in tako v neki usodni povezavi z logično sodbo?; (3) - Kaj pomeni "kontraentropija" za sam pojem resnice?; (4) - Kako se smisleno členi območje "némezis" naprej? - Očitno nas "Némezis" tu postavlja na mesto, na katerem se odločajo pomembne stvari: kategorialne forme proizvedejo mesto, kjer se lahko zastavijo vprašanja, ki si jih je Edmund Husserl zastavljaj, ko je razmišljal o izkustvu in sodbi: Kaj je s predikativno sodbo kot osrednjo temo genealogije logike, kako pojasniti problem izvora, vprašanje formalne logike in njenega odnosa do pojma predikativne sodbe - "apóphansis"; da je formalna logika v svoji osnovi "apofanatična logika", nauk o sodbi in njenih formah; mi bomo videli, da je s temi problemi in rešitvami dejansko nekoliko drugače: "formalna logika" da tako ni v svojih osnovah "apofanatična logika", pač pa "logika sledi"; bi pomenilo naslednje: usoda formalnega se izvorno odloča na področju, kjer se igrata dva grafema, na območju

binarnosti sledi in njenih digitalnih aplikacij; pred tem območjem pa "operira" **razlika**: če je razlika "produkcija razlik pred razlikami", bi to pomenilo naslednje: binarnost je vezana ravno na produkcijo razlik, medtem ko se razlike začenjajo dogajati na osnovi tistega, kar je Hegel imenoval "**ternarni ritem**": razlike producirajo razlike: če je izvorno produkcija razlik, vezana na igro dveh grafemov, se ternarni ritem vzpostavlja na osnovi funkcije sledi: "1,0,1": dinamika ternarnega ritma pa zahteva določeno zaustavitev: "štiri črke": "1,0,1,1"; če je zaustavitev, prva zaustavitev, vezana na fiksacijo aksiomov, smo tu pri prvi možnosti mišljenja kot pravilnega mišljenja: štiri točke pomenijo "prvo konvencijo": šele tu se začne predikativna logika; sestopanje bi tako imelo naslednjo podbo: **binarnost, ternarni ritem, štiri črke, predikativna sodba**; pred sojenjem pa še najtežavnejša naloga: "kategoriale Formung"; kaj vse to pomeni? -

Poznamo filozofije, ki še danes začenjajo takole: Descartes plus aksiomatika Aristotelove provenience; če je to dovolj za (metafizično) mišljenje, pa ni dovolj za mišljenje razlike: Razlika operira pred temi "konvencijami": binarnost fiksira razlike, ternarnost dinamiko, štiri črke zgrabijo tisti jè, peta odpre možnost logičnega tematiziranja, šele šesta črka odpre možnost "predikativnega sojenja"; če je šesta črka "sonce", ki omogoča razsojanje, je očitno, da velja preučiti prvih pet: predikativna sodba je tako funkcija petih predpostavljanih "subpozicij": šele tu se začne logika: če **p**, potem **p**; kaj vse to pomeni? - Po eni strani to, da je metafizika predpostavljala od Aristotela naprej, da je mišljenje vezano na "evidence": **p** ali **non-p**; danes vemo, da lahko mišljenje izigra **p-ju** nasproti najmanj dve možnosti: **non-p** ali "**drugi-p**"; če je v drugem **p-ju** nakazana možnost ternarnega ritma (Hegel), je formalno logično tu nakazana "nujnost", rekli bomo "kontingenca" "dogodka": "E-reignis" gre vedno čez možnost shizofrene alternative, znotraj katere še vedno bivata dva antipoda podalpske filozofije; bi pomenilo nadalje: pristna logična možnost vedno uhaja možnosti alternativnega preobračanja: "logika sledi" nam narekuje naslednje: če "p-ju" ne sledi "non-p", potem nam lahko igra sledi pove naslednje: nov "non-p" ne v smislu negacije, pač pa v smislu "preboja" do tistega mesta, kjer ji "dogodek" vrne naravo njene alternative: tri črke niso več heglovska sinteza, pač pa enostavno "sled": /1,0,1/; z manj ne gre, več pa ni potrebno, hudič in ljubi bog, kot je to Sartre nekje zapisal; mi bomo rekli takole: vpis binema z (najmanj eno) ponovitvijo; če to še ni dogodek, pa so dogodek štiri črke: (1,0,1,1); zato štirivalentna logika; z aspekta predikativne tvorbe stavkov bi to pomenilo, da se gibljemo, ko razsojamo o resničnosti in neresničnosti izrečenega na območju četverstva; "resnično (1), možno (2), neresnično (3), nemožno (4)"; predikativno sojenje pa je vezano, kot to vemo, na "Ja" und "Nein". -

Težave bi lahko začeli reševati na naslednji način: enostavno povedano: logika mišljenja (celo zgolj mišljenja) ni nikoli vezana na alternativo, pač pa na najmanj štiri možnosti: Zum Beispiel: "česar nisi izgubil, imaš": resničnosti in neresničnosti imetja se postavljata kot sopripadni možnosti "imetja rogov" in "ne-možnost imetja rogov"; če je Aristotel to vedel, pa ni dovolj odločno tega povedal svojim naslednikom: vpis logičnega je vezan na četverstvo, čeprav živimo znotraj "da" in "ne" svojega vsakodnevnega alternativnega aktivizma. Če je alternativa vezana na "politikum", pa je "četverstvo" vezano na "svet življenja": tu pa se "zoön logón echón" edino udobno počuti: "animal rationale" je bitje četverstva, najpogre "logičnega četverstva": zato "**štirivalentna hermenevtična logika**"; če se je iz "ali-ali" in znotraj te alternative šalil celo Sören Kierkegaard, bi lahko to pomenilo naslednje: resnica in neresnica danes nista več problem, problem je v tem, kako znotraj permanentne nemožnosti našega bivanja živeti naše lastno, rekli bomo, pristno bivanje: še drugače povedano: bivanje "onstran" območja, ki ga obvladujejo filozofi "alternative" in njihovi uradno narejeni nekdanji

nasprotniki; sodi pa vedno višja instanca, tudi tistim, ki so nekje zapisali, da si bo vsakdo pisal sodbo sam, in s tem zgrešil poanto dramatikove intence: **vsakomur sodi drugi**: ne samo narodu, tudi tistim, ki so prek naroda na hrib povzpeli; če je to hrib, ki se kot krimin en vzdiguje nad ljubljanim mestom, potem je gora, ki varuje njegovega komisarja na severu, komajda zadosten garant, da ne bo postal grmada novega uničevanja.

Toda vrnimo se k pomembnejšim zadevam. Rekli smo naslednje: v tej študiji nas bo zanimala možnost sistema in sistemov ter hkrati tista usodna možnost prehoda z območja kategorialnih form na območja form sveta življenja in simbolnih form; v ospredje stopita dva problema: **problem sledi**, če je sled prehod iz ni v jè, in **problem matematike sledi**, če je matematika sledi vezana ne samo na problem konstitucije matematike (kot je nekako že hotel Immanuel Kant), pač pa tudi in predvsem na problem aplikacije matematike na drugih znanstvenih področjih; "Némesis" aludira v tem kontekstu "**numerus**" in "**nómos**".

Če vodi več poskusov znotraj konteksta sodobne postmoderne filozofije v to smer, pa smo mi legitimnost našega pristopa skušali zagotoviti na naslednji način: najpoprej s poskusom utemeljitve ideje "matematike sledi" /*mathematics of trace*/, matematike sledi, ki jo je mogoče izpeljati iz četverne funkcije sledi v našem sistemu: sled je **kategorialna forma**, sled je **simbolna forma**, sled je **forma sveta življenja**, sled je izvorno vezana na dinamiko **absolutne forme**, dinamiko dveh grafemov; bi še pomenilo: na usoden način učinkuje v štirih svetovih: v svetu form sveta življenja, v svetu simbolnih form, v svetu kategorialnih form in v svetu absolutne forme; očitno je, da je hkrati povezana z izhodiščno idejo matematike, ne zgolj v smislu "*mathesis universalis*", pač pa predvsem v smislu konstitucije tistega, kar kot sled učinkuje izza fenomenov kot prvih vpisov v *Lichtung*. To pa so: "*arithomi*" in "*nomoi*", "števila" in "zakoni".

Preden začnemo s svojimi lastnimi razvijanji, še nekaj besed o enem od zadnjih filozofskih poskusov, ki so šli v to smer: Carl Friedrich von Weizsäcker: "*Zeit und Wissen*", Carl Hanser Verlag, München - Wien 1992, poglavje "*Was ist Mathematik?*", str. 95-175; "*Die Frage nach dem Wesen der Mathematik ist ein zentrales philosophisches Problem. /.../ Ein Begriff - vermutlich jeder Begriff, gewiss aber ein naturwissenschaftlicher Begriff - gewinnt einen klaren Sinn nur im Rahmen einer Theorie oder wenigstens eines Ansatzes zu einer Theorie. Das stärkste begriffliche Hilfsmittel der naturwissenschaftlichen Theorie aber ist die Mathematik. Insofern ist die Mathematik der ermöglichende Kern der Naturwissenschaft und, so vermittelt, der westlichen Zivilization, also der heutigen Weltverwaltung.*" - (ZuW, 95-96) - Lahko rečemo, da ostajajo poznejši Weizsäckerjevi odgovori na vprašanje, kaj je matematika, še vedno klasični: fundament matematike je logika kot matematika razločevanja med resničnim in lažnim, matematika da je teorija struktur, vezana na teorijo množic, število pa je razumljeno kot "die Anzahl der Elemente einer Menge". - (ZuW, 156) Sto let pred tem tekstom nastaja Husserlova "Filozofija aritmetike" (1890-1901); če je aritmetika (gr. *áritmos* -število) toliko kot nauk o številih, ki matematiko kot matematiko omogočajo, nas bo pri Husserlu zanimalo ravno tisto, kar predstavlja pri njem, bomo rekli, primerjalno prednost, nasproti Weizsäckerju: Husserlu gre za izvorno konstitucijo teh fenomenov; mi bi temu rekli: za izvoren vpis teh fenomenov v *Lichtung*. - Najpoprej nekaj besed o samem Husserlovem tekstu "Philosophie der Arithmetik": delo je izšlo v Husserliani XII, Den Haag 1970, devetinsedemdeset let po prvi objavi, z dodatnimi teksti s področja filozofije matematike (1890-1901): v tej izdaji je dostopen tudi Husserlov habilitacijski spis iz leta 1878 "*Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*"; "Filozofija aritmetike" nosi podnaslov "Logična in psihološka raziskovanja". - Zato je "Filozofija aritmetike" izhodiščno takole orientirana: "Die Philosophie

der Arithmetik', Die ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, beanspruch nicht, ein regelrechtes System dieser für den Mathematiker und Philosophen gleich wichtigen Grenzdisziplin aufzubauen, wohl aber in einer Reihe 'psychologischer un logischer Untersuchungen' die wissenschaftlichen Fundamente für einem künftigen Aufbau derselben vorzubereiten." - PhdA, Husserliana XII, str. 5)

Po drugi strani pa je jasno naznačeno tudi naslednje: ozadje ostaja Leibnizeva zahteva, ki je bila vezana na idejo "metafizike kalkila" (De arte combinatoria, 1666); če je bil Leibniz s svojo zahtevo preveč neposreden: dospeti s teorijo znakov, besed kot znakov, besed kot listkov, s katerimi lahko računamo, do idej in kalkila sposobnih odnosov med njimi, da bi lahko z mislimi računali z isto gotovostjo kakor s števili, se pravi, da bi dospeli do kalkila jezikovnih sistemov in s tem do a priorija ali bolje a fortiorija vseh mogočih komunikacijskih form, ki nam jih jeziki dajejo, vključujoč tudi subjektne razlike, če so le-te na ravni jezika vezane na direktno diferenco fonemskih učinkov kot učinkov individualne barve glasu, tako hkrati do algoritma, aritmetičnega algoritma jezikovnih form, je Husserl tu postopen: (1) - na prvem mestu so logična raziskovanja, (2) - na drugem psihološka; šele na tretjem mestu (3) raziskovanja, ki so vezana na "filozofijo aritmetike", preprosteje povedano "filozofijo konstitucije bistvenosti številčnega", če pomeni "áritmos" toliko kot število. -

Začetek je enostaven kot vsi začetki: izpostavitve psiholoških vprašanj, ki so povezana z analizo pojmov 'Vielheit', 'Einheit' in 'Anzahl'; pozneje gre za poskus motrenja simbolnih predstav, ki so s temi pojmi povezana; logične raziskave na tem področju bi naj pripeljale do konstitucije 'aritmetičnega algoritma' in osmislitve tistih aspektov številčnosti številčnega, ki so vezani na inverzne operacije in ki pripeljejo do nastanka tako imenovanih "kvazi števil": logično konstituiranih števil, ki so ujeta v kontingenco forme, niso pa v skladu z izvorno nalogo tistega, čemur se reče nemško 'Anzahl': to so negativna, imaginarna, iracionalna števila in ulomki. Resnica kontingence forme se tu uveljavlja z nakazovanjem v smer, ki jasno razkrije, da se bistvo matematičnega ne izčrpa v pojmu 'arithmos', pač pa sega mnogo dlje in se z vso intenzivnostjo začne uveljavljati šele tam, kjer več ne gre za štetje, pač pa za 'igro form', bomo rekli vnaprej. - Se pravi neke vrste 'arithmeticæ universalis'; še definirana linija, na kateri operira Husserl: "...; vielleicht wird es mir geligen, wenigstens in einigen Grundpunkten der wahren Philosophie des Kalküls, diesem Desiderat der Jahrhunderten, den Weg zu bahnen." - (PhdA, H, XII; str. 7) - Z drugimi besedami: to je pot od Leibnizeve '**characteristicae universalis**' do Husserlove "**arithmeticae universalis**" in še: vse to bi naj pripeljalo po Husserlu celo do možnosti nove filozofske teorije evklidske geometrije; v tem kontekstu je za Husserla konstitutivno prizadevanje C. F. Gaussa: "Anzeige der Theoria residuorum biquadraticorum, Commentatio secunda", Göttingische gelehrte Anzeigen, 1831, Werke, Bd. II, Göttingen 1863, str. 174-178. - Tako imamo tu dejansko zastavljena dva cilja: **arithmetica universalis** in **geometria universalis**; obe pa lahko po našem mnenju sintetizira **logika form** kot **logika sledi**; pa bi imeli tako naslednji niz: logika sledi, logika form, matematična logika, arithmetica universalis. - Na tem mestu nas zanima Husserlov poskus, in to iz dveh razlogov: vprašanje konstitucije aritmetičnega vodi v kantovskem smislu do problema kategorialnih form, ki to območje dajejo in omogočajo, po drugi strani pa se tu na osnovi precizne fenomenološke deskripcije to začenja tudi dogajati; se pravi: začenjamo pri številu. Še nekaj besed o tem, zakaj je v tem kontekstu za Husserla Leibniz ključnega pomena: enostavne ideje je povezal s števili in poskušal priti do tistih mest, ki bi lahko predstavljala fundamente za povezovanje matematično strogih spoznanj z jezikovnimi formami; njegova manj posrečena ideja (v Lingua Generalis - 1678; izšlo v Couturat 1903) je bila v zamenjavi

števil s črkami; ideja, ki je dejansko predstavljal grški, bolj starogrški način pisanja števil: 1 = alfa, 2 = beta ..., (Umberto Eco: Die Suche nach der vollkommen Sprache, SndvS, str. 276; C. H. Beck, München, dritte, durchgesehene Auflage, 1995).

Husserl pravi takole: "Der Begriff der Zahl ist vielfacher. Darauf verweist uns schon die Mehrheit verschiedener Zahlwörter hin, die in der Sprache des gewöhnlichen Lebens auftreten und von den Grammatikern unter folgenden Titeln aufgeführt zu werden pflegen: die Anzahlen oder Grundzahlen (numeralia cardinalia), die Ordnungszahlen (numeralia ordinalia), die Gattungszahlen (numeralia specialia), die Wiederholungszahlen (numeralia iterativa), die Vervielfältigungszahlen (numeralia multiplicativa) und die Bruchzahlen (numeralia partitiva)." - (PhdA, Husserliana, XII, str. 10) -

Carl Friedrich von Weizsäcker si zastavi nalogo osmislitve zgradbe števil /"Aufbau der Zahlbegriffe", ZuW, 147-149/ nekoliko drugače; v študiji z naslovom "Zahlbegriffe und Physik" (1990) /soavtor: Th. Görnitz/ zastavi problem pojma števila tako, da ga orientira ob problemu zgradbe fizike /Aufbau der Physik/; pravi takole: pojmovno zgradbo števil lahko razdelimo v pet fundamentalnih faz:

(1) - **Naravna števila:** naravna števila lahko razumemo v smislu logičnega izgrajevanja (Frege, Russel) kot razrede ekvivalentnih razredov /als Klassen äquivalenter Klassen/; pri tem nastane naravni niz: "Zuerst die Nullmenge als die Menge aller Objekte mit selbst widersprechenden Eigenschaften, dann beim Schritt von  $n$  zu  $n + 1$  die Klasse aller Mengen, die zur Menge der bis  $n$  definierten Zahlen äquivalent sind." - (ZuW, 147)

(2) - **Cela števila:** ob naravnih številih je izhodiščno definirana tudi začetna operacija: "...: das Weiterschreiten um  $n$  Stellen. Sie wird auch als Addition bezeichnet:  $p + n = q$ . Dabei sind  $p$  und  $q$  natürliche Zahlen, '+ $n$ ' ist die Operation des Weiterschreitens, die durch die natürliche Zahl  $n$  gekennzeichnet wird. /.../ - $n$  ist nicht auf alle natürlichen Zahlen anwendbar. Es gibt aber zu jedem - $n$  eine natürliche Zahl, nämlich eben  $n$ , von der an aufwärts - $n$  auf alle folgenden Zahlen anwendbar ist." - (ZuW, 1947) - In še: da tako skupina celih števil ni enostavno 'eine Erweiterungsmenge' naravnih števil.

(3) - **Racionalna števila:** nastajajo z operacijo multiplikacije; njeni elementi " $xn$ " (če je  $x$  simbol multiplikacije) pa so ponovno naznačeni z naravnimi števili; nova skupina nastane, če vpeljemo inverzno operacijo: deljenje z ' $n$ '; pri deljenju dobimo komajda kdaj naravna števila, po drugi strani ni dovoljeno deljenje z ničlo. "Division durch Null ist nie anwendbar: Null gehört nicht zu dieser Gruppe." - (ZuW, 148) - Elemente te skupine imenujemo pozitivna racionalna števila. Racionalna števila bi naj bila vezana na 'izrekljiva razmerja', ki lahko nastopajo v izrekljivem izkustvu.

(4) - **Algebraična kompleksna števila:** nastanejo s potenciranjem -  $m^n$  in z inverzno operacijo  $m^{1/n}$ ; - "Durch die gleichzeitige Anwendung von Addition, Multiplikation und Potenzierung mit ihren Inversen Subtraktion, Division, Radizierung wird die Menge der komplexen algebraischen Zahlen definiert. In ihnen gilt der Fundamentalsatz der Algebra." - /ZuW, 148) -

(5) - **Transcendentna števila:** ta števila niso definirana glede končne operacije, pač pa skozi neskončne limitirajoče procese /Grenzprozesse/. Pojasnilo funkcijskih lastnosti teh števil eksplicira Weizsäcker ob problemu fizike: "Die strukturierende Wirkung der Mathematik auf die Physik beruht darauf, dass es in der empirischen Welt Gegenstände, Prädikate und Ereignisse gibt, die in praktisch nutzbarer Näherung durch mathematische Begriffe, speziell durch Zahlen im oben erläuterten Sinne, bezeichnet und dadurch unterschieden werden können." - (ZuW, 149) -

## "Števila - stališče fizike"

/I/ - **Naravna števila.** V pojmu razreda ali množice je predpostavljeno, da so elementi, iz katerih so sestavljeni, ponovno razpoznavni. Razločljivost elementov postane tako lastnost vsakega dejanskega; še nadalje to pomeni, da lahko predmete in dogodke štejemo. - Naslednje, kar bi naj iz tega sledilo: štetje da implicira naravni odnos do časa; gotovost aritmetike bi bila tako zagotovljena v apriornem renju časa /Kant, Brouwer/, apriornem, se pravi takšnem zrenju, ki je odvisno od posebnih oz. konkretnih vsebin izkustva. Razredi oz. števila bi bila tako po takšnih naziranjih 'zeitlose Strukturen'; izjema niz naravnih števil, ki naj bi temeljil v popolni indukciji /vollständige Induktion/. - Na to lahko naveže fizika: sprejme ireverzibilnost dogajanja (neobrnljivost časa) kot empirično danost. Takšne empirične ugotovitve in najdenja pa naj bi predstavljala vnaprejšnji pogoj možnega izkustva /Vorbedingung möglicher Erfahrung/; bi še nadalje pomenilo: neobrnljivost vrstnega reda: faktum - potencialnost /Faktum und Möglichkeit/; (drugi zakon termodinamike); vse to kot "... das eigentliche Apriori aller Physik". (ZuW, 150) - Filozofija zadevo postavi drugače: apriori je apriori ravno zato, ker ni vezan na ugotovitve empiričnega izkustva. - Potrditev tega domnevnega fizikalnega 'apriorija' bi naj bila tudi izjava Alberta Einsteina: "Es ist die einzige physikalische Theorie allgemeinen Inhaltes, von der ich überzeugt bin, dass sie im Rahmen der Anwendbarkeit ihrer Grundbegriffe niemals umgestossen werden wird." - /Einsteinove izjave o (Schilpp: "Albert Einstein: Philosoph - Scientist", The Library of Living Philosophers, Vol. VII, Evanston, Ill. 1949, str. 32)

/II/ - **Cela števila** - Moderna naziranja v fiziki so to Einsteinovo prepričanje deloma opustila: ireverzibilnost časa bi naj predstavljala zgolj nerešen problem in manj aksiom: 'time arrow' bi naj bila vezana bolj na našo življenjsko perspektivo pri razumevanju časa, kot na čas in njegove, bomo rekli mi, **štiri ekstaze časovnosti**. - "Der Grund dafür liegt in der Reversibilität aller uns bekannten Grundgleichungen der Physik. Reversibilität heisst hier Invarianz gegen Bewegungsumkehr." - (ZuW, 150) -

Bi pomenilo nadalje: naravna števila sugerirajo ireverzibilnost, medtem ko cela števila na način svojega funkcioniranja dajejo vedeti, da je tisto, kar je mogoče šteti v eno smer, razpoložljivo tudi štetju in s tem dogajanju, ki gre nazaj oziroma v obratno smer. V naravi je ekvivalent takšnemu gibanju nihalo.

/III/ - **Racionalna in reelna števila** - Če lahko cela števila organizirajo prostor in časovno sledenje, potem lahko racionalna števila organizirajo deljivost razprostrtih teles v prostoru in s tem **kontinuum** - "das Kontinuum als das unbegrenzt in Gleichartiges Teilbare" . (ZuW, 151). Struktura te neomejene deljivosti je lahko razumljena kot prostor, matematična analiza tega prostora pa vodi k vpeljavi algebrainih in transcendentnih realnih števil. Če gre za matematično tematiziranje procesov, potem lahko to omogoči vpeljava diferencialnih enačb. V tem kontekstu so ireverzibilni procesi zgolj 'spezielle Lösungen'.

/IV/ - **Kompleksna števila** - so s fizikalnega stališča vezana na problem kvantne teorije v kompleksnem prostoru, na linearne predstavitve v kompleksnih vektorskih prostorih.

Problem odnosa med matematiko in fiziko pa je za Weizsäckerja naslednje narave: očitno je, da so določena matematična fiksiranja odločilnega pomena za svet fizikalnih spoznanj, in to na način, da se tem spoznanjem in njihovim objektom niso dolžna podrežati. Bi še pomenilo: odločilnega pomena za znanstveno deskripcijo dejanskosti so matematične strukture in njihova afortiorna veljavnost; vprašanje po sami naravi fizikalne dejanskosti je tako dejansko vezano na vprašanje po veljavi in bistvu matema-

tičnih struktur, ki fizikalno dejanskost konstitutivno postavljajo. - Zato za Weizsäckerja kot fizika naslednje pomembno vprašanje: "Was ist Mathematik?" - (ZuW, 152) - Da je to, kot pravi Weizsäcker, filozofsko vprašanje. Kontekst odgovaranja na vprašanje, 'kaj je matematika', tematizira Weizsäcker ob štirih fundamentalnih možnostih:

(A) - Vezanost matematike na filozofeme, ki vztrajajo pri njeni vezanosti na 'eidos' - 'Eidos-Philosophie'; na tem območju da gre, ko gre za matematiko, dejansko za odgovarjanje na vprašanja po pojmi, strukturah in idejah; da so tako predmeti matematike pojmi, se pravi predikati. Povezanost med predikati in subjekti bi bila na tem področju naslednje narave: če so subjekti matematičnih predikatov na območju čiste matematike zopet matematični pojmi, jih velja nadalje jemati za predikate: "Sollte es nicht erst Subjekte geben, die nicht mehr Prädikate sind? Ruht demnach die Mathematik auf Voraussetzungen jenseits der Mathematik?." - (ZuW, 154-155) - Jasen odgovor na to vprašanje najdemo v Husserlovem delu "Philosophie der Arithmetik": Husserl tematizira logične izvore aritmetike oz. matematike; /PhdA, 256/; vprašanje je postavljeno takole: če operira aritmetika kot večšina računanja z metodo, pri čemer da bi bila ta večšina računanja /"Rechenkunst"/ kot večšina računanja **veščina aritmetičnih spoznanj** vezana na zgradbo aritmetike kot sistematično urejene celote, potem lahko to metodo razumemo glede na njen izvor na dvojen način:

(1) - metodična izpeljava je lahko bistveno pojmovna operacija ("begriffliche Operation"); tu igra sam sistem označevanja nebstveno vlogo;

(2) - lahko je bistveno 'čutna operacija' ("sinnliche Operation"); v drugem primeru gre po Husserlu v prvi vrsti za fiksiran "številčni označevalni sistem" ("Zahlzeichensystem"), ki omogoča, da izpeljujemo v skladu s trdnimi pravili en znak iz drugega znaka; poudarek je na znakih in operiranju z njimi; rezultirajoči pojmi so tako funkcije znakovnih operacij. To drugo možnost je izbrala druga polovica dvajsetega stoletja. Znake lahko lovimo kot razbojnice, in če poznamo pravila njihove transformacije, jih lahko še pripravljene čakamo in uničimo, in to še preden se dotaknejo pojmov. To so počeli strukturalisti, to so počeli lakanovci, to so počeli marksisti, to so počeli teologi; sistemi védenja, ki imajo svoje izvore v matematiziranem sistemu spoznanj, ki je izvorno razumljen kot sistem znakov, so z operativnega aspekta dobesedno "symbolisch": gredo na tisto čutno v znanostih, v skrajnih konsekvencah na telesa znanstvenikov, kot smo to v študiji "Hermenevtična fenomenologija form sveta življenja - TELO" napisali /Znanstveni inštitut Filozofske fakultete v Ljubljani, Oddelek za filozofijo; Ljubljana 1997, 219 strani/; zato je bil filozofski empirizem strukturalistične provenience) vedno priljubljen pri nadzorovanih poklicih, ki operirajo z orodji, ki so namenjena predvsem telesu. Kakšno krivdo nosi v tem kontekstu matematika? - Tisto, kar lahko rečemo tu na začetku, je, da je že v samem izhodišču ideološko kriva ("schuldhaftig"); če ni sposobna pojmovne utemeljitve, če se razume zgolj kot izvorno operirajoča z znaki, števili kot znaki, se pravi, če ubere drugo možnost, ki jo Husserl v "Filozofiji aritmetike" navaja, zapade, bomo rekli, nemišljenju: **operacije z znaki so strojno ponovljivi procesi** (v neki deželi je celotna znanost pokrita s takim **nemišljenjem**); zato problemi utemeljitev niza znanosti niso kvazi problemi, kot bi to danes nekateri radi hoteli: danes nosijo matematiki na sebi strahotno krivdo: najvišjo vseh znanosti so dali na razpolago moči, ki operira brez refleksije; vsako obdobje potrebuje nove (poslednje) utemeljitve znanosti, predvsem matematičnih znanosti, in to takšne utemeljitve, ki niso več razpložljive "označevalni praksi" postmodernih, z računalniki oboroženih filozofov. Če je operativno delo z znakovnimi sistemi kot znanstveno delo bolje plačano, to prav gotovo ne govori proti vedno znova aktualno zastavljenim problemom poslednjih utemeljitev: na teh mestih ostaja filozofija in vsaka prava

znanost: vedno nove utemeljitve, samo vedno nove utemeljitve lahko naredijo te sisteme védenja ne samo zanimive, pač pa tudi življenjsko aktualne: se pravi s pojmi proti (zgolj) znakom. Kaj so torej pojmi, če niso zgolj znaki? - Pri Husserlu najdemo mesta, kjer je mogoče nekaj izvedeti v tej zvezi: pomembna je že ta razlika:

- po eni strani je govor o 'wesentlichen begrifflichen Operationen',

- po drugi strani o 'wesentlich sinnlichen Operationen';

pomeni najpoprej, da je mogoče ti dve vrsti operacij med seboj razločevati, in to zelo dobro razločevati. Če je za Husserla vprašanje, katera od teh dveh metod je logično popolnejša, dejansko vezano na vprašanje, katera je, kar zadeva dosežke, uspešnejša, se danes stvari drugače postavljajo. Za Husserla je takrat (konec devetnajstega stoletja) veljalo naslednje: metoda, ki je bistveno vezana na čutne operacije in s tem zavezana predvsem znakovnim sistemom, poseduje določene prednosti: znaki so konkretno čutne entitete, s katerimi je mogoče hitro in uspešno operirati; da je celo vseobsegajoča /allumfassend/: "In der Tat gibt es keine erdenkliche Aufgabe, die sie zu lösen nicht im Stande wäre. /.../ Die Methode der sinnlichen Zeichen ist also die logische Methode der Arithmetik." - (PhdA, 257) - S tem je hkrati nakazan aplikativni domet takšne metode: medtem ko so pojmovne operacije bistvenejšega pomena, so znakovne kot čutne operacije aplikativnejšega pomena: aplikativnost kvalitativnih esence števil je vezana na njihovo semiološko funkcijo. Števila kot znaki, torej; čutni znaki. Aritmetika bi bila tako vezana na **definirane operacije s čutnimi znaki**.

Če se vrnemo k C. F. von Weizsäckerju: vztraja (1980) pri pojmovni vezanosti matematičnega mišljenja: če so subjekti matematičnih operacij matematični pojmi, ki so vezani na matematične predikate, ali ni tako mogoče dospeti do prvih subjektov matematičnega mišljenja, subjektov, ki ne bi bili več predikati? - Subjekti kot pojmi. - Po drugi strani naredi očitno naslednje: matematična spoznanja so povezana s fundamentalnim doživljanjem, da njihova nujnost ne počiva na izkustvu; matematična spoznanja bi tako imela apriorni karakter; vezana na naslednje aspekte: **število, figura, logika, abstraktnost**. Bi to pomenilo nadalje naslednje: (a) - število je najpoprej niz elementov neke množice; razširitev pojma števila nas pripelje v skladu s teorijo množic do konstrukcije **struktur**; bi še pomenilo nadalje: strukture same je mogoče definirati s pomočjo teorije množic; (b) - beseda figura označuje predmet geometrije; nadaljnji predmet geometrije: prostor; nadalje: **kontinuum** in "Invarianzgruppen" - (ZuW, 156); (c) - Formalni sistem logike, pravi Weizsäcker, je sam množica s homogeno strukturo; izvorno da je formalna logika vezana na refleksijo matematičnega početja; (d) - abstraktna matematika obravnava predmete z aspekta, ki jih daje kot funkcije "formalnih zakonitosti"; abstraktni predmeti bi bili tako definirani kot "množice z definiranimi strukturami".

Skrajni formalizem sodobne matematike je tako po Weizsäckerju pokazal, da zadošča za matematiko, da predpostavi zgolj svoje; dvoje kot tisto apriorno: "Mengenlehre und Logik". - (ZuW, 156) - Pot operativnega karakterja matematičnih operacij pa je vezana ob začetnem privzemanju apriornosti tistega, kar je apriorno, na definicijo **predikatov**; bi pomenilo: "Die Frage: was ist Mathematik? spitzt sich zu in der Frage: was ist ein mathematisches Prädikat?" - (ZuW, 157) - Postopnost pri odgovarjanju na to vprašanje bi bila naslednja: **predikati logike so ideje**; te ideje funkcionirajo na območju matematike kot **subjekti**; predikati matematike bi tako bili nadalje na ideje vezani pojmi, ki posedujejo svoje relacije do konkretnih območij; konec koncev se ta odnos veže na filozofsko pozicijo; Weizsäcker navaja klasično naporotje med Platonom in Aristotelom; odnos med subjekti in predikati bi bil tako ontološko vezan, če gre za matematiko, na čisto določeno **filozofijo matematike**.

(B) - **Pragmatično samorazumevanje moderne matematike** - /"Apriori und



Handlung" - 1977/ - "Mann kann den Aufbau der Mathematik mit der Logik beginnen. Die Theorien der Mengen, Abbildungen, Kategorien etc. werden dann als Zweige der Logik aufgefasst. /.../ Algebra und Topologie werden im Rahmen einer allgemeinen Strukturtheorie behandelt, wie sie der Begriff der Kategorie ermöglicht." - (ZuW, 162) -

Vprašanja, ki si jih tu refleksija znova zastavlja: Kaj so pojmi v pristnem pomenu besede, kaj so sodbe, množice, relacije, podobe, strukture, števila, kontinuumi? In dalje: Kako je mogoče to spoznanje sistematizirati? Kako se dogaja? Kaj mu zagotavlja gotovost? - Če vzamemo za izhodišče pragmatično samorazumevanje matematike, potem je po Weizsäckerju matematično spoznanje a priori "... eine Vorstellung möglicher Handlungen". - (ZuW, 165) - Možnih jezikovnih dejanj, ki so vezana na "Vorstellungskraft", možnih operativno-pojmovnih dejanj, ki so vezana na strukturne relacije logičnih razmerij: "Was aber sind mögliche Handlungen? Der hier verwendete Begriff des Möglichen muss konstitutiv für die Mathematik sein. Er verlagert sorgfältige Abgrenzung gegen andere Möglichkeitsbegriffe. In ihm rücken wir an den Kern des Problems heran." - (ZuW, 166) -

Bi pomenilo nadalje: matematika operira s področjem, ki se načelno daje kot področje možnih dejanj in dogodkov, ravno to področje pa je tisto, kar je sicer načelnega pomena za celotno obstojnost tistega, kar je Heidegger poimenoval s 'tubitjo', kljub temu pa matematika tega celotnega področja kot področje možnega ne pokriva; če je možno hkrati tisto, kar je vezano na prihodnost, bi to pomenilo nadalje: matematika se kot področje apriornih resnic nanaša na območji možnega in prihodnjega, kar bi še nadalje pomenilo, da je tisto prihodnje ulovljivo zgolj s pomočjo matematičnih algoritmov; možno in prihodnje da je tako zadeva matematično opredeljivih relacij med elementi, ki pokrivajo naše npravne in zgodovinske interese. Prihodnji dogodki kot možni dogodki so tako vezani na formalne pogoje možnosti, ti formalni pogoji možnosti pa so logične in matematične narave. Če za prihodnje dogodke, kot to že vemo, formalna dvovalentna logika ne zadošča več, in tako, kot je zdaj postalo očitno, tudi več ne zadošča matematiki kot matematiki kot območju možnih dogodkov, potem velja vzeti na znanje štirivalentno hermenevtično logiko  $/1;0;I;0/$ : resnično, (1), neresnično - (0); možno - (I), nemožno - (0). Logika kot logika tako ne bi več imela zgolj formalnega karakterja, pač pa bi bistveno živela v hermenevtični dimenziji; bi še nadalje pomenilo: hermenevtični interes za matematiko ni zunanje narave, pač pa je vezan na tiste aspekte razumevanja, kjer gre za razumevanje možnih sc. prihodnjih dogodkov, čeprav ne zgolj prihodnjih. Formalno možen dogodek je po Weizsäckerju naslednje narave: "**Formal möglich** möchte ich ein Ereignis nennen, dass so charakterisiert ist, dass im Prinzip festgestellt werden könnte, ob es vorliegt oder nicht, wobei die Mittel dieser Feststellung völlig offenbleiben. Formal möglich ist ein begrifflich charakterisiertes Ereignis, kurz eines, über das man sinnvoll sprechen kann, das einen verständlichen Namen trägt." - (ZuW, 166) - Dvoje je tako potrebno za formalnologično dogodje, ki je kot možno vezano na prihodnost: pojmovna karakterizacija, ki je vezana na karakter resničnosti ali neresničnosti, in smiselna fiksacija, ki je vezana na možnost ali možno nemožnost dogodka; resnica dvovalentne logike, resnica dvovalentne formalne logike, je **štirivalentna hermenevtična logika**; zato bomo v eni od naših prihodnjih študij poskušali razviti "hermenevtično utemeljitev matematike", se pravi, da ne bo šlo več zgolj za 'filozofijo aritmetike', niti zgolj za 'problem utemeljitve matematike', pač oa izhodiščno za poskus (vezan na Weizsäckerjev zasutek) utemeljitve "tistega matematičnega" v kategoriji, ali bolje: **kategorialni formi 'možnega'**; pri nas je možnost ujeta v četrto kategorialno formo: kategorialno formo s štirimi fundamentalnimi območji: "DYNAMIS": (1) - dýnamis, (2) - érgon, (3) - kýnezis, (4) - enérgeia; bi

pomenilo nadalje: Carl Friedrich von Weizsäcker je v svoji knjigi ZEIT UND WISSEN (1992) po našem mnenju zagotovil matematiki ontološko tisto območje, ki ji je bilo ravno kot ontološko jemano: pomembno je, da gre tu za ontološko razumetje možnosti in prihodnosti, in to v smislu 'še-ne-bití', pač pa v smislu **možne biti**; tako možna bit ne bi bila še-ne-bit, ampak možna bit kot tista bit, ki je vezana kategorialno na štiri območja, **območja moči, sistema, gibanja in dejanskosti** - /dýnamis, érgon, kýnezis, enèrgeia/ /enèrgeia Wirklichkeit, dejavnosti ob siceršnjih pomenih smo zbrali pomen energije kot božanskosti/. - Ta ločljivost med možnimi in še ne dogodenimi dogodki (kot še ne dogodenimi prihodnjimi) je, kljub delni vezljivosti, pomembnejša; eksplícitno pa postane razumljiva, če predpostavimo, za razliko od metafizičnih treh ekstaz časovnosti, štiri ekstaze: **ekstaza sedanjosti, ekstaza preteklosti, ekstaza prihodnosti in ekstaza vzporednosti**; sedanjik, preteklik, prihodnjik, vzporednik; možno kot območje matematičnega uma bi bilo tako tisto, kar je vezano na četrto ekstazo časovnosti: na ekstazo vzporednosti; znotraj te ekstaze nastajajo matematični sistemi, matematična gibanja (procesi reševanj s pomočjo matematičnih algoritmov), matematiziranje dejanskosti; četrta ekstaza časovnosti omogoča razumevanje "paralelnih sistemov"; "**dýnamis**" bi tako pomenila ob moči in možnosti še četrto ekstazo časovnosti; "**érgon**" tudi sistem; "**knezis**" gibanje; "**enèrgeia**" ob siceršnjih pomenih tudi dejanskost. - KDAJ PRIHAJA MATEMATIKA V ONTOLOŠKO DIMENZIJO DEJANSKOSTI(?).

Če odgovor na to vprašanje na tem mestu odložimo in poskušamo najpoprej razumeti, kaj bi naj pomenil Weizsäckerjev stavek, da je matematika 'die Vorstellung möglicher Handlungen' - (ZuW, 168); bi pomenilo to nadalje: tudi če poskušamo radikalno razmejiti matematiko nasproti fiziki in logiki, se začenjajo ujemati njene strukture z določenimi pravilnostmi, ki zopet niso zgolj njene; bi še pomenilo: logika pravilnega mišljenja veže matematiko na njene fundamente logične narave, mi bomo rekli: na fundamente, ki so vezani na fundamentalni karakter **kontingence forme**; logika naravnih referenc jo spravi v bližino ali celo odvisnost od fizike (izhodiščna narava matematike bi naj bila v merljivosti "phýsisa"); pravilnost matematičnega v bližino 'aisthezisa'; radikalnost v neposredno povezanost s karakterjem "ethosa". - Ontološka dimenzija, do katere prihaja metafizika, bi se tako uveljavljala na nizu ontičnih področij, ki so ravno zaradi svoje bližine matematičnemu "elitne narave": elitno je tisto, kar se približuje s strogostjo svojega postopka karakterju form in njihovih relacij, končno do "KATEGORIALNIH FORM"; če naredimo na tem mestu korak nazaj: "Mathematik ist eine Vorstellung möglicher Handlungen, nicht in dem Sinn, dass gefragt würde, wie sie möglich sind, sondern dass gefragt wird, was möglich oder notwendig wird, wenn sie möglich sind." - (ZuW, 168) Na tej osnovi bi se naj dalo pozneje zgraditi svet matematičnih spoznanj: Apriori und Handlung - 1977.

(C) - Tretja možnost se daje po Weizsäckerju za tisto matematično na način, ki vzpostavlja odnos med subjektivnim in objektivnim /"Subjektives und Objektives"/; bi pomenilo naslednje: matematika je 'a priori višje stopnje' zaradi tega, ker uveljavlja in spoznava "die Möglichkeiten hohen Allgemeinheitsgrades", možnosti višjih stopenj splošnosti; še pomeni: v tem kontekstu se uveljavljata kogika in teorija množic; če to vodi nadalje do evolucije form ali do tistega, čemur se nemško reče "Gestalten", bi to pomenilo, da je matematika "refleksija produkcije oblik"; znotraj tako postavljenega odnosa bi naj prihajala do območja (celo ontološkega območja), ki več ne potrebuje nadaljnega opraševanja; bi tako temeljila v fundamentalnem aspektu **produkcije form**: "Ihre Basis ist die Unterscheidung, Identität und Diversität. Dies hinterfragt dann aber die Quantenlogik." - (ZuW, 168) -

"Wenne Identität und Diversität zugrunde gelegt werden, entsteht die klassische

Mathematik." - (ZuW, 169) - "Gestaltenerzeugung" bi tako omogočala naslednje: "Das Subjektive ist objektiv, d.h. Erkenntnis von Möglichkeiten, etwas zu machen; ist Erkenntnis, nicht Willkür. Das Objektive ist subjektiv, d.h. wir erkennen, was wir machen können." - (ZuW, 169) -

Weizsäcker tu razvija naslednje: evolucija produkcije oblik, vezana na logiko in teorijo množic; izhodišče "identiteta" in "diverziteta" (hegeljansko povedano: Identiteta identitete in neidentitete); če je produkcija oblik pri Heglu predvsem in v prvi vrsti produkcija oblik zavesti, se kot rečeno Weizsäcker ustavi pri formah oz. oblikah matematične narave, ki same evoluirajo in so hkrati vezane na evolucijo (kot je to poskušal pokazati Rupert Sheldrake v knjigi: "The Presence of the Past" (1988): morfogeneza v naravi bi naj bila funkcija kontingence form (mi bomo rekli funkcija kontingence kategorialnih form) in njihove morfogeneze, ki izhodiščno ni biološkega karakterja: morfogeneza in morfogenetska območja da so nezvedljive danosti in hkrati osnova ne zgolj biološke evolucije, pač pa tudi logičnih in matematičnih, še prav posebej filozofskih sistemov in modelov mišljenja. **Forme torej.** Vrnitev k Platonu? - Če je za matematike Platon rešitev, ki jim pomaga prek ontološkega prepada, se filozofiji kot filozofiji v trenutku, ko pristane na karakter in kontingenco form, zastavljajo naslednja vprašanja in forsirani odgovori: (forme so lahko platonske ideje): kako dospeti do območja ne zgolj form, pač pa kategorialnih form, se pravi form, ki kategorialno strukturirajo in na znanje dajejo, kako je mogoče začeti filozofski sistem (in s tem hkrati sistem sveta) na ontološki opori, ki mora zaobsegati, da bi lahko bila taka opora, **štiri črke**; bi pomenilo nadalje: kako dospeti do morfogenskih področij, ki bi osmišljala forme in hkrati geneze form; bi še pomenilo: kako dospeti do tistih mest, kjer se začnejo združevati problemi **geneze form** s problemi **geneze števil**; bi še pomenilo: kako dospeti do tistega območja, kjer se začenja 'razlika' uveljavljati ne zgolj produkcija razlik pred razlikami in produkcija (izhodiščno), produkcija dveh grafemov (0,1) kot označevalcev razlik, pač pa niz(i) števil, ki morajo tu nastajati, po **principu morfenološkega, morfološkega in logičnega zadostnega razloga**: če je za naznako razlike dovolj ničelna karakteristika "0" in če je za naznako prve razlike kot prve razlike primerna karakteristika "0,0", (splošno fiksirana kot razlika med dvema grafemoma: "0,1"), bi to še nadalje pomenilo: prva razlika je kot prva razlika med "0" in "0" in je kot taka vezana na "razliko razlike in nerazlike": če je na začetku 0, je prvo naslednje število  $0 \neq 0$  (1), druge naslednje število  $1 \neq 1$  (2) itn.; sledi: če so vpisane razlike med ena - 1, dve - 2, tri - 3 arbitrarnega značaja, so razlike med  $0 \neq 0$ , ...,  $4 \neq 4$  logičnega značaja: če gre za to, da ravno te razlike **sledijo**, bi tako lahko znotraj razlike **sledi kot razlike form** utemeljili števila kot **"ŠTEVILA SLEDI"**; če pomeni po latinsko sled toliko kot "vestigium", bi bila to "numeri vestigii" /"vestigiarne števila" - !?/; NUMERUS VESTIGIUS - bi bil tako vezan na naslednje: na razliko kot produkcijo razlik pred razlikami, na prvi vpis razlike:  $0 \neq 0$ , in pozneje na svežnje razlik, za katere so sistemi označevalcev konvencionalne in na začetku arbitrarne narave; vztrajati velja pri tem oz. v tem kontekstu, da se dejansko producirajo prve razlike ne kot razlike števil, niti kot logične razlike, pač pa kot razlike forme in form; ob Derridajevo razliko, ki naj bi bila izvornejša od Heideggrove ontološke razlike, bi ob semiološko lahko tako postavili še razliko forme - **RAZLIKO FORME**: niz pa bi bil tako naslednji: X, 0,  $0 \neq 0$ ,  $0 \neq (0 \neq 0)$ ,  $0 \neq \neq 0 \neq (0 \neq 0) \neq$ . Itd. Tisto bistveno bi bilo v tem, da lahko vpišemo vsa možna števila z zgolj enim grafemom "0", ta pa je funkcionalno vezan na Derridajevo "DIFFERANCE"; če bi bila tako vestigiarna števila vezana dobesedno in v prenesenem pomenu besede na "sled", "na sneg in stopinjo v njem", na začetku brez leve in desne naznake, potem bi tako prišli hkrati do mesta, kjer lahko postane očitno, da števila niso

niti naravna niti racionalna niti iracionalna niti cela niti kompleksna ipd., pač pa izvorno ŠTEVILA RAZLIKE. Formalno so vezana na formo in forme, ONTOLOŠKO PA NA RAZLÍKO: prvo razliko kot razliko med **razliko** in **razliko**. Števila so torej števila sledi. MATEMATIKA SLEDI BI TAKO ZAČELA NA TEM MESTU. Znotraj tako razumljene matematike kot matematike sledi bi dobil tudi infinitezimalni račun nove dimenzije: (1) - prišel bi do svojega (Ontološkega) zadostnega razloga; (2) - matematika bi dobila svojo poslednjo utemeljitev; (3) - filozofija aritmetike kot filozofija števil svojo osmislitev; (4) - logika in matematika bi prišli do svoje skupne ontološke točke, do četverstva:  $0; 0 \neq 0; \emptyset; // 0 \neq 0$ ; ali drugače:  $0, 1, \emptyset, I$ ; števila so števila sledi, tako kot so oblaki oblaki neba, hkrati pa postane očitno, da se, ko se ukvarjamo s problemom začetka, ukvarjamo vedno z dvojnimi četverstvom: **štirivalentno logiko sledi in četverstvom, matematike sledi**; karakter izvorno dveh grafemov: 0, 1, lahko nadomestimo z izhodišnim grafemom "0" in njegovim odnosom do samega sebe: razlika razlike in nerazlike:  $0 \neq 0$ : NA ZAČETKU JE BILA RAZLIKA; razliki pa sledi četverstvo; pesniško povedano: Wort, Sinn, Tat, Macht; beseda, smisel, dej, moč; še drugače ali celo bolje: **znak, označeno, označevanje, označujočnost**; če besedam dodamo "spine", dobimo besedne pare, ki organizirajo sintagme in paradigme, koordinatne sisteme; dimenzije (mi smo jih iz izhodišnega karakterja FORME SLEDI razvili dvanajst). Poudarek je na **razvitju dimenzij**; izpeljava pa temelji na tistem, čemur se latinsko reče "**sequitur**": sled zasleduje, zasledovalci oz. boljše zasledovalke pa so razlike \_\_\_ /fonemske, grafemske, binemske, kvantemske, hilemske, hermenemske, diferenske, ihnenske, integrenske, stringenske, oringenske; če zasledovalci niso več subjekti, to ne pomeni zgolj tega, da števila niso subjekti, če ostajamo na področju matematičnega, pač pa to velja prav tako v mundani sferi: sled zasleduje, subjekti pa so mikrosubjekti in za mikrosubjekte sledi; **SLED KOT SUBJEKT? - SLED KOT ONTOLOGICUM**, bomo rekli: zato kljub vsemu ontologija; zato lahko rečemo za Adorna, da ni zagrešil nič drugega, razen tega, da je pozabil na ontologijo. - /Nihil umquam peccavit nisi quod ontologiam obliviscit./ -

Kaj to pomeni? - Najpoprej naslednje: splošnost matematičnega zahteva ontološkost njegove veljavnosti: ne gre za apriori matematičnih začetkov in izpeljevanj, pač pa za veljavo ("Geltung"), ki je ontološke veljave: tisti "jè" je "jè" v **veljavi** in ne v apriornosti; še pomeni: ontološkost matematičnega ni niti v subjektivnem niti objektivnem niti kakšni možni sintezi obeh, recimo idejah, pač pa v **veljavi**; če to zveni novokantovsko, pa je hkrati postmoderno: matematične resnice veljajo v ontološkem pomenu besede; **veljava kot ontologicum**. - /Veljajo kot kartezijanski 'cogito'. - Carl Fr. von Waizsäcker veže zadevo na problem tistega, čemur se reče nemško 'Gestalt', sam problem pa postavi kot fizik na področje fizike: "Die jeweligen Gestalten werden in der Naturwissenschaft aus Gesetzen erklärt." - (ZuW) Število lahko najustrezneje razumemo, če ga razumemo kot aspekt 'forme', nemško 'Gestalt'; tako bi imeli kot tretjo možnost za utemeljitev možnosti matematičnega na razpolago "**Gestalt**" in "**Geltung**", "**sled**" in "**razliko forme**"; ali drugače: **forme, veljave, sledi in razlike sledi**; ontologija matematičnega bi bila lahko utemeljena na tem četverstvu.

(D) - Četrta možnost utemeljitve in osmislitve matematičnega je pri Weizsäckerju vezana na klasičen odnos med logiko in matematiko ("Mathematik und Logik", 1983): že omenjeno razdelitev: logika, števila, kontinuum, strukture, da velja tu motriti v radiklani situaciji: "Was ist nun Grundlage und was ist abgeleitet?" - (ZuW, 171) - Weizsäcker je v eni od svojih študij (1972) to razmerje razumel takole: "Logik ist eine Wissenschaft über Wahrheit. Mathematik ist eine Wissenschaft über Strukturen. /.../ Logik ist die Mathematik der Wahrheit. Mathematik ist die Logik der Strukturen." -

(ZuW, 171) - Bi pomenilo nadalje: logika da mora svojo lastno resnico narediti prosojno, da je tako kot logika logična analiza logike; če povezuje logika pojem resnice s strukturami, se ukvarja matematika s strukturami tako, kakor se kažejo ("...", wie sie sich zeigen, ..."). hkrati pa je zavezana spoznanju, ki je v skladu s pravili in normami resnice same ("... der Wahrheit selbst ..."); "Mathematik enthält die Mathematik ihrer eigenen Struktur". - (ZuW, 171) - Tako razumljena matematika je že bila blizu sami filozofiji matematike. Naloga je postavljena, začetni pojmi, kot pravi Weizsäcker, še nedefinirani: **resnica in strukture**; naslednji koraki: vnaprejšnja opredelitev smisla resnice in smisla strukture v tem kontekstu; razumevanje pomenov obeh pojmov; lahko pa jih prezentiramo, kot pravi Weizsäcker, ob nekaterih primerih. - (ZuW, 171; "Stenographische Notizen über Logik und Mathematik" - 1978). - Problem da se radikalizira v naslednjem: če je vezan problem struktur na problem množic in če je mogoče zadevo vezati na dvojne možnih utemeljitvenih izhodišč, logicistično in aksiomatično, bi naj to pomenilo nadalje, da se problem subjektov in predikatov v tem kontekstu razodeva kot problem, ki vedno znova nastaja: subjekti matematičnih predikatov bi naj bili vedno znova zavezani k prehodu v predikate; vprašanje: "..., ob hier eine zirkelhafte Begründung vermieden werden kann; Lorenzen führt eben darum eine 'Protologik' ein. /Mi bi rekli: **LOGIKO SLEDI**./ Gegenwärtig hat uns vor allem die gegenseitige Abhängigkeit beider Wissenschaften zu beschäftigen." - (ZuW, 172) - Začetni prijem pa zahteva naslednje: vrnitev k štirim fundamentalnim predmetom matematike in hkratna zamenjava pojma logike z znotrajmatematičnim pojmom množice. Sledi vprašanje: "Warum soll es genau diese vier Gegenstandsklassen **einer** Wissenschaft geben: Mengen, Zahlen, das Kontinuum, Strukturen? Phänomenal und damit historisch sind die vier ganz verschiedener Herkunft." - (ZuW, 172) - Že sam izhodiščni problem pa povezuje po Weizsäckerju štiri znanosti: logiko, aritmetiko, fiziko in filozofijo. To pa ima določene konsekvence: znanost matematike ("die Wissenschaft der Mathematik") zahteva osmiselitev aspekta, s katerega bi bilo mogoče te štiri znanosti združiti: - "Was eint diese vier zur umfassenden Wissenschaft der Mathematik? Die Antwort ist einfach. Das einende Moment ist die Möglichkeit des einheitlichen logischen Aufbaus, /.../. Wenn es Mengen, d.h. Begriffsumfänge, gibt, so kann man zeigen, dass es Strukturen und unter diesen speziell auch Anzahlen und Kontinua geben muss. Es ist die Logik, aus welcher die Mathematik hervorgeht. Mathematik ist die Logik der Strukturen. Dies hat Leibniz geahnt, Frege gezeigt." - (ZuW, 172) - Mi smo na nekem drugem mestu poskušali drugače: sama logika potrebuje osmislitve, ta pa naj bi bila možna, če logiko razumemo znotraj relacije do njenih izvorov: če so to **forme**, so te vezane na kategorialne forme (12), kategorialne forme na **sled**, (sled kot simbolno formo, **sled** kot formo sveta življenja, **sled** kot kategorialno formo in **sled** (matematično uzrto) kot (izhodiščno) binem s ponovitvijo); vse to na osnovi produkcije razlik: razlike in njene dinamike; bi pomenilo nadalje: za Weizsäckerja velja tisto, kar je Frege napačno postavil, korigirati matematiko z "logiko časovnosti"; bi tako pomenilo nadalje: "...: nicht nur die Arithmetik, sondern die Logik selbst wurzelt in der Zeit." - (ZuW, 172) -

Nadalje bi to pomenilo naslednje: če konstituirajo matematiko štirje tematski predmeti: **množica, število, kontinuum in struktura** kot karakteristični refleksijski pojmi, /"Reflexionsbegriffe"/, konstituira tisto logično petero območij: območje **sklepanja**, območje **stavkov**, območje **pojmov**, območje **predmetov**, območje **resnice** - Schluss, Satz, Begriff, Gegenstand, Wahrheit. - (ZuW, 173) - Skicirana funkcija logike pri Weizsäckerju pa je naslednja: zgodovinsko je logika nauk o pravih in napačnih sklepih; sklepi (silogizmi) povezujejo stavke (sodbe, izjave); izjava ("logos apophantikos") je lahko resnična ali napačna (falsch); pravi sklep vodi od resničnih stavkov

vedno k novim resničnim stavkom; najpomembnejši tip stavkov je predikativni stavek; predikativni stavek pripisuje nekemu predmetu kot logičnemu subjektu predikat /kvantificiran ali negiran/: "S je P", "nekateri S niso P"; predikat imenujemo pojem; k predikatu spada logični subjekt, predmet, ki ga pojem zadene ali ne zadene. - (ZuW, 173) - Širše območje logičnega je vezane na tisto, čemur se grško reče "stâsis"; če pomeni ta beseda izhodiščno toliko kot mirovanje, bi ji lahko za področje logičnega priredili naslednji pomen /gr. stâsis", eos; hé: 1. das Stehen: a. Feststehen, Stillstehen; b. Stellung, Stand, Bestand, Zustand, c. Standort, Stelle, Standpunkt; - 2. das Aufstehen: a. Aufstand, Aufruhr, Empörung, Parteikampf; b. Zweitracht, Streit, Zwist; c. Partei, Schar/: **das Feststehen der Stellung des Zustandes des Standortes des Ursprunges des Denkes: ugotovitev stališča stanja mesta dogajanja izvora mišljenja**; če pomeni pri Plotinu (Encade, VI. 2. 7. 28-29) "stâsis" toliko kot "mirovanje", ki da je po meri posedovanja enega in istega pojma v smislu vztrajanja logičnega pomena, bi stavek, kot definicija "stâsis": ugotovitev stališča stanja mesta dogajanja izvora mišljenja, tu lahko pomenil, da lahko "stâsis" tu vežemo na izvorno neskritost dogajanja tistega, kar logiko v prvi vrsti zanima: **neskritost resnice**; neskritost resnice pa ni v prvi vrsti vezana na sklepe, stavke, pojme, predmete in resnico sámo, pač pa na **forme** sklepov, **forme** stavkov, **forme** pojmov, **forme** predmetov, **forme** resnic; še globlje: na **KATEGORIALNE FORME** (12); še globlje: na dinamiko **SLEDI KOT KATEGORIALNE FORME**; še globlje: na **DINAMIKO PRODUKCIJE RAZLIK PRED RAZLIKAMI**, na **DINAMIKO RAZLÍKE**; mesto logičnega in logike bi bila tako "**STASIS**"; "... die Ort der Logik als Stasis" - (ZuW, 176), če tega Weizsäcker ni ravno tako formaliral, pa mu gre ravno za to: "Womit soll der Anfang /der Philosophie/ der Logik gemacht werden?": "Iz česa lahko naredim začetek logike?", mi bi vprašali: kje lahko ta začetek najdemo? - (ZuW, 176-269) - "Was ist Logik? Sie ist die Lehre vom **Schluss**, vom **Urteil**, vom **Begriff**. Die Reihenfolge dieser Aufzählung beginnt mit dem, was zuerst als der Zweck der Logik bewusst wird, dem richtigen Schliessen, und schreitet fort zu dem, was als Bestandteil des richtigen Schlusses bei fortschreitender Reflexion sichtbar wird." - (ZuW, 176) - Če gre za logiko kot logiko, se velja napotiti nekoliko dlje, kar bi pomenilo, da dela na teh mestih Weizsäcker metodološko napako: sklep, sodba, pojem so po svoji imanentni naravi že vezani na tisto, kar imenujemo jezikovno mišljenje, kar bi še nadalje pomenilo, da počivajo izvori logičnega globlje; Ernst Cassirer je to zadevo razumel takole: mišljenje kot mišljenje, mišljenje zavezano logiki in njenim strukturam poseduje svoje fundamente tam, kamor lingvisti s svojimi umazanimi rokami ne morejo: če prestopa izvorno mišljenje logičnega meje naravnih jezikov, se lahko giblje na tistem območju, ki ga izhodiščno markira "binarna dinamika", omogoča pa "stâsis"; pri Cassirerju je zadeva malo drugače postavljena; pravi takole: mišljenje kot mišljenje je v stanju prestopiti meje jezikovnega mišljenja; pomeni: lahko uporablja pojmovne znake, na katerih ni več prisoten nikakršen nazorni smisel ali "so-smisel"; ti čisti pojmovni znaki predstavljajo najvišjo stopnjo simbolnega oblikovanja: "Sie sind aus Mitteln des 'Ausdrucks' und aus Mitteln der anschaulichen 'Darstellung' zu reinen **Bedeutungsträgern** geworden." - (Ernst Cassirer: "Philosophie der symbolischen Formen", III. Teil, str. 395; Borut pihler: "Hermenevtična fenomenologija simbolnih form - Sistem", Raziskovalni institut Filozofske fakultete v Ljubljani, 1989, str. 323). - Znaki kot čisti pomenski nosilci, ki niso dostopni več nikakršni možni zaznavi, bi tako bili po eni strani vezani na "stâsis" kot mesto izvora logičnega, prav tu pa naj bi se dogajalo tisto, kar smo na nekem drugem mestu označili s sintagmo "sled zabrisane sledi"; na tem območju operira tudi spomin in njegova zmožnost shranjevanja podatkov, ki tako po definiciji niso dostopni niti zaznavi drugih niti jezikovnemu mišljenju

drugih, če je le-to vezano na spraševanje in poizvedovanje; na tem območju ni in ne more biti "tatov", čeprav v neki majhni deželi v tem smislu nekaj poskušajo; "mnemè" kot "mnemè" je močnejša tudi od psihoanalitskih okupatorjev, ki so razumeli od mišljenja zgolj "jezikovno mišljenje"; če je isto napako ponovil tudi Hans-Georg Gadamer, pomeni to lahko zgolj to, da je metafizika končala na svojem začetku: razumela se je kot "jezik za drugega", kot "tekst", ki je tudi znotraj funkcije zapomnjevanja kot vezanosti na izvore mišljenja na razpolago "drugim". Ni. Na razpolago drugim so govorjeni in pisani teksti, ki se znajdejo znotraj mojih konkretnih relacij z drugimi kot "Warenform": "Warenform" und "Denkform"; če je to naslov neke knjige (Alfred-Sohn Rethel), lahko to pomeni, da ni zgolj Cassirer vedel, da je mišljenje v svojih fundamentalnih pojmih globlje od naravnih jezikov: **naravni jezik je jezik za drugega**; ko dobi kot miselna forma tudi formo blaga, ga lahko tudi kupimo: v dobesednem in prenesenem pomenu besede. Pred Cassirerjem je prišel najdlje v tej smeri Leibniz s svojo idejo "characteristicae universalis" - 1666. Če nastaja pričujoči tekst v letu 1999, to pomeni, da se je metafizika šele ob svojem dokončevanju in koncu zavedla svojih izvorov; zadnji metafizični stavek je stavek Hansa-Georga Gadamerja: "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache." - Sestopanje v temelje metafizike je tako hkrati sestopanje v temelje jezika in lôgosa. Tam je izvorno zasidrana logika - "STÂSIS". - Kaj to konkretnije pomeni? Najpoprej to, da se velja vprašati, kot je to storil Weizsäcker, naslednje: "...: wieso gibt es eigentlich Begriffe, ihre Verknüpfung in Urteilen und deren Verknüpfung in Schlüssen?" - (ZuW, 176) - Metafizični odgovor je, kot pravi Weizsäcker, "nauk o idejah"; to bi pomenilo nadalje, da se začne uveljavljati metafizika z "naukom o idejah", ki je misljiv ravno v svoji navezanosti na jezik, lôgos, dialog, besede, vse tisto, kar postavlja mišljenje nasproti stvarim in naravi; **"onómata"** in **"prágmata"**; subjektivno in objektivno; če je za Platona "diánoia" kot čisto zrenje idej brez jezikovnega posredovanja izvorne narave, pa je kljub temu problem mišljenja vezan na fundamentalni karakter "lôgosa"; drug možen odgovor po Weizsäckerju ponuja pozitivizem: tisto, kar se kot nevprašljivo dano daje in je kot tako najdljivo, so pojmi v formi besed ("Begriffe in Gestalt von Worten"), sodbe v formi jezikovno ustrojenih stavkov, sklepi kot deli tekstov. Logika bi bila potem takole razumljena: "Logik ist dann ein Regel-system über **Sprache**, ein Ausschnitt aus der **Gramatik**." - (ZuW, 177) -

Bi to pomenilo za Weizsäckerja nadalje: če je logika na usoden način povezana z jezikom, če je tako del univerzalne gramatike jezika, kaj jo ravno kot logiko odlikuje znotraj jezikovnega sistema, ali bolje, znotraj jezikovnih sistemov? Če gre tu za jezikovne sisteme kot sisteme naravnih jezikov, lahko tudi umetnih. Prebivala naj bi izza jezikov vsebinsko orientiranih znanosti in izza jezikovnih gramatičnih struktur; kljub temu ostaja tu še vedno zavezana jezikom kot jezikom; bi pomenilo nadalje: če zahtevamo razliko med **logiko** in **gramatiko**, potem velja najti na področju, ki ni več zavezano jezikovnemu, sklope aksiomatskih povezav, aksiomatskih relacij, ki so ravno kot take vezane na predjezikovne danosti (ne zgolj razuma), ker so jeziki, kot to vemo, zavezani časovnemu (aposteriornemu sledenju), medtem ko mora imeti logika kot logika "transcendentalni karakter": funkcionira že pred jezikovnimi vsebinami in jezikovnimi strukturami: logika kot transcendentalna logika bi naj konstitutivno postavljala "principe čistega mišljenja": "..., weil sie es bloss mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird und nicht wie die allgemeine Logik auf die empirischen sowohl, als reinen Vernunftkenntnisse ohne Unterschied." - (Kant: KdrV, B 81, 82; **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, Bd V, L-Mn, Basel-Stuttgart, 1980; str. 462) - Tako se s tem sistemom v veliki meri poslavljamo od fundamentalne iluzije, filozofske iluzije dvaj-

setega stoletja, ki je bila vezana na jezikovno kot poslednjo ustrojenost mišljenja; že mnogo pred jezikovnimi posredovanji se dogaja nekaj, kar lahko mišljenje imenujemo, mišljenje, ki hkrati poteka mnogo hitreje, kot to zmorejo jezikovni sistemi; če je jezik vedno mišljenje za drugega, bi bila logika s svojimi aksiomi **"kategorialna dinamika razlike pred jeziki"**; Derridajeva "razlika" je tu lahko vzor za izhodišče (Kant te razlike še ni razumel in je končal v ječi "dingansicha"); "La différence" se rodi 27. januarja 1968, v kontekstu problema funkcije logičnega pa pomeni naslednje: produkcija razlik pred razlikami, če je to ravno razlika, veže nastanek logičnega na kategorialno dinamiko pred jeziki; ta kategorialna dinamika, ki ni jezikovno ulovljiva, ker tisto jezikovno omogoča, pa je misljiva na osnovi (Kantove) ideje transcendentalnosti: différence se diferira pred jezikovnimi posredovanji, omogoča dinamiko kategorij, ki prav tako omogočajo jezikovnost jezikovnega, operira s tistim, kar bi lahko imenovali "binarna dinamika"; bi pomenilo, da binarna dinamika kot binarna dinamika še ne potrebuje pojma časovnosti; prehod v čas in s tem v jezikovnost mišljenja bi naj omogočal "ternarni ritem"; štiri črke "moč" sistemov (štirje aksiomi); pet črk pa "phainómenon": vpis logičnega v tisti "jè"; prisotnost jezikovnega kot nečesa, ker je zavezano svetu "fenomenov", prihaja "na vrsto" šele na tem mestu: prvi vpis v tisti "jè" je "sled", če je to vezano na problem jezika sled forme v fonemsko ali grafemsko maso; jezikovnost jezikovnega bi tu lahko z logičnega aspekta prihajala na razpolago mišljenju šele na četrtem mestu: če je binarnost na začetku, je pet črk na četrtem mestu: če grafem in fonem zaobsegata območje sledi in če nočemo pristati, da je "différance" prva in poslednja sled, bi bilo tisto **njeno**, ne bomo rekli področje, **binem; binem** (0, 1) pa še ni sled: **sled kot sled zahteva učinkovanje binema s ponovitvijo** (1, 0, 1): "différance et répétition"; če je to naslov knjige Gillesa Deleuzea, smo ta naslov tu "zlorabili", ker ne gre za "différence et répétition", pač pa za "différance et répétition". Področje učinkovanja "différance et répétition" pa je področje form; mi smo jih v skladu s tistim, kar je Ernst Cassirer razumel kot simbolne forme, označili kot **simbolne forme**; ker so učinki "différance et répétition" vezani tudi na "svet življenja", smo vpeljali še sklop tistega, kar nosi oznako **"forme sveta življenja"**. - **Binemu, grafemu in fonemu** pa se homologno dvanajstim kategorialnim formam pridružijo še: **dinamen, fenomen, logonem, hermenem, diferen, ihnen, integren, stringem in oringem**; pa bi imeli tu tako ob dvanajstih kategorialnih formah dvanajst kategorialnih možnosti: **bineme, grafeme, foneme, dinamene, fenomene, logoneme, hermeneme, diferene, ihnene, integrene, stringeme in oringeme**. Kategorialne možnosti bi tu pomenile toliko kot **možnost** konceptov in terminov, ki se lahko diagonalno povezujejo med seboj v konceptualne **strategeme**, pripravljene na taktične operacije pojmovnega karakterja; bi še pomenilo nadalje, da je "tabela kategorij" tu odprta: izhodiščno bi imeli: kategorialne forme, kategorialne možnosti, kategorialne koncepte, kategorialne strategeme; kategorialne operacije bi bile tu razumljene kot konkretne možnosti delovanja s pomočjo pojmov; pojmom in kategorijam bi bil tako imanenten karakter delovanja; kategorije in pojmi delujejo, vendar ne tako kot v derridajevski gramatologiji: ne v smislu "izmika": "ni ..., ni ...", /npr.: **"pharmakon"** ni **niti** zdravilo **niti** strup, **niti** dobro **niti** zlo, **niti** znotraj **niti** zunaj, **niti** beseda **niti** pisava, Derrida: "Positions", Paris 1972, str. 59; Borut Pihler: "Sled kot smisel razlike in pisava sistema", rokopis, str. 217, Ljubljana 1999/, pač pa v smislu **vrnitve** subjektivnosti (ne subjektivnosti) kategorialnega delovanja, tudi v smislu vrnitve subjekta, vrnitve avtorja, vrnitve smisla, vrnitve resnice: **umik in vrnitev**; pomeni: **ne** nevrnljivi umik subjekta v gramatološkem pomenu besede, pač pa **strateški** umik in **strateška** vrnitev, ki sta omogočila pogled v resnico metafizike; vrnjeni subjekt mora biti sistemsko vezan v



kategorialnem in pojmovnem pomenu besede. Kaj bi to lahko nadalje pomenilo? -

Vrnitev nima tu zgolj pomena "večnega vračanja sistema in sistemov", pač pa nosi v sebi pomen tistega, kar nam daje beseda ali bolje ime "Nemesis": če je Nemesis boginja retributivnega prava, nam vrača v tem kontekstu tu, vrača in ponovno podeljuje tisto, kar smo izgubili, ko smo tvegali formulacijo "nevrnljiva izguba subjekta": izguba je imela smisel, ker je razkrila možne kvazi subjekte, ki vedno zapolnijo izpraznjeno mesto: v obdobju dogajanja konca metafizike so to diferirani "skupinski kvazi subjekti"; po koncu ideologij (Daniel Bell) so to uskupinjene monade postmodernih aspektov uveljavljanja moči; vezane so na institucije, vendar ne tematizirane. Po drugi osvoboditvi lahko samo vrnjen subjekt zaustavi nihilizem monad moči, ne več monad volje do moči, monad moči, ki operirajo z dosežki moderne znansoti, dosežki, ki na terenu rivalizirajočih interakcij niso več, kar zadeva njihove učinke, ulovljivi. Lovi jih lahko samo **sistem kot subjekt**. - Če to vrnemo v kontekst filozofije v ožjem pomenu besede: "Nemesis" vrača filozofiji sistem in sisteme v smislu "re-evolucije" (vračanja); tu bi tako delovali naslednji kategorialni skopi: "arithmos" /število/, "nómos" /zakon/, "epánodos" /vračanje/, "chrónos" /čas/; bi pomenilo nadalje: **števila**, vezana na območje matematičnega, **zakoni**, vezani na območje kontingence, **vračanja**, vezana na vrnitve tistih aspektov mišljenja, ki so se utemeljevali v nevrnljivi izgubi subjekta, **časovnosti**, ki so metafiziko prignale do njenega konca; konec metafizike bi pomenil razgrnitev četrte ekstaze časovnosti, vzporednosti; bi tako imeli sedanjik, preteklik, prihodnjik in vzporednik; četrta ekstaza časovnosti omogoča funkcioniranje in delovanje sistemov v postmodernem pomenu besede, hkrati pa uveljavlja logiko sledi in matematiko sledi. Če je fizika sledi zadeva prihodnosti te vede, potem si lahko zastavimo vprašanje, kaj je s filozofijo sledi kot četrto? -

Četverstvo teh štrih znanosti živi iz štirikratnega karakterja sledi: sled kot forma sveta življenja, sled kot simbolna forma, sled kot logična forma in sled kot kategorialna forma; če je tisto, kar forma kot forme supaj drži "**tó sýstema**", in če pomeni "**tó sýstema**" toliko kot združitev, se ta združitev lahko uveljavlja znotraj sistema razlik - **diferenc**, sistema **sekvenc** - sledi, **distanc** - konkretnih vpisov v bivajoče form sveta življenja ter simbolnih form, in sistema **algoritmov**, modelov in pravil za ravnanje z njimi; če je združujoča moč motrenja tu poimenovana s sistemom, ta tu ni več zgolj "theoria", pač pa "**kategoriale Formung**" in kot kategorialno oblikovanje tudi **kategorialno delovanje**.

## Etična razsežnost gnosis v evangeliju po Filipu (Knjižnica Nag Hammadi)

IVAN KOSOVEL

### POVZETEK

*Izpostavljeno je valentinistično doumevanje razmerja med gnosis in agape. Izhodiščna razlika med delnim znanjem (to know) in popolnim spoznanjem (gnosis) je prikazana na primeru Pavlove poslanice Korintčanom in njenim komentiranjem pri Janezu Zlatoustu. Avtor smatra, da je lahko neko izkustvo "popolnega spoznanja" dostopno vsakomur skozi t.i. Jaz-Ti odnos, in zato prav na njem gradi tudi tezo o srečevanju erosa (pot od človeka k bogu) in agape (pot od boga k človeku).*

*Izvor krščanske gnosis je postavljen v etično sfero, ki jo razpre Geneza s trditvijo, da je človek postal bog prav s spoznanjem dobrega in zla. Razvoj družbe v smeri znanosti in tehnike je v tem pogledu dokaj irelevanten.*

*Valentinistična gnoza povezuje gnosis z ljubeznijo (semitski jeziki razumejo gnosis kot polnost ljubezenskega odnosa), vendar z odgovorno ljubeznijo, ki pa se ne ravna po apriornih katoliških kodifikacijah, pač pa po različnih potrebah različnih ljudi v različnih situacijah. Šele v takem razumevanju gnoze, ki jo vodi ljubezen, stopa človek po poti dejanske transformacije, iz perspektive pa v precejšnji meri izginja katoliški problem zla v smislu samostojnega (substantiviranega) dejavnika.*

### ABSTRACT

#### ETHICAL DIMENSION GNOSIS IN THE GOSPEL OF PHILIP (NAG HAMMADI LIBRARY)

*In his article the author emphasises the Valentinian understanding of relation between gnosis and agape. The essential distinction between partial knowing and absolute insight (gnosis) is expressed in a way as illustrated in Paul's letter to the Corinthians and in the commentary of this letter by John Goldmouth. The author thinks that certain experience of the "absolute insight" could reach anyone through the so-called relation Me-You, and that is why it represents a basis for his thesis on meeting between eros (a path leading from man to god) and agape (a path from god to man).*

*The origin of Christian gnosis is placed into the ethical sphere as demonstrated in Genesis, in the statement that man had become god precisely by realising what is good and what is evil. In this regard, scientific and technical development of the society is rather irrelevant.*

*Valentinian gnosis associates gnosis with love (in Semitic languages gnosis means the richness of relation of love), yet love must involve responsibility. Such love, however, is not driven by a priori catholic codifications, but it is rather motivated by different needs of different people in different situations. Only with such*

*understanding of gnosis, being driven by love, man takes a path bringing him to the real transformation, which means that catholic problem of evil as an autonomous (substantialised) factor is disappearing from the perspective to a great extent.*

Po uvodni besedi prevajalca v angleški jezik Wesleya W. Isenberga je Evangelij po Valentinu razumeti kot "kompilacijo stališč, ki v osnovi zadevajo pomen in vrednost zakramentov znotraj konteksta valentinistične koncepcije človekove ujetosti (predicament) in življenja po smrti".<sup>1</sup>

Na naslednjih straneh poskušam ob tekstu tega evangelija pokazati na specifično valentinistično povezovanje ljubezni (agape) in spoznanja (gnosis), kot se tu razkriva skozi opisovanje petstopenjske zakramentalne iniciacije.

"Gospod /je/ vse naredil v skrivnosti, krst in posvetitev (chrism) in evharistijo in odrešitev in nevestino sobo."<sup>2</sup>

Tekst govori o iniciaciji, katere cilj je kulturna (duhovna) obnova nekdanje androgine človekove praelote, celote, kakršna naj bi obstajala pred nesrečnim razcepom, ki vodi od izvorno enega k dualnosti seksualnega nasprotja (Adam - Eva). Vendar - tu so si iniciacije sila podobne - postaja znotraj iniciacijskega dogajanja obstoječi razcep (polov) le prisposoda razkrivajočega se temeljnega ontološkega razcepa oziroma podvojitve sveta na nebeško in zemeljsko stran, takoj za tem pa tudi prisposoda ukinjanja te delitve in na ta način tudi prisposoda gnostikove poslednje odrešitve. Prav ritualna prisotnost Kristusa (bogočloveka) v duhovno-kulturnem prostoru "nevestine sobe" namreč opozarja, da v tem dogajanju "ukinjanja razlik" ne gre zgolj za duhovno odpravo seksualne razlike, pač pa ima ukinjanje te razlike simbolni pomen ukinjanja razlike sploh, predvsem torej razlike, ki jo ustvarja razcep na nebeški in zemeljski način človeškega bivanja. Poslednje dejanje take iniciacije, ki se dogaja v "nevestini sobi", ima najverjetneje tudi pomen kompleksne šifre, s katero evangelist opiše paralelnost kozmične in gnostikove odrešitve.

Moj poskus interpretacije ne bo sledil vsej zapleteni problematiki, kot jo razgrinja tekst Evangelij po Filipu. Kot rečeno, se omejuje le na obravnavo specifično valentinistične povezanosti ljubezni in gnoze, torej na obravnavo tistega, v drugem krščanskem stoletju ekspliciranega razmerja, za katerega verjamem, da razkriva nekatere bistvene predpostavke razumevanja tradicionalne gnostične misli, hkrati pa tudi latentno delovanje gnostične percepcije na razreševanje dilem sodobnosti.

## Sv. Pavel

Gnoza ima mnogo obrazov in morda nam je na začetku bliže tisti, ki ga razkriva sv. Pavel v znamenitem odlomku iz *Prvega pisma Korintčanom*.

"Ljubezen nikoli ne mine. Prerošnja bodo prenehala, jeziki bodo umolknili, spoznanje bo prešlo, kajti le delno spoznavamo in delno prerokujemo. Ko pa pride popolno, bo to, kar je delno, prenehalo. Ko sem bil otrok, sem govoril kot otrok, mislil kot otrok, sklepal kakor otrok. Ko pa sem postal mož, sem prenehal s tem, kar je otroškega. Zdaj gledamo z ogledalom, v uganki, takrat pa iz obličja v obličje. Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan.

<sup>1</sup> Wesley W. Isenberg, *The Gospel of Philip*, Nag Hammadi Library, E. J. Brill, Leiden 1988, 139.

<sup>2</sup> Evangelij po Filipu, prav tam, 67. 28-31.

Za zdaj pa ostanejo vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen." (1 Kor. 13. 8 -13)

V zvezi s tem odlomkom bi rad na začetku poudaril troje:

1. Sv. Pavel govori o parcialnem spoznanju (ek merous gar ginioskomen), ki bo nadomeščeno s popolnim spoznanjem (gnosis). Ta gnosis pa, kot znano, v semitskem jeziku pomeni tudi totalnost, ki vključuje tudi polnost ljubezenskega odnosa.<sup>3</sup>

2. V obdobju zemeljskega bivanja (v tistem "zdaj") je po Pavlu mogoče samo delno spoznanje, zato pa kristjanu ostajajo vera, upanje in ljubezen, "največja med temi pa je ljubezen".

3. Pavel s to trditvijo prihaja v nasprotje s svojo predhodno izjavo, v kateri govori o razmerju gnosis in agape. (1 Kor. 8 in 9) Tu lahko sprejmemo razlago Elaine Pagels, ki ustrezne odlomke iz epistole rezimira takole:

"...Pavel pravi, da je preučil sebe v pogledu lastne gnoze, tako da lahko je in pije kar koli želi, svobodno potuje s krščanskimi sestrami /morda vendarle priležnicami - op. p./, kot da bi bile to žene, in svobodno živi kot evangelist na stroške skupnosti /slovenski prevod Sv. pisma je tu značilno nejasen/. Vendar, dodaja Pavel, tega spoznanja (gnosis) nima vsak (1 Kor. 8, 7-13), in voljan je opustiti svojo svobodo zaradi ljubezni, da /ravno s to svobodo/ ne bi žalil potencialnih spreobrnjenecv ali nezrelih kristjanov".<sup>4</sup>

### Delno in popolno znanje (gnosis): Pavel in Janez Zlatoust

Eno najbolj znanih in hkrati prvih katoliških interpretacij navedenih odlomkov iz Pavlove poslanice Korintčanom najdemo pri Janezu Zlatoustu, in sicer v njegovi prvi od šestih homilij o Nedoumljivem /Bogu/.<sup>5</sup> Prva homilija je skoraj v celoti posvečena temeljnemu problemu razlikovanja parcialnega in popolnega spoznanja (gnosis). Ključna pri tem postane zato Pavlova misel: "...Spoznanje bo prešlo" in pa "Zdaj spoznavam deloma, takrat // pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan" (1 Kor. 13.8 in 13). Pavel meri najprej na spoznanje, kakršnega je človeku dano doseči v svojem tosvetnem, zemeljskem, predodrešitvenem bivanju. Za to spoznanje torej velja, da ne more biti celostno (gnosis), ampak le delno, natančneje: ne gre za spoznanje posameznega dela, ampak zgolj za delno (nejasno), a človeku za tega življenja vselej dostopno in za obstoj njegove specifične humanosti (v pogledu drugih živih bitij) vsekakor nujno "delno spoznanje". Vendar pa v prihodnosti - ki se prav s Pavlovimi novozaveznimi simbolnimi preinterpretacijami Kristusovih besed odmika v vse bolj nedoločljivo prihodnost - takšno "delno spoznanje, ki bo prešlo, /zato/ ne bo več delno, ampak popolno".<sup>6</sup> Na tem mestu Janez Zlatoust komentira vse tri Pavlove primere iz Prve epistole Korintčanom, ki naj bi vsak po svoje osvetlili omenjeno razliko v spoznavanju: gre za primero otroka (ki ga v spoznanju prekaša odrasel človek), kovinskega ogledala (ki daje le motno podobo resnice) in uganke tipa: "Vem, da /Oče/ poraja Sina, ne vem pa, kako..."

Videti je, da je prav zadnji primer odločilen. Prav z njim izstopi razlika, ki naj

<sup>3</sup> Komentar tega mesta v SP je naslednji: "Tako bo tudi našemu megljenemu spoznanju Boga in stvari sledilo jasno "spoznanje" (tj. v semitskem smislu polnost ljubezenskega odnosa) v večnem občestvu z Bogom." Sveto pismo, SSP, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1716.

<sup>4</sup> Elaine Pagels, *The Origin of Satan*, Penguin Books, London 1997, 172.

<sup>5</sup> Janez Zlatoust: *O nedoumljivem (Peri akataleptou)*. Šest homilij, ki so nastale med njegovim bivanjem v Antiohiji (386-7). Do teh homilij, v nasprotju z vrsto drugih, na Internetu ni prostega dostopa. Slovenski prevod prve, tu navajane homilije, s komentarjem Gorazda Kocjančiča najdemo v knjigi: G. Kocjančič: *Posredovanja*, MD, Celje 1996, 227-250.

<sup>6</sup> Prav tam, 232-3.

obvladuje povprečnega kristjana v tem svetu, torej razlika med spoznanjem, bolje, priznavanjem, verovanjem, da nekaj "je", priznavanjem "božanske biti" in pa spoznanjem o tem "kaj", "kako" je tisto, kar je priznано v svoji biti, kaj je bistvo te bitnosti. Tako izpostavljeno stališče vere je za religijo, ki stavi na posmrtno odrešenje oziroma popolno spoznanje po smrti, ključno - zato bomo lahko prav ob njem izmerili pravi doseg valentinistične gnoze. Ogleдали si bomo specifičen način, po katerem se temeljna krščanska kategorija ljubezni (agape) ne povezuje več z vero (religijo), ampak s spoznanjem (gnozo).

(Mimogrede naj pripomnim, da je mogoče kljub različnim ravnam participacije na svetem, pri obeh, tako pri religiji kot pri gnozi, mnogokrat uporabiti enaka orodja razlage, npr.: teološko razlikovanje apofatičnosti in katafatičnosti, filozofsko razlikovanje imanentnosti in transcendentnosti, lacanovsko delitev na žensko in moško serijo... ali splošneje rečeno, delitev na metonimičnost in metaforičnost. To pomeni, da je lahko tako po religioznih kot po gnostičnih predstavah Božansko vedno v nekem odnosu do sveta: da je v njem nekako vsenavzoče ali pa od njega radikalno ločeno. To pa hkrati pomeni, da je ta vidik konstitucije religije in gnoze za nas nepomemben).

Iz omenjenega teksta razberemo, da Janez Zlatoust svojo celotno homilijo v prvi vrsti namenja zavračanju neoarianizma (amoneanizma),<sup>7</sup> ki sicer kot vsak pravi gnosticizem verjame, da je mogoče doseči božansko (samo)spoznanje v trenutnem (mističnem) uvidu - kar tukaj in zdaj. Rečeno drugače: po naukih gnosticizma "spoznanja" ne prinaša neka obljubljeni odrešitev v prihodnosti, pač pa je zadeva ravno obratna: spoznanje samo (gnosis) je edina pot k odrešitvi - že za tega življenja.

"Kje so... tisti, ki pravijo, da so prejeli celoto spoznanja (gnosis), a so padli v brezno nevedenja? Tisti, ki trdijo, da so že v sedanjosti prejeli vse, in bodo s tem sebe v prihodnosti oropali za celotno spoznanje... Zato vas pozivam, da zbežite pred njihovo norostjo. Značilnost skrajne norosti je to, da si prizadevaš vedeti, kaj je Bog po svoji bitnosti."<sup>8</sup>

Seveda pa je za prave gnostike le tovrstno človekovo spoznanje hkrati in v izvirnem pomenu tudi božansko. In sicer božansko v obeh pomenih: v pomenu človekovega pripoznavanja božanskega in v pomenu božanskega pripoznavanja človeškega, skratka v božanskem samospoznavanju. Kako torej konkretnije opisati "logiko" procesa pripoznavanja/spoznavanja, ki hkrati pokriva tako področje svetega, to pa v svoji nedostopnosti izginja, kot tudi profanega, ki se v temistem aktu ukinja, pri tem pa se ne zadovoljiti s prehitrim sklepom o nebuloznosti take mistike?

Do dela teh odgovorov se bomo poskušali dokopati ob navezavi na Filipov evangelij, kjer si bomo na kratko pogledali, kako deluje valentinistična gnoza v etiki in kako je njeno razmerje do krščansko razumljene ljubezni (agape).

## Svoboda gnosis

Da bi bilo mogoče kar najustrezneje predstaviti specifiko valentinističnega pristopa, ki odmeva iz Filipovega evangelija, je morda primerno začeti z bolj splošno, leksikalno formulacijo same gnoze:

"Za gnostike je človekov nezavedni jaz konsubstancialen z Božanskim. Ker pa je zaradi tragičnega dogodka vržen v svet, je s tem ta jaz popolnoma odtujen od svoje realne biti. Z razodetjem, ki prihaja od zgoraj, se človek zave svojega izvora, bistva in

<sup>7</sup> Prim: Andrew Louth: *Apophantic Theology: Before and After The Aeropagite*, *Bogoslovni vestnik*, 56 / 1996 / št. 3. Tu najdemo tudi natančnejše terminološke razmejitve.

<sup>8</sup> Janez Zlatoust, prav tam, 233-4.

transcendira usodo. Gnostično razodetje je treba razlikovati od filozofskega razsvetljenstva, saj ne more biti doseženo z močmi razuma, pa tudi od krščanskega razodetja, saj ni zakoreninjeno v zgodovini in se ne prenaša s svetimi teksti. Je prej intuicija misterija sestva."<sup>9</sup>

Zadeva z gnozo postane veliko jasnejša, če tej sumarni, zato po svoje tudi zavajajoči definiciji gnoze, dodamo opredelitve, ki jih najdemo pri Elaine Pagels. Z njo je nakazana pot k povsem sodobnim razpravljanjem.

"Beseda /*gnosis*/ se pogosto prevaja kot spoznanje, vendar je tak prevod do neke mere zavajajoč, ker se *gnosis* razlikuje od intelektualnega spoznavanja..., ki ga opredeljuje grška beseda *eiden*... Angleščina je znotraj svoje skupine jezikov nenavadna, ker ima samo en glagol (to know - vedeti), ki izraža različne vrste vedenja. Moderni evropski jeziki uporabljajo eno besedo za označevanje intelektualnega znanja in drugo za poznavanje personalnih odnosov: francoščina npr. razlikuje med *savoir* in *conaitre*, španščina med *saber* in *conocer*, italijanščina med *sapere* in *conoscere*, nemščina med *wissen* in *kennen*. Grška beseda *gignosko*, iz katere izhaja *gnosis*, se nanaša na poznavanje personalnih odnosov (kot v primeru: "Mi *poznamo* Kristusa" ali z besedami delfskega oraklja: "Spoznaj samega sebe!"). Termin bi bilo bolje prevesti z vpogledom ali modrostjo..."<sup>10</sup>

E. Pagels nam pomaga dojeti, kako lahko razlika med spoznanjem (*gnosis*) in običajnim spoznanjem meri v bolj posvetnih oblikah na t.i. "Jaz-Ti" odnos na eni strani, na drugi pa na spoznanje, v katerem postane tisti "Drugi" zgolj predmet preiskovanja, goli objekt konkretnih, preštevnih lastnosti. Tu velja opozoriti, da je mogoče šteti t.i. "spoznanje/priznanje", kot se dogaja v Jaz-Ti odnosu, le pogojno za zgolj nekaj človeškega ali zgolj božanskega, saj vsak tak odnos razkriva tisto nenavadno presežnost, ki jo izžareva jedro svetega.

Najprej naj navedem že precej obrabljen primer, ki nakazuje nenehno možnost in navidez povsem banalno konkretnost takega odnosa. Gre za zgodbo o ljubljeni ženski. Ženska hoče pač slišati, zakaj jo ima njen fant rad; ta pa, nespameten kot je, našteva, da jo ima rad zaradi njenih oči, dobrote, lepih nohtov itd. Ko torej fant *gnosis*, ki jo dejansko zahteva tak Jaz-Ti odnos, transformira v serijo faktičnih (delnih!) spoznanj, izgubi celoto, ki pa je nato ne uspe zamašiti nikakršna slaba neskončnost naštevanja, v smislu: "... in še bi lahko naštevali, govorili...". Slabost neskončnosti je v tem, da je slaba dvakrat: ne samo zaradi tega, ker se po začetem naštevanju ni mogoče primerno zaustaviti, ampak tudi zato, ker znotraj neeksplicirane celote neskončnosti ni mogoče dokončno opredeliti niti enega samega elementa naštevanja, ki jo tvori.

Vemo, da tiste celote, ki jo razkriva npr. Jaz - Ti odnos, ne moremo izraziti z imeni, besedami, definicijami. Ker torej ta "celota" ni čutno fiksirana, je po logiki stvari največkrat pač potisnjena v nadčutno, še raje kar v sakralno.

Če nam ta primer dokazuje vselej navzočo možnost dogajanja Jaz-Ti odnosa, pa obstaja po drugi strani tudi pot, po kateri si lahko pojasnimo vselej navzočo možnost skozenj delujoče svetosti. Tu je potrebno anticipirati kasnejše razpravljanje. Vzemimo, da ima od tipičnih oblik predkrščanskega *erosa* pomen vzpenjajoče ljubezni, se pravi, ljubezni, ki izhaja iz hrepenenja zemeljskega človeka po najvišjem, božanskem, in vzemimo, da ima ena tipičnih oblik *agape* pomen spuščajoče se ljubezni, ljubezni, ki prehaja od božanskega k človeku. Ko se v Jaz-Ti odnosu obe ljubezni združita - in za Jaz-Ti odnos je ljubezen seveda konstitutivna - potem je v njem nujno prisotno vsaj neko izkustvo svetega. Bivanje svetega je mogoče le skozi Jaz-Ti odnos. Kako drugače

<sup>9</sup> Encyclopaedia Britannica.

<sup>10</sup> E. Pagels, prav tam, 167.

bi namreč lahko bilo sveto v svetu sploh še navzoče? Saj ne gre za indiferentno stvar med stvarmi. O tem kasneje.

S pomočjo teh primerov, ki nam služijo tudi kot anticipacije, preidimo k naslednji pripombi v Filipovem evangeliju:

"Resnica ni prišla na svet gola, ampak prek tipov in podob. Svet /človek/ ne prejme resnice na noben drug način. Je rojstvo in podoba ponovnega rojstva. Gotovo je nujno, da se ponovno rodimo prek podobe. Preko katere? /Preko podobe/ vstajenja. Podoba mora nastati (rise) spet preko podobe."<sup>11</sup>

Ker je treba v tej logiji videti gnostično sporočilo, je seveda prvo tako sporočilo v tem, da resnica ni diskurzivna, ampak skozi različna stanja "otipana" in za različne oči različno "upodobljena".

Prav zaradi simbolnega izražanja, ki je v pogledu svetega skupen in konstitutiven vsem trem potem do svetega, torej religiji, magiji in gnozi,<sup>12</sup> sproža sprejemanje gnostičnih "podob" adepto vo notranjo transformacijo predstavnega sveta pa z njo povezan uvid v vselejšnjo nezadostnost tosvetne fiksiranosti posebnih znanj, torej predvsem zavest o razliki med "vsem" in "delnim".

"Kar gnostični kristjan končno "zve", je, da lahko Kristusov evangelij dojame na globlji ravni, kot je tista, ki jo sprejemajo vsi kristjani. Kdor stopa po poti *gnoze*, odkriva, da je evangelij več kot sporočilo o kesanju in odpuščanju grehov; evangelij postaja pot spiritualnega prebujanja, v katerem odkriva božansko v sebi samem. Skrivnost *gnosis* se razkrije takrat, ko pride človek do spoznanja samega sebe na najgloblji ravni, ko spozna Boga kot izvor svojega lastnega bivanja."<sup>13</sup> Denimo krst. Za različne ljudi je različen. Nekateri gredo v vodo, vendar zaradi tega ne prejmejo še nič božanskega. Ime "kristjan" je za njih bolj obluba kot dejanska posledica samega krsta. Za gnostika pa ima krst pomen transformacije, ponovnega rojstva, pridobitev duha oziroma povratek nekoč izgubljenega (božanskega) sebstva. Za takega človeka je premalo reči, da je kristjan, prej bo zanj veljala oznaka Kristusova.<sup>14</sup>

(Tu velja vsaj omeniti, da je po Valentinu Kristus idealen lik, ki tvori s tridesetimi aioni (duhovi) celoto *plerome*. Njegova zemeljska upodobitev v Jezusu je začasna. Pomen te kreacije je v vzpostavitvi mostu med zemeljskim in idealnim, v vzpostavitvi gnostične perspektive resničnega spoznanja, ki je spoznanje pravira luči).

Valentinistična gnostična spekulacija poskuša ob navezavi na krščansko agape razviti svojevrstno etiko. Ta naj v duhovnem smislu preseže dve (slepi) poti. Prva taka pot je po Valentinu pot etike, kot jo ponuja nastajajoča dogmatika katolicizma, pot, ki jo ubirajo t.i. eklezijati ali, bolj gnostično rečeno, hiliki in psihiki. Prva oznaka velja za ljudi, ki svoje interese vežejo na materialni svet, drugi nihajo med materialnim svetom hilikov in duhovnim svetom gnostikov. Gre kajpak za valentinistično personifikacijo tradicionalne trihotomije človeka, namreč delitve na telo, dušo in duh.

Druga pot je pot, ki jo ubirajo Ešeni. Ti se v svojem asketskem puščavniškem

<sup>11</sup> Evangelij po Filipu, 67. 9-15.

<sup>12</sup> Ivan Kosovel, *Tretja pot - pot gnoze*, Branko, N. Gorica 1997. "V območju svetega se po logiki človeškega koraka prepletata dve, sicer komplementarni poti. Prva se pred svetim, pred to strašno, pa hkrati privlačujočo in nedoumljivo skrivnostjo ustavi, druga z njo manipulira. Obstaja pa še tretja pot - pot, ki se pred fascinacijo svetega ne zaustavi, hoja po njej pa ne pomeni manipulacije. Ta pot je - pot gnoze, vedenja o svetem.", str. 9. Zakaj ni omenjena npr. umetnost kot samostojna pot? Zato, ker gradi na metaforičnih in metonimičnih premikih, ki jih v osamosvojeni obliki v pogledu svetega globalno zastopata vera (metafora) in magija (metonimija - apriorni plan možnih menjav). Umetnost kot umetnost teh razponov ne vzpostavlja, ampak troši. O obeh globalnih planih menjav glej: I. K.: *Magija in metamorfoze duha*, ZPS, Ljubljana 1993.

<sup>13</sup> Elaine Pagels, prav tam, 167-8.

<sup>14</sup> Evangelij po Filipu, 67. 26.

življenju resda ne menijo za katoliške predpise, a, kar je za našo temo najpomembnejše, postavljajo zato svoje elitne, še radikalnejše, manihejske zahteve.

Predvsem hiliki se v svojih religioznih težnjah ne zmorejo prepustiti sproščenim duhovnim iskanjem in nemočno pristajajo na farizejske sezname predpisov in zapovedi - na "delna spoznanja". Prav tako držo od vernikov izrecno zahteva apologetika Valentinovega sodobnika in zagretega nasprotnika Tertuliana. Tovrstna teologija ne dovoljuje prav nobenih spraševanj in dvomov; kakršna koli religiozna iskanja naj bi po tej doktrini že s samim svojim obstojem omajala temelje prave (ortodoksne) vere.<sup>15</sup> Ne postavljati vprašanj, pomeni pristajati na narekovani kod, ta pa je temelj konstitucije oziroma katoliške institucije.

Kar pa zadeva samo etiko, najdemo v evangelijskem krščanstvu seveda tudi povsem drugačna nekonvencionalna izhodišča. Jezusov, na reprociteti zgrajen etični nauka gre, denimo, nekako takole: če si ne moreš zapomniti vseh desetih zapovedi, lahko še vedno živiš moralno, če se le vselej držiš zlatega pravila. In ta je v tem, da obravnavaš drugega tako, kot bi želel, da tudi on obravnava tebe.

Seveda je tudi ta reprociteta enostavna samo na prvi pogled; že njen historiat je v resnici zelo pisan. Ko tako, recimo ji abstraktno-logična reprociteta, temelječa na formuli  $a = a$ , prenesemo v družbena razmerja, se izkaže, da lahko ukradeno jabolko velja reprocitetno toliko kot smrt z obešenjem.<sup>16</sup> In to sploh ne pomeni, da je taka reprocitetna logika v očeh obeh "strank v sporu" kakor koli krivična, da se namesto ekvivalentne reprocitete uveljavlja kaj drugega. Interiorizirana moč kodifikacije, ki ustvarja ekvivalence med "neekvivalentnim", je včasih res neizmerna in je prav zato ni mogoče kar tako vezati na psihologijo posameznika, na njegovo nezmožnost ustvarjalnega presejanja danega, odsotnost freigeistovstva..., na njegovo hiletično naravo na primer. Ignacio Loyola je bil gotovo odličen um, čaravnice pa je vseeno sežigal po natančno določenem protokolu.

Poleg te plati kodifikacije, torej plati, po kateri se določa, kaj je kaj, kaj je enako in kaj je različno, kaj pomeni delati dobro in kaj zlu, česa se je treba držati in kaj je treba zavračati, pa ima kodifikacija še drugo plat. S stopnjevanim kodificiranjem prepovedi in zapovedi o dobrem in zlem polaga nastajajoča Cerkev na področju morale pravzaprav temelje skrepenemu dualizmu dobrega in zla, ki se pogosto personificira v dobrem Bogu in zlem Satanu. Pri tem se Cerkev v strasti za izdelavo seznamov ne zaveda situacijske pogojenosti in vzajemne implikacije obeh dihotonomičnih določil, po katerih dobro pač implicira zlo, ter nerešljivih dilem, ki jih tako predpisovanje s seboj nujno prinaša. Prav sem se zato usmerjajo valentinistični očitki.

Osnovni problem je, širše vzeto, kajpak v tem, da pri vseh prepovedih in zapovedih, vezanih na kategoriji dobrega in zla, nikakor ni jasno, kaj zlo sploh počne v svetu, ki ga je ustvaril neskončno mogočen in dober bog. Ekstrapolacija dobrega seveda ne uspe, dobro vedno implicira zlo. Tem manj je to jasno zato, ker katolicizem v nasprotju s prevladujočimi (nevalentinističnimi) gnostičnimi težnjami zla ne prepoznava kot samostojni kozmični princip.

Naj omenim, da sta poleg starozaveznega judovskega mita v obdobju Valentina in kasneje znani dve "rešitvi" tega problema. Po Origenesu (roj. l. 185) je Lucifer padli angel, ki se je po svoji volji ločil od boga in vnesel zlo in stvarstvo dobrega. Za Avguština (roj. l. 354), ki je v svojih zgodnjih iskanjih izkusil moč svobodne volje, pa je proizvedla zlo človekova svobodna odločitev za greh. Greh je v upiranju božjemu

<sup>15</sup> Elaine Pagels, prav tam, 164.

<sup>16</sup> I. Kosovel, *Lex talionis ali o enakosti različnega*, v knjigi *O veri in verjetju*, Revija 2000, Ljubljana 1991.



(dobremu), je nekaj kar lahko stori človek proti Bogu. Zlo nima značaja kozmičnega principa, zanj pa ni odgovoren niti ustvarjajoči Bog, saj je podaril človeku moč svobodne volje. Zanj je odgovoren izključno človek, pravzaprav najprej in predvsem kar prvi človek (v prevodu Adam). Šele s krščanstvom pa je oznanjena "vesela vest" milostnega izbriša greha in torej tudi svetovnega zla v spravi z Bogom preko Kristusa.

Kodificiranje in sakraliziranje dihotomij po valentinistični gnozi ne prinaša pravih rešitev, saj je problem v tem, da še tako popoln seznam dobrega in slabega ne zmore pokriti vseh življenjskih situacij, v katerih bi ga hoteli uporabiti, zato je treba te situacije ali posiliti ali pa se vrniti k njihovi izvorni presoji - h gnozi.

O Valentinovi izvorni gnostični misli lahko sklepamo pravzaprav posredno, le prek tekstov njegovih pristašev, saj so bili njegovi originalni spisi po zmagi katolicizma uničeni, njegovo obsežno delo pri praktičnem oznanjevanju gnostičnega krščanstva pa pozabljeno. Ohranjenih je le nekaj fragmentov.<sup>17</sup> Gradivo iz Knjižnice Nag Hammadi pa govori o tem, da valentinistična šola sicer priznava potrebo, celo nujnost cerkvene organizacije in nauka, vendar jo razume le kot najnižjo stopnjo sprejemanja krščanstva. Vsaka nadaljnja višja stopnja pomeni torej hkrati dvig v gnostično duhovnost, v kateri pa se pozitivna oprijemljivost Cerkvene organizacije in njenega nauka skoraj heglovske ukinja.<sup>18</sup>

Po naukih valentinizma vnanje prepovedi in zapovedi z jedilnika katolicizma kristjanu ne prinašajo dejanske notranje etične transformacije. Korenine zla so namreč v nas samih in gnoza uči: ko jih prepoznamo (!), jih uničimo.

"...Naj vsak od nas koplje do korenine zla, ki je znotraj nas, in naj vsak iztrga korenino iz srca... /Zlo/ bo izruvano, če ga prepoznano. Če pa se zanj ne menimo, požene v nas korenino in obrodi svoj sad v našem srcu. Obvlada nas. Njegovi sužnji smo. Naredi nas ujetnike, pripravi nas do tega, da počnemo stvari, ki jih /nočemo/... Zlo ima moč, ker ga nismo prepoznali... Nevednost je mati /vsega zla/... Za resnico velja podobno kot za nevednost: če je skrita, počiva v sebi sami, ko pa je razodeta in prepoznana, je slavljenja tem bolj, kolikor je močnejša od nevednosti in zmote. Resnica daje svobodo. Rečeno je bilo: Če boste spoznali resnico, vas bo resnica osvobodila. (Jan. 8. 32) Nevednost je suženjstvo, resnica je svoboda. Če poznamo resnico, bomo našli sadove resnice v nas samih. Če smo povezani z njo, nam prinese izpolnitev."<sup>19</sup>

Prav zato pravo osebno transformacijo prinaša šele gnostični uvid, ki pa ga, kot rečeno, ni mogoče dojeti v smislu intelektualizma. Naprotno, gnostični uvid se umešča v napredujoč sistem iniciacij, ki vodijo k odrešitvi, natančneje, k odrešilnemu spoznanju kot njegovemu poslednjemu cilju, ki pa nima nič skupnega s skrepenelimi kodifikacijami dihotomij dobrega in zla. Zlo izhaja iz nevednosti, dobro pa iz spoznanja. Vsekakor smo prišli v bližino Sokratove etike, po kateri človek ne more ravnati slabo, če ve.

### Izvor krščanske gnozis v etiki

Prvič v krščanski tradiciji je spoznavanje v smislu božanskega spoznanja omejeno v knjigi Geneze:

"Gospod Bog je človeku zapovedal in rekel: 'Z vseh dreves v vrtu smeš jesti, le z

<sup>17</sup> W. Voelker, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, 1932.

<sup>18</sup> V bližino gnoze so postavljali Hegla predvsem zaradi dialektične težnje po ukinjanju skrepenele pozitivnosti, transformacijo simbolnega (Vorstellung) na spoznanje, odrešitvenega cilja filozofije v njegovi lastni filozofiji...

<sup>19</sup> Evangelij po Filipu, 83. 19 - 84. 11.

drevesa spoznanja dobrega in hudega nikar ne jej!." (1 Mz. 2, 16-17)

"Kača pa je rekla ženi: 'Nikakor ne bosta umrla! V resnici Bog ve, da bi se vama tisti dan, ko bi jedla z njega, odprle oči in bi postala kakor Bog, poznala bi dobro in hudo.'" (1 Mz. 3. 4-5)

Iz tega lahko razberemo, da je "spoznanje" dojeto:

- V smislu razpiranja etične dihotomije dobrega in zla, in da gre torej za etično spoznanje. Filozofski prepiri o tem, ali lahko etika načelno privede do kakršnih koli specifičnih spoznanj, spoznanj, ki bi bila, recimo, primerljiva z antropološkimi, fizikalnimi... spoznanji, postanejo v tej luči precej nepotrebni, saj spoznanje tu ni mišljeno zgolj intelektualistično.

- Če torej verjamemo kači, in gnostiki, ki so si jo vzeli za svoj simbol, so ji nedvomno verjeli, potem lahko, rečemo, da gre pri tem za "božansko spoznanje", ker je z njim človek postal "kakor Bog".

Izjemno pomembno je na tem mestu opozoriti, da je *potemtakem od vseh mogočih "spoznanj" za judovsko-krščansko religijo samo prvobitno etično spoznanje, spoznanje dobrega in zla, dejansko božansko spoznanje, spoznanje, po katerem je človek enak Bogu.*

Arhaične skupnosti so ohranjale prepričanje, po katerem je etika tesno povezana z življenjem skupnosti, s "politiko" (Aristotelov polis), ki nato determinira ekonomske in znanstveno-tehnične prakse. Tu mislim na Maussovo opredelitev menjave kot "kompleksnega socialnega akta" pa tudi na opozicijo arhaična / sodobna družba. Slednja opozarja na prepoznavno značilnost arhaičnih družb, v katerih politika z vsemi sredstvi blokira avtonomijo ekonomije, ne dopušča akumulacije, ki bi pomembno spreminjala družbena (sorodstvena) razmerja, pri tem pa spoznavne in sorodne prakse podredi magijskemu kodu. Gre torej za planski tip urejanja družbenega življenja, ki se je ponekod obdržal dolga stoletja.

Zakaj je treba to omenjati? Zato, da bi se ovedli, da v skladu z omenjeno judovsko-krščansko religijo sodobni človek v svetu nenehnih razvojnih sprememb, v svetu znanstveno-tehničnega "napredka" ni postal prav nič bolj božanski.

Človek namreč ne postaja podoben Bogu po kopičenju, denimo tehničnih spoznanj - takšno razumevanje božanskih zadev je *modernistično* in v njem je tudi glavni sprevid moderne iztirjenosti, ki vodi zaradi človekove potrebe po *transcendentnem k proizvodnji novih in novih malikov*. Intenzivna proizvodnja novih spoznanj namreč nikoli ne more zapolniti zahteve po tistem "Vse", saj se giblje na preprosto drugačni ravni.

Z mitologijo drevesa spoznanja, ki se stopnjuje v mitologijo drevesa večnega življenja, postane tudi za valentinistično krščansko gnozo etična razsežnost človekovega bivanja temeljna, univerzalna - in neposredna. A tudi mimo te mitologije je več kot očitno, da večina ljudi ne pozna prave vsebine znanstveno-tehničnih dosežkov, da jih uporablja le skozi njihove pragmatične uveljavitve, vsakdo pa je prepričan, da ima nek uvid v to, kaj je dobro in kaj je slabo. Ta intuitivni (gnostični) uvid zato v svojem jedru ne more biti znanstveno-tehničen, zavezan zgolj intelektu, hkrati pa je ta uvid pogoj delovanju neke občečloveške etike. Niz indicev kaže, da je predpostavljen tudi na samem izvoru filozofske etike, pri Sokratu. Le na ta način lahko razumemo Sokratov napor po notranjem prebujanju, misel, da je človeška duša del boga, da sliši usmerjajoče božanstvo v svojih prsih (daimonion)...

Kasneje se pomen tega uvida, ki mu nobena še tako izčrpna intelektualna preiskovanja ne pridejo do dna, v filozofiji nekako izgubi. Tako, recimo, razume že Aristotel Sokratovo tezo, po kateri je vrlina - torej človekova etična opora pri doseganju dobrega - v vednosti, za nekakšen intelektualizem. Ker je pač etično po tej interpretaciji

podrejeno vednosti. Res pa je Sokratova raba termina *episteme* precej zavajajoča. Temu manj opaznemu terminološkemu preskoku, ki loči gnosis od episteme, lahko sledijo Aristotelove kasnejše izpeljave, po katerih naj bi v sferi etično dobrega pravzaprav vselej iskati le ravnotežje med razumom (*dianoia*) in volitivnostjo (*oreksis*), ob tem pa Aristotel vrline še dodatno razčleni na etične (nравstvene) in razumske. Kar pa gre pri tem takoj v pozabo, je ravno Sokratovo sklicevanje na delfski orakelj (!): "Spoznaj samega sebe!" V pomenu tistega "spoznaj!" namreč nikakor ne odmeva *episteme*, ampak *gnosis*.

### Povezava gnosis in agape po Valentinu (Valentin in Hegel)

Nenehno valentinistično prepletanje ključnih pojmov spoznanja in ljubezni lahko razberemo iz naslednjega odlomka:

"Tisti, ki poseduje spoznanje resnice, je svoboden človek, a svoboden človek ne greši, kajti 'tisti, ki greši, je suženj greha' ... Resnica je mati, spoznanje /resnice/ je oče... Kdor je resnično svoboden s /pomočjo/ spoznanja, je suženj ljubezni za tiste, ki še niso uspeli doseči svobode spoznanja. Spoznanje jih usposobi, da postanejo svobodni. Ljubezen /nikoli ne pravi/, da je nekaj naše... Nikoli ne /reče 'To je tvoje'/ ali 'To je moje', /ampak 'Vse to/ je tvoje'. Spiritualna ljubezen je vino in dišava. Vsem, ki se mazilijo z njo, daje veselje..."<sup>20</sup>

Preden poskušamo opisan prehod med gnozo in agape konceptualizirati, se ponovno vrnimo h krščanski religiji kot referenčnemu izhodišču krščanske gnoze.

Če je izvor krščanske gnosis v etiki judovske Geneze, pa si kasnejša krščansko opredeljena etika zastavlja nov in specifičen imperativ (božanske) ljubezni, *agape*.<sup>21</sup>

Tu je treba spet opozoriti na že večkrat citirano Pavlovo pismu Korintčanom:

"Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan.

Zdaj pa ostanejo vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen."

(1. Kor. 13. 12.13)

Kaj pravzaprav pomeni agape in kakšne so razlike med agape, erosom in judovskim nomosom, ni mogoče zanesljivo določiti, saj obstaja poleg idealnotipske razmejitve v realnosti pojmovanj niz nepričakovanih prehodov. Kljub občestvu oddaljenim teološkim konstrukcijam ostaja, da se hoče agape kot božanska, darujoča ljubezen izviti iz togosti judovskih (farizejskih) kodifikacij, nomosa, hkrati pa je na dlani, da ostaja z erosom, helenističnim, poganskim pojmom ljubezni v komplementarnem odnosu. Vernik si prizadeva dvigniti k bogu s pomočjo ljubezni (eros) - kakšna drugačna pot mu spričo božanske absolutne drugosti tako ali tako ne preostane - njegov poskus pa je lahko na koncu nagrajen z milostjo kot aktom, ki navsezadnje razodeva poslednjo in hkrati popolno iracionalnost božanske agape.<sup>22</sup> Spet smo seveda pri problemu strukturiranja Jaz-Ti odnosa, pravzaprav pri problemu "deleža" Jaz-a in Ti-ja v njem.

<sup>20</sup> Prav tam, 77. 8 - 78. 1.

<sup>21</sup> Robi Kroflič, Avtoriteta v vzgoji, ZPS, Ljubljana 1997, 117 pp.; Denis Rougemont, Mitovi o ljubavi, NIRO, Kjiževne novine, Beograd 1985, opomba 13-14.

<sup>22</sup> "Izvorno vprašanje vsake religije je, kako dojemamo odnos do Boga... Odgovori na to vprašanje so v helenizmu, judovstvu in krščanstvu opredeljeni s temami Erosa, Nomosa in Agape. Človekova želja po božanskih stvareh, človekovo izpolnjevanje božanskega zakona in Božja ljubezen - svobodno podarjena grešniku, so tri različne poti do vzpostavljanja odnosa z Bogom." A. Nygren, *Agape and Eros*, S.P.C.K., London 1953, P.S. Watson preface, XI.

"Zgodovino krščanske ideje ljubezni je nemogoče predstaviti kot enotno kontinuirano smer. To je prej zgodba o srečanjih/spopadih med motivoma Erosa in Agape." Prav tam, 54. Ravno ta zgodba je seveda zgodba Jaz-Ti odnosa.

Temo ljubezni v povezavi z iracionalnim značajem predestinacije so v smislu "darujoče ljubezni" kasneje radikalneje razvijale predvsem protestantske usmeritve. Kar je tu pomembno, je, obdržati pred očmi ravno ta, v jedru breztemeljni značaj agape, kajti le v tej luči lahko sodimo o večsah prav smešnih poskusih, da bi agape disciplinirali in vključili v skozinskoz pregleden teološko-filozofski sistem.

Valentinova percepcija treh krščanskih (teoloških) vrlin vere, upanja, ljubezni je v tem smislu za razumevanje zahodne misli izredno pomembna. Ljubezen kot najvišja med njimi je, kot rečeno, že po svojem semitskem pomenu zelo blizu gnozis: "spoznanje" je polnost ljubezenskega odnosa. V navedeni Pavlovi misli pomeni potemtakem ta polnost ljubezenskega odnosa do Božanskega ravno tisto neopredelljivo "polnost", znotraj katere je intelektualno spoznanje lahko le še delno, nikakor pa ne "popolno".

Bližina gnoze in ljubezni, prehajanje gnoze v ljubezen in obratno, skratka, "ljubezensko spoznanje", o katerem eksemplarno priča tudi odlomek iz Filipa, ki sem ga navedel na začetku tega razdelka, opozarja, če se zdaj zadevi približamo s čisto drugega konca, na tisti strukturno analogen in nadvse pomemben vidik, s katerega je mogoče presojati npr. tudi zanimiv prehod od "mladega k zrelemu Heglu".

Ta prehod, v katerem se dogaja Heglova osebna transformacija, ima pomen tistega "aufhebung", torej ukinjanja in "nadgrajevanja", in je kot takšen za razumevanje strukture duhovnih gnostičnih dogajanj zelo ilustrativen tudi za nas same.

V svojem t.i. "jenskem obdobju" (1801-1807) prenese Hegel težišče razpravljanja s področja religije na filozofijo, z vere na pojem, z verovanja (glauben) na pojmovanje (begreifen). Prej je namreč verjel, da je vera univerzalni integrativni, "totalizirajoči" element, ki se lahko socialno najpristneje izrazi skozi ljubezen. Tega prepričanja kasneje načelno sicer ne spreminja, vendar pa prevlada *forma* filozofsko dialektično pojmovane "aufhebung". To pomeni, da je "resnica" religije in filozofije ostala na sebi enaka, le da jo zdaj ustrezneje razkriva, bolje, transformira filozofija kot najvišja forma absolutnega duha na višjo, eksplicitnejšo, torej na duhovno-filozofsko primernejšo raven. Nekdanjo kategorijo "življenja", "ljubezni", iz religije izpeljanih kategorij splošnega duhovnega integrativnega dejavnika družbene skupnosti nadomesti nova duhovnologična kategorija "celote", ki ji na področju uma, kjer deluje dialektična logika v svoji najeksplicitnejši obliki, ustreza specifično heglovsko dojeta vloga pojma (Begriff). Vloga pojma v smislu umskega (racionalnega) dojetja, zapopadanja (begreifen) - zapopadanja celote vsega. Romantika zgodnjega Hegla se prevesi v modernizem, kar pomeni, da se mu luterantsko-krščanski sv. Duh kot dialektična sinteza Očeta in Sina najprej razkrije skozi dogajanje duha v Fenomenologiji duha, nato pa dokončno sistematizira v Enciklopediji.<sup>23</sup> Enostavno rečeno: Hegel transformira možno integrativno funkcijo ljubezni v pojem (Begriff), filozofijo; upanje kot tretjo krščansko vrlino pa izpusti, saj se zgodovina z njegovim filozofskim sistemom tako ali tako konča. Vsaj po tej plati je Hegla zagotovo mogoče postaviti v gnostično tradicijo novega veka, kako inspirativno je znal v tem smislu delovati tudi na svoje učence, pa je mogoče razbrati iz dela Ferdinanda Christiana Baura.<sup>24</sup>

Valentinistične gnoze seveda ne nosi heglovska radikalna "logična" aufhebung, videli pa smo, da ostaja zanjo bistvena predvsem težnja po preseganju "pozitivnosti" cerkvenega kodificiranja, težnja po svobodi individualnega duhovnega življenja v območju krščanstva. V njem "resnica ni prišla na svet gola, ampak prek tipov in podob"; heglovsko rečeno: resnica absolutnega duha se prikazuje kot Vorstellung. Da bi

<sup>23</sup> Ivan Kosovel, Razvoj Heglovih pogledov na religijo 1798-1807, *Anthropos*, 1978, 5-6, 73.

<sup>24</sup> Ferdinand Christian Bauer, *Die Christliche Gnosis oder die Christliche Philosophie in ihre Geschichtlichen Entwicklung*, prva izdaja 1835.

lahko tolmačili te podobe, je potrebno iniciacijsko vživljanje, ki se mu na precej neurejen način posveča tekst Filipovega evangelija. Tako npr. predstavi organsko božansko rast kristjana na poti h gnosis s simboliko *štirih elementov*: zemlje, vode, vetra (zraka) in luči (ognja).

"Poljedelstvo v svetu zahteva sodelovanje štirih bistvenih elementov. Žetev je pospravljena v skednju samo kot rezultat naravnega delovanja vode, zemlje, zraka, vetra in luči. Na podoben način se tudi božje kmetovanje opira na štiri elemente - vero, upanje, ljubezen in spoznanje. Vera je naša zemlja, tisto, v čemer koreninimo. Upanje je voda, s katero se hranimo. Ljubezen je veter, s katerim rasemo. Spoznanje je luč, v kateri zorimo. Milost obstaja v /štirih poteh.../..."<sup>25</sup>

Katoliška kodifikacija nauka v predpise odvzema verniku svobodo in napor tolmačenja žive simbolike ter mu na ta način preprečuje notranjo transformacijo in dozorevanje. Kristjan, ki veruje, bolje, verjame v predpisano, se ne spreminja notranje, ampak se mu samo vnanje prilagaja. *Namesto dogmatičnega prepričanja, da je dobro dobro in slabo slabo, recimo prepričanja, da je dobra poroka, ne pa celibat, mora nastopiti gnostična presoja, ki prepozna pri ljudeh različne potrebe na različnih stopnjah njihove spiritualne zrelosti.* Prepoznati je treba konkretne okoliščine, znotraj katerih lahko postane ista stvar tako dobra kot slaba. Dobro in zlo ni kar tu, pač pa gre vselej za oceno, za zadevo prepoznavanja. S splošnim pravilom ni mogoče vnaprej določiti, kaj je za konkretnega posameznika konkretno dobro in kaj ne. Nekomu je koristno to, drugemu ono. Celo Pavel je, kot rečeno, trdil, da bi spričo posedovanja gnosis brez škode počel kar koli, vendar bi bil lahko potem drugim za slab zgled, ker pač "nimajo vsi vedenja". Cerkvene zahteve po večnostni kodifikaciji (etike) je potrebno na višjih stopnjah valentinistične duhovno-gnostične zrelosti vsekakor preseči.

Kako torej najti gnostični izhod iz skrepenih dihotomij, v katere se zapleta običajno, po hiletičnih merilih strukturirano znanje, utrjuje pa jih avtoriteta vere, ki se ravna po predpisih Cerkve? Kje so merila, po katerih naj se ravna krščanska gnoza pri presojanju vsakomur primerne diete?

Odgovor je preprost: ravnati se mora po krščansko dojeti ljubezni, po agape, ki jo je oznanjal Kristus in ki jo v različnih niansah sprejema vse krščanstvo. Ravnati se je potrebno po odgovorni ljubezni do bližnjega, kar pa pomeni tudi do drugega in drugačnega. (Konec koncev, in tu je krščanska etika prignana do absurda, ki kaže na njen brezprizivni iracionalistični temelj, je treba ljubiti tudi svoje sovražnike.)

Z ljubeznijo, opredeljeno v smislu agape, dobi svoboda gnoze svojo etično referenčno smer, hkrati s tem pa se svobodnemu kristjanu (gnostiku) z njo odpira pot prehoda zavesti iz pasivnega izpolnjevanja Cerkvenih prepovedi in zapovedi v trajno transformacijo, ki jo zahteva prav ta ljubezen. Vodilo etičnega delovanja tako ni zgolj na dihotomijo postavljen predpis, pač pa gre za zavezanost ljubezni, ki naj posameznika vodi v njegovem konkretnem življenju. Krščanski gnostik bo torej vedno usklajeval svobodo gnoze z odgovorno ljubeznijo do drugega. "Drevo zakona", v katerem se zrcali farizejstvo, je treba zamenjati za pravo "drevo gnoze", za pravo drevo svobode:

Tam kjer bom jedel kar koli, je drevo spoznanja... "Ta vrt /je mesto/, kjer mi bodo rekli: 'Jej/ to ali pa tega ne jej, /kot pač želiš./' Tam, kjer bom jedel vse stvari, je drevo spoznanja. To je nekoč Adama ubilo, ampak tu je drevo spoznanja, ki ga je naredil živ človek. Zakon je drevo. Ima moč dajati spoznanje dobrega in zla. Ni ga mogoče umakniti od zla, niti ga ni mogoče postaviti v dobro, vendar daje smrt tistim, ki jedo od njega. Ko je rečeno 'Jej to, ne jej onega', se je začela tudi smrt."<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Evangelij po Filipu, 79. 19-34.

<sup>26</sup> Prav tam, 73. 33 - 74. 1-7.

Sedaj postaja jasno, zakaj je za sodobno razumevanje valentinistične gnoze koristno nekatere stvari pogledati tudi skozi heglvsko optiko "ukinjanja".

Kot smo videli, je v triadi krščanskih vrlin postavljena ljubezen za tretjo in hkrati najvišjo kardinalno vrlino. Prav to kategorijo ljubezni nato valentinistični gnostiki transformirajo v kategorijo spoznanja - opredelijo jo kot ljubezensko spoznanje, za spoznanje v največji meri. Ta prehod zanje konceptualno pravzaprav ni videti posebno težaven, saj je ljubezen, kot rečeno, že po svojem izvornem pomenu, kot se ohranja znotraj semitskega okolja, hkrati tudi najvišje osebno (!) spoznanje. Ljubiti (tudi fizično) je starozavezno gledano "isto" kot spoznati.

Spoznanje, ki ga v zvezi z etično problematiko izrecno izpostavi in po katerem hrepeni valentinistična gnosis, je tudi danes zanimivo zaradi svoje subverzivne vmesnosti. *Spoznanje v smislu tako postavljene gnosis tudi v današnjem času opozarja na nemoč z modernizmom povnanjenega razcepa na slepo vero (v avtoriteto) in indiferentno intelektualno znanje.* Na dejstvo, da se ljubezen (vera) ne zmore dvigniti prek (narcisoidne) zaverovanosti v diktirano avtoriteto in da ostaja na drugi strani narcisoidna faktografija znanj brez osmislitve. Potemtakem se ni čuditi, da ti dve stranki v sporu druga drugi zgolj sterilno kažeta jezik, za njegovo drugačno uporabo pa ne kažeta nikakršnega zanimanja.

A prav naravnost k tovrstni sintezi, ki je, kot rečeno, temeljna značilnost vsake gnoze, naredi gnozo skozi vso zgodovino za nesprejemljivo: tako samozadostni iracionalnosti vere ("Verujem, ker je absurdno." - Tertulian) kot samozadostnemu intelektualnemu logicizmu. Domača ostaja le človeku, ki se ne meni za skrajnostne norosti enega ali drugega. Največja sramota sodobne filozofije je pravzaprav v tem, da je v svoji slepi zaverovanosti v profesionalizem prepustila ta vprašanja mantikam.

\* \* \*

Omenjen je bil Hegel in njegova dialektika. Vidimo pa, kako izpostavljena semantična povezava ljubezni in spoznanja, premikanje od enega k drugemu, kot se dogaja na poti valentinistične gnoze, nikakor ne more imeti pomena heglvske logično-dialektične *aufhebung*. Valentinistični *aufhebung* vidi obe skrajnosti: vidi ljubezen (vero) in intelekt v ekstremih, ki jih neizogibno združi *praxis*, življenje. Heglov zastavek je povsem drugačen. On bi transformiral eno v drugo brez vsakršnega preostanka. Hegel je totalitarist, vztrajna raba kategorije totalnosti pa govori nekaj podobnega tudi o njegovih naslednikih.

Gnostičen premik pri poudajanju "znanja" v diapazonu ljubezni (vere) in intelektualizma (logicizma) opozarja na zgolj abstraktni, neživljenjski značaj obeh polov: tako vere kot intelekta, tako "resnice vere" kot "resnice intelekta". Opozarja na to, da je "resnica" kot tista celota, v kateri domuje človek, izmuzljiva tako veri kot intelektu, da je na nek način pravzaprav res "gnostična" in da je pri vsej enigmatičnosti "močnejša kot nevednost zmote".<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Prav tam, 84, 1-6.

## Vebrovi občutki kot nepopolni predmeti

MATJAŽ POTRČ

### POVZETEK

*Pojem zadevanje realnosti, ki ga je uvedel Meinongov učenec Franc Veber, je znan kot njegov najpomembnejši dosežek. Dopušča pa različne razlage. Eno razumevanje trdi, da je Veber v svojem poznanem obdobju uvedel ta pojem neodvisno od Meinonga. Tako naj bi zadevanje predstavljalo ločnico z njegovim zgodnejšim obdobjem, ko je bolj od blizu sledil Meinongu. Takšno razumevanje ni ustrezno, saj moramo iskati korenine pojma zadevanja v Vebrovem razumevanju občutkov. Občutki so nepopolni predmeti in jim pripada vloga Meinongovih pomožnih predmetov. Kot takšni nepopolni predmeti so občutki deli popolnih ali obstoječih meinongovskih predmetov. Ker so popolni predmeti realni ali obstoječi, občutki kot njihovi impleksivni deli neposredno zadevajo realnost - Meinongovih popolnih predmetov.*

### ABSTRACT

#### VEBER'S SENSATIONS AS INCOMPLETE OBJECTS

*Meinong's pupil Veber's hitting of reality (zadevanje) concept is known as his most important although something controversial achievement. One interpretation claims that hitting of reality concept was developed by Veber independently from Meinong in his latest phase, and that accordingly it separates him from his earlier phase where he more strictly followed Meinong. Such an interpretation is inaccurate, as the concept of hitting of reality roots are to be searched in Veber's understanding of sensations. Sensations are incomplete objects and have the function of Meinongian auxiliary objects. As such incomplete objects, sensations are parts of complete or existent Meinongian objects. Because complete objects are real or existing, sensations as their implexive parts directly hit reality - of Meinongian complete objects.*

### 1. Zgodnje korenine Vebrovega zadevanja realnosti

Poglavitna naloga razlage Vebrove misli v okviru grške šole Meinongove predmetnostne teorije je pojasniti pojem *zadevanje* realnosti. Pojem *zadevanje* realnosti obeležuje Vebrovo pozno delo, kakršno se pojavlja v *Vprašanju stvarnosti* (1939). Danes ga razvija Vebrov učenec Ludvik Bartelj (Pihlar, 1996). Običajno delijo Vebrovo delo v tri obdobja. Prvo obdobje (*Sistem*) je razumljeno kot neposredno nadaljevanje Meinongove predmetnostne teorije. Drugo obdobje je razloženo kot personalistično (*Filozofija*), tretje pa kot ontološko (*Vprašanje stvarnosti*). Spor meri na to, ali je pojem *zadevanja* realnosti razvit zgolj v Vebrovem poznem obdobju. Tako bi bilo, če ohranimo pravkar navedeno trojno delitev Vebrovega dela. V nasprotju s tem je Vebrov učenec Bartelj večkrat trdil, da moramo zgodnjega Vebra razumeti na ozadju poznejšega razvoja, tako da je pojem *zadevanja* realnosti prisoten v Vebrovem delu že od vsega

začetka. Takšnemu dojemanju bom skušal slediti.

Odstrte bodo zgodnje korenine pojma zadevanje realnosti. Predlog je, da lahko te korenine najdemo v Meinongovem razlikovanju med popolnimi in nepopolnimi predmeti. Popolni predmeti so neskončni snopi jedrnih lastnosti. Dostop k popolnim predmetom ni neposreden, ampak je dan po snopu končnega števila jedrnih lastnosti kot njihovih impleksivnih delov. Vebrovi občutki so nepopolni pomožni Meinongovi predmeti.

## 2. Meinongovi predmeti: popolni in nepopolni

Meinong je pristal na Brentanovo tezo o intencioznosti oziroma o duševni usmerjenosti na predmete. Razumel jo je v njenem temelju, ko je sledil izreku, da vsakemu deju pripada predmet. Primeri vsebin brez predmetov (in predmetov z več dodanimi vsebinami) predstavnikom vsebinske teorije, kot je Husserl, ne povzročajo težav. Meinong je rajši ostal zvest Meinongovemu izreku in je uvedel predmete za vse možne deje. Tem predmetom pripada določen način bivanja, tudi v primeru, ko so prisotni zgolj v duševnosti ali ko sploh ne morejo obstajati, ker sestojijo iz protislovnih lastnosti. Poleg obstoja, značilnega za prostorsko-časovne predmete, obstaja še več drugih načinov bivanja, kakršna sta pristojnost ali onkraj biti in ne-biti. Primer obstoječega predmeta je tukajšnji primerek Meinongove knjige *Možnost in verjetnost*. Primer pristojnega predmeta je Sherlock Holmes. Primer predmeta onkraj biti in ne-biti pa je okrogli trikotnik, torej nemožni predmet. Kljub temu, da okrogli trikotnik ni možen, mu še vedno pritiče nek način obstoja in ima lastnosti, kakršne so biti-trikotnik in biti-okrogel. Te lastnosti so različne od lastnosti trikotnega kvadrata: biti-kvadrat in biti-trikoten.

Obstoječi predmeti so popolni v smislu, da jim pripadajo vse lastnosti. Obstaja neskončno število takšnih lastnosti. Omenjeni primerek knjige ima lastnost biti-vezan, lastnost, da ima na ovitku napisan svoj naslov, in še neskončno število takšnih lastnosti. Popolnih predmetov ne moremo zajeti neposredno, na tak način, da bi bile prisotne vse njihove lastnosti, kar bi bilo edino ustrezno dojemanje popolnih predmetov. Zadovoljiti se moramo z manj. Obstaja več delnih ali nepopolnih predmetov, ki merijo na popolne predmete. Ker pripada tem nepopolnim predmetom vloga dostopa k popolnim predmetom, jih lahko poimenujemo s pomožnimi predmeti. Pomagajo nam doseči popolne predmete. Vendar nepopolni pomožni predmeti pravzaprav ne predstavljajo spoznavnega dostopa k popolnim predmetom. Poglavitno Meinongovo podjetje je ontološko in ni spoznavno. Zato so pomožni predmeti tudi sami nič drugega kot predmeti. Kot predmeti pa so impleksivni deli popolnih predmetov. En pomožni predmet lahko sestoji iz zgolj prej omenjenih lastnosti, kakršni sta lastnost biti-vezan in lastnost imeti-naslovna-ovitku. Obstajajo pa še drugi pomožni predmeti, ki so del tega primerka Meinongove knjige *Možnost in verjetnost*. Nekateri od teh pomožnih predmetov sestojijo iz ene izmed zgoraj navedenih omenjenih lastnosti in iz še kakšne lastnosti, ki velja za knjigo. Tako obstajajo možni preseki med lastnostmi pomožnih predmetov. To je še en razlog, zakaj imajo popolni predmeti, katerih impleksivni deli so pomožni nepopolni predmeti, ogromno in dejansko neskončno število lastnosti.

## 3. Veber in predmetnostna teorija

### a. Veber o pomembnosti občutkov za predmetnostno teorijo

Veber je v svojem razumevanju predmetnostne teorije odmeril precejšen pomen občutkom. Svoje poglede je povzel sredi petdesetih let v graškem predavanju *Občut-*



*kovni temelj predmetnostne teorije.* Ko je odmeril temeljno vlogo občutkom, je mislil na meinongovske popolne predmete. To kaže dejstvo, da so občutki za Vebra povezava z realnostjo. Popolni meinongovski predmeti so realni predmeti. Občutki sami pa niso popolni predmeti.

b. Občutki kot *jedrne* lastnosti

Ker meni Veber, da so občutki povezani z realnostjo, lahko to razumemo, kot da sestojijo iz jedrnih lastnosti.

V primeru popolnih obstoječih predmetov je jedrnih lastnosti neskončno mnogo. Narava občutkov pa se zdi spoznavna, saj oskrbijo temelj dostopu do predmetov. Občutke lahko same obravnavamo kot predmete, vendar to niso popolni predmeti. Tako morajo občutki biti delni predmeti. Lahko tudi rečemo, da so svežnji lastnosti, katerih število se spreminja od vsaj ene lastnosti pa do več lastnosti. Zopet pa občutki ne morejo biti kakršne si že bode lastnosti. Občutki imajo jedrne lastnosti kot sestavine svojih svežnjev.

c. Občutki kot pomožni predmeti

Občutki so predmeti, vendar niso popolni predmeti. Občutki kot svežnji lastnosti so pomožni predmeti. Tako je zavoljo njihove navidezne spoznavne vloge. Omogočajo dostop do predmetov, in če so slednji popolni predmeti, je ta dostop vselej zgolj z enega zornega kota.

Kakšno je razmerje med pomožnimi predmeti ter med popolnimi oziroma realnimi predmeti? Neskončnega števila lastnosti realnih predmetov spoznavno ni mogoče zajeti. Ker pa je s popolnimi predmeti v možnosti povezano mnogo pomožnih predmetov, bi to pomenilo, da bi imel vsak popolni predmet pripeto neskončno brado pomožnih predmetov. Prav tako bi se nam lahko pomožni predmeti zdeli spoznavni. Poleg tega moramo pomožne predmete pojasniti, kot da imajo posebno relacijo s popolnimi predmeti, kakršna je denimo relacija podobnosti. Takšna vrsta relacije pa bi s seboj prinesla marsikatero težavo. Meinong odgovori na vsa tovrstna vprašanja, ko meni, da

*pomožni predmeti so deli popolnih predmetov.*

Pomožni predmeti niso podobni popolnim predmetom, kajti njihovi deli so. Če pa so pomožni predmeti deli popolnih predmetov, niso spoznavni. Prav tako ni neskončne brade pomožnih predmetov, ki bi bila pripeta na popolne predmete, če so pomožni deli popolnih predmetov. Pomožni predmeti so deli realnosti. So deli realnih oziroma popolnih predmetov, obstoječih predmetov.

Veber razume občutke kot pomožne ali nepopolne predmete. Občutki so lahko bodisi enostavni ali pa kompleksni ter lahko sestojijo bodisi iz ene lastnosti ali pa kar iz svežnja lastnosti. Nikoli pa ne sestojijo iz neskončnega števila lastnosti, kajti v tem primeru bi bile popolni oziroma realni predmeti. Občutki so deli popolnih predmetov.

Če so občutki *deli* realnih oziroma popolnih predmetov, je njihova vloga, da vodijo neposredno k popolnim predmetom. Ko se ukvarjamo z njimi, imamo dobesedno opraviti z deli realnosti. To je bila glavna Vebrova zamisel, ko se loteva vprašanja realnosti. Vebrovi občutki vodijo k realnosti, ker so neposredni deli popolnih predmetov. To se ujema z dejstvom, da Veber (v svojih poznejših spisih) zavrne predstave v dobro zadevanja realnosti. Z uporabo občutkov prav zares zadenemo ob realnost, če so občutki pomožni predmeti in potemtakem neposredni deli realnih oziroma popolnih predmetov.

d. Vloga občutkov v hierarhiji eno-stransko odvisnih izkustev

Brentano je vpeljal hierarhijo izkustev, med katerimi veljajo relacije eno-stranske odvisnosti:

Predstave -> Misli -> Želje

Misli so eno-stransko odvisne od predstav, kajti misli so možne le v primeru, da že obstajajo predstave. Želje pa so eno-stransko odvisne od misli, kajti želje so možne zgolj tam, kjer že obstajajo misli.

Veber je to hierarhijo dopolnil tako, da je na njen začetek dodal občutke:

Občutki -> Predstave -> Misli -> Želje

Kako naj razumemo to Vebrovo razširitev hierarhije s tem, da je dodal občutke? Najbolj enostavna misel je, da občutki vodijo k realnosti, kar je Veber večkrat ponavljal.

Realnost lahko najprej razumemo kot realnost te mize, na katero morem potrkat, v nasprotju z dozdevno mizo, na katero pač ne morem potrkat. To bi bila realnost popolnih obstoječih predmetov. Veber je vpeljal razliko med *zadevanjem* in med *predočevanjem*. Vloga zadevanja je neposredno zadetje realnosti.

Moja teza je, da so Vebrovi

Občutki = nepopolni pomožni predmeti, ki so impleksivni deli popolnih realno obstoječih predmetov.

Ker so po Meinongu pomožni predmeti deli popolnih realnih obstoječih predmetov, v katerih so impleksirani, in ker so občutki pomožni predmeti, so občutki *deli* realnih obstoječih predmetov. To pomeni, da so občutki v neposrednem stiku z realnostjo. *Zadevanje* realnosti lahko razložimo kot vpletenost v dele realnosti s pomočjo občutkov. Če so občutki pomožni predmeti, potem so deli realnosti. To je združljivo z Meinongovim razumevanjem.

Popolni predmeti niso neposredno dostopni, ker vsebujejo neskončno število lastnosti, h katerim ni možen spoznavni dostop. To je mogoče zgolj za končne snope lastnosti kot dele popolnih predmetov.

Edini dostop k popolnim predmetom vodi čez pomožne nepopolne predmete. Vsakemu popolnemu predmetu v njega globoki holistični realnosti pa pritiče položaj stvari po sebi oziroma *Ding an sich*.

## LITERATURA

- Gombocz, Wolfgang (1989): "Das ontologische Argument in der Grazer Schule: Alexius Meinong (und Ernst Schwarz) versus Franz Weber". V Wolfgang L. Gombocz, Heiner Rutteand Werner Sauer (izd): *Traditionen und Perspektiven der analytischen Philosophie. Festschrift für Rudolf Haller*. Verlag Hoelder-Pichler-Tempsky: Wien. str. 118-134.
- Gombocz, Wolfgang (1987): "Franz Weber (1890-1975). Ein Vorwort zu zwei Veröffentlichungen aus seinem Nachlass". *Conceptus*, št. 53/54, str. 67-74.
- Jacquette, Dale (1996): "Meinong's Concept of Implexive Being and Nonbeing". *GPS*, Zv. 50, str. 233-271.
- Jacquette, Dale (1996): *Meinongian Logic. The Semantic of Existence and Nonexistence*. Walter de Gruyter: Berlin.
- Pihlar, Tanja (1996): "Von der Gegenstandstheorie zur Ontophilosophie. Ludvik Bartelj, ein Schuller France Vebers". *Nachrichten 7*. Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie. Graz, str. 21-39.
- Potrč, Matjaž (1995): "Sensation According to Meinong and Veber". *GPS*, Zv. 50, str. 573-590.
- Reicher, Maria (1996): "Gibt es unvollständige Gegenstände?" *GPS*, Zv. 50, str. 217-232.
- Sajama, Seppo (1995): "Hitting Reality: France Veber's Concept of *Zadevanje*". *GPS*, Zv. 50, str. 559-572.
- Sajama, Seppo and Kamppinen, Matti (1987): *A Historical Introduction to Phenomenology*. Croom Helm: London.
- Sylvan, Richard (1996): "Re-Exploring Item-Theory". *GPS*, Zv. 50, str. 47-85.
- Veber, France (19309): *Filozofija*. AZU: Ljubljana.
- Veber, France (1921): *Sistem filozofije*. AZU: Ljubljana.
- Veber, France (1939): *Vprašanja stvarnosti*. AZU: Ljubljana.
- Weber, Franz (1987): "Empfindungsgrundlagen der Gegenstandstheorie." *Conceptus* 21, št. 53/54, str. 75-87.

## Etična identiteta - njeno oblikovanje, ohranjanje in zatiranje

ASJA NINA KOVAČEV

### POVZETEK

*Pri proučevanju etnične identitete se različni avtorji osredotočajo predvsem na poudarjanje njene prvobitnosti in bistvenosti, instrumentalne vrednosti ter situacijske pogojenosti. Posebno pozornost posvečajo še zatrti identiteti zapostavljenih etnij in konfliktni etnični in kulturni identiteti. Kot temeljna določila etničnosti največkrat navajajo štiri kontinuitete: teritorialno, biološko-genetično, jezikovno in politično kontinuiteto. Vendar v realnosti marsikatera od njih včasih izostane. Obstaja več vrst zapostavljenih ali zatrtih identitet. Najpomembnejše oblike zapostavljenosti so: odtujenost identitete, dvom o obstoju identitete, zanikanje identitete, odsotnost identitete in nezadostna oblikovanost identitete pri novo nastalih skupinah.*

*Težave pri oblikovanju, ohranjanju in obnavljanju identitete nastopajo predvsem na treh ravneh: na ravni realnosti, na konceptualni ravni in na ravni odnosa med konceptom in realnostjo.*

### ABSTRACT

#### ETHNIC IDENTITY - ITS FORMATION, PRESERVATION AND OPPRESSION

*The ethnic identity research is characterised in particular by stressing the originality and indispensability, the instrumental value and the situational determinants of the ethnic identity. Special attention is paid to the oppressed identity of de-privileged ethnic groups and conflictive ethnic and cultural identity. There are four continuities that are most often stated as basic determinants of ethnicity: territorial, biological-genetical, linguistic and political continuity. Nevertheless, in reality many of them do not appear necessarily.*

*There are several kinds of de-privileged or oppressed identity. The most important of them are: alienated identity, doubted identity, denied identity, absent identity, and not elaborated identity.*

*Difficulties in the formation, preservation, and renovation of identity appear above all on three levels: on the reality level, on the conceptual level, and on the level of the relation between the concept and reality.*

## POJMOVANJE ETNIČNE IDENTITETE IN NJENEGA ODNOSA DO DRUGIH OBLIK KOLEKTIVNE IDENTITETE

Etnična identiteta je ena najizrazitejših skupinskih identitet. Vendar jo je zelo težko opredeliti, saj se mnenja različnih avtorjev o njej močno razlikujejo. Največ težav povzroča njeno razmejevanje od nacionalne in kulturne identitete. Marsikje namreč zasledimo termin etnokulturna identiteta, ki ga avtorji ne opredeljujejo enako ali pa ga sploh ne opredelijo.

Vzroki za težave pri opredeljevanju etnične identitete so precej globoki. Temeljijo na kulturnozgodovinskih in jezikovnih posebnostih različnih skupnosti ter na njihovi neenotnosti v uporabi termina "etnična skupina" oziroma "etnijska". Pri njegovem etimološkem proučevanju zato hitro ugotovimo, da je pridobil v različnih sociokulturnih okoljih precej različnih konotacij. V francoskem jeziku so ga dolgo uporabljali celo za označevanje in klasifikacijo t. i. "drugih", tj. divjakov, ki so živeli v ahistoričnih družbah. Tako so hoteli poudariti njihovo drugačnost od civiliziranih ljudstev, ki so oblikovala nacije (Morin, 1979). Še danes so definicije etnične skupine in nacije v različnih antropoloških in socioloških slovarjih precej neprecizne in nejasne. Številni teoretiki namreč še vedno niso razčistili odnosa med obema pojmom.

Največkrat opredeljujemo etnično identiteto kot a(d)skriptivno identiteto, saj jo subjekt pridobi z rojstvom v določeni etnični skupini ali skupnosti (Južnič, 1993). Toda etnija se le redko pojavlja kot enotna in nestratificirana družbena skupina, zato se sorazmerno z njenim razslojevanjem povečuje tudi njena razdrobljenost na druge skupinske identitete. Poleg tega se z njo povezujejo številne druge skupinske identitete, ki jih je zaradi njihove tesne medsebojne prepletenosti pogosto težko ločiti od nje. Povezave potekajo od plemenske ali klanske do narodne in nacionalne identitete. Poleg tega se etnična identiteta navezuje tudi na specifično sociokulturno okolje.

### Odnos med etnično in nacionalno identiteto

Najteže je določiti odnos med etnično in nacionalno identiteto. Oba pojma sta namreč pomensko tesno povezana. Označujeta dve izredno kompleksni kolektivni identiteti, ki se včasih delno prekrivata, včasih pa se sploh ne ujemata. Med njima obstaja prehodnost, toda determinante prehajanja ene identitete v drugo je relativno težko določiti.

Južnič (1993) navaja kot kriterij ločevanja med etnijo in nacijo njune politične in ideološke razsežnosti ter občutke pripadnosti. Etnija naj bi bila nekakšno "splošnejše stanje", saj v njej še ni prave ideološke razčlenitve in prepričanja o enkratnosti, zgodovinski avtonomnosti in kontinuiteti. Vseeno jo je mogoče pojmovati kot potencialni narod. Pridobivanje političnih in ideoloških dimenzij omogoči narodu prehod v nacijo, ki vključuje obliko politične organiziranosti. Nacija teži k popolni avtonomiji in popolni ločenosti od drugih, sosednih nacij, tj. k lastni državi.

Opredelitve različnih skupnosti so namenjene predvsem vnašanju reda v strokovni besednjak in pomenskemu ločevanju sorodnih terminov. Vendar se pri njihovem razumevanju in opredeljevanju vseeno pojavlja vrsta težav. Pojem nacija izhaja iz latinščine (*natio, nationis*, (f)) in je prvotno pomenil rojstvo ali rod. Izhaja iz glagola "*nascor*" (*natus sum*), ki bi ga lahko prevedli kot "roditi se" ali "izvirati". V njem je tako zajeta predpostavka o skupnem poreklu pripadnikov iste nacije, ki je v praksi pogosto ne moremo potrditi.

Nacije so največkrat sinteze več etnij in nacionalne meje le redko sovpadajo z

etničnimi. Zato država, ki hoče biti nacija, takšne razlike nasilno prikriva in nadomešča realnost z mistifikacijo preteklosti in zgodovinskimi miti. Slednje bi lahko označili kot projekcijo obstoječega stanja v preteklost. Namenjeni so potrditvi in zgodovinski utemeljitvi nacionalnih meja, ki jih nekatere nacije postavljajo preveč samovoljno.

## ZNAČILNOSTI GLAVNIH PRISTOPOV K PROUČEVANJU ETNIČNOSTI

Morin (1980) umešča dela anglosaksonskih avtorjev, ki obravnavajo etnično identiteto in etničnost, v štiri skupine. Te nakazujejo štiri različna pojmovanja tega fenomena in štiri pristope k njegovemu proučevanju. Omenjeni pristopi temeljijo na poudarjanju:

1. prvobitnosti in bistvenosti etnične identitete,
2. njene pogojenosti z neenakostjo in ekonomsko zatiranostjo,
3. njene praktične, instrumentalne vrednosti in
4. njene situacijske pogojenosti.

### 1. Prvobitnost etnične identitete

Nekateri avtorji pojmujejo etnično identiteto kot kulturno enotnost, ki jo karakterizira določeno število objektivnih potez, kot so npr. jezik, ozemlje ter oblike politične, socialne, ekonomske in religiozne organizacije (Francis, 1952; Naroll, 1964). Pri nekaterih etnijah opazimo več indikatorjev njihove etničnosti, medtem ko se pri drugih pojavljata le ena ali dve karakteristični lastnosti. Etnična identiteta naj bi bila notranja, prvotna in bistvena identiteta določene etnične skupine. Izražala naj bi se v posameznikovem občutku pripadnosti.

Omenjeni pristop ne vzdrži kritike, saj pretirano poenostavlja fenomen etničnosti. Njegov doprinos k znanstvenemu proučevanju je v tem, da je dokazal šibkost "asimilacionističnega modela", ki dokazuje prilagodljivost etnij novi referenčni etnični skupini v mnogoetničnih družbah, kot so npr. ZDA. Toda "prvobitnostni model" etničnosti je nekoliko preveč statičen, saj poudarja le njeno vztrajnost in odpornost na spremembe. Poleg tega je še klasifikacijski in tog. Ponuja namreč nekakšno kategorialno predstavo etnične skupine, ki jo Francis (1976) opredeljuje kot "tip univerzalnega odnosa". Njegova pomanjkljivost je predvsem v tem, da ne išče razlogov za posameznikovo identifikacijo z etnično skupino ter ne upošteva njene dinamike in zgodovinskosti. Zanimarja tudi vplive okolja, ki lahko deluje kot potencialni generator napetosti in konfliktov, ter vlogo interakcije.

### 2. Identiteta zapostavljenih etnij

Druga skupina anglosaksonskih raziskovalcev etnične identitete skuša povezati etničnost z neenakostjo. Oživljanje etničnosti naj bi bilo reakcija na ekonomsko zapostavljenost in neenako delitev ozemlja med različnimi etničnimi in rasnimi skupinami. Okrepljena etnična identiteta naj bi bila rezultat krepitve etnične zavesti in učinkov "notranje kolonizacije". Tako so namreč v tridesetih letih poimenovali fenomen nepravilne ozemeljske delitve med črnci in belci na jugu ZDA.

Izraz "notranja kolonizacija" so kasneje prevzeli tudi drugi avtorji (npr. Stavenhagen, 1965; Rioux, 1969) in ga uporabljali za označevanje sorodnih fenomenov v sila raznolikih geografskih okoljih. Zato velja danes za enega ključnih konceptov pri analizi etničnih in rasnih odnosov. Aplicirali so ga celo na analizo etnoregionalnih gibanj v

Zahodni Evropi in predvsem v Veliki Britaniji, kjer ga uporabljajo za označevanje socio-ekonomskih odnosov med centrom (Anglija) in periferijo (Severna Irska). Uvajajo ga v različne prikaze vpliva socialno-ekonomsko-političnega razslojevanja in kulturnega razlikovanja na izgradnjo družbene hierarhije in na njeno delovanje, ki ga nadzorujejo iz centra.

Termin so kasneje močno kritizirali (Van den Berghe, 1974), saj naj bi se nanašal le na tiste etnične skupine, ki imajo pravno določen drugačen status. Te skupine naj bi bile prisiljene k pristajanju na ekonomsko in politično neenake odnose ter na neenakopravno interakcijo z dominantno etnijo. Ta fenomen opazimo pri Zulu črncih v Južni Afriki, Navaho Indijancih v ZDA in Arabcih v Izraelu.

Pojem "notranje kolonizacije" je preveč enodimenzionalen, da bi ga lahko uporabljali za pojasnjevanje razrednih konfliktov, diskriminacije nekaterih etničnih skupin, njihovega zatiranja in družbene neenakosti. Poleg tega ne more prikazati kompleksnosti, ki jo vključujejo etničnost, odnos med etnično in razredno identiteto ter prehod od negativne ali delne etnične identitete k pozitivni etnični identiteti in njenemu oživljanju.

### **3. Instrumentalistično pojmovanje etnične identitete**

Instrumentalistično usmerjeni raziskovalci etničnosti pojmujejo etnično skupino kot skupino z določenim političnim interesom in etničnost kot njeno prilagoditveno strategijo. Etnija naj bi namreč uporabljala lastno etnično identiteto za pridobivanje in ohranjanje moči in privilegijev (Bell, 1975). Instrumentalistični koncept dokončno zavrača statično pojmovanje etničnosti. Predstavlja jo kot dinamični in strateški proces v določenih ekonomskih in političnih razmerah.

Etnična identiteta naj bi imela instrumentalno (tj. praktično, uporabno) vrednost. Subjektova odločitev za etnično identifikacijo z določeno skupino naj bi torej služila kot strategija v tekmovalnih odnosih med etničnimi skupinami za doseganje moči in dostopa do ekonomskih virov. Patterson (1975) poudarja, da postane odločitev za poudarjanje etnične pripadnosti v nekem družbenem kontekstu najpomembnejše sredstvo za oblikovanje etnične identitete. Pri pripadnikih določene etnije jo opazimo tedaj, ko se zanjo pojavi, zadosten družbeni in ekonomski interes.

Cohen (1974) se je pri svojem proučevanju etnične skupine kot skupine s skupnim političnim interesom osredotočil na urbano okolje, saj se tam odvija interakcija med različnimi kulturnimi skupinami v istem družbenem kontekstu. Pri analizi odnosov med etničnimi skupinami v več afriških mestih je prikazal, kako lahko postane etničnost oblika politične ideologije, ki mobilizira posameznike z isto etnično pripadnostjo ter jih organizira v skupine ekonomskega in političnega pritiska, ki so se pripravljene bojevati s konkurenčnimi ekonomskimi sistemi.

Prikazovanje etničnosti z ekonomskopolitičnega vidika je omejeno, saj ne ponuja odgovora na vprašanje, zakaj intenzivnost etnične pripadnosti presega intenzivnost razredne. Poleg tega ne pojasni, kaj se zgodi, če se skupni interesi preusmerijo, spremenijo ali izginejo. Ekonomski in politični interesi so namreč le ena od spremenljivk, ki določajo etnično identiteto. Instrumentalističnemu pristopu k proučevanju etnične identitete lahko zato očitamo predvsem zanemarjanje skritih (latentnih) in subjektivnih dejavnikov etničnosti.

### **4. Situacijske determinante etnične identitete**

Situacionistični pristop k proučevanju etnične identitete poudarja subjektivne

vidike etničnosti. Osredotoča se predvsem na proučevanje meja, ki si jih začrta določena etnija ali ji jih začrtajo drugi, ter na vzroke za njihovo elaboracijo in vzdrževanje. Medetnične meje se namreč pogosto spreminjajo v odvisnosti od zgodovinskih, ekonomskih, družbenih in političnih sprememb, s katerimi se sooča etnična skupina.

Situacionistično usmerjeni raziskovalci (npr. Barth, 1969; Isajiw, 1974; De Vos, 1975) pojmujejo etničnost kot obliko družbene organizacije, ki nastane kot rezultat interakcij med identifikacijami skupine in okoljem. Taka oblika organizacije naj ne bi bila negibna, ampak naj bi se prilagajala vsakokratni situaciji. Pri proučevanju odnosov med skupino in njenim okoljem se situacionisti osredotočajo predvsem na njihove psiho-socialne vidike, manj pa jih zanima njihova kulturna vsebina, ki je glavni dejavnik njihove specifičnosti. Takšno pojmovanje tvori podlago diahroničnega pojmovanja etničnosti kot procesa spreminjanja (Isajiw, 1974), ki ga pogojujejo situacijske spremembe. Problem etničnosti namreč prikazujejo precej dinamično in ga razširjajo v smeri reagiranja na spremembe družbene situacije.

De Vos (1975) poudarja, da je občutek kontinuitete v pripadnosti določeni družbi ali (etnični) skupini rezultat subjektive zavesti oziroma spoznanja, ki ga povzroči interakcija z njo. Zavest o pripadnosti skupini naj bi bila torej rezultat interakcije subjektivnih in objektivnih variabel etnične identitete.

Situacionistični pristop k etničnosti je videti najbolj operacionalen med vsemi omenjenimi pristopi. Doprinaša namreč k razumevanju vpliva, ki ga ima določanje meja neki etnični skupini s strani dominantne skupine, na njeno oblikovanje delne ali negativne etnične identitete. Razkriva tudi, kako pripadniki podrejenih skupin posredujejo svojo osebno identiteto ljudem, ki živijo izven nje.

## TEMELJNA DOLOČILA ETNIČNOSTI

Južnič (1993) povezuje pojem etničnosti s štirimi kontinuitetami:

1. bivalno ali teritorialno,
2. biološko-genetično,
3. jezikovno in
4. politično kontinuiteto.

Pri tem moramo upoštevati, da nobene od navedenih kontinuitet ne moremo pojmovati kot popolnoma zanesljivo in neizpodbitno določilo etničnosti. Etnija namreč lahko obstaja kljub njihovi odsotnosti.

### 1. Teritorialnost

Teritorialnost ni vedno zadosten kriterij etničnosti, saj so migracijski tokovi, ki so se močno razmahnilo zlasti v 20. stoletju, povzročili naseljevanje pripadnikov nekaterih etničnih skupin v t.i. getih, diasporah in podobnih prostorsko omejenih okoljih. Toda njihova izselitev s prvotnega ozemlja ni izničila njihove etnične identitete. V nekaterih primerih lahko ugotavljamo izrazite spremembe že v drugi generaciji imigrantov, vendar njihova identiteta kljub temu ni enaka etnokulturni identiteti dominantne etnične skupine.

### 2. Biološko-genetična determinanta etničnosti

Prav tako kot teritorialnost je tudi biološko-genetična determinanta etničnosti (tj. realno ali umišljeno skupno poreklo pripadnikov iste etnije) včasih nekoliko vprašljiva.

Problem nastane predvsem tedaj, ko je poreklo staršev različno in lahko otrok oblikuje svojo etnično identiteto v odvisnosti od lastnih želja in interesov ter nekaterih objektivnih dejavnikov (npr. privilegiranost ene od obeh etničnih skupin).

### **3. Jezik**

Jezik je najzanesljivejši indikator etničnosti, saj determinira njen nastanek in razvoj. Zaradi svoje komunikacijske oziroma posredovalne funkcije ima pomembno vlogo v formiranju osebne in kolektivne identitete. Omogoča oblikovanje komunikacijske skupnosti, ki tvori ogrodje etničnosti. Je namreč eden temeljnih konstitutivnih elementov skupinske zavesti, zato se vrašča v jedro etnične pripadnosti. Primeri obstoja etničnosti brez jezika so izredno redki in tedaj nadomešča jezik kakšna druga povezovalna lastnost (npr. religija).

### **4. Politična determinanta etničnosti**

V nasprotju z jezikom, ki je (poleg religije) najpomembnejši dejavnik oblikovanja in ohranjanja etnične identitete, je politična kontinuiteta najbolj sporna med zgoraj navedenimi določili etničnosti. Vsaka etnija namreč nima politične ekspresije oziroma ne preraste v klasično obliko družbenopolitične organiziranosti, tj. v nacijo - državo. Politične meje največkrat ne sovpadajo z etničnimi mejami in pogosto obstaja v okviru iste države več etničnih skupin. Toda v večini etnij opazimo močno težnjo po politični organiziranosti in (vsaj delni) politični avtonomiji, ki pogosto preraste v težnjo po državnosti. Ta težnja se pojavlja pri večini etnij celo tedaj, ko so možnosti za njeno uresničenje izredno majhne. Zato je najpogostejši povzročitelj medetničnih napetosti in konfliktov.

## **ETNOCENTRIZEM TER NJEGOVA KULTURNOZGODOVINSKA IN SIMBOLNA UTEMELJITEV**

Etničnosti, ki so prisiljene k soobstoju v istem družbenopolitičnem prostoru ali mejijo druga na drugo, so navadno etnocentristično usmerjene. Etnocentrizem je posebna oblika sociocentrizma. Tega opredeljujemo kot pretirano poudarjanje družbene zavesti in močno občutenje lastne skupnosti ali družbene skupine. Povezuje se s povečevanjem distance do drugih družbenih skupin in pogosto tudi z nestrpnostjo do njih. Zato bi lahko etnocentrizem označili kot pretirano izraženo etnično identiteto, ki vključuje skrajno distanco do drugih etnij.

Termin "etnična distanca" uporabljamo za označevanje medetničnih odnosov, ki določajo in utrjujejo medetnične meje tedaj, ko gre za soobstoj različnih strnjjenih etničnosti na določenem ozemlju. Etnična distanca povzroča in ohranja etnocentrizem, saj etnocentristično naravnana etnija večine sosednjih etnij ne pojmuje kot enakopravne, ampak kot manjvredne. Taka naravnost razkriva silno omejenost obzorja in ne vključuje posebno visoke stopnje spoznavne organizacije. Njen ekvivalent na individualni ravni najdemo v egocentrizmu; tako namreč imenujemo pretirano poudarjanje lastne individualnosti in irealno prepričanje o lastni izjemnosti, večvrednosti in nenadomestljivosti. Zato bi lahko etnocentrizem ali "politiko retribalizacije", kot imenuje ta fenomen Issacs (V: Južnič, 1993), interpretirali kot svojevrstno, razširjeno obliko egocentrizma, ki je značilen za primitivno miselnost arhaičnih družb.

Zaradi sklicevanja na skupen izvor in oblikovanja zgodovinskih mitov, ki se



navezujejo nanj, je Issacsova oznaka etnocentrizma kot "retribalizacije" nadvse primerna. Zbuja namreč vrsto asociacij med pojavljanjem različnih oblik etnocentrične vrednostne usmeritve pri civiliziranih družbah in družbeno organizacijo primitivnih plemen. Med obema vrednostnima sistemoma obstaja vrsta sorodnosti, ki se navezujejo na kulturno univerzalno in časovno obstojno simboliko centra.

Za iskanje sorodnosti med različnimi "-centrizmi" in simboliko centra obstaja dovolj razlogov že zaradi etimološke zveze vseh ego- in socio-centrizmov z besedo center. Razumevanje simbolike središča nam namreč omogoča razumeti podlago številnih subjektivnih naravnosti, ki ne temeljijo na realnih prednostih njihovega nosilca, ampak je njihov izvor največkrat iracionalen.

Univerzalna simbolika središča, ki delno pogojuje tudi egocentrizem primitivnega človeka in etnocentrizem primitivnih etnij, igra pomembno vlogo v večini kultur. V nekoliko zabrisani in modificirani obliki se je etnocentrizem ohranil vse do danes. Na njem namreč temeljijo imperialistične in megalomanske ambicije sodobnih družb. Njegov simbolični ekvivalent na prostorski ravni najdemo v ustvarjanju centra, orientacijske točke in izhodišča dejavnosti ter v njegovi sakralizaciji.

### Konstruiranje središča in njegova interpretacija

Oblikovanje središča bi lahko označili kot "vstavitev" sakralnega (tj. svetega) v profano (oziroma posvetno). Simbolizira namreč kozmogonijo, tj. stvarjenje sveta, ki ga ritualizirajo skoraj v vseh tradicionalnih družbah. Proces je mogoče natančneje ponazoriti z vzpostavitvijo določenih analogij med različnimi tipi strukturacije (Kovačev, 1992c, 1993a, 1993b).

Kreacija mikrokozmosa oziroma "malega univerzuma" je primerljiva z razvojem človeškega ali katerega koli drugega živega bitja iz zarodka, celice ali kakšne druge izhodiščne enote, ki jo lahko pojmuje kot njun funkcionalni ekvivalent (Kovačev, 1992, 1993). Prav tako bi jo lahko primerjali z oblikovanjem določene etnije, ki se potem množi in razširja v okolje. Nadaljnja organizacija njenega ozemlja naj bi sovpadala z razvojem različnih (prostorskih in družbenih) struktur iz središča. To naj bi bilo tudi izhodišče vseh procesov in dejavnosti, ki potekajo v omejenem prostorskem okviru. Subjektovo stalno vračanje h ključni oziroma kritični točki njegove dejavnosti lahko pojmuje kot nekoliko prikrit in modificiran izraz njegovih egocentričnih tendenc, ki se pojavljajo na vseh ravneh njegovega psihofizičnega razvoja (Kovačev in Horvat, 1994).

Osredotočanje na lastni jaz je opazno tudi na medosebni in kozmični ravni. Posameznik pojmuje svoj dom kot prototip univerzuma, primitivna skupnost pa svoje ozemlje kot osrednjo ali sploh edino civilizacijo na svetu (Kovačev, 1992). Tudi vsaka etnija s pozitivno etnično identiteto, ki še ni podlegla vsiljeni ideologiji vladajoče nacije, je prepričana o svoji pomembnosti, kulturni razvitosti in predvsem pravici do lastne države.

Zadnja oblika ego- oziroma etnocentrične naravnosti dokazuje, da osredotočanje na samega sebe ni le ena od temeljnih potez primitivne miselnosti, ampak določa tudi prevladujočo miselno naravnost kompleksnih družb. Do neke mere je takšna samonaravnost subjektu celo potrebna, saj mu omogoča osebno integracijo, usklajevanje dejavnosti in spoznavno organizacijo. Toda hitro se lahko sprevrže v svojevrstno obliko patološkega in mitičnega samopoveličevanja, ki ga povzroča subjektovo prepričanje o lastni pomembnosti in centralnosti v mreži medosebnih in medskupinskih (medetničnih) odnosov. Ta fenomen je relativno pogost pri velikih nacijah, ki imajo neredko večvrednostni kompleks. Temelji na njihovi (realni ali umišljeni)

zgodovinski pomembnosti, močnem gospodarstvu in vodilni vlogi v politični in kulturni dejavnosti.

### ETNOGENEZA IN OBLIKOVANJE ETNIČNE IDENTITETE

#### Produkcija in obnova etnokulturne identitete

Oblikovanje oziroma ustvarjanje etnokulturne identitete je izredno kompleksen in naporen proces. Zacot (1980) ga označuje kot praktični, vsakodnevni boj, ki poteka v odvisnosti od etničnih in sociokulturnih dejavnikov. Ti namreč določajo specifičnosti vsake etnične skupine, ki so poleg tega odvisne tudi od njene zgodovine. Zato se pri različnih etnokulturnih skupinah oblikujejo različne identitete in njihovega nastanka ni mogoče ponazoriti z globalnim, univerzalnim modelom.

Kriteriji etničnega razlikovanja, ki temeljijo na presojanju kolektivne podobnosti ali različnosti, so zelo številni in zapleteni. Zato indikatorji etnične identitete niso nekaj stalnega, ampak so vezani na določeno geografsko in sociokulturno okolje ter na okoliščine, ki se navezujejo nanj. Odvisni so torej od številnih kontekstualnih dejavnikov. Pogosto so odvisni tudi od zgodovinskega naključja, tj. od vpliva zunanjih dejavnikov, na katere etnija ne more vplivati, saj v trenutku njihovega delovanja še ni dokončno oblikovana. Najzgodnejši primer nastajanja in izginjanja etnij v odvisnosti od zunanjih dejavnikov je Balkan. Na pojavljanje in izginjanje etnij na Balkanu so vplivali splošni civilizacijski in kulturni dejavniki; jezik, religija, zgodovinski spomin ter uresničitev (ali vsaj poskusi uresničenja) državotvornih ambicij.

Tudi oživljanje in obnova zatrtih etničnih identitet poteka različno, tj. v odvisnosti od vsakokratne družbene in kulturne situacije. Zapostavljene etnije (z vsiljeno negativno identiteto) skušajo obuditi nacionalni ponos in narodno zavest na različne načine:

- z ustvarjanjem zgodovinskih mitov ali z oživljanjem mitične preteklosti,
- s krepitvijo religiozne identitete,
- z obnavljanjem kulture in literarne ustvarjalnosti v lastnem jeziku ali (če je ta jezik že izginil iz javne rabe) z ubujanjem nekdanjega (in potencialnega prihodnjega) nacionalnega jezika.

#### Jezik kot indikator etnične pripadnosti

Jezik ima v oblikovanju in ohranjanju etnokulturne identitete odločilno vlogo, saj omogoča njeno posredovanje oziroma komuniciranje med pripadniki iste etnokulturne skupnosti. Na njem temeljijo vse oblike kolektivne zavesti, zato ga štejejo tudi med temeljne indikatorje etničnosti.

Jezikovne meje največkrat sovpadajo z etničnimi mejami, vendar obstajajo tudi izjeme. S povečevanjem jezikovnih razlik med dvema sosednjima etnijama in njihovim zmanjševanjem med pripadniki iste etnične skupine lahko maksimalno povečamo medskupinske oziroma medetnične razlike in zmanjšamo znotrajskupinske oziroma znotrajetnične razlike. Prav nasproten učinek dosežemo z jezikovnim poenotenjem, ki pogosto sovпада z oblikovanjem nacionalnih držav. Z njim lahko namreč presežemo meje med različnimi etnijami, saj tako močno olajšamo komunikacijo med njimi. Ta lahko poteka z uradnim oziroma državnim jezikom brez večjih težav. Jezikovno poenotenje pripomore k enotnosti nove narodnopolitične tvorbe, ki vključuje različne etnije z različnim jezikovnim in kulturnim zaledjem ter različnim zgodovinskim spominom.

## Jezikovno poenotenje in njegova združevalna funkcija

Jezik ima pomembno vlogo pri oblikovanju nacije iz etnije. Tisti jezik, ki ga uporablja dominantna etnija, postane namreč dominantni, tj. nacionalni jezik. Tedaj postanejo drugi etnični jeziki odveč, saj ne doprinašajo k standardizaciji nacionalnega jezika, ampak jo celo zavirajo. Tako postane jezik razen sooblikovalca in indikatorja etnične identitete še indikator družbene razplatenosti in razvojne stopnje različnih družb. Proces jezikovnega poenotenja poteka včasih kar nekoliko nasilno, tako da uporabe neuradnih jezikov v javnih prostorih ne tolerirajo več niti v privatnih pogovorih.

Večino jezikovnih prepovedi, ki so se pojavljale v času oblikovanja nacij - držav in njihove nadvlade nad podrejenimi jezikovnimi in etničnimi skupinami, lahko umestimo v dve veliki kategoriji. To sta:

- prepoved uporabe etničnega jezika, ki ni hkrati tudi državni jezik, in
- prepoved uporabe narečij, ki jih niso upoštevali pri standardizaciji nacionalnega jezika.

Zaradi nepopustljivosti pri prepovedovanju uporabe določenih jezikov in njihovega izrinjanja iz javne rabe je izginil marsikateri nedržavni etnični jezik. Ta proces še danes ni končan. Regionalni jeziki so se ohranili le še na podeželju in v drugih manj razvitih območjih. V mestih pa so se uveljavili državni jeziki - jeziki šolstva, javne uprave in "visoke" kulture (Južnič 1993).

Majhne in izolirane tradicionalne družbe, ki živijo v stabilnih razmerah, ne potrebujejo posebej razvitega in natančno izdelanega jezika, zato ga tudi ne razvijajo naprej. Njihova etnokulturna identiteta je zagotovljena, saj temelji na ponavljajočih se življenjskih ciklih, tj. na reprodukciji in ne na razvojno oziroma evolutivno usmerjeni dejavnosti. Jeziki takih družb se ne razvijajo, saj tudi tehnologija, kultura in družbena organizacija ostajajo na isti ravni. Komunikacija poteka predvsem z neverbalnimi sredstvi, tj. z izrazi obraza in s telesnimi gibi. Vse te značilnosti prispevajo k oblikovanju svojevrstne etnokulturne identitete.

## ZAPOSTAVLJENA IN ZATRTE ETNIČNA IDENTITETA

Konflikti med različnimi etnokulturnimi skupinami lahko nastopijo v okviru iste države ali med sosednjimi državami. V prvem primeru je identiteta mladih držav pogosto v konfliktu z identitetami etnokulturnih skupin, ki jih vključuje, v drugem pa povzročajo konflikte meddržavne meje. Zaradi različnosti etnokulturnih identitet, se tudi postopki njihovega oživljanja oziroma produkcije pri različnih etničnih skupinah močno razlikujejo.

Zacot (1980) navaja več oblik zapostavljene, zatirane in zatrte identitete:

1. Identiteta lahko obstaja, vendar je odtujena.
2. Obstaja zunanji dvom o identiteti določene etnokulturne skupine.
3. Identiteta sicer obstaja, vendar jo nekateri zanikajo.
4. Identitete ni oziroma je izostala.
5. Pojavljajo se nove skupine, ki morajo šele oblikovati svojo identiteto.

**Ad 1)** V kategorijo **odtujenih identitet** spadajo različne oblike negativne in konfliktne identitete. Pogosto jih opazimo pri otrocih iz medetničnih zakonov, kjer imata starša različni etnični identiteti oziroma pripadata dvema različnima etničnima skupinama.

**Ad 2)** **Dvom o obstoju identitete** pri določenih etnokulturnih skupnostih pogosto

opazimo pri drugih etnijah tedaj, ko skušajo iz kakršnih koli (npr. imperialnih ipd.) razlogov zanikati njeno identiteto. Dvom o njeni pristnosti ali celo obstoju lahko širi centralna državna oblast, ki zagovarja interese vodilne, državotvorne etnije, ali pa nasprotna in sovražna skupina, ki se skuša okoristiti z ozemeljskimi, kulturnimi, ekonomskimi ali s kakšnimi drugimi kapacitetami tiste etnije, ki ji očita šibkost, neizrazitost ali celo odsotnost identitete.

**Ad 3) Zanikanje obstoječe identitete** je pogosto usmerjeno na religiozno identiteto tistih skupin, ki ne pripadajo dominantni religiji globalne družbe, in identiteto drugih zapostavljenih skupin (npr. spolno identiteto žensk v tradicionalnih družbah, kjer imajo moški še izrazito privilegiran položaj).

**Ad 4)** V primerih, ko **etnokulturna identiteta izostane** oziroma je ni, sežejo prizadete etnije v zgodovino, kjer skušajo odkriti svoj izvor in tako oživiti ali ustvariti manjkajočo identiteto. Postopek oživljanja etnokulturne identitete s pomočjo rekonstrukcije zgodovinskih dejstev ni vedno uspešen. Včasih je celo popolnoma utopičen, saj ni mogoče rekonstruirati dogodkov in dejstev, ki jih v realnosti ni bilo. Nekatere etnije iščejo nadomestilo za odsotnost zgodovinske utemeljitve svojega obstoja v izkrivljanju zgodovinskih dejstev in njihovi idealizaciji oziroma v ustvarjanju zgodovinskih mitov, ki naj bi utemljili njihovo eksistenco in utrdili njihovo identiteto.

**Ad 5)** Tudi **nove skupine, ki morajo oblikovati svojo identiteto**, se pogosto vračajo v zgodovino in ustvarjajo ali obnavljajo zgodovinske mite, ki naj bi upravičili njihov obstoj. Toda ti so pogosto le projekcija obstoječega stanja v preteklost. Termin identiteta deluje pri tem kot sprožilni mehanizem, ki sproži pri skupinah interes za raziskovanje lastne zgodovine in kulture.

Zacot poudarja, da se etnokulturne skupine z nepopolno in nezadostno identiteto pogosto zatekajo k njenemu iskanju v preteklosti. Zato prirejajo zgodovinsko realnost lastnim željam. Najpogosteje opazimo ta pojav pri skupinah, ki se čutijo zapostavljene in bi se radi tega občutka znebile s poudarjanjem svoje slavne in pomembne pretekosti. Pogost je tudi pri skupinah, ki si želijo pridobiti ali ohraniti osrednjo pozicijo v večetnični skupnosti, ki je največkrat organizirana v državo.

Termin identiteta je postal v današnjem času izredno popularen. Opazimo ga celo v kontekstih, ki s fenomenom identitete nimajo nič skupnega. Njegova prepogosta uporaba pa je pripeljala do njegovega razvrednotenja oziroma do izkrivitve njegovega prvotnega pomena. Med realnostjo in konceptom identitete ni več nobenega pomenkega odnosa, zato si njegovi uporabniki prizadevajo za njegovo ponovno osmislitev.

## Težave pri oblikovanju, ohranjanju in obnavljanju identitete

Obstajajo tri ravni oblikovanja in manifestacije identitete:

1. raven realnosti,
2. idejno-konceptualna raven in
3. raven odnosa med konceptom in realnostjo.

Na vseh treh ravneh lahko nastopijo določene težave.

### 1. Težave na ravni realnosti

Na nivoju realnosti se etnične skupine pogosto odvrčajo od sodobnosti. Zavračajo jo in se zatekajo v preteklost, vendar le tedaj, ko jo poznajo. V primerih, ko ni nobenih zanesljivih in oprijemljivih podatkov o njihovem nastanku in oblikovanju njihovih kulturnih specifičnosti, morajo odsotnost tovrstnih podatkov nadomestiti, kar

največkrat dosežejo s konstruiranjem zgodovinskih mitov.

Skoraj vsaka etnična skupina skuša najti v svoji preteklosti referenčno točko in izhodišče za ustvarjanje lastne identitete. Z usmerjanjem pozornosti v preteklost skuša vzpostaviti zvezo z lastno kulturno dediščino, ki mora biti utrjena v njenem kolektivnem spominu. Mitizacija lastne preteklosti deluje na etnokulturne skupine zelo povezovalno in pripomore k oblikovanju integracijsko in mobilizacijsko zelo učinkovitih predstav. Pogosto povzroči v njihovi kolektivni zavesti tudi prepričanje o lastni kontinuiteti in trajanju, kar naj bi zagotovilo trdnost njihove identitete. Slednjo omogoča tudi povečevanje lastne preteklosti, ki doprinaša k njihovemu občutku večvrednosti, saj drugim etnijam navadno ne pripisujejo tolikšne zgodovinske utemeljenosti in jim ne dodajajo pozitivnega vrednostnega predznaka.

V kolektivnem spominu pripadnikov določene etnije obstaja včasih precej nesoglasij, ki se nanašajo na lastno etnokulturno zgodovino in identiteto. Pogoste so namreč nasprotni reakcije, ki opozarjajo na vprašljivost zgodovinskih konstrukcij. Največkrat se pojavijo pri ljudeh, ki jim mitična realnost ne zadošča za oblikovanje trdne identitete, ampak želijo najti realno podlago zanjo v sodobni objektivni stvarnosti. V drugo skupino umeščamo tiste, ki imajo do tradicionalnih konceptov etnične preteklosti negativen odnos. V njej namreč ne morejo najti dovolj pozitivnih dejstev za oblikovanje lastne (pozitivne) identitete. Sem spadajo predvsem etnične manjšine, ženske in druge deprivilegirane skupine, ki so bile v preteklosti še bolj zapostavljene, kot so sedaj. Njihov odpor do kreacije zgodovinskih mitov lahko odločilno vpliva na različna prizadevanja za oživitev nekdanje identitete, saj jo skušajo izničiti.

## 2. Težave na idejno-konceptualni ravni

Tudi na idejno-konceptualni ravni se pri poskusih obnavljanja, proučevanja in ohranjanja etnokulturne identitete srečujemo z vrsto težav. Problematičen je namreč že sam pojem identitete, saj so zanj značilne:

- nejasnost,
- ohlapnost in
- nedoločenost.

Zato ga je sila težko operacionalizirati in uvesti v družbene znanosti kot strokovni termin (Frey in Hausser, 1987).

Larousse opredeljuje identiteto kot okoliščine, zaradi katerih je določena oseba prav ta oseba. Če posplošimo to definicijo na skupino, lahko rečemo, da tvorijo skupinsko ali etnokulturno identiteto vse tiste okoliščine, zaradi katerih je določena skupina to, kar je, in to tudi ostaja. Pri tem prav gotovo ne moremo mimo njene zgodovine in kulture. Identiteta je tudi možnost poimenovanja oziroma identificiranja. Moč identitete določene skupine zato narašča sorazmerno z naraščanjem možnosti za njeno identifikacijo, pri čemer imata izredno pomembno vlogo tudi jezik in religija.

Težave nastopijo takoj, ko pride pojem identitete v javno rabo, saj je zaradi svoje neopredeljivosti in mikavnega zvena sila razširjen. Pogosto ga uporabljajo predvsem intelektualci, politiki, masovni mediji in številni drugi, vendar ne posvečajo posebne pozornosti ustreznosti njegove uporabe. Oživljanje identitete etnokulturnih skupin skušajo doseči predvsem z idealizacijo njihove zgodovine in kulture, ki pa je močno oddaljena od realnosti. Zato se pri produkciji identitete in njenem znanstvenem proučevanju pogosto pojavlja vprašanje o njeni spoznavni dosegljivosti. To vključuje tudi vprašanja o dometu zgodovine in o mejah kulture. Koncept identitete je namreč obremenjen s številnimi dodatnimi atributi, ki ne pripadajo samemu fenomenu.

### 3. Težave na ravni odnosa med konceptom in realnostjo

Zaradi nejasnosti koncepta identitete in številnih težav, ki nastopijo pri poskusu njegove opredelitve, meni Zacot (1980), da med konceptom in realnostjo ni povezave. Pravo identiteto etnokulturnih skupin namreč prikrivajo miti, zato je skoraj nemogoče ugotoviti, kje se začne in kje konča. Kot najzanesljivejši indikator njenega konca navaja Zacot (1980) fizično oziroma materialno izginotje določene etnije, ki ga je mogoče izvesti z "etničnim čiščenjem" ali genocidom.

"Etnično čiščenje" se je v zgodovini različnih etnij in nacij pojavljalo relativno pogosto. Označujemo ga kot skrajni pol razvoja etničnosti, ki je nasproten izenačevanju medetničnih razlik pri nedokončnih in nesklenjenih etničnosti.

Zacotova interpretacija nastanka in izginotja etnične identitete je nekoliko preveč preprosta in ne zadošča za razumevanje obeh fenomenov. Zanimarja namreč druge, manj radikalne in precej subtilnejše načine njenega spreminjanja in izginjanja. Spremembe etnične identitete so včasih prostovoljne, včasih nezavedne, včasih pa so rezultat delovanja različnih zunanjih, načrtovanih ali nenačrtovanih dejavnikov.

### KONFLIKTNE ETNIČNE IN KULTURNE IDENTITETE

#### Irealnost dvojne etnične identitete

Skoraj nemogoče je, da bi se pri posamezniku uveljavila dvojna etnična identiteta oziroma da bi bil etnično razdeljen na dve etniji. Takšen primer je mogoč le pri državljanstvu, medtem ko pri etnični pripadnosti ena od obeh identitet vedno prevlada nad drugo. Subjekt navadno ohrani svojo prvotno etnično identiteto in jo včasih (npr. s spremembo državljanstva ali/in s spremembo fizičnega in sociokulturnega okolja) le nekoliko modificira in prilagodi novim okoliščinam. Toda na latentni ravni jo pogosto ohrani. Sprememba etničnosti je lahko posledica religioznega, jezikovnega ali pravnega preobrata. Ta je največkrat rezultat osebne odločitve posameznika ali pa spreminjanja političnih ali državnih meja. Tedaj namreč **večinska etnija** močno vpliva na modifikacijo nekaterih temeljnih značilnosti **manjšinske etnije** ali jo celo asimilira.

#### Soočenje različnih kultur in akulturacija imigrantov

Precej izrazitih identitetnih sprememb na individualni in na kolektivni ravni povzročajo migracije, ki so v sodobnih postindustrijskih in postkolonialnih družbah relativno pogoste. Soočanje različnih perspektiv, ki jih pogojuje različno kulturno zaledje, se je izkazalo kot problematično že v času kolonializma. Tedaj je bilo srečanje zahodne civilizacije in tradicionalnih kultur morda še nekoliko usodnejše, kot je lahko danes, saj je kolonizacija tradicionalnih družb povzročila razgraditev njihove kulturne identitete oziroma njihov etnocid. Etnične identitete v plurietničnih kontekstih (npr. v afriških in latinskoameriških družbah) pojmujejo še danes kot svojevrsten in specifičen problem.

Migracija pomeni prelom z lastnimi kulturnimi koreninami. Fizična izločitev iz prvotnega kulturnega okolja izzove namreč tekmovalne interference med dvema sociokulturnima sistemoma z bolj ali manj nasprotnimi normami, vrednotami, predstavami in verovanji. Posameznikova prekinitve socialnih vezi z njegovim prejšnjim kulturnim zaledjem vpliva na njegovo psihosocialno identiteto in izzove v njem številne spremembe. Mednje uvrščamo predvsem:

- spreminjanje preteklih vedenjskih navad,
- vsrkavanje elementov tuje kulture,
- modifikacijo medosebnih odnosov zaradi usvojitve zavesti o relativnosti kulturno utrjenih vrednot,
- povečano tolerantnost do drugačnosti,
- skepticizem,
- upadanje moči kolektivnih idealov ter
- integracijo novih vrednot.

Pogosto je mogoče opaziti celo določene spremembe v osebnostni strukturi posameznika, ki se mora vsaj delno prilagoditi novemu sociokulturnemu okolju. Obstaja namreč minimalna stopnja adaptacije, ki je nujno potrebna za ohranitev lastne eksistence.

Akulturacija pomeni reorganizacijo strukture jaz-svet in pogosto implicira posameznikov prelom s tradicijo, njegovo odpiranje, vedoželjnost in sprejemanje. Sovpada s kritično revizijo preteklega in sedanjega kulturnega zaledja in ustvarja idealne pogoje za preoblikovanje lastne osebnosti. Omogoča jo prepoznavanje raznolikosti, ki soobstajajo v njem in izven njega, ter bolj ali manj učinkovito reševanje latentnih konfliktov. V najugodnejših primerih se akulturacija konča kot posameznikova integrirana preobrazba. Ta proces namreč temelji na prelomu, ki zmanjša ali celo izniči konformnost individualnega sistema oziroma subjekta izvorni družbi.

Z zmedo, ki jo vnese v strukturo Jaz-Svet, postavi migracija pod vprašaj predvsem subjektovo "persono", tj. njegovo "masko" in socialni jaz. V določenih primerih deluje migracija na posameznika kot nekakšna "pedagogika nekonformizma in pluralizma" (Clapier-Valladon, 1979), ki lahko včasih povzroči celo temeljit pretres njegovih temeljnih sebstvenih substanc. Prelom s prvotno kulturo največkrat sicer ni tako radikalen, vendar migracije vedno vključujejo prepoznavanje drugačnosti in preoblikovanje določenih osebnostnih potez.

Konfrontacija dveh etnokulturnih identitet izkrivlja strukturno sorodnost med družbeno strukturo in individualnimi izkušnjami, kar pogosto vodi v identitetno krizo in oblikovanje nove identitete. Preoblikuje namreč predvsem družbeni značaj posameznika, ki išče novo psihosocialno identiteto v novem družbenem okolju. Ta proces se lahko konča kot subjektovo dramatično razvrednotenje in odrinjenost na rob družbenega življenja (kar je značilno predvsem za številne ekonomske in politične imigrante) ali kot njegova obogatitev in odpiranje v svet (kar se pojavlja predvsem pri pripadnikih nekdanjih kolonialističnih narodov).

### **Ekonomske migracije in njihovi učinki v zahodni Evropi**

Imigranti v razvitih zahodnoevropskih družbah si navadno prizadevajo "preseči" svojo prvotno, tradicionalno kulturo in doseči asimilacijo v novo kulturo dominantne družbe. Toda v teh prizadevanjih niso vsi enako uspešni, zato se pojavljajo pri njih različne oblike in stopnje adaptacije. M. Cohen-Emerique (1974) je na podlagi aplikacije testa "Kdo sem?" (Who am I? W.A.I.), ki vključuje dolg, poldirektivni vprašalnik, določila pet ravni akulturacije, ki jih razvijejo imigranti. Slednje je mogoče na podlagi stopnje njihove akulturiranosti umestiti v pet skupin:

1. neakulturirani imigranti,
2. imigranti, ki manifestirajo prve znake akulturacije,
3. imigranti, ki jih umeščamo na sredo dimenzije akulturacije,
4. imigranti, ki težijo k akulturaciji, in

## 5. zelo akulturirani imigranti.

Najteže je opredeliti tretjo (nevtralno) skupino, vendar je tudi sicer diferenciacija fenomena akulturacije imigrantov v pet kategorij morda nekoliko pretirana, saj jih v realnosti največkrat delimo na dobro prilagojene, neprilagojene in tiste, ki jih je težko umestiti v katero koli od obeh ekstremnih skupin. Zato navadno vztrajamo pri medsebojnem razlikovanju treh stopenj identifikacije z novo kulturo dominantne družbe.

V prvo skupino spadajo imigranti, ki ne vidijo nobenega razloga za identifikacijo z novo kulturo in ohranjajo tradicionalni referenčni kod. Njihove reakcije na t. i. bikulturnost lahko pojmujeemo kot izraz okrepljene zvestobe normam in vrednotam prvotne skupine. M. Cohen-Emerique (1974) je opazila izrazito ohranjanje identifikacije s tradicionalno družbo predvsem pri židih, ki so se preselili v Francijo iz Maroka.

Za drugo vmesno skupino, kamor navadno umeščamo ljudi v prehodni identifikacijski fazi, je značilna "operacionalna" akulturacija, ki implicira njihovo površinsko prilagoditev iz pragmatičnih razlogov. Vendar ne vključuje njihove identifikacije z novo kulturo. Kljub temu, da ima identifikacija tu le instrumentalno vrednost in temelji na kompromisu med tradicionalno naravnostjo in orientacijo v prihodnost, se druga skupina že približuje tretji skupini. Vanjo namreč pogosto uvrščamo tuje študente, ki so dosegli dovolj visoko stopnjo spoznavne diferenciacije, da so sposobni integrirati vrednote in norme tuje kulture. Zanje je značilno remodeliranje družinskih predstav. Toda njihova izhodiščna naravnost ostaja pretežno egocentrična. Pod krinko konformizma modernemu modelu ohranjajo privilegije, ki jim jih predpisuje tradicionalni model (Vinsonneau, 1979). Takšno obliko akulturacije lahko opazimo npr. pri afriških črnkih študentih v francoskem univerzitetnem okolju nekdanjih francoskih kolonij.

V tretjo skupino umeščamo tiste imigrante, ki so se že identificirali z novo kulturo in to tudi odkrito izražajo, vendar se kljub temu ne predstavljajo kot pripadniki dominantne nacije. Njihova zveza z dominantnim narodom je namreč kljub njihovi očitni naklonjenosti njegovi kulturi še vedno zelo šibka. Pomembno vlogo v vrednostnem sistemu akulturiranih imigrantov igra predstava o sebi ter o možnostih za samo-realizacijo, razširitev lastnih kapacitet, napredek, uspeh in uresničevanje lastnih ciljev v družbi, kamor so se uspeli integrirati. Ta se navezuje na njihovo željo po lastni socialni promociji, tako da lahko imenujemo tovrstno obliko akulturacije kar "socializacija zaradi uspeha".

### Negativni vidiki akulturacije in identitetna kriza

V skupino akulturiranih imigrantov umeščamo tiste imigrante, ki so prevzeli kulturne vrednote dominantne kulture in zavrgli tradicionalne vrednote svoje prvotne domovine. Take reakcije opazimo največkrat pri otrocih imigrantov, ki še niso oblikovali dokončnega vrednostnega sistema. Zato se soočajo z dvema soobstoječima sistemoma vrednot, ki se med seboj križata in si pogosto tudi zelo nasprotujeta. Tedaj se poleg dilem, ki jih doživljajo otroci pri lastnem, subjektivnem vrednotenju obeh vrednostnih sistemov, pojavlja še problem generacijskega prepada. Ta sili otroke in mladostnike k večji naklonjenosti vrednostnemu sistemu dominantne kulture, kar nima vedno izključno pozitivnih posledic.

Kljub očitni instrumentalni vrednosti akulturacije in integracije v dominantno kulturo, ki omogoča uveljavitev akulturiranih subjektov, je treba proučevati problem identifikacije z dominantno etnično skupino dvostransko. Subjektova akulturacija oziroma njegova usvojitev njenih vrednot še ne implicira njegove sprejetosti in možnosti za asimilacijo v obstoječi družbeni sistem. Med stopnjo subjektovega sprejemanja vrednostnega sistema dominantne kulture in pozitivnim odnosom njenih pripadnikov do



imigranta namreč pogosto ne obstaja posebno visoka pozitivna korelacija. Zato imigrantom kljub uspešni akulturaciji navadno ne uspe celovita socialna integracija. Pri tem postaja vse aktualnejši tudi problem imigrantskih subkultur, saj je za njihove člane pogosto značilna izguba identitete, ki jo pogojuje njihova nezmožnost za integracijo v katero koli od obstoječih kultur. Zaradi zavrnitve tradicionalnih kulturnih obrazcev in neuspešnosti pri poskusu enakopravne vključitve v dominantno kulturo ostajajo pripadniki subkultur brez prave referenčne skupine in so prisiljeni oblikovati lasten normativni in vrednostni sistem, ki uravnava njihovo delovanje.

## LITERATURA

- Barth, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown.
- Bell, D. (1975). *Ethnicity and social change*. V: D. P. Moynihan, N. Glazer (Izd.). *Ethnicity: Theory and experience*. Cambridge: Massachusetts, Harvard: University Press.
- Clapier-Valladon, S. (1980). *Le retour des migrants. Problemes d'identité. Identités collectives et changements sociaux*. Colloque International. Toulouse: Privat.
- Cohen, M. (1974). *Aspects psychologiques de l'acculturation des Juifs Marocains, étude d'un groupe de migrants en France*. These de doctorat de 3e cycle, sous la direction du Pr. R. Bastide, Academie de Paris, Université René Descartes. Sciences Humaines. Sorbonne.
- Cohen-Emerique, M. (1980). *Migration, acculturation et identité. La perception de l'identité chez un groupe de juifs marocains installés en France. Identités collectives et changements sociaux*. Colloque international, Toulouse: Privat.
- De Vos, G. A. (1972). *Social stratification and ethnic pluralism*. *Race*, 14 (4), 435-460.
- De Vos, G. A. (1975). *Ethnic Identity, cultural continuities and change*. Palo Alto, Mayfield publishing co.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. New York: Norton.
- Erkson, E. (1968). *Psychosocial Identity*. In Sills, D. L. (Izd.). *International Encyclopedia of social sciences*. New York: Mac Millan and the Free Press.
- Francis, E.-K. (1976). *Interethnic Relations. An Essay in Sociological Theory*. New York: Elsevier.
- Frey, H.-P., Hausser, K. (1987). *Entwicklungslinien sozialwissenschaftlicher Identitätsforschung*. V: H.-P. Frey, K. Hausser (Izd.). *Identität*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- Jodelet, D. (1989). *Représentations sociales: un domaine en expansion*. In: D. Jodelet (Ed.), *Les représentations sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Južnič, S. (1993). *Identiteta*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Kovačev, A. N. (1992). *Eksistenčne dimenzije človeka - njihova transformacija in interpretacija*. *Psihološka obzorja*, 1 (1), 81-84.
- Kovačev, A. N. (1993a). *Spoznavna artikulacija psihičnih vsebin in njihova grafična simbolizacija*. *Psihološka obzorja*, 2 (2), 67-75.
- Kovačev, A. N. (1993b). *Akulturacija imigrantov v zahodnih družbah*. *Teorija in praksa*, 30 (7-8), 699-705.
- Kovačev, A. N. (1993c). *Kretnja kot komunikacijski dej in kot sredstvo samoizražanja*. *Doktorska disertacija*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Kovačev, A. N. (1993d). *Le symbolisme du centre et son demystification*. 4eme congrès ARIC/IACCP. Liege, Belgium.
- Kovačev, A. N. (1993e). *Le spectacle de la vie*. 4eme congrès ARIC/IACCP. Liege, Belgium.
- Kovačev, A. N. (1993f). *Prostorske reprezentacije - nov teoretični pristop k človeku, kulturi in družbi*. *Anthroos* 25 (1-2), 139-144.
- Kovačev, A. N. (1994c). *Družbene in kulturne determinante telesnih gibov*. *Psihološka obzorja*, 3 (2), 73-85.
- Kovačev, A. N. (1994d). *Social representation of the Slovene personality and its relation to the reality*. (neobjavljeno)
- Kovačev, A. N. (1994). *Prisilno spreminjanje psihičnih vsebin*. *Teorija in praksa*, 31 (1-2), 158-165.
- Kovačev, A. N. (1994k). *Neverbalno vedenje v socialni interakciji*. *Psihološka obzorja*, 3 (3-4), (v tisku).
- Kovačev, A. N., Horvat, L. (1994). *Spoznavne implikacije telesnih gibov in njihovo upoštevanje v vzgojno-izobraževalnem procesu*. *Educa*, 4 (1-2), 29-35. (Skupaj z L. Horvat).
- Krewer, B., Eckensberger, L. H. (1991). *Selbstentwicklung und kulturelle Identität*. Nr. 147. *Arbeiten der Fachrichtung Psychologie*. Universität des Saarlandes.
- Lipiansky, E. M. (1980). *L'identité nationale comme représentation*. V: *Identités collectives et changements sociaux*. Colloque international, Toulouse: Privat.

- Malewska-Peyre, A., Zaleska, M. (1979). Problemes d'identite, conflits de valeurs et deviance chez les enfants de travailleurs inmigrés maghrebins et portugais. Identites collectives et changements sociaux. Colloque International. Toulouse: Privat.
- Malrieu, P. (1980). Genese des conduites d'identite. V: Identite individuelle et personnalisation. Colloque international, Toulouse: Privat.
- Morin, F. (1980). Retour aux sources et revendications d'identite ethnique, caracteristiques de la fin du XX<sup>e</sup> siecle. Synthese. V: Identites collectives et changements sociaux. Colloque international, Toulouse: Privat, 141-145.
- Morin, F. (1979). Pour une anthropologie de la difference. Societes, posebna št. (XV). Universite Toulouse le Mirail.
- Morokvasić, M. (1971). Les Yougoslaves en France: recherche des liens entre l'identite nationale et l'acculturation. These du 3e cycle. Paris: Sorbonne.
- Morokvasić, M. (1979). Qui sont-elles? La perception des femmes yougoslaves. Identites collectives et changements sociaux. Colloque International. Toulouse: Privat.
- Mussen, P. (1980). La formation de l'identite. Decouvertes psychologiques et problemes de recherche. V: Identite individuelle et personnalisation. Colloque international, Toulouse: Privat.
- Neisser, U. (1988). Five kinds of self-knowledge. *Philosophical Psychology*, 1, 35-59.
- Peterson, G. W. (1987). Role transitions and role identities during adolescence: A symbolic interactionist view. *Journal of Adolescent Research*, 2, 237-254.
- Reck, S. (1981). Identitaet, Rationalitaet und Verantwortung. Frankfurt.
- Rijsman, J. (1983). The dynamics of social comparison in personal and categorical comparison situations. V: W. Doise, S. Moscovici (Eds.). *Current Issues in European Social Psychology*, Vol. 1. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme.
- Rupp, P. (1980/79). Anthropologie et histoire de l'identite nationale". Synchronie des conflits, diachronie des solidarites. V: Identites collectives et changements sociaux. Colloque international, Toulouse: Privat, 61-63.
- Touraine, A. (1974). Pour la Sociologie. Paris: Le Seuil.
- Visonneau, G. (1979). Les representations familiales du noir africain sejournant en milieu intellectuel francais. Identites collectives et changements sociaux. Colloque International. Toulouse: Privat.
- 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, W. (1993). Can representation explain social behaviour? A discussion of Social representations as rational systems. *Papers on Social Representations*, 2 (3), 236-249.
- Zacot, F. (1980/79). Identite: trois pour le prix de deux. V: Identites collectives et changements sociaux. Colloque international, Toulouse: Privat.

## Konstrukt sheme v kognitivni psihologiji

ANDREJA AVSEC

### POVZETEK

*V okviru kognitivne psihologije je eno izmed pomembnih in še vedno ne dovolj raziskanih področij vprašanje zgradbe in delovanja kompleksnih struktur znanja. Zaenkrat je konstrukt sheme najuspešnejši pri razlagi teh struktur.*

*Razvoj konstrukta sega v leto 1932, ko ga je Bartlett uvedel kot strukturo znanja. Zaradi razlik v metateoretičnih osnovah med Bartlettovo teorijo in takratno ter kasnejšo ameriško psihologijo (fenomenologija in behaviorizem) je nastal več kot 40-letni premor v preučevanju kognitivnih shem. Z letom 1975 pa postane shema spet središče raziskav v kognitivni psihologiji. Svoje mesto najde tako v informacijsko-procesnem pristopu, kot v konekcionizmu. Zunaj kognitivne psihologije se je konstrukt sheme udomačil predvsem v socialni psihologiji.*

### ABSTRACT

#### THE CONSTRUCTION OF A SCHEME IN COGNITIVE PSYCHOLOGY

*Within the framework of cognitive psychology one of the most important and still not enough researched subject is the question about how the complex structures of knowledge are constituted and how they are functioning. For the present, the construction of a scheme turns to be the most successful in the explanation of these structures.*

*The development of the construction goes back to 1932 when Bartlett introduced this term as a structure of knowledge. Because of the differences in metatheoretical foundations between Bartlett's theory and the theory of that time as well as the later American psychology (phenomenology and behaviourism), there was a more than 40 years long break in the study of cognitive schemes. From 1975 onwards, however, the scheme was again in the focus of the research in cognitive psychology. It finds its place in both informational-processual approach and connectionism.*

*Outside cognitive psychology the construction of a scheme domesticated itself above all in social psychology.*

### Kompleksne strukture znanja

Naše ideje o svetu lahko razdelimo na objekte, relacije in kompleksne kombinacije objektov in njihovih relacij (npr. dogodki in scene). Večina raziskav v zvezi s konceptualizacijo se ukvarja le s koncepti objektov in njihovimi strukturami. Človekovo znanje pa je mnogo bolj obširno in vsebuje veliko več kot samo informacije o značilnostih posameznih kategorij in hierarhije teh kategorij (subordinalna, bazična in superordinalna raven - Rosch, 1973, 1975). Pomemben del našega znanja je v obliki relacijskih, odnosnih konceptov in veliko bolj verjetno je, da obstajajo tudi kompleksnejše

strukture znanja ter da so koncepti povezani med seboj na način, ki odraža časovno in vzročno strukturo sveta. Strukture znanja, ki lahko reprezentirajo ta tip informacij, so bile različno poimenovane kot sheme, okviri, beta strukture, skripti, MOPs enote ... Nanašajo se na skupine medsebojno povezanih konceptov in niso vedno sinonimi. Ena najzgodnejših oblik take strukture, ki se poskuša izogniti ozkosti in poudarja oboje, relacijske in objektne koncepte, je Quillianov model semantične mreže (Collins & Quillian, 1969). V tem modelu in v kasnejših modelih mrež so relacijski koncepti predstavljeni kot povezave med vozlišči v mreži (Collins & Loftus, 1975; Anderson, 1983).

Potreba po opredelitvi kompleksnejših struktur znanja se je razvijala postopno, vzporedno z znanjem o strukturi konceptov.

Osnovna ideja tradicionalnih teorij konceptov je generalizacija. Te teorije temeljijo na idejah, razvitih v filozofiji in logiki. Posamezno kategorijo lahko okarakteriziramo s skupino definirajočih atributov, pri čemer je vsak atribut nujen in vsi skupaj dovolj, da nek primerek, ki poseduje te attribute, pripada določeni kategoriji (Medin & Smith, 1984). Po klasični teoriji definirajočih atributov so posameznikovi objekti razdeljeni v razrede, med katerimi so dobro definirane in rigidne meje. Vsak pripadnik kategorije je enako dober predstavnik te kategorije.

Za nadaljnji razvoj teorij konceptov je bil najprej potreben prehod iz umetnih konceptov, kjer vsak pripadnik določene kategorije nujno poseduje bistvene attribute, k naravnim konceptom in verjetnostnemu pogledu na njihovo strukturo. Pri verjetnostnem pogledu so meje med kategorijami zabrisane, posedovanje posamezne lastnosti ni več nujno (Rosch, 1975). Več ko ima posamezni primerek atributov, značilnih za ostale primerke v določeni kategoriji, večja verjetnost je, da bo vključen v to kategorijo. Z verjetnostnim pogledom na oblikovanje konceptov se pojavi problem osrednjosti posameznega primerka in s tem prototipski pristop. Notranja struktura naravnih kategorij kaže, da niso vsi primerki določene kategorije enako dobri predstavniki te kategorije. Najboljši predstavniki naj bi bili prototipi, ki imajo največ atributov, značilnih za predstavnike te kategorije, in najmanj atributov, značilnih za sosednje kategorije (Rosch & Mervis, 1975). Po eni različici prototipskega pogleda naj bi se v spominu poleg spominskih sledi posameznih dogodkov izoblikovala tudi enotna, abstraktna reprezentacija kategorije v funkcionalno ločenem abstraktnem spominskem sistemu. Obstajali naj bi torej prototipi kot idealizirani, abstrahirani primerki posamezne kategorije (Tulving, 1983). Po drugi različici prototipskega pogleda pa naj bi bile shranjene v spominu samo specifične situacije in posamezni konkretni primerki kategorije. Abstrahirani, idealizirani prototipi kot najboljši predstavniki določene kategorije se lahko oblikujejo na zahtevo pri priklicu, ne uporabljajo pa se kot osnova za shranjevanje ali vkodiranje (Hintzmann, 1986).

Oba pogleda na strukturo konceptov, tako tradicionalni kot tudi novejši, prototipski, temeljita na podobnosti oziroma na seznamih atributov, ki jih imajo primerki kategorije (Tversky, 1977).

V zadnjem času je šel glavni razvoj na področju konceptov v smeri integracije s shemami znanja. S tem se je začel oblikovati nov pogled na koncepte ("explanation-based view" oziroma "theory-based view"), ki upošteva tudi posameznikovo implicitno teorijo oziroma razlago (Medin, 1989; Medin & Shoben, 1983). Posamezniki za evaluacijo strukture konceptov sicer uporabljajo podobnost (v smislu skupnih atributov), vendar v okviru trenutnega konteksta in teoretičnega znanja. Po tem pristopu koncepti nimajo svoje strukture zato, ker bi ljudje oblikovali prototipe za podobne primerke, pač pa zato, ker imajo na podlagi izkušenj izoblikovane neke vrste teorije o motivih in vzrokih, resničnih in navideznih spremembah ter podobno. Če za podobne stvari presodimo, da so v eni kategoriji, je to zaradi usklajenosti z določenim teoretičnim zna-

njem. Vendar pa je lahko ta podobnost takoj prezrta v okviru drugačne teoretične perspektive (Murphy & Medin, 1985). V tej luči lahko vidimo tudi močno povezanost strukture konceptov in vzročnih shem ter s tem na splošno kognitivnih shem.

### Razvoj pojma kognitivne sheme

Najbolj pogosto uporabljen konstrukt za razlago kompleksih struktur znanja je shema. Vsebuje generalizirano znanje in lahko reprezentira dogodke, dele dogodkov, pravila, situacije, relacije in/ali objekte.

V tridesetih letih je koncept sheme prek Headove nevropsihologije (Brewer & Nakamura, 1984) pritegnil glavno pozornost v Bartlettovih raziskavah spomina.

Za znanstveno preučevanje konstrukta sheme je bilo prelomno leto 1975 (Eysenck & Keane, 1996). Takrat so bili objavljeni najpomembnejši članki v zvezi s teorijo shem in sicer na področjih: umetne inteligence (Minsky); kognitivne psihologije (Rumelhart); lingvistike (Fillmore), motorike (Schmidt) ter na multidisciplinarnem področju kognitivne psihologije in umetne inteligence (Bobrow & Norman, Schank & Abelson). Zanimivo je, da so vsi ti avtorji navajali Bartlettovo teorijo sheme.

Eno od pomembnih vprašanj, ki se nam zastavi pri preučevanju razvoja pojma sheme, je: zakaj 40-letni časovni premor med Bartlettom (1932) in novejšimi teorijami shem (1975)? Brewer in Nakamura (1984) ga poskušata razložiti s pomočjo meta-teoretičnih značilnosti psihologije v tem vmesnem obdobju.

Za britanski empirizem (Hobbs, Berkeley, J. S. Mill) je bil značilen atomistični, parsimonični, asociativni, empiristični, pasivni in mehanicistični pogled na strukturo razuma in spomina. Glavnina ameriške psihologije v svoji zgodnji introspektivni obliki (npr. Titchener) in v kasnejši S-R obliki (npr. Watson, Hull, Skinner) je bila direktni potomec takšnega gledanja. Za racionaliste (Leibniz, Kant, Herbart, Lotze, Brentano), ki sicer niso bili tako enotni v svojih pogledih kot britanski empiristi, pa lahko na splošno rečemo, da so zavzemali ravno nasprotna stališča. Večina behavioristov je imela britanski empirizem za bolj znanstven pristop. Ko se je torej ameriška psihologija ogrela za behaviorizem, se je sicer močno spremenil predmet proučevanja - namesto fenomenoloških izkušenj dobi glavno mesto vedenje - prej omenjene empiristične predpostavke pa so ostale iste. Tako tudi lahko razložimo, zakaj je imel Bartlett tako malo vpliva na takratno in kasnejšo ameriško psihologijo. Njegova teorija sheme je temeljila na predpostavkah evropskega racionalizma in bila zato nekompatibilna z osnovnimi teoretičnimi predpostavkami S-R teorij.

S pojavom informacijsko-procesnega (v nadaljevanju IP) pristopa v kognitivni psihologiji, ki temelji na metafori računalnika, je prišlo do nekaterih pomembnih novosti. Z uvedbo abstraktnih konstruktov, ki so dovolili večjo splošnost, se teorije niso več ukvarjale samo z razlago ozko določenih pojavov. Druga pomembna novost je nadomestitev enostavnih asociacij z raznovrstnimi relacijskimi in strukturnimi konstrukti: propozicijami, semantičnimi relacijami in semantičnimi lastnostmi. Nekatere IP-teorije so se tudi skušale izogniti pasivnosti, vse pa so bile še vedno atomistične. To je tudi glavna razlika med temi teorijami in teorijami kognitivnih shem. Teoretiki kognitivnih shem zagovarjajo uvajanje večjih teoretičnih entitet, saj po njihovem mnenju ne moremo razložiti vseh kompleksnih fenomenov s spojitvijo manjših teoretičnih konstruktov.

V zadnjem desetletju se je na področju kognitivne psihologije pojavil nov pristop, nekateri ga pojmujejo kot novo paradigmo - konekcionizem, teorija nevronske mreže oziroma modeli paralelno distribuiranih procesov (Feldman & Ballard, 1982; Tank & Hopfield, 1987; Besner, Twilley, McCann & Seergobin, 1990; Seidenberg & McClelland 1990). Medtem ko lahko za IP-pristop rečemo, da temelji na abstraktni analizi in

metafori računalnika, pa konekcionisti poudarjajo nevalno in matematično osnovo svojega pristopa, ki temelji na metafori možganov. Anderson (1987) je opisal odnos med tema pristopoma kot dve strani istega kovanca. Ko posameznik govori o svojih kognitivnih procesih, lahko dobimo opis procedur, ki jim sledijo v svojem razmišljanju. Te procedure so na eni ravni, konekcijske mreže pa na drugi. Ta pogled je podoben tistemu, ki ga navaja Neisser (1967), ko omenja razliko med hardwarskim in softwarskim aspektom kognicije. IP modeli bi lahko ustrezali softwaru, konekcionistične ali nevalne mreže pa hardwaru.

Nevronske sistemi, ki jih preučujejo, so ponavadi idealizirani, izraženi v obliki matematičnih in računalniško simuliranih modelov (Best, 1995). Ukvarjajo se tudi z bolj kompleksnimi pojavi, tudi s kognitivnimi shemami.

Konekcionizem je nov pristop, ki ima določene podobnosti z zgodnjo asociacionistično teorijo, vendar bo, kot kaže, postal mnogo boljša in močnejša alternativa. Dve najosnovnejši ideji konekcionizma sta, da informacije lahko razgradimo na osnovne elemente in da obstajajo povezave med temi elementi. Te povezave imajo različno moč, sistem pa se uči z modificiranjem moči posameznih povezav med elementi tako, da dobimo ustrezen output za določen input (Best, 1995). Če bi bilo to vse, potem konekcionizem ne bi bil dosti drugačen od S-R teorij. Obstaja pa tudi zelo pomembna razlika. Trenutno aktualni konekcionistični modeli omogočajo paralelno procesiranje, ne samo serialno. Poleg tega naj bi obstajale tudi skrite enote, ki delujejo kot mediatorji med vvhodom in izhodom (Benjafeld, 1992), kar omogoča razlago tudi zelo kompleksnih pojavov.

### **Bartlettovo pojmovanje sheme**

Teorija sheme, ki jo je predstavil F. Bartlett v svoji knjigi "Remembering" (1932), je bila inspiracija za večino modernih teorij shem, zato je vredna, da si jo kljub starosti ogledamo.

Bartlett je definiral shemo kot "aktivno organizacijo preteklih reakcij oziroma preteklih izkušenj, za katere moramo vedno predvidevati, da delujejo pri vsakem dobro prilagojenem organskem odzivu" (Bartlett, 1932). V svojem gledanju je bil realist, saj so po njegovem mnenju sheme dejansko obstajale, niso bile samo teoretični konstrukt (Brewer & Nakamura, 1984). Predvideval je, da so sheme nezavedni mentalni procesi. Imele naj bi enak status kot mentalne podobe in ideje, s to razliko, da niso dostopne introspekciji. Idejo sheme naj bi dobil od fiziologa Heada, ki je trdil, da so sheme fiziološke enote, vedno zunaj zavestnega, ki nimajo neposrednega psihičnega ekvivalenta. Veliko psihologov je zelo težko sprejelo idejo o nezavednih mentalnih procesih. Ko so npr. wûrzburški psihologi postavili podobno tezo, so jih napadli tako introspektivni psihologi, ki so verjeli, da so podatki v psihologiji omejeni na zavestne fenomene, kot tudi behavioristi, ki so priznali samo podatke, pridobljene z opazovanjem vedenja.

Naslednja pomembna lastnost shem, ki jo omenja Bartlett, je njihova sestavljenost iz starega znanja. Shema je celota organiziranih preteklih izkušenj. Obstaja veliko načinov, na katere je lahko staro znanje reprezentirano, in Bartlett je postavil specifično hipotezo o obliki reprezentacij v shemah. Źelel je izdelati alternativo standardnemu pogledu britanskih empiricistov, ki so menili, da je staro znanje reprezentirano v obliki zbirke specifičnih mentalnih podob (Hobbs, Berkeley, James Mill). S tezo, da je večina starega znanja reprezentirana v obliki kompleksnih nezavednih mentalnih struktur, je Bartlett naredil prelom s teorijo podob. Poudaril je, da je znanje reprezentirano v večjih enotah, ki delujejo kot celota in so tudi kvalitativno drugačne kognitivne strukture. Predpostavljal je, da razum abstrahira kognitivne reprezentacije oziroma sheme iz velikega števila posameznih pojavov določenega fenomena.

Poleg strukturnih lastnosti shem je Bartlett opisal tudi več procesnih lastnosti (Brewer & Nakamura, 1984). Ena od njih je medsebojno vplivanje novih in starih informacij, reprezentiranih v shemah. Močno je poudarjal aktivnost tega procesa. Kritiziral je zgodnje avtorje, ki so pojmovali staro znanje kot pasivno ogrodje, kot sestavljanko, v katero lahko vložimo točno določene dele. Še ena pomembna značilnost shem pa je njihova splošnost, kar pomeni, da njeni procesi lahko predelajo nedoločeno veliko število novih primerov.

### Značilnosti in vrste shem

Teorija sheme je v osnovi teorija o znanju. Je teorija o tem, kako je znanje reprezentirano in kako reprezentacija olajšuje uporabo znanja na specifičen način. Teorije shem razlagajo, da je vse znanje združeno v enote. Enote imenujemo sheme, katerim so dodane tudi informacije o tem, kako se mora to znanje uporabljati. Shema je tako podatkovna struktura za reprezentacijo splošnih konceptov, shranjenih v spominu. Sheme obstajajo za reprezentacijo znanja vseh konceptov; za predmete, socialne situacije, dogodke in posamezne scene v dogodkih, za lastna dejanja in posamezne dele teh dejanj.

Za večino avtorjev so sheme osnovni elementi, od katerih je odvisno kakršnokoli mentalno procesiranje informacij. Sheme so vključene v procese interpretacije vhodnih podatkov, pri priklicu informacij iz spomina, pri organizaciji akcij, pri postavljanju večjih in delnih ciljev in na splošno pri usmerjanju toka predelovanja informacij.

Koncept sheme je zelo ohlapen v več pogledih. Ker je organizacijska struktura znanja, teži k temu, da zavzema različne oblike, ko predstavlja različne vrste znanja. Kljub temu lahko naštejemo nekaj njenih najsplošnejših karakteristik (Eysenck & Keane, 1996):

- sestoji iz različnih relacij in spremenljivk ter iz vrednosti teh spremenljivk;
- relacije lahko zavzemajo različne oblike: od zelo enostavnih (je, breniti) do bolj ali manj kompleksnih, vzročnih relacij (npr. povzročiti, preprečiti, želeti);
- spremenljivke so podsheme oziroma koncepti, ki morajo zadostiti določenim kriterijem;
- sheme vkodirajo posplošeno znanje, ki ga lahko uporabimo v različnih specifičnih situacijah, če so te situacije instance sheme;
- sheme lahko pustijo vrednosti posameznih spremenljivk nedefinirane ali pa jih povežejo z vnaprej danimi vrednostmi, če jih situacija ne nudi.

Glede na obliko shem, ki pa je seveda odvisna od vsebine, lahko ločimo okvire, ki vsebujejo oziroma reprezentirajo informacije o fizični strukturi okolja, skripte, ki reprezentirajo rutinske aktivnosti, in koncepte ali kategorije, kakršne naj bi bile vse ostale vrste shem (Kellogg, 1995).

Goffman (1974, po Benjafield, 1992) je prikazal spomin kot fleksibilno sredstvo z okvirji, s pomočjo katerih posameznik lahko dojema neko situacijo kot smiselno. Dogodki imajo različne pomene, ki so odvisni od okvira, znotraj katerega so razumljeni. Okvir lahko označimo kot serijo osnovnih principov, ki vplivajo in kontrolirajo načine, na katere posameznik doživlja določeno situacijo oziroma se vanjo vključuje. Pojem okvira je v tem primeru zelo podoben shemi. Imel pa naj bi nekoliko bolj natančno organizacijo in strukturo. Sestavljen je iz določenega števila osnovnih komponent z jasno strukturo in stabilnimi relacijami. V spominu imamo določeno število primarnih okvirov. Ti primarni okviri so kulturno definirani načini interpretacije situacij, v katerih se znajdemo.

Pojem okvira uporabljajo tudi raziskovalci na področju umetne inteligence in računalništva. Minsky (1975) razlaga, da posameznik, ki pride v novo situacijo ali pa bistveno spremeni svoj pogled na določen problem, izbere iz spomina strukturo, ime-

novano okvir. To je ogrodje, ki ga je po potrebi v detajlih potrebno modificirati, da ustreza realnosti. Okvir je podatkovna struktura za reprezentacijo stereotipskih situacij, kot npr. biti v določeni vrsti dnevne sobe ali iti na praznovanje otrokovega rojstnega dneva. Z vsakim okvirom je povezano veliko število raznih vrst informacij. Nekatere od njih se nanašajo na uporabo okvira, druge so v zvezi s pričakovanjem, kaj se bo zgodilo v naslednjem trenutku, in spet druge v zvezi s tem, kaj narediti, če naša pričakovanja niso izpolnjena.

Okvir ima večje število ravni abstrakcije. Na najbolj abstraktni ravni so relativno trajne lastnosti situacije. Ko vstopimo v določeno situacijo, se odločimo za uporabo določenega okvira, s katerim dojamemo smiselnost situacije. Ta proces je lahko zelo hiter, zunaj našega zavedanja. Nadalje izpolnimo nižje ravni okvira. Nižje, bolj konkretne ravni okvira so bolj variabilne. Minsky jih je imenoval terminali in imajo vnaprej dane vrednosti. Če te vrednosti ne ustrezajo dejanskemu stanju, se brez škode spremenijo, ne da bi vplivale na višje ravni. V nasprotnem primeru, ko ni nobenih informacij za posamezne podrobnosti, ostanejo terminali zapolnjeni z vnaprej določenimi vrednostmi.

Ko posameznega okvira ne moremo več prilagoditi določeni situaciji, moramo iz spomina priklicati druge okvire in primerjati terminale novega okvira s podrobnostmi nove situacije.

Spomin naj bi na splošno imel dve osnovni funkciji. Ena je prilagoditev okvirov posameznim situacijam, v katerih se najdemo, druga pa je prilagoditev specifičnih podrobnosti posamezne situacije našim okvirom. Minsky razlaga, da so okviri organizirani v sisteme, in kar se zgodi v enem okviru, lahko vpliva na naša pričakovanja o dogajanju v ostalih okvirih. Scenarij je določen niz okvirov, ki opisuje naša pričakovanja o poteku določenega dogodka. Obstaja več vrst scenarijev. Eden od njih je pripovedni. Vsebuje glavne poteze za zgodbe o tipičnih situacijah, v katerih se nahajamo. Ta vrsta okvira je zelo podobna skriptu, drugi vrsti kompleksne strukture.

Druga shema podobna struktura je skript. Idejo skriptov v teorijah spomina lahko najprej zasledimo v delu Schanka in Abelsona (1977). Skripte definirata kot strukture znanja, ki vkodirajo stereotipska zaporedja akcij v vsakdanjem življenju. Skript je splošni mentalni okvir brez vsebine, ki ga lahko uporabljamo za organizacijo določenih sekvenc v vsakdanjih situacij. Delita jih v tri tipe:

1. **situacijski skripti**, ki vključujejo tipične situacije, kot npr. iti v restavracijo,
2. **osebni skripti**, kot npr. biti zdravnik, prijatelj...
3. **instrumentalni skripti**, ki vključujejo stereotipske sekvence akcij, usmerjenih k določenemu cilju, kot npr. vračanje domov iz službe.

Glavni problem njune teorije je nefleksibilnost skript-struktur (Eysenck & Keane, 1996), kar je na splošno problem vseh teorij kognitivnih shem. Ljudje posedujemo precejšnje število informacij o stereotipskih situacijah, vendar pa obvladujemo tudi nepričakovane in netipične situacije. Po njuni teoriji se skripti oblikujejo neposredno iz naših osebnih izkušenj. Tako naj bi npr. le malo ljudi razumelo situacijo bančnega ropa. Vendar morajo obstajati tudi bolj abstraktne strukture, ki nam omogočajo iti prek rigidnih struktur skriptov in razumeti delovanje in cilje drugih v situacijah, v katerih se sami nikoli nismo znašli.

Kot odgovor na te probleme je Schank (1982) razvil dinamično teorijo spomina. Skripti, kot je npr. iti v restavracijo, naj bi bili oblikovani iz različnih vrst spominov. Ti različni tipi spominov so organizirani v hierarhijo glede na stopnjo abstrakcije.

Najbolj konkretna vrsta spomina je epizodni spomin, ki se nanaša na posamezne dogodke. Epizodni spomini zelo hitro propadajo, ostanejo samo kakšni nenavadni detajli posameznega dogodka. Naslednja raven je generalizirani epizodni spomin. Kot



že ime pove, vsebuje ta raven informacije, abstrahirane iz različnih dogodkov, vendar samo v okviru določenega skripta, in ne tudi tiste, ki so skupne ostalim skriptom.

Situacijski spomin vsebuje informacije o splošnih kontekstih, znotraj katerih se pojavljajo posamezni dogodki. Na tej ravni je Schank vpeljal pojem organizacijskih spominskih paketov (Memory Organisation Packets – MOPs) kot generaliziranih klastrov dogodkov, imenovanih scene. Scene so zbirke višjeravenskih komponent skriptov. Namesto da bi bila določena skupina komponent organizirana v skript, MOP organizira skupino posameznih situacij in doda specifične kontekstualne značilnosti. Vpeljava MOP-ov in scen je naredila sistem precej bolj fleksibilen.

Najgeneralnejša raven spomina je Schank poimenoval intencionalni spomin. Na tej ravni so najsplošnejša pravila za doseganje želenih ciljev.

Schank (1982) trdi, da posamezni skript v bistvu kot tak ne obstaja v spominu, pač pa je konstruiran iz informacij, ki obstajajo na različnih ravneh spomina. V določeni situaciji lahko sestavimo relevantne dele skripta, ki ga nato uporabimo za usmerjanje vedenja v danem trenutku.

## Delovanje shem

Kljub različnim teorijam shem se vsi raziskovalci strinjajo o njihovih najpomembnejših funkcijah in delovanju. Vkodiranje kompleksnih informacij, ki ga usmerja kognitivna shema, lahko označimo s štirimi bazičnimi procesi (Alba & Hasher, 1983): selekcijo, abstrakcijo, interpretacijo in integracijo. V prvi fazi se od vseh lastnosti nekega dogodka izberejo le informacije, ki so relevantne in pomembne za trenutno aktivno shemo. Od selekcioniranih informacij je abstrahirana semantična vsebina, oblika se izgubi. Nadalje se semantična vsebina interpretira na način, da je konsistentna z obstoječo shemo. Informacije, ki ostanejo, se integrirajo z že obstoječimi informacijami, ki so bile aktivirane med vkodiranjem.

### 1. Selekcija

Izmed vseh informacij v določenem dogodku le nekatere postanejo del spominske reprezentacije. Teorije shem predvidevajo tri pogoje, ki določajo, ali bo določena informacija izbrana za vkodiranje: obstoj relevantne sheme, aktivacija te sheme in pomembnost informacije za to shemo.

Kritični pogoj za pridobivanje novega znanja je eksistenca že obstoječega: to pomeni dobro razvita shema. V primeru odsotnosti predhodnega znanja je spomin zelo slab, ker ni sheme, v katero bi se lahko nova informacija integrirala. Veliko raziskav, opravljenih v zvezi s preverjanjem te hipoteze, kaže na to, da imajo posamezniki z veliko znanja na posameznem področju precej boljši spomin za nove informacije na tem področju kot posamezniki s slabšim predhodnim znanjem (npr. Wilkis & Alred, 1978).

Posedovanje določenih informacij oziroma ustrezne sheme pa ni zadosten pogoj za ustrezno vlogo pri vkodiranju. Znanje mora biti aktivirano v trenutku vkodiranja. Raziskave situacij, kjer je bilo znanje sicer prisotno, vendar ni bilo aktivirano, so to hipotezo preverjale na dva načina. V prvem primeru so bile informacije prezentirane na način, da ni moglo priti do stika s starim znanjem. Klasični primeri takšnih raziskav so npr. informacije, podane brez naslovov, primernegega konteksta, v zelo abstraktni obliki ali zelo težke za razumevanje, in informacije, podane po dogodku (npr. Bransford & Johnson, 1972). Druga vrsta raziskav preučuje situacije, pri katerih se aktivirana shema lahko uporabi samo za del informacij v dogodku. Zato se shranijo samo informacije, ki so relevantne za to shemo. Če aktiviramo drugo shemo, tudi relevantno za določeno situacijo, se v spomin vkodirajo druge informacije (npr. Anderson & Pichert, 1978).

Tretji pogoj za to, da bo informacija določenega dogodka izbrana, je njen pomen za trenutno aktivno shemo. Dve podobni hipotezi o selekcijskem principu sta bili potrjeni z raziskavami. Prvi princip izhaja iz tradicionalne teorije shem in predpostavlja, da se bodo najbolj ohranile ideje, ki so osrednjega pomena za določeno situacijo in jih ni mogoče izvesti iz predhodnega znanja (npr. Spiro, 1980). Druga ideja izhaja iz skript teorije, ki trdi, da si tipičnih informacij ni potrebno zapomniti, saj jih vedno lahko izluščimo iz prototipičnega skripta. Netipične informacije pa bodo deležne posebne pozornosti (Schank & Abelson, 1977).

## 2. Abstrahiranje

Informacije, ki so bile selekcionirane zaradi svoje pomembnosti in relevantnosti za aktivirano shemo, se nadalje reducirajo s procesom abstrakcije. Ta proces vkodira pomen, ne pa oblike sporočila. Ker je spomin za sintakso zelo slab in skromen, se predvideva, da pride do procesa abstrakcije med vkodiranjem. Na to kažejo tudi raziskave, ki ugotavljajo, da je za verifikacijo posameznih informacij potreben enak čas ne glede na to, ali so podane v zelo zahtevnem jeziku ali zelo enostavnem (npr. King & Greeno, 1974). Vendar pa nekatere raziskave kažejo, da se oblika sporočila vseeno lahko vsaj deloma ohrani (Kintsch & Bates, 1977).

## 3. Interpretiranje

Naslednji proces, s katerim lahko opišemo delovanje spomina, je interpretacija. Posamezni dogodek interpretiramo v luči ostalih informacij v spominu. Nove informacije priredimo, da so konsistentne s starimi v spominu. Informacije interpretiramo in oblikujemo sklepe, nato pa se spominjamo teh sklepov kot delov originalnih informacij. To naj bi bil tudi glavni vzrok za izkrivljenost spomina.

Interpretacije so v bistvu sklepi, ki jih nezavedno izvedemo v posamezni situaciji (Harris & Monaco, 1978). Ena vrsta teh sklepov so pragmatične implikacije, ki spremenijo eksplicitne informacije dane situacije v njen mogoč namen. Izkrivljenost bo seveda večja, če posameznik napačno interpretira sporočilo, kot če posameznikova interpretacija ustreza pomenu.

Druga vrsta so sklepi, oblikovani med vkodiranjem, ko se pojavi potreba po konkretiziranju nejasnih informacij, po zapolnitvi manjkajoče informacije ali ko je potrebno poenostaviti kompleksne informacije.

## 4. Integriranje

Procesi integracije se pojavijo v dveh primerih: ko se formulira nova shema in ko se že obstoječa shema modificira.

V primeru formulacije nove sheme so v raziskavah uporabljali kratke in povezane dele informacij o temi, o kateri poskusne osebe niso imele predhodnega znanja (npr. Walsh & Baldwin, 1977). Dokaz za integracijo posameznih informacij v holistično reprezentacijo so ugotovitve, da poskusne osebe niso sposobne ločiti originalnih stavkov od novih, potem ko so si izoblikovale enotno predstavo. Pomen, ki izhaja iz posameznih stavkov se integrira v večje semantične enote tako da se pri spominskem testu novi stavki, ki so konsistentni z integrirano reprezentacijo, označijo kot del originalnih informacij.

Integracijo so preučevali tudi v primerih, ko je posameznik že imel določeno znanje o posameznem dogodku oziroma temi. Na tem področju je najpomembnejše raziskave opravila Loftus (Loftus & Loftus, 1980), predvsem v zvezi s spominom glede nesreč in pričanja. Ugotavlja, da nove informacije, ki jih poskusna oseba dobi po kritičnem dogodku, doda k starim ali jih celo nadomesti, kar pomeni, da oblikuje eno, integrirano spominsko reprezentacijo tega dogodka.

## Rumelhartova teorija kognitivnih shem

Rumelhart (1984, Rumelhart & Norman, 1994) je izdelal specifično teorijo sheme za razlago strukture zgodb in tudi večje število razprav o splošni naravi in funkcijah shem. Njegova teorija je ena izmed najbolj celostnih. Sheme je definiral kot strukture podatkov za reprezentacijo splošnih konceptov, shranjenih v spominu. Značilnosti shem je nazorno opisal s pomočjo analogij.

### 1. Sheme kot igre

Notranja struktura sheme je v več pogledih podobna scenariju gledališke igre. Tako kot ima igra osebe, ki jih lahko igrajo različni igralci, pri čemer se ne spremeni bistvo igre, ima shema spremenljivke, ki jih lahko povežemo z različnimi aspekti okolja glede na različne konkretizacije sheme.

Ko povežemo posamezne dele nekega dogodka s spremenljivkami sheme, lahko določimo, do kakšne stopnje ustreza prototipu tega tipa dogodkov. Kot so v scenariju natančno določene značilnosti akterjev v igri, tako imamo kot del specifikacije sheme tudi znanje o njenih spremenljivkah. Njihova definicijska območja imajo dve pomembni funkciji: pomagajo pri identifikaciji različnih aspektov situacije in služijo kot vnaprej določene vrednosti oziroma začetne možnosti za tiste spremenljivke, za katere v danem trenutku ne vemo njihovih vrednosti. Te vrednosti so odvisne od vrednosti tistih spremenljivk, za katere imamo podatke. Rumelhart trdi, da ta definicijska območja oblikujejo neke vrste multivariantni distribucijski prostor s korelacijskimi povezavami med velikim številom spremenljivk. V tej primerjavi ustreza aktivacija sheme izvedbi določene igre. Podobno kot igralci odigrajo svojo vlogo v določenem času in prostoru, je tudi shema aktivirana vsakič, ko se pojavi določena konfiguracija vrednosti pri določeni kombinaciji spremenljivk v danem trenutku.

Še eno značilnost omenja Rumelhart pri tej analogiji. Tako igra kot shema nimata specificiranih vseh podrobnosti. Obe omogočata manjše variacije in kreativne interpretacije. Shema služi kot skelet, s pomočjo katerega lahko interpretiramo situacijo. Celo manjše število aspektov situacije, ki so npr. osrednjega pomena za določeno shemo, lahko variira, ne da bi v celoti zavrnili interpretacijo, ki jo nudi shema.

### 2. Sheme kot teorije

Najpomembnejša funkcija shem je konstrukcija interpretacije dogodka. V tem smislu lahko vidimo shemo kot vrsto neformalne, privatne teorije o naravi nekega dogodka, predmeta ali situacije, ki je v središču naše pozornosti. Celota vseh shem, ki jih uporabimo za interpretacijo okolja, oblikuje v nekem smislu našo privatno teorijo o realnosti. Celota vseh shem, aktiviranih v določenem trenutku, oblikuje naš notranji model situacije, s katero se v tistem trenutku soočamo.

Kot je aktivnost v zvezi s posamezno teorijo osredotočena na njeno primernost glede na dane podatke, tako je tudi primarna aktivnost, povezana s shemo, osredotočena na preverjanje primernosti glede na trenutno situacijo. Če določena shema ne ustreza realnosti v določenih vidikih, potem obstajata dve možnosti: ali sprejmemo shemo kot adekvatno kljub neujemanju, ali pa jo zavrnemo kot neadekvatno in poiščemo drugo možnost.

Ko postanejo teorije uspešne, postanejo tudi osnova za predikcijo dogodkov, ki niso bili opazovani. Podobno je s shemami. Ni potrebno zaznati vseh aspektov neke situacije, da izberemo določeno konfiguracijo shem, ki nam omogočajo učinkovito oceno te situacije. Ko smo enkrat sprejeli določeno konfiguracijo shem, nas te sheme

oskrbijo z bogastvom, precej večjim kot nam ga omogoča naše opazovanje. Ko enkrat določimo, da posamezna shema ustreza določenemu dogodku, je možno, da ne moremo ugotoviti, kateri deli naših prepričanj temeljijo na neposredni senzorni informaciji in kateri samo na posledicah naše interpretacije.

### 3. *Sheme kot procedure*

Prejšnji analogiji nista ustrezni vsaj v dveh značilnostih. Igre in teorije so pasivne, medtem ko so sheme aktivni procesi. Druga lastnost, ne tako očitna, pa je zelo natančno definirana sestavna struktura sheme. V obeh primerih je zato ustrezna primerjava s procedurami v računalniških programih. Sheme so aktivni računski mehanizmi, ki so sposobni evaluirati svojo ustreznost za določeno skupino informacij. Na shemo lahko tako gledamo kot na proceduro, katere funkcija je določiti, ali in do kakšne stopnje ustreza določenemu vzorcu opazovanja. To med drugim vključuje tudi povezovanje njenih variabel z ustreznimi aspekti okolja.

Druga karakteristika, ki je skupna shemam in proceduram, je strukturna. Ponavadi so procedure sestavljene iz več podstruktur. Posamezna struktura normalno izvaja svojo nalogo tako, da v določenem zaporedju kliče posamezne podprocedure, da se izvedejo. Te se ponavadi izvedejo tako, da spet prikličejo svoje podprocedure. Vsaka procedura ali podprocedura lahko vrne vrednost, ki služi kot pogoj, s katerim določi, ali se bo aktivirala kakšna druga podprocedura. Ravno tako je shema drevesna struktura podshem, vsaka od njih pa izvaja svojo nalogo evaluiranja svoje ustreznosti vsakič, ko je aktivirana.

### Nastajanje in modificiranje shem

Okviri, skripti, naravni koncepti, sheme se stalno spreminjajo. Posameznik se rodi z osnovnimi in rudimentarnimi shemami, ki mu omogočajo začetek percepiranja in učenja. Od trenutka rojstva oziroma že tudi prej otrok raziskuje okolje, pri čemer ga vodijo posamezne genetsko determinirane sheme. Zaradi novih izkušenj pa se sheme stalno spreminjajo, ali nastajajo nove, in omogočajo vedno boljše prilagajanje okolju.

Rumelhart in Norman (1984) razlikujeta tri vrste modificiranja shem. Usklajevanje se nanaša na drobne in začasne poravnave v shemah, ko se posameznik sreča s posameznim problemom. Metaforično bi lahko rekli, da se shema začasno raztegne in oblikuje, da se prilagodi novi situaciji.

Druga akomodacija se dogaja v daljših časovnih intervalih, ko se shema postopoma, vendar konstantno modificira zaradi stalnega pritoka novih informacij iz okolja. Vsakič, ko se shema prilagodi trenutni situaciji, zazna rezultat. Tako se oblika in kompleksnost sheme počasi, a zanesljivo modificirata v smeri boljše prilagoditve okolju.

Tretja vrsta modifikacije sheme pa je restrukturiranje. Tu ne gre za počasno in kumulativno spreminjanje. Nenadni vpogled lahko povzroči splošno reorganizacijo obstoječe strukture znanja. Take generalne spremembne v strukturah znanja se lahko pojavijo spontano po dovolj velikem številu diskrepantnih informacij, s pomočjo zavestne refleksije ali pa s pomočjo aktivnega napa, da bi reorganizirali znanje.

Pridobivanje in oblikovanje novih shem pa poteka prek dveh vrst učnega procesa. Eno je testiranje hipotez, drugo pa avtomatično učenje, kamor spada identifikacija konceptov in implicitno učenje (Kellogg, 1995).

Pojem sheme in predvsem njeno oblikovanje je povezan z delom Jeana Piageta (1968). Njegova teorija temelji na ideji, da poteka kognitivni razvoj prek formacije in razvoja shem. Sheme se oblikujejo s pomočjo dveh osnovnih procesov: asimilacije, kjer

se nove informacije absorbirajo v shemo, ne da bi jo pri tem bistveno spremenile, in akomodacije, kjer se mora shema razširiti oziroma spremeniti zaradi svoje neadekvatnosti pri procesiranju novih informacij. V ekstremnih primerih lahko to pomeni, da razpade v dve ali več novih shem. Kognitivni razvoj in s tem razvoj shem pa ni samo posledica uporabe teh shem v socialnem okolju. Pomembna razlika med shemo in konceptom je v tem, da je shema povezana predvsem z akcijo, tako da služi kot vodič za planiranje in izvajanje akcij. Koncepti pa po drugi strani služijo predvsem klasifikaciji objektov in dogodkov. Za Piageta je torej akcija tisto, kar inducira mišljenje: otrok izvaja določene operacije, ki vodijo v določene posledice za okolje. Na ta način dobijo informacije, ki jih asimilirajo, ali pa se sheme akomodirajo. Shema je za Piageta način, kako otrok uporablja svoje izkušnje za usmerjanje svojega vedenja in kako razlaga rezultate svojih akcij. Vključuje konkretne epizodične spomine in abstraktne asociacije, ki so lahko vključene v koncept. Vendar je še veliko bogatejša. Je notranji reprezentacijski sistem, ki vključuje senzorne asociacije, večšine in plane, pa tudi akcije in znanje.

### Kritika teorij o kognitivnih shemah in njene alternative

Znanstveniki so dolgo pojasnjevali spomin s pomočjo spominskih sledi. Kot nasprotje temu pogledu so je se pojavile ideje o shemah, enotah abstrahiranega znanja. Vendar so že Bartlettu očitali zanikanje obstoja spominskih sledi zaradi problemov pri razlagi konkretnih spominov. Kot navaja Nakamura (1984), je v delu Bartletta implicitno sicer prisotna ideja o spominskih sledih, saj ne zanika, da so lahko spomini na posamezne dogodke izredno natančni in konkretni, vendar pa njegova teorija ne more razložiti.

Sheme so abstrahirane strukture znanja, kjer ni prostora za epizodni spomin. Vedno več raziskav pa kaže, da je lahko tudi po več letih spomin še zelo jasen. To je tudi najresnejša kritika teorij o shemah. Konstrukt sheme je, kot smo že povedali, zelo ohlapen, različne teorije ga različno opisujejo in nekateri teoretični modeli so precej ozki. Alba in Hasher (1983) npr. trdita, da so spominske reprezentacije precej bogatejše, kot jih omogoča teorija sheme, vendar sta za primer vzela zelo omejen model sheme, ki razlaga, da so v sheme vkodirane izključno relevantne informacije iz okolja in da je nato relativni pomen abstrahiran, medtem ko se v sporain ne shrani nobena originalna oblika informacije. Zato sta sklepala, da sheme niso primerne kot teorija za razlago delovanja spomina in reprezentacij. Dejstvo je, da imamo zelo natančne spomine za določene dogodke, ki so ponavadi povezani z močnimi čustvi. Brown in Kulik (1977) sta npr. objavila raziskavo v zvezi s spomini na umor predsednika Kennedyja po trinajstih letih. Spomini so bili izredno živi in natančni in se jih ne bi dalo razložiti s pomočjo kognitivnih shem. Podobne raziskave so bile objavljene tudi deset let kasneje (McCloskey, Wible and Cohen, 1988) v zvezi z nesrečo Challengerja.

Kako je abstraktno znanje povezano z specifičnimi izkustvi? Vprašanje se nanaša na odnos med epizodičnim in abstraktnim spominom. Hintzman (1986) raziskuje možnost, da obstaja samo en spominski sistem. Sicer ne zanika možnosti obstoja posebnih struktur, vendar trdi, da v bistvu niso potrebne za razlago abstraktnega znanja. Njegov matematični model MINEVRA2 predpostavlja, da vsaka izkušnja producira svojo spominsko sled ne glede na njeno pogostost pojavljanja in da je znanje abstraktnih konceptov izoblikovano iz celote epizodnih spominov ob priklicu. Ob priklicu se iz celote vseh spominov, kar je Hintzam imenoval sekundarni spomin, aktivira vsak posamezni zapis glede na stopnjo podobnosti z dražljajem, tako da informacija, ki jo prikličemo iz spomina, odraža vsoto vsebine vseh aktiviranih spominskih sledi.

S svojim modelom in teorijo multiplih spominskih sledi je Hintzman (1986) rešil še dva problema, s katerima se soočajo raziskovalci - kako je bilo naučeno abstraktno znanje, za katero se predpostavlja, da naj bi bilo eksplicitno shranjeno v semantičnem spominu, in kako se le-to spreminja z izkušnjami.

### **Sheme v socialni psihologiji**

Konstrukt sheme se je hitro uveljavil tudi zunaj strogega področja kognitivne psihologije, predvsem v socialni psihologiji, kjer označuje organizirano posplošeno znanje, ki nam omogoča normalno funkcioniranje v socialnem svetu, v katerem bi bili paralizirani zaradi njegove kompleksnosti (Fiske & Taylor, 1984). Ravno zaradi zmožnosti obvladovanja kompleksnosti socialnih pojavov je bila shema tako hitro sprejeta v socialno kognicijo in je še vedno aktualna kljub resnim kritikam kognitivnih psihologov.

Koncept sheme v socialni kogniciji je podoben konceptu socialnih reprezentacij (Moscovici, 1981). Nekateri raziskovalci celo menijo (Augoustinos & Innes, 1990), da je Bartlett s svojim konceptom sheme bliže konceptu socialnih reprezentacij kot modernim kognitivnim teorijam shem. Navajajo tudi napačno interpretiranje Bartletta, ki je poudarjal afektivno, kulturno in od konteksta odvisno naravo sheme, kar so kognitivni psihologi popolnoma zanemarili.

Fiske in Taylor (1984) navajata nekaj osnovnih vrst shem glede na vsebino:

#### **- Osebne sheme**

Vsebujejo posameznikovo razumevanje psihologije tipičnih ali posebnih ljudi, ki je sestavljeno iz njihovih osebnostnih potez in ciljev. To znanje jim pomaga kategorizirati druge ljudi in si zapomniti informacije, relevantne za te sheme.

#### **- Sheme vlog**

Medskupinska percepcija in stereotipiziranje sta pod vplivom vlogovnih shem, ki opisujejo ustrezne norme in vedenja za široke socialne kategorije, ki temeljijo na starosti, rasi, spolu, poklicu ...

#### **- Sheme dogodkov**

Posameznikovo vnaprejšnje znanje tipičnih sekvenc raznih standardnih socialnih dogodkov. Pomagajo nam razumeti dvosmiselne informacije, zapomniti relevantne informacije in sklepati o ustreznih manjkajočih informacijah.

#### **- Proceduralne socialne sheme**

To je nekoliko drugačna vrsta socialnih shem, ki vsebujejo izključno pravila povezovanja vsebine, brez same vsebine. Usmerjajo procesiranje informacij, da je konsistentno z obstoječimi shemami.

#### **- Jaz-sheme**

Jaz-sheme, ki so celote organiziranih informacij o sebi, so po mnenju mnogih raziskovalcev ene najboljše in najbolj dodelanih shem. Markusova (1977) definira jaz-sheme kot kognitivne generalizacije sebe, ki izhajajo iz preteklih izkušenj. Njihova funkcija je organiziranje in vodenje procesiranja informacij v zvezi s samim seboj. Jaz-sheme vsebujejo kognitivne reprezentacije, ki izvirajo iz specifičnih dogodkov in situacij, ter tudi bolj splošne reprezentacije, ki izvirajo iz ponavljajočih kategorizacij in naknadnih evaluacij posameznikovega vedenja, in sicer od drugih ali samega sebe.

V čem se jaz-shema razlikuje od ostalih shem? Predvsem je večja in kompleksnejša (Rogers, Kuiper & Kirker, 1977). Jaz-sheme tudi precej pogosteje uporabljamo v vsakdanjem življenju, poleg tega pa imajo več emocionalnih komponent kot druge sheme (Carver & Scheier, 1992).

Ker se jaz-sheme razvijejo na podlagi kognitivnih reprezentacij preteklih izkušenj, so med posamezniki precejšnje razlike v jaz-shemah. Če posameznik na določenem področju nima izkušenj, ponavadi za to področje tudi nima razvite sheme. Iz te predpostavke je izhajala tudi Markusova (1977), ko je ugotavljala shematičnost oziroma ashematičnost posameznikov in razlike v njihovem funkcioniranju. Posameznik, ki je razvil jaz-shemo na določenem področju vedenja, predeluje informacije, ki so v zvezi s tem področjem, relativno brez težav, predvideva svoje lastno vedenje na tem področju in je odporen na informacije o sebi, ki niso v skladu z njegovo shemo. V nasprotju s shematičnimi kvalitetami ima vsak posameznik tudi mnogo drugih potencialnih lastnosti, za katere se ne zanima in jim ne posveča pozornosti. V teh dimenzijah je posameznik neshematičen (Bargh, 1982). Visoko shematične osebe, torej osebe, ki so shematične na več dimenzijah in ki imajo zaradi tega visoko diferenciran občutek sebe, se bolje znajdejo v socialnih situacijah, saj znajo bolje organizirati prihajajoče informacije o socialnem okolju (Carver & Scheier, 1992). Za vsako vlogo, ki jo imajo v življenju, za vsak cilj, za vsako aktivnost, v kateri so udeleženi, imajo ločeno eksistenco v svoji samopodobi. Raziskave (Markus & Sentis, 1982) kažejo, da uporablja posameznik jaz-sheme tudi za ovrednotenje lastnosti in vedenja drugih ljudi. Ljudje interpretiramo lastnosti drugih glede na lastnosti, za katere verjamemo, da jih posedujemo sami.

Uporabljati jaz-shemo za predikcijo posameznikove dejanske osebnosti se je izkazalo kot zelo problematično. Jaz-shema je zaradi svojega izvora močno odvisna od konteksta. Posameznik je lahko ashematičen za lastnost, ki je v resnici poseduje in obratno. Oseba je lahko shematična za lastnost, ki jo ne poseduje. Ljudje s povprečno inteligentnostjo so lahko prepričani, da so bistri, ker so zrasi v nespodbudnem okolju, v katerem izstopajo. To pomeni, da ne obstaja neposredna povezava med jaz-shemo in našo resnično osebnostjo, čeprav večina misli, da pozna sebe (Markus & Wurf, 1987).

## LITERATURA

- Alba, J. W., & Hasher, L. (1983). Is memory schematic? *Psychological Bulletin*, 93, 203-231.
- Anderson, J. R. (1983). *The architecture of cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Anderson, J. R. (1987). Methodologies for studying human knowledge. *Behavioral and Brain Sciences*, 10, 467-505.
- Anderson, R. C. & Pichert, J. W. (1978). Recall of previously unrecallable information following a shift in perspective. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 17, 1-12.
- Augoustinos, M. & Innes, J. M. (1990). Towards an integration of social representations and social schema theory. *British Journal of Social Psychology*, 29, 213-231.
- Bargh, J. A. (1982). Attention and automaticity in the processing of self-relevant information. *Journal of Personality and Social Psychology*, 43, 425-436.
- Bartlett, F. C. (1932). *Remembering: A study of experimental and social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benjafield, J. G. (1992). *Cognition*. New York: Prentice Hall.
- Besner, D., Twilley, L., McCann, R. S. & Seergobin, K. (1990). On the association between connectionism and data: Are a few words necessary? *Psychological Review*, 97, 432-446.
- Best, J. B. (1995). *Cognitive psychology*. Minneapolis: West publishing company.
- Bransford, J. D. & Johnson, M. K. (1972). Contextual prerequisites for understanding: Some investigations of comprehension and recall. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 11, 717-726.
- Brewer, W. F. & Nakamura, G. V. (1984). The nature and functions of schemas. In Wyer, J. R. & Srull, T. K. (Ed.): *Handbook of social cognition*. V. 1, 161-188.
- Brown, R. & Kulik, J. (1977). Flashbulb memories. *Cognition*, 5, 73-99.
- Carver, C. S. & Scheier, M. F. (1992). *Perspectives on personality*. Boston: Allyn and Bacon.
- Collins, A. M. & Loftus, E. F. (1975). A spreading activation theory of semantic processing. *Psychological Review*, 82, 407-428.
- Eysenck, M. W. & Keane, M.T. (1996). *Cognitive psychology*. Erlbaum: Psychology press.
- Feldman, J. A. & Ballard, (1982). Connectionist models and their properties. *Cognitive Science*, 6, 205-253.
- Fiske, S. T. & Taylor, S. E. (1983). *Social cognition*. Reading Mass.: Addison-Wesley.

- Harris, R. J. & Monaco, G. E. (1978). Psychology of pragmatic implication: Information processing between the lines. *Journal of Experimental Psychology: General*, 107, 1-22.
- Hintzman, D.L. (1986). "Schema abstraction" in a multiple-trace memory model. *Psychological Review*, 93, 411-428.
- Kellogg, R. T. (1995). *Cognitive psychology*. London: Sage Publications.
- King, D. R. W. & Greeno, J. G. (1974). Invariance of inference time when information was presented in different linguistic formats. *Memory and Cognition*, 2, 233-235.
- Kintsch, W. & Bates, E. (1977). Recognition memory for statements from a classroom lecture. *Journal of Experimental Psychology: Human Learning and Memory*, 3, 150-159.
- Loftus, E. F. & Loftus, G. R. (1980). On the permanence of stored information in the human brain. *American Psychologist*, 35, 409-420.
- Markus, H. (1977). Self-schemata and processing information about the self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 63-78.
- Markus, H. & Sentis, L. (1982). The self in social information processing. V Sullis (Ed.): *Psychological perspectives on the self*, 1, 41-70. NJ: Erlbaum: Hillsdale.
- Markus, H. & Wurf, E. (1987). The dynamic self-concept: A social psychological perspective. *Annual Review of Psychology*, 38, 299-337.
- McCloskey, M., Wible, C. G. & Cohen, N. J. (1988). Is there a special flashbulb-memory mechanism? *Journal of experimental psychology: General*, 117, 171-181.
- Medin, D. L. (1989). Concepts and conceptual structure. *American Psychologist*, 44, 1469-1481.
- Medin, D. L. & Shoben, E. J. (1988). Context and structure in conceptual combination. *Cognitive Psychology*, 20, 158-190.
- Medin, D. L. & Smith, E. E. (1984). Concepts and concept formation. *Annual Review of Psychology*, 35, 113-138.
- Minsky, M. (1975). A framework for representing knowledge. In Patrick H. Winston (Ed.): *The psychology of computer vision*. New York: McGraw-Hill.
- Moscovici, S. (1981). On social representations. In J. P. Forgas (Ed.): *Social cognition: Perspectives on everyday understanding*. London: Academic Press.
- Murphy, G. L. & Medin, D. L. (1985). The role of theories in conceptual coherence. *Psychological Review*, 92, 289-316.
- Neisser, U. (1967). *Cognitive psychology*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Piaget, J. (1968). *Psihologija inteligencije*. Beograd: Nolit (orig. 1961).
- 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. H. (1973). Natural categories. *Cognitive Psychology*, 7, 532-233.
- Rosch, E. H. (1975). Cognitive representations of semantic categories. *Journal of Experimental Psychology: General*, 104, 192-233.
- Rosch, E. H. & Mervis, C. B. (1975). Family resemblances: Studies in the internal structure of categories. *Cognitive psychology*, 7, 573-605.
- Rumelhart, D. E. (1984). Schemata and the cognitive system. In Wyer, J. R. & Srull, T. K. (Ed.): *Handbook of social cognition*. Vol. 1, 119-160.
- Rumelhart, D. E. & Norman, D. A. (1994). Representation of knowledge. In Aitkenhead, A. M. & Slack, J. M. (Ed.): *Issues in cognitive modeling*. Hove: LEA.
- Schank, R. C. & Abelson, R. P. (1977). *Scripts, plans, goals and understanding*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Inc.
- Schank, R. C. (1980). Language and memory. *Cognitive science*, 4, 243-284.
- Seidenberg, M. S. & McClelland, J. L. (1990). More words but still no lexicon: Reply to Besner et al. (1990). *Psychological Review*, 97, 447-452.
- Spiro, R. J. (1980). Prior knowledge and story processing. Integration, selection, and variation. *Poetics*, 9, 313-327.
- Tank, D. W. & Hopfield, J. J. (1987). Collective computation in neurolink circuits. *Scientific American*, 257(6), 104-114.
- Tulving, E. (1983). *Elements of episodic memory*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Tversky, A. (1977). Features of similarity. *Psychological Review*, 84, 327-352.
- Walsh, D. A. & Baldwin, M. (1977). Age differences in integrated semantic memory. *Developmental Psychology*, 13, 509-514.
- Wilkes, A. L. & Alred, G. (1978). Prose and prejudice: Some effect of priming context on the immediate recall of information. *British Journal of Psychology*, 69, 123-133.



## Socialne in kolektivne predstave

TOMAŽ VEC

### POVZETEK

Za razliko od socialne psihologije, ki se je razvijala v Ameriki in je bila usmerjena zlasti v metodologijo in v preučevanje posameznikovih stališč, prepričanj, navad, oz. je bila "bolj psihološko orientirana" po Jasparsu (1986, str. 12), se je evropska socialna psihologija usmerjala zlasti na vsebino in v preučevanje družbenih skupin in njihovega vpliva na socialno vedenje<sup>1</sup> (po Hayes, Orrell, 1998, str. 410, Augustinos in Walker, 1996, str. 99, Hogg in Vaughan, 1998, str. 32-34, Cartwright, 1997, str. 3-18), oz. je bila "bolj sociološko orientirana", kot jo je označil Jaspars (prav tam).

Pri tem t.i. sodobna socialna psihologija pri iskanju razlag odnosa med posameznikom in socialnim okoljem pogosto poskuša reševati dileme z vpeljevanjem novih konceptualnih izhodišč. Le-te pa "zaradi nepojasnjene motivacijske osnove"<sup>2</sup> ne pomenijo tudi "bitvenih konceptualnih preobratov" - še več, včasih vnašanje nove terminologije zgolj pripomore k prekrivajoči, nenatančni, nekonzistentni uporabi celo tistih pojmov, ki so že bili ustrezno definirani (kot npr. terminologija, vezana na načine socialnega vplivanja - Vec, 1998, str. 13-18).

Glede na to, da naj bi bila evropska socialna psihologija (po Hayes, Orrell, 1998, str. 410) razvita prek treh teorij: teorije socialnih reprezentacij, teorije socialne identitete in nekaterih vidikov atribucijske teorije, si bomo v članku ogledali prvo, ki po našem mnenju doprinaša pomembnejše novosti zlasti glede razjasnitve in diferenciacije med socialno psihološkim in "individualno" psihološkim.

Tako bom poskušal podrobneje predstaviti teorijo socialnih predstav in v okviru nje različne definicije pojma "socialne predstave", opredeliti značilnosti socialnih predstav, njihove funkcije, način nastajanja in spreminjanja ter dva pomembna procesa: vsidranje in opredmetenje.

V začetku članka pa bi rad prikazal, kako daleč pravzaprav segajo korenine koncepta "socialnih predstav"; nekoliko se bomo ustavili ob delu Émile Durkheima, ki je Moscoviciju pomenilo osnovno izhodišče njegove teorije. Durkheim je namreč že v prejšnjem stoletju (1898) v delu *Représentations individuelles et représentations collectives* kot prvi uporabil pojem "kolektivnih predstav" in poudaril, da obstajajo med individualnimi in le-temi pomembne razlike.

1 Kot zanimivost naj povemo, da nekateri avtorji pripisujejo temeljno vlogo pri usmerjanju v to področje, oz. težnji po razumevanju teh pojavov, nacizmu in pojavom, ki so z njim povezani (npr. Cartwright, 1997, str. 8, Hayes, Orrell, 1998, str. 410).

2 Cit. po Bečaj, 1995, str. 26.

## ABSTRACT

## SOCIAL AND COLLECTIVE REPRESENTATIONS

As distinguished from social psychology developed in the United States and orientated in particular to the methodology and study of individual attitudes, beliefs, practices, or, as defined by Jaspers, that was "more psychologically orientated" (Jaspers, 1986, p. 12), the European social psychology was concentrated especially on the content and study of social groups and their influence on social behaviour (Hayes, Orrell, 1998, p. 410, Augostinos and Walker, 1996, p. 99, Hogg and Voughan, 1998, pp. 32-34, Cartwright, 1997, pp. 3-18), or it was "more sociological orientated", as characterised by Jaspers (*ibidem*).

In searching for the explanations of the relationship between the individual and social environment, the so-called contemporary social psychology often attempts to solve dilemmas by introducing some new conceptual starting points. However, "because of the unexplained motivation basis" (quoted from Bečaj, 1995, p. 26), these do not present "the essential conceptual turning points". Moreover, introducing new terminology sometimes just contributes to the multiplied, inexact, inconsistent use of even those notions which have already been adequately defined (such as terminology concerning the modes of social influence - Vec, 1998, pp. 13-18).

As for the assumption that the European social psychology (Hayes, Orrell, 1998, p. 410) has been developed through the following three theories: social representation theory, social identity theory and some aspects of attribution theory, we shall examine in this article the first one, which to our opinion contributes some important innovations, in particular regarding the clarification and differentiation between the socio-psychological and the "individual"-psychological.

I will therefore try to present in detail the social representation theory, and then in this framework some definitions of a term "social representation". In addition, I will attempt to determine some characteristics of social representations, their functions, the way of their formation and variation, as well as two important processes: the anchoring and objectification.

At the beginning of the article I would like to demonstrate how far the roots of the concept of "social representation" actually reach. For a while we will dwell on Émile Durkheim's work, which was a basic starting point of Moscovici's theory. Namely, as early as previous century (1898), Durkheim was the first one who employed a term "collective representations" and in his work "Représentations individuelles et représentations collectives" pointed out that there are important differences between the individual and the collective ones.

## ZGODOVINSKI EKSKURZ; ÉMILE DURKHEIM IN KOLEKTIVNE PREDSTAVE

### Kolektivne in socialne predstave

Za Émilea Durkheima bi lahko rekli, da je bil sociolog,<sup>3</sup> po katerem je iz "kolektivnih predstav" Moscovici izpeljal svoj koncept "socialnih predstav". Durkheim je namreč že v prejšnjem stoletju (1898) v delu *Représentations individuelles et représentations collectives*, kot prvi sploh uporabil pojem kolektivnih predstav in govoril o razlikah med individualnimi in le-temi. Durkheim je bil sodobnik in nasprotnik Franza Boasa. In medtem ko je slednji smatral Durkheima za "salonskega misleca (mozgača), ki teoretizira prek meja znanstvene veljavnosti", je le-ta očital Boasu, da je "nedomiselen zbiralec podatkov" (po Hatch, 1979, str. 219). Durkheim je tudi prek izrednih predavateljskih sposobnosti okoli sebe (in osnovanem časopisu *Année Sociologique*) zbral skupinico nadarjenih znanstvenikov (npr. Marcela Maussa, Roberta Hertza, Henrija Huberta, Célestina Bougléja, Paula Faconneta, Luciena Lévy-Bruhla itd.), ki jih imenujejo "francoska" in včasih "durkheimova šola". Durkheimov idejni vpliv na Moscovicija in njegove somišljenike je bil tako velik, da se psihologijo, ki je razvijala teorijo socialnih reprezentacij, pogosto celo imenuje "neo Durkheimova socialna psihologija" (npr. Deutscher, 1984, str. 73). Kot kaže, je Moscovici povezavo z Durkheimovim konceptom našel pri Aschu, ki pravi: "Najpomembnejše dejstvo človeških interakcij je, da se dogajajo, da so psihološko reprezentirane v vsakem od udeležencev!" (Asch, 1952, po Moscovici, 1984 a, str. 12).

### Durkheim in sodobniki

Durkheim je nasprotoval tedanjim intelektualističnim, redukcionalističnim in utilitarnim teorijam o kulturi. Čeprav je bil sprva tudi sam pozitivistično naravnani (vzročne, mehanične zakonitosti družbe), je kasneje vse bolj razvijal idejo o tem, da so kulturne ideje *sui generis*<sup>4</sup> glede na njihovo materialno osnovo. Ena najstarejših in najpomembnejših Durkheimovih idej je bila (po Hatch, 1979, str. 225), "da se družbeni pojavi odlikujejo z lastno naravo in da jih ni mogoče zožiti na psihologijo posameznika".<sup>5</sup> Po Durkheimu (prav tam, str. 227) se posameznik ne bi nikoli povzdignil zgolj z lastno voljo nad raven življenjskih potreb in apetita, niti nad raven svojih občutkov. Med kolektivnim in posameznikovim življenjem je videl globok prepad in zanikal možnost, da bi se kolektivno pojasnjevalo z nižjega, z ravni posameznika.

Temeljne ideje je izpeljal pravzaprav iz kritik Spencerja, ki je trdil, da ljudje s stopanjem v družbene odnose dobivajo osebne prednosti. Zavestno razmišljanje potemtakem daje osnovo za sodelovanje v družbi (vsakdo naj bi uvidel, da je zanj koristno, da ima skladne odnose z drugimi). Durkheim pa je (po Hatch, 1979, str. 228)

3 Morda bi bilo bolje rečeno, da je bil utemeljitelj francoske sociologije, saj je bil po izobrazbi sicer filozof, ki pa je predaval sociologijo in pedagogiko. Čeprav je sicer že pred njim Comte govoril o družbeni vedi, pa je le-ta postala popularna med francoskimi intelektualci šele z Durkheimom (po Hatch, 1979, str. 220). Zaradi njegovega ločevanja med individualno in kolektivno psihologijo (kot njegovo sociologijo poimenuje Hatch, prav tam, str. 236) pa bi ga lahko označili celo za "kolektivnega psihologa".

4 *Sui generis* (po Verbinc, 1968, str. 684): lat. "svoje vrste", poseben (večkrat pejor.); enkrat, povsem drugačen od drugih.

5 S temi idejami se je postavil nasproti stoletja prevladujoči misli (izvirajoče še iz Aristotela), da je družba proizvod človeške volje in da ni nič manj in nič več od tistega, kar iz nje človek naredi.

nasprotno menil, da samointeres, neomejen z nekim zunanjim, blažilnim vplivom, medsebojno ne privlači različnih ljudi - kot tak naj bi med njimi vzpostavljaj zgolj prehodne zveze, v katerih se večinoma zoperstavljajo drug drugemu. Zagovarjal je idejo, da prihaja do sodelovanja in kohezivnosti zato, ker ljudi nadzoruje sistem verovanja in občutkov - neka kolektivna zavest - sistem, ki zajema tudi njihov naravni egoizem. Ta verovanja in občutki prej regulirajo in spreminjajo, kot pa izražajo osebne interese posameznika in so, glede na to, realnost *sui generis*.

### Individualnost in kolektivnost

Realni svet, kot ga zaznavamo z čutili, je po Durkheimu v stalnem spreminjanju; če se ne spreminja opazovana stvar, se spreminja subjektivno stanje opazovalca. Nasproti tem, neskončno spremenljivim občutjem so stabilne kategorije, s pomočjo katerih razmišljamo in urejamo svoja opažanja. Te so zunaj spreminjanja naših izkustev in dajejo red in čvrstost, ki jo vidimo v svetu (po Hatch, 1979, str. 229, 230).

Kolektivne predstave je Durkheim (po Augustinos in Walker, 1996, str. 135) vpeljal za ločevanje kolektivnega mišljenja od individualnega. Menil je, da se v njih prepleta individualna psihična realnost z družbeno in sicer tako, da si člani neke družbe medsebojno izmenjujejo reprezentacije. Tako v svojem poreklu in poteku, kot v svoji vsebini so te predstave socialne. Čeprav se pojavljajo kot nekakšen substrat posameznikov, ne morejo biti razložene na individualni ravni. In kot pravi Lukes (1975, po Augustinos in Walker, 1996, str. 135): "Kolektivne reprezentacije, kot so miti, legende in tradicije, so pojavi z lastnimi posebnimi karakteristikami, odvisne so od posameznikov, ki jih tolmačijo, kar zahteva pojasnitev na sociološki ali societalni ravni."

Ali kot pravi sam Durkheim<sup>6</sup> (Durkheim, 1982, str. 16, 17): "*Družba je realnost sui generis ; ima lastna obeležja, ki jih ne najdemo - vsaj ne v isti obliki - v ostalem delu univerzuma. Predstave, ki jo izražajo, imajo torej vsebino povsem različno od individualnih predstav, in lahko smo vnaprej prepričani, da prve nekaj dodajajo drugim. Tudi sam način, na katerega se ti dve vrsti predstav izoblikujeta, jih nenazadnje razlikuje. Kolektivne predstave so proizvod neizmernega sodelovanja, ki se razprostira ne le v prostoru, ampak tudi v času; da bi se jih ustvarilo, se mora množstvo raznih duhov združiti, premešati in kombinirati svoje ideje in občutke; dolgi nizi generacij nanizajo v njih svoje izkušnje in znanje.*"

### Pomen kolektivnih predstav

Kot vidimo, je Durkheim videl izvor kolektivnih predstav v predstavah različnih posameznikov, ki so v nekem medsebojnem sodelovanju. Kljub temu pa jih ne moremo enačiti niti s psihološkimi procesi niti s posameznimi izkušnjami. *Prav zaradi sodelovanja se skupek individualnih predstav stalno (pre)oblikuje<sup>7</sup> - na ta način, da kolektivne predstave niso več enake katerikoli izmed individualnih predstav.* Pomenijo torej nekaj kvalitativno popolnoma drugega od individualnih predstav, kar npr. pomeni, da

<sup>6</sup> Ker nam ni bilo dostopno osnovno delo, s katerim je Durkheim vpeljal koncept "kolektivne predstave" (Représentations individuelles et représentations collectives), se večinoma sklicujemo na avtorje, ki so njegovo delo povzemali, razen tistih segmentov, ki jih tu navajamo in ki jih je avtor kasneje opredelil v delu "Elementarne oblike religijskega življenja" (izšlo 1912, s prevodom ponatisa (Pariz, 1968) v Beogradu, 1982).

<sup>7</sup> Prav v sodelovanju je po našem mnenju tudi skrita Durkheimova premisa o spreminjanju kolektivnih predstav, zaradi česar se ne moramo strinjati z Moscovicijevim očitkom, da so kolektivne predstave zanemarljive dinamični vidik, ki ga sam poudarja pri socialnih predstavah.

jih ne moremo imeti niti za seštevke niti za presečišče posameznih predstav. Kolektivne predstave niso abstrakcije (ki bi bile lahko realne le v zavestih posameznikov), ampak so konkretne v tolikšni meri, kot so tiste, ki jih lahko ustvari posameznik o svoji lastni okolici: odgovarjajo načinu, na katerega tisto posebno bitje, kot je družba, misli o predmetih lastne izkušnje. Najpogosteje so pojmi neke splošne ideje, ki bolj izražajo kategorije in razrede, kot pa posamezne predmete, vendar je to zato, ker posamezne stvari le redko zanimajo družbo; ravno zaradi svoje razširjenosti se lahko usmerja samo na splošne in trajne lastnosti (po Durkheim, 1982, str. 394).

Sam Durkheim pravi (1982, str. 16, 17), da: "Kaže, da je v kolektivnih predstavah zgoščena povsem posebna intelektualnost, neskončno bogatejša in kompleksnejša od tiste, s katero razpolaga posameznik. Sedaj je jasno, kako ima um moč, da preseže domet empiričnega spoznanja. Te moči ne dolguje neki misteriozni sposobnosti, ampak preprostemu dejstvu, da je, po nekem znanem izreku, človek dvojen. V njem obstajata dve bitji: eno je individualno, ki ima svojo osnovo v organizmu in, čigar krog delovanja je s tem ozko omejeno in eno družbeno, ki - z intelektualnega in moralnega vidika - predstavlja v nas najvišjo realnost, ki jo lahko spoznamo z opazovanjem - to je družbo."

Posledica te dvojnosti naše narave je v stalnem trenju - družbeni del nas obvezuje da stalno presegamo sebe in opuščamo poti in delovanja, ki so za nas naravna. Po drugi strani pa so posledice tudi v praktičnem napredku, v tem, da moralne ideale ne moremo zožiti na zgolj utilitarno pobudo, in v napredku mišljenja, ki ga ne moremo zožiti na individualno izkušnjo. Ali kot pravi avtor (Durkheim, 1982, str. 17): "V tolikšni meri, kot sodeluje v družbi, posameznik naravno preseže samega sebe, tako takrat, kadar misli, kot kadar dela."

*Družba oz. kolektiv je tista stvarnost, ki torej prek kolektivnih predstav temeljno pripomore k razvijanju intelektualnosti ali "uma", kot ga imenuje avtor. Prek kolektivnega, prek nekakšne "nad-individualnosti" so šele izpolnjeni osnovni predpogoji za drugačen pogled na realnost, kar je osnova spreminjanja oz. napredka. Čeprav včasih kolektivne predstave delujejo, kot da so izredno oddaljene od realnosti,<sup>8</sup> pa se lahko obdržijo zgolj tiste, ki realnost na nek način odražajo, ali tiste, ki se realnosti postopno približujejo.*

*Kolektivna predstava po Durkheimu (1982, str. 396) ravno s svojo kolektivnostjo zagotavlja tudi objektivnost. Objektivna je lahko namreč le takrat, ko je obstojna in posplošena. Če bi bila v nasprotju z lastnostmi stvari, ne bi mogla dobiti tako razširjene in dolgotrajne premoči. Po drugi strani je z neskončnim ponavljanjem podvržena stalni kontroli: ljudje, ki nanjo pristajajo, jo preverjajo z lastnimi izkušnjami. Po drugi strani pa kolektivne ideje pridobijo določeno lastno samostojnost; delujejo ena na drugo in lahko popolnoma spremenijo naravo. Glede na to lahko njihova povezava s skupino slabi in se lahko celo popolnoma izgubi. Kot opozori Hatch (1979, str. 234), je že sam Durkheim poudarjal razliko med družbeno podlago (substratom) ali morfološko osnovo družbe in kolektivnim ali družbenim življenjem.*

V tem smislu kasneje nadaljuje tudi avtor (Durkheim, 1982, str. 401): "Če je kaj univerzalno v odnosu do posameznika, je celo družba sama individualnost, ki ima svojo lastno fiziognomijo in idiosinkratičnost: je posamezni subjekt, ki prav od tod partikulira tisto, kar misli. Tudi kolektivne predstave torej vsebujejo subjektivne elemente in nujno je, da se postopno prečiščujejo in s tem približujejo stvarem. Vendar ne glede na to, koliko so v začetku neizdelane, v njih ostaja klika neke nove mentalitete, do katere se posameznik sam s svojimi močmi ne bi mogel povzdigniti: odtod se je odpirala pot

<sup>8</sup> Tu imamo kajpak v mislih t.i. fizično realnost v smislu Festingerjevega ločevanja socialne in fizične realnosti.

obstojnemu, neosebni in organiziranemu mišljenju, ki je potem lahko le še razvijalo svojo naravo."

Obstaja torej podobnost med psihičnim življenjem posameznika in kolektivnim življenjem družbe. Tudi kolektivno življenje je namreč (kot pri posamezniku) sestavljeno iz predstav in ima celo materialno podlago; to je skupina oz. bolj točno, kot pravi Durkheim (po Hatch, 1979, str. 234), skupek konkretnih, medsebojno povezanih posameznikov. Kadar se posamezniki združujejo, delujejo vzajemno drug na drugega, vendar iz tega izhaja čisto drugačna vrsta psihičnega življenja. Tako npr. ljudje, ki jih razdraži ista stvar v skupini, opažajo, da reagirajo na podoben način, kar samo potrjuje in hkrati ojačuje njihove reakcije.

### Transcendentalnost

Kolektivne predstave predstavljajo (za razliko od fizičnega okolja) moralno okolje posameznikom in na tem področju postavljajo močne moralne obveznosti. Kršenje posamezniku ne prinaša fizičnih sankcij (kot velja za prvo okolje), ampak družbene. Družbeno življenje je (Durkheim po Hatch, 1979, str. 237) transcendentalno na dva načina:

- na intelektualnem področju opremlja človeka s kolektivnimi predstavami (kar predstavlja posplošitve na področju opažanja, izražanja mišljenja),
- na moralnem področju pa kolektivno življenje daje posamezniku skupek pravil, s katerimi se uravnava njegovo vedenje in omejujejo njegovi osebni interesi.

**Intelektualna transcendentalnost** kolektivnega življenja; kolektivne predstave so sistemi idej in verovanj. Vedno se na nekaj nanašajo (fizični objekti ali družbeni odnosi). Sestavljajo nek pojmovni okvir ali kulturni idiom, s pomočjo katerega člani določene družbe sami sebi prikazujejo lastno družbo in objekte, ki nanjo delujejo (Durkheim po Hatch, 1979, str. 237, 238). Eksistencialne lastnosti, ki so v duhu zastopane s kolektivnimi idejami, običajno niso predstavljene na objektivni način. So preoblikovane in spremenjene zato, ker v procesu soočanja s stvarmi družba vanje sama sebi projicira tudi vrednosti in pomene. Tako Durkheim v svojem delu *Vrednostne sodbe in sodbe o realnosti* iz leta 1911 (po Hatch 1979, str. 240) loči dve vrsti pojmov:

- tiste, ki poskušajo neke pojave predstaviti objektivno (primer zanje je znanstveno mišljenje), ter
- predstave, ki zajemajo vrednostne sodbe - to niso objektivne slike realnosti, ker jo preoblikujejo s tem, ko ji vsiljujejo vrednotenje (ta vrednost ni stvar notranje lastnosti, kot so trdili utilitaristi, ampak je podana s kolektivnim mišljenjem). Svet, ki nam ga odkrivajo naša čutila, družba zamenjuje z drugačnim svetom, ki je projekcija idealov, ki jih je sama ustvarila. Kolektivno mišljenje nas lahko, kot pravi Durkheim (1982, str. 17) "pripravi do tega, da stvari vidimo v kakršnikoli luči; lahko dodaja realnosti ali odbija od nje, odvisno od okoliščin".

**Moralna transcendentalnost** kolektivnega življenja. Posameznik mora znotraj tega presegati samega sebe, mora omejevati in krotiti svoje lastne interese in želje, na nek način se mora žrtvovati in disciplinirati, zato da se dvigne nad svoj naravni osebni jaz. Kolektivno življenje je namreč povsem drugačno od življenja posameznika; če naj posameznik v njem sodeluje, mora pristati na sebi tuje ideje, verovanja in načine delovanja (Durkheim po Hatch, 1979, str. 249).

Če naj posameznik preseže svojo naravo, mora biti izpostavljen zunanemu pritisku in sankcijam. Kajpak Durkheim ne meni, da zgolj zaradi tega posamezniki pristajajo na družbeno življenje. Drugi razlog vidi v tem, da kolektivne predstave niso preprosto vsajene v um. Dodane pa so jim tudi kategorije, kot so moralna avtoriteta in

spoštovanje, kar pomeni, da se "jim ljudje strastno zavezujejo" (kot navaja Hatch, 1979, str. 250).

Durkheim je predpostavljala, da posameznik ne bo spontano izbral omejitev, ki jih zahteva družbeno življenje, vendar mu bo osebno bolje, čim bo to storil. Osebne želje so vedno brezmejne, in če jim da posameznik popolno svobodo, pomenijo zanj stalni izvor nezadovoljstva.<sup>9</sup> Z omejevanjem želja se šele omogoča zadovoljitev. Na ta način (kot pravi Durkheim po Hatch 1979, str. 252): "Paradoksalno, prav moralna disciplina omogoča posamezniku uresničiti svobodno in samostojno voljo. Z omejevanjem svojih interesov v korist družbenega življenja pričnemo nadzirati svoje strasti: podrejamo jih svoji volji, namesto da bi z njimi upravljale naše naravne potrebe."

### Kolektivne predstave in razvoj družbe

Vrednost kolektivnega življenja je po Durkheimu "duhovna" (spiritualna) in ne materialna. Kolektivno življenje je drugačne narave kot posameznikovo - ima svojo lastno naravo. Durkheim je predlagal obstoj neke dimenzije družbenih pojavov, ki so nad ravni človeške volje, tj. pojavov, ki delujejo zunaj področja človeškega mišljenja. Ta raven družbenih procesov in načel je običajno zunaj zavestnega razumevanja članov družbe in jo je potrebno opazovati od zunaj (Durkheim po Hatch, 1979, str. 270, 271). Funkcija kolektivnih predstav znotraj tega je, da spreminjajo svet s pomočjo dajanja pomenov in vrednot. Projekcija vrednosti in pomenov pa je v osnovi simbolični proces, ker vse, kar se povečuje in preoblikuje s kolektivnimi predstavami, predstavlja družbeno moč.

### Funkcije kolektivnih predstav

Kolektivna verovanja in občutenja imajo drugačen izvor, zunaj interesov in razmišljanj posameznika. Funkcija družbene skupnosti je v ustvarjanju družbeno koristnih stvari, vendar se to ne nanaša na interese posameznika, na to, kaj je dobro za člane družbe, niti ne na "največjo možno korist za največje možno število ljudi" - ker pri teh predpostavkah izhajamo iz posameznika. Z družbeno koristnim delovanjem je Durkheim mislil (po Hatch 1979, str. 269) "vse, kar omogoča trajnost ali obstoj sistema kolektivnih predstav. *Funkcije ne služijo fizičnim, niti materialnim potrebam človeka, ampak potrebam kolektivnega življenja.*"

Durkheim (1982, str. 387) pravi: "Družbe, ki ne občuti potrebe, da v pravih razmakih vzdržuje in krepi kolektivna čustva in kolektivne ideje, ki tvorijo njeno edinstvenost in posebnost, sploh ne more biti. To moralno obnavljanje se lahko doseže le prek zborov, druženje, na katerih posamezniki, ki so tesno približani drug drugemu, skupno znova potrjujejo svoja skupna čustva; odtod ceremonije, ki se - s svojim ciljem, rezultati, ki jih proizvajajo in postopki, ki jih uporabljajo - ne razlikujejo bistveno od čisto religijskih ceremonij."

### Svet pojmov, jezika in svet kolektivnih predstav

Čutne predstave se neprestano pojavljajo, potiskajo druga drugo "kot rečni valovi, in so v funkciji prav v tistem trenutku, v katerem se dogajajo". Povsem drugače pa je s pojmi, ki so zunaj časovnih okvirov in dogajanja. Ne dogajajo se kar sami po sebi, niso

<sup>9</sup> Durkheim (po Hatch 1979, str. 252) govori celo o stalnih izvoriščih mučenja za posameznika, če bi ostajal sam s svojimi željami in težnjami.

odvisni od notranje in spontane evolucije, ampak prav nasprotno; upirajo se spremembam.

*Pojem ni stvar posameznika, saj je skupen več ljudem, ali pa jim je vsaj lahko posredovan. Nasprotno pa nek občutek ne more biti prenesen v zavest nekoga drugega, ker se čvrsto oprijema organizma in osebnosti, kjer je nastal (in iz njega ne more biti izločen).*

Narava pojma nam tako govori o svojem nastanku; če je pojem skupen vsem, potem je tak, ker je proizvod skupnosti. Če ne nosi pečata niti ene posamezne inteligence, je to zato, ker ga je naredila neka enkratna inteligenca, v kateri se srečujejo in napajajo vse ostale. Če je pojem obstojnejši kot občutki<sup>10</sup> ali slike, je to zato, ker so kolektivne predstave bolj obstojne od individualnih in ker, dokler je posameznik občutljiv tudi na najmanjše spremembe, ki se dogajajo v njegovi notranjosti ali zunanjem okolju, uspevajo le dovolj resni dogodki vplivati na duhovno stanje družbe. Brez dvoma je jezik - in glede na to sistem pojmov, ki jih tolmači - proizvod kolektivne predelave. Tisto, kar odraža, je način, s katerim si družba v celoti prikazuje predmete izkušenj. Prikazi, ki ustrezajo raznim elementom jezika, so torej kolektivne predstave (po Durkheim, 1982, str. 392, 393).

Že 1897 Durkheim v delu *The Division of Labor in Society* zapiše "ideja je realnost" (Durkheim po Hatch, 1979, str. 242). Glede na to, da je svet, ki odraža totalni sistem pojmov, pravzaprav svet, ki ga družba prikazuje sama sebi, nam lahko zgolj ta daje najsplošnejše prikaze, glede na katere mora biti svet predstavljen. Samo subjekt, ki zajema vse posamezne subjekte, lahko zajame takšen predmet. Ker univerzum obstaja le, če je mišljen, in ker ga le družba lahko misli v njegovi totalnosti, lahko le v družbi najde svoje mesto; postane element njenega notranjega življenja. Tako postane družba sama totalna vrsta (rod), zunaj katere ne obstaja nič. Pojem totalnosti je zgolj abstraktna oblika pojma družbe; je celota, ki zajema vse stvari, najvišji razred, ki vsebuje vse ostale razrede (po Durkheim, 1982, str. 399).

Durkheim (1982, str. 403) opozori, da če pripisujemo družbi glavno vlogo pri nastanku naše narave, še ne pomeni, da jo zanikamo, in nadaljuje: "Če sinteze posameznih predstav, ki se dogajajo pod okriljem vsake individualne zavesti, že same po sebi proizvajajo nekaj novega, kako veliko bolj delotvorne so prostrane sinteze tistih zavesti v družbi! Družba je najmočnejši sklop fizičnih in moralnih sil, kar nam jih daje narava. Nikjer se ne nahaja takšno bogastvo raznolikih zgradb, ki bi jih pripeljali do takšne stopnje skrčenosti. Torej ni čudno, da se od tod izloča neko višje življenje, ki povratno deluje na elemente, iz katerih izhaja, jih dviguje do višjih oblik obstoja in preoblikuje."

## TEORIJA SOCIALNIH PREDSTAV

Za začetnika raziskovanj na področju socialnih predstav lahko označimo francoskega socialnega psihologa Serge Moscovicia. S svojim delom *Psihoanaliza, njena podoba in njena publika* (La psychoanalyse, son image et son public), ki je izšlo 1961 v Parizu (Presses Universitaires de France), je objavil izsledke svojega raziskovanja predstav o psihoanalizi med različnimi sloji francoske družbe (po Deutscher, 1984, str. 74). Neposreden vpliv na njegova dela (povzeto po Augustinos in Walker, 1996, str.

<sup>10</sup> Tu kaže opozoriti na pomembno razliko med občutki (senzacijami) in čustvi. Medtem ko so prvi vezani na neposreden (organski) odziv, pa so čustva vezana na pojme, očitno na socialne predstave, in imajo kot taka bolj skupinski pomen kot individualen /več glej Milivojević: Psihoterapija i razumevanje emocija/.



135, 136) predstavljajo raziskovanja antropologa Lévy-Bruhla na področju sistemov prepričanj majhnih tradicionalnih družb ter Piagetova raziskovanja psihologije otrok - zlasti usmerjenost na otroško razumevanje in predstave sveta. Največji vpliv na Moscovicija pa različni avtorji (npr. Augustinos in Walker, Farr, Deutscher itd.) pripisujejo prav vodilnemu predstavniku t.i. "francoske šole" (iz katere izhaja tudi zgoraj omenjeni Lévy-Bruhl), Émileu Durkheimu.

## Pomen socialnih predstav

Teorija socialnih predstav (po Hayes, 1994, str. 548) nam omogoča pogled na bolj splošno sprejete razlage, ki so skupne v družbi, ter kako se te razlage socialno uporabljajo za pojasnjevanje, zakaj so stvari ravno take, kot so. Vsaka kultura ima svoje lastne sprejete predpostavke, ki postanejo manifestne v izmenjenih socialnih prepričanjih, ki jih imenujemo socialne predstave. Toda dejstvo, da ljudje aktivno prek komunikacije in interakcije prenašajo prepričanja, ki so jih sprejeli, pomeni, da manjše skupine prav tako razvijejo svoje lastne socialne predstave. Hayes (1991) je opisal, kako lahko na različne organizacijske kulture gledamo kot na socialne predstave (podobno poudarja Gergen (1973, 1986) glede socialnih konstruktov), ki jih člani organizacije medsebojno izmenjujejo prek dolgoročnih kontaktov v delovnih skupinah.

Augustinosova in Walker (1996, str. 157) poudarjata, da iz različnih definicij same skupine niso jasno razvidni kriteriji, kaj skupino sploh konstituira. Za teorijo socialne reprezentacije je značilno, da poudarja skupinsko determiniranost reprezentacij. Smiselno bi bilo, kot pravita avtorja, prevzeti mnenje Potterja in Littona, *da se skupina oblikuje šele prek predstav posameznikov v tisti skupini*. Članstvo v skupini naj ne bi obravnavali kot samo po sebi umevno (s samo skupno prisotnostjo), ampak bi ga morali določati šele z identifikacijo članov z socialnimi kategorijami skupine.

Tudi Bečaj poudarja, da je karakter socialnih predstav v bistvu kolektiven: *"... člani določenih socialnih skupin imajo enake predstave, ki jim omogočajo orientacijo v svetu in zagotavljajo kodirni sistem za socialno izmenjavo... Socialne predstave lahko vidimo tudi kot lingvistično utemeljen aparat za aktivno osmišljanje socialnega sveta"* (Bečaj, 1995, str. 9). In kasneje, ko navaja Potterja in Littona: *"socialne predstave ne določajo le odnosa do nekega objekta, pač pa tudi objekt sam, tako da je ta iz psihološke perspektive torej konstruiran s socialnimi predstavami"* (Bečaj, 1995, str. 10).

Avtorja opozorita (Augustinos, Walker, 1996, str. 161), da so nekateri elementi teorije socialnih reprezentacij skladni z Berger in Luckmannovim konceptom socialne konstrukcije realnosti ter kasnejšim Gergenovim socialnim konstrukcionizmom, nekateri elementi relativnosti in antikognitivne različice socialnega konstrukcionizma pa niso skladni z Moscovicijevo teorijo.

## Definicije:

Moscovici (1973, po Augustinos in Walker, 1996, str. 135, 136) socialne predstave definira kot: *"... socialne predstave so kognitivni sistemi z lastno logiko in jezikom. ... Ne predstavljajo le 'mnenja o', 'podob o' ali 'stališč do', ampak so 'teorije' ali 'svežnji vedenja', z lastnimi pravili in ki nam omogočajo odkrivanje in organizacijo realnosti."* Po Moscoviciju so socialne predstave ideje, podobe, mišljenja, znanja, ki so skupna članom določene socialne skupine, ali kot pravi sam (Moscovici, 1988, str. 214): *"Socialne predstave ... se nanašajo na vsebine vsakdanjega mišljenja in na sklope idej, ki spontano, tako kot dihamo, povezujejo naša religiozna verovanja in politične ideje. Omogočajo nam klasificirati osebe in objekte, jih primerjati in pojasnjevati*

vedenja ter jih opredeliti kot del naše socialnosti. Medtem ko so predstave pogosto locirane v misli žensk in moških, lahko /socialne predstave/ pogosto najdemo 'v svetu' in jih kot take posebej raziskujemo."

Kot pravi Hayes (po Hayes, 1994, str. 548), so socialne predstave *izmenjana prepričanja znotraj družbe na splošno ali znotraj posameznih skupin*. V času se lahko spreminjajo, lahko pa tudi determinirajo, kako bo določena informacija sprejeta ali uporabljena v socialnem kontekstu.

Moscovici posebej poudari, da naj bi bil termin "socialna predstava" "rezerviran za posebne kategorije spoznanj in prepričanj, namreč tistih, ki se pojavljajo v običajni komunikaciji in katerih struktura odgovarja tem oblikam komunikacije" (Moscovici, 1984 b, str. 952).

Koncepte v socialnih znanostih lahko ločujemo glede tega, ali so univerzalni ali specifični. Tako npr. običajno koncept "vloge" razumemo kot univerzalen pojem, ki izhaja iz predpostavke, da socialne vloge nejdemo v vseh oblikah družb. Temu nasprotno bi lahko postavili koncept "birokracija" kot pojem, ki je specifičen samo za nekatere vrste družb (težko bi rekli npr., da je birokracija značilna za lovsko pridelovalne družbene skupnosti). Ločevanje na splošne in specifične koncepte je pomembno zaradi tega, ker iz tega sledijo (eksplicitno ali implicitno) pristopi oz. usmerjenost v raziskovanju.

Ko govori o socialnih predstavah kot splošnih konceptih, Billig (Billig, 1988, str. 3, 4) navaja S. Moscovicija in D. Jodeleta in pravi, da so socialne predstave "sistemi vrednot, idej in ravnanj, ki so oblikovani v 'teorije', 'zgodbe', 'pravila', 'legende' ipd. Socialne predstave naj bi bile torej kognitivni sistemi z lastno logiko in jezikom, ki so označevalci "zdravega razuma, ki se nanašajo na praktično mišljenje, so orientirane na komunikacijo, razumevanje in kontrolo socialnega okolja".

*Socialne predstave se nanašajo torej* (po Augustinos in Walker, 1996, str. 160, 161) *na ideje, misli, podobe in vedenjske strukture, ki jih člani neke skupine delijo med seboj. Te konsenzualne strukture so ustvarjene socialno - prek komunikacije in interakcij posameznikov in skupin.*

### Značilnosti:

V vsakdanjem življenju so sprejemljive razlage posameznika pogosto močno pod vplivom izmenjanih prepričanj, ki imajo oporo v družbi v splošnem ali pa v posameznih socialnih skupinah, ki jim pripadajo. Iz izmenjanih prepričanj in razlag, ki so sprejete v skupnosti, je Moscovici (1984, po Hayes, 1994, str. 548) pravzaprav izpeljal teorijo socialnih predstav. Podobno pravita Potter in Litton (1985, str. 82): "Socialne predstave so koncepti, trditve in pojasnila, ki se pojavljajo v komunikaciji vsakdanjega življenja..."

Vidimo torej, da je *ena od temeljnih značilnosti socialnih predstav ta, da jih ljudje ustvarjajo v obliki nekakšnega "splošnega vedenja" oz. tistega, kar je "splošno znano"*<sup>11</sup> o različnih objektih, svetu in drugih ljudeh. Ob splošnem vedenju je Moscovici poudaril

<sup>11</sup> Na tem mestu ne prevajamo "common sense" z bolj običajnim "zdrav razum", saj se strinjamo z opozorilom Kumeljeve (Kumelj, 1997, str. 2), da je prevod besede "common sense" v slovenščino z "zdravorazumskost" precej ponesrečen, saj ne odraža skupnega, splošnega. Zdi se nam, da prav "splošno vedenje" ali "splošno znano" odražata pravo bistvo navedenega pojma. V skladu s prepričanjem Billiga bi morali dejansko ločevati "zdrav razum" in "splošno vedenje". Prvi namreč predpostavlja razmišljanje in vedenje glede na to, kako si ljudje razlagajo določene pojave, ne da bi o tem imeli kakšne objektivne (znanstvene) podatke o tem (in morda še bolj ključno: ne da bi uporabljali znanstvene metode opazovanja in preučevanja pojavov). Drugi pa že predpostavlja vsaj določen vnos znanstvenosti v relacije s svetom.

pomen konsenzualnega (ki predstavlja konvencionalno realnost) - za razliko od znanstvenega védenja (ki predstavlja materialno realnost), in pravi, da so socialne predstave "specifični pojavi, ki so povezani s posebno obliko razumevanja in komuniciranja - obliko, ki ustvarja obe realnosti in splošno védenje" (po Moscovici, 1984 a, str. 18, 19).

Potter, Wells in Mckinlay (po Augustinos in Walker, 1996, str. 161) se ne strinjajo z Moscovicijevo temeljno razliko med znanstvenim in konsenzualnim védenjem. Hkrati, ko Moscovici govori o tem, da je svet znanosti svet dejstev in objektivnega znanstvenega prizadevanja ter kot tak neodvisen od reprezentacij, pravzaprav tudi poudarja, da je vsakdo pod vplivom socialnih reprezentacij. To pomeni, da tudi znanstveniki konstruirajo svojo realnost s pomočjo socialnih reprezentacij, kar nas pripelje do tega, da se socialne reprezentacije odražajo tudi v njihovem znanstvenem delu.

Moscovici ločuje pojem "socialne predstave" od "kolektivne predstave" in pravi, da gre pri socialnih predstavah za skupke prepričanij in stališč (in se ne nanaša na stališča posameznikov do različnih pojavov in dogodkov), ob katerih posameznik aktivno sodeluje tako pri nastanku kot pri prenašanju in spreminjanju (po Bečaj, 1995, str. 16, in Moscovici, 1988, str. 218-220). Tako kot navaja Moscovici (1988, str. 219) in po njem povzemajo tudi ostali avtorji (npr. Augustinos, Walker, 1996, Hayes, 1994 itd.), naj bi bila ena izmed temeljnih razlik med Durkheimovim konceptom kolektivnih predstav in Moscovicijevimi socialnimi predstavami prav v dinamični naravi slednjih.<sup>12</sup> Po Moscoviciju so socialne predstave nekakšno "socialno življenje v nastajanju" - s čimer poudarja njihovo dinamičnost in spreminjanje.

Pri tem pa Moscovici (1988, str. 221, 222) meni, da je nepomembno ločevanje socialnih predstav od individualnih, saj naj bi bile razlike med različnimi vrstami socialnih predstav bolj pomembne, kot so med socialnimi in individualnimi elementi. Za primer navede tudi medicinsko osebje, ki ga smatra za enega najpomembnejših izvorov socialnih predstav, povezanih z boleznijo. Bolniki namreč spontano spreminjajo razlage in pripombe zdravnikov, ki jih nato prično širiti in uporabljati kot diagnoze in nasvete za svoje prijatelje in bližnje (Moscovici, 1984 b, str. 965). Terapevtov uspeh je odvisen tako od njegove sposobnosti razlage, kot od sposobnosti, da "prevede" koncepte njegovega kognitivnega sistema v bolnikovega (Moscovici, 1984 b, str. 965).

Nicholas Emler (Emler, 1987, str. 380) poudarja (za razliko od konstruktivistov - npr. Piagetovih somišljenikov), da z vidika socialnih predstav velja usmerjenost na:

- vsebino in ne le na strukturo mišljenja,
- komunikacijski karakter mišljenja,
- socialno konstruirane in vzdrževane značilnosti vedenja (posameznikov v skupinah in kot skupine konstruirajo in rekonstruirajo vedenje),
- različnosti v socialnem védenju kot funkcije socialnih faktorjev.

Iz tega vidika socialni razvoj ni samo proces, v katerem postaja nekdo odrasel član socialne vrste, ampak je tudi ena od socializacij, kar pomeni, da postaja član določene vrste družbe bolj kot druge in znotraj te zavzema določeno pozicijo.

Socialne predstave imajo (po Emler, 1987, str. 380) socialni obstoj in prostor (če naj otrok pridobi določene koncepte, razlage ali ideje, morajo le-ti imeti vrednost in poudarek v skupnosti, ki ji otrok pripada), poznavanje mora imeti socialni obstoj. Kognitivna pripravljenost za pridobivanje ali uporabo določenih konceptov v tem smislu ni zadosten pogoj, saj morajo biti koncepti otroku prezentirani, kar pomeni, da morajo že obstajati v neki obliki v razgovorih otrokovega socialnega vesolja. Otroci se s socialno realnostjo tudi ne morejo soočati na tako direkten način kot z materialnim

<sup>12</sup> Kolektivne predstave po Moscovicijevem mnenju (Moscovici, 1988, str. 221) bolj ustrezajo tistemu delu socialnih predstav, ki jih je sam poimenoval "hegemonične".

svetom, ampak so z njim v interakciji prek predstav, razlag, teorij, verovanj, simbolov te realnosti, ki mu jih prezentirajo drugi.

### Razmerje med konsenzualnim in reificiranim univerzumom ter med "zdravo pametjo" in socialnimi predstavami

Moscovici posebej govori o razlikah med konsenzualnim in reificiranim univerzumom. V konsenzualnem je (po Moscovici, 1984 a, str. 21) družba videna kot skupina posameznikov, ki so enaki in svobodni, vsak ima pravico spregovoriti v imenu skupine in pod njenim okriljem. Nihče znotraj tega nima posebnih kompetenc. Reificiran univerzum družbe pa Moscovici (1984 a, str. 21) opredeljuje kot sistem različnih vlog in razredov, čigar člani so neenaki.

Sam Moscovici pravi (Moscovici, 1984 a, str. 22): "Nasprotje med tema univerzumoma ima psihološki pomen. Meja med njima razcepi kolektivno in v resnici tudi fizično realnost na dvoje. Jasno postane, da je znanost sredstvo za razumevanje reificiranega univerzuma, medtem ko se socialne predstave ukvarjajo s konsenzualnim." In nadaljuje (prav tam, str. 23): "... one so (socialne predstave namreč) na določen način specifične za našo družbo." Bečaj, ki povzema oba avtorja (1995, str. 15), pravi, da naj bi: "Do socialnih predstav ... prihajalo na osnovi razvite znanosti. V družbah, ki so na nižjem nivoju tehnološkega razvoja in brez 'znanosti', prevladuje 'common sense', v pomenu implicitnih, neznanstvenih teorij. O socialnih predstavah pa bi začeli govoriti, ko se pod vplivom znanstvenih ugotovitev začnejo primitivne implicitne teorije spreminjati, kar se dogaja s pomočjo dveh procesov, vsidranja in objektivizacije. Pri tem se znanstvena dognanja vedno popačijo. Končni rezultat je, da implicitne teorije na objektivnosti pridobijo, eksplicitne pa, nasprotno, izgubijo."

Tako se po Billigu (1988, str. 8, 9) "zdrava pamet spremeni v socialne predstave. Gre torej za posebno obliko socialnega zavedanja, ki je značilno za sodobno družbo", kar trdi tudi Moscovici (Moscovici, 1984 a, str. 21): "Takšni kategoriji kot sta konsenzualni in reificirani univerzum, sta edinstveni za našo kulturo."

Posebej kaže opozoriti na to, da podobna razmišljanja zasledimo že pri Durkheimu (po Hatch, 1979, str. 257-261), ki je ločeval mehanično (primitivno) družbo od organske - glede na stopnjo civilizacije. Organska nastane iz mehanične z rastjo prebivalstva, s čimer narašča konkurenca in borba za obstanek. Možna sta dva izhoda; prvi je migracija in drugi specializacija. S specializacijo se spremenijo točke konfliktov, saj lahko vsak posameznik svoje lastne cilje dosega, ne da bi s tem ogrožal druge. Konkurenca med ljudmi, ki niso medsebojno povezani z moralnimi sponami, vodi v odtujenost.

V različnih družbah prevladujejo različne kolektivne predstave. Vendar je za vsako kohezivnost in solidarnost v družbi nujna istovrstnost kolektivnih predstav. Torej brez kolektivnih predstav ni družbe. Družba ni materialni pojav, ker izhaja iz projekcije idealov na neko skupino ljudi. Nobena družba ne more obstajati, če ni bila ustvarjena s sprejemanjem in preobrazbo kolektivnih predstav (Durkheim po Hatch, 1979, str. 248).

V preprostih družbah je, kot pravi Durkheim (po Hatch 1979, str. 257-260), kolektivno življenje preciznejše in podrobnejše, ker vsi počno vse dejavnosti, zaradi česar celo najneznatnejši vidiki njihovega življenja postajajo kolektivni - s tem pa tudi obvezni. S tem v takih družbah težje in počasneje prihaja do spreminjanja, saj se svobodno izražanje posameznih odstopanj težje sprejme. Pri bolj zapletenih družbah pa mora kolektivno življenje, ki je precej abstraktno, na nek način preseči to notranjo raznolikost. Tako postopno družba prehaja iz formalizma (v mehanični družbi) vse bolj

v racionalno in logično mišljenje. S tem, ko kolektivno mišljenje postaja vse bolj splošno, dobiva tudi posameznikov um vse večjo širino in zmožnost neodvisnega razmišljanja. Postopoma se razvija t.i. "kult posameznika", saj posameznik postaja vse manj zlit z družbo, kot to velja v primitivnih ljudstvih, kjer posameznik sam po sebi nima nikakršnega pomena.

Člani družbe ne dojemajo resno pogojev in sil, na katere se odzivajo, ker je njihovo razumevanje posredovano prek kolektivnih predstav, s pomočjo katerih se družba sooča s temi pojavi. Tako se posameznik sicer odziva na objektivne sile, vendar vedno prek določene kulture (kolektivnih predstav).

Obredi (tudi kazni) služijo potrjevanju zavesti družbe o sebi in o občutjih, na katerih je družba zasnovana (npr. kazni ne služi toliko zastraševanju in kaznovanju zločinca, kot tistim, ki so "dobri", da potrdijo in podprejo svoja čustva, ranjena z zločinom (Durkheim po Hatch, 1979, str. 267). Tako po Durkheimu družbenih pojavov ni mogoče pojasnjevati z njihovo koristnostjo za člane družbe. To pomeni, da kolektivna verovanja in občutja nimajo izvora v interesih in razmišljanjih posameznika. Družbeno življenje - kolektivne predstave - delujejo skladno z lastnimi načeli in struktura družbe je en od izrazov tega *sui generis* sistema idej (Durkheim po Hatch, 1979, str. 242).

Bečaj (1995, str. 15) pravi, da lahko v okviru teorije socialnih predstav "ločijo trije pojmi: konsenzualni univerzum (common sense v smislu implicitnih, neznanstvenih teorij), reificirani univerzum (znanstvena spoznanja) ter socialne predstave kot vmesna kategorija, ki se ne more izenačiti z reificiranim univerzumom. Startna točka je konsenzualni univerzum, iz katerega se je razvil reificirani. Ta je nato začel vplivati nazaj na konsenzualnega ter ga spremenil v socialne predstave."

Socialno reprezentacijo kot specifičen koncept prav tako ponudi Moscovici (1983, po Billig, 1988, str. 4, 5), ko poudari, da socialne reprezentacije veljajo za današnjo družbo. Medtem ko so imeli v preteklosti na vsakdanje življenje veliko večji pomen miti in zdrav razum, je v današnjem času družba pod veliko večjim vplivom znanosti in masovnih medijev. Prav zaradi tega v vsakdanjo govorico prodirajo pojmi, ki imajo izvor v znanosti (npr. iz psihoanalize karizma, razcepljenost itd.). Prav v tem se socialne reprezentacije bistveno razlikujejo od starejšega pojma "zdravorazumske teorije".

## Nastajanje:

Moscovici (1984 b, str. 944, 945) povezuje nastajanje socialnih predstav z interiorizacijo (termin "internalizacija" bi bil tehnični ekvivalent), ki pomeni vnašanje realnosti v naše podobe in simbole, ki so pustili svoj pečat v našem življenju od otroštva dalje. To pomeni več kot zgolj individualizacija vsebin pri določeni osebi. Pomeni namreč, da "teorije", objekti, simboli, ki so bili interiorizirani, zgledata kot svojski za posameznika in istočasno kot del skupne kulture.

Socialne predstave vidi kot mrežo "interaktivnih konceptov in podob, katerih vsebina neprestano nastaja v prostoru in času. Kako se mreža razvija, je odvisno tako od kompleksnosti in hitrosti komunikacije, kot od razpoložljivega komunikacijskega okolja. In njihove socialne karakteristike so determinirane z interakcijo med posamezniki in/ali skupinami, katerih delovanje drug na drugega ima funkcijo medsebojnega povezovanja" (Moscovici, 1988, str. 220).

"Posamezniki in skupine ustvarjajo predstave s komunikacijo in kooperacijo. Predstave očitno posamezniki ne oblikujejo v izolaciji. Ko enkrat nastanejo, začnejo živeti svoje lastno življenje; krožijo, se spajajo, privlačijo in odbijajo, dajejo življenje novim predstavam, medtem ko stare umirajo" (Moscovici, 1984 a, str. 13).

Pri tem pa opozori: "Ne bi želel narediti vtisa, da predstave niso skladne z nečim, čemur pravimo zunanji svet. Samo preprosto ugotavljam, da imamo glede realnosti na razpolago zgolj predstave, katerim sta prilagojena tako perceptualni kot kognitivni aparat ... To pomeni, da ni nobene informacije o kateremkoli objektu ali osebi, ki ne bi bila popačena s predstavami. Njihova podoba je zato nujno nejasna in delno nedostopna" (prav tam, str. 5).

Bečaj (1995, str. 10) vidi v tem povezavo s pomenom, ki ga imajo za strukturiranje okolja: "Človek lahko torej percipira svoje okolje samo skladno s smislom, ki mu ga daje. Zaradi tega so *socialne predstave, kot svežnji znanj, prej osnova za percipicijo kot za percipicijo. Kot socialna realnost 'sui generis' tudi pomenijo nujno strukturiranje okolja.* To je primarnega pomena za eksistenco in ima prednost pred 'spoznavanjem', katerega ne more biti brez poprejšnjega strukturiranja."

V bistvu so socialne predstave konsenzualnega značaja, kar pomeni, da izvirajo in so spodbujane prek socialne interakcije in komunikacije tako posameznikov kot skupin (Augustinos, Walker, 1996, str. 137). Izvirajo torej iz socialne komunikacije in izgrajujejo razumevanje socialnega sveta ter omogočajo interakcijo znotraj skupine z izmenjavanjem predstav. Moscovici po mnenju avtorjev tako opozori na potrebnost preučevanja "splošnega vedenja".

*Veliko socialnih predstav se poraja pred našimi očmi in ima znanstven izvor.* "Izpolnjujejo naše mišljenje in naše sporazumevanje, masovne medije sporočanja, popularne knjige in politične razprave. Hkrati determinirajo naš pogled na svet in naše reakcije na ljudi in stvari." Določena terminologija postaja modna in kljub (včasih) znanstveni podlagi prične doživljati metamorfoze, spremembe, popačenja itd. (Moscovici, 1984 b, str. 953).

*Veliko specifičnih socialnih "prototipov" pa je vzpostavljenih že zelo zgodaj v otroštvu vsakega posameznika in se tekom odraščanja zelo težko in počasi spreminjajo* (Moscovici, 1984 b, str. 961). Kasneje namreč Moscovici (Moscovici, 1988, str. 221, 222) razvije tezo, da lahko predstave postajajo socialne s tremi principi, ki so odvisni od odnosov med skupinskimi člani:

1. Predstave so lahko izmenjane med vsemi člani neke dobro strukturirane skupine (zabava, mesto, ...), ne da bi jih ustvarila prav ta skupina. Moscovici jih poimenuje "**vodilne**"<sup>13</sup> oz. "hegemonične" predstave. Pri tovrstnih predstavah prevladuje implicitno v vseh simboličnih in afektivnih dejanjih. Odražajo homogenost in stabilnost, ki so jo francoski sociologi imeli v mislih, ko so jih poimenovali kolektivne predstave.

2. Druga vrsta predstav nastane v kroženju vedenja in idej, ki pripadajo podskupinam z večjo ali manjšo medsebojno interakcijo. Vsaka poskupina skreira svojo inačico in jo deli z ostalimi. Te predstave avtor imenuje "**osamosvojene**".<sup>14</sup>

3. Zadnja vrsta socialnih predstav izhaja iz socialnih konfliktov in socialne kontraverznosti, ki jih v družbi kot celoti ne izmenjujejo med seboj. Determinirane so z antagonističnimi odnosi med člani in težijo k medsebojnemu izključevanju. To so t.i. "**polemične**"<sup>15</sup> predstave, ki jih moramo videti v kontekstu opozicije ali borbe med skupinami (kot take pogosto razdelijo skupine na tiste, ki verjamejo, npr. v neko idejo, in tiste, ki vanjo ne verjamejo).

<sup>13</sup> V orig. (Moscovici, 1988, str. 221): "hegemonic".

<sup>14</sup> V orig. (prav tam): "emancipated".

<sup>15</sup> V orig. (prav tam, str. 221, 222): "polemical".

## Spreminjanje:

*Socialne predstave niso nekaj nespremenljivega, čeprav so, kot poudarita Augostinosova in Walker, zelo stabilne. Značilnost socialnih predstav je tudi, da ko so enkrat skonstruirane, zaživijo sebi lastno življenje kot avtonomne entitete* (Augostinos, Walker, 1996, str. 137). Pod vplivom našega učenja o svetu in prek naših razgovorov o določenih mnenjih stalno usmerjamo in spreminjamo svoja prepričanja. Posameznik izbira in oblikuje, kar sam zaznava in si zapominja, in to je del tega, kako sprejemamo socialne predstave. Posredovanje naših socialnih predstav, uravnavanje tolmačenj poteka na ta način, da se te pokrivajo z našimi lastnimi verovanji in predpostavkami.

Na menjanje socialnih predstav vplivajo tudi spremembe v družbi. Fischler (1980, po Hayes, 1994, str. 549) je prikazal, kako spremembe v socialnih predstavah o sprejemljivosti diet odražajo socialne in ekonomske spremembe v zahodni družbi. Nekatere spremembe so bile povezane s proizvodnjo in distribucijo hrane, druge pa s spremembami življenjskega stila porabnikov (kot npr. večja usmerjenost v "fast food" in prigrizke, za razliko od prejšnjih polnih obrokov). Jodelet pa je opisal, kako lahko spremembe v socialnih predstavah o idealnem telesu interpretiramo v luči vpliva gibanj mladih, liberalizacije žensk in drugih socialnih faktorjev (Jodelet, 1984, po Hayes, 1994, str. 549).

Kako naj torej socialna predstava pomeni konsistentno, trajno gradivo, če hkrati stalno odgovarja na socialne spremembe? Moscovici (1984, str. 38) govori o tem, da so socialne predstave zgrajene okoli **simboličnega jedra** z obrobniimi elementi, ki zagotavljajo dopolnilne detajle. Flament (1988) je predlagal, da smatramo te elemente za tiste dele, ki povezujejo osrednja jedra z obstoječimi izkušnjami in realnostjo, oz. za tiste dele, ki se lahko prilagajajo in menjajo.

Osrednje jedro bi se lahko menjalo le, če bi prišlo do zelo velikih, obsežnih sprememb v skoraj vseh obrobniimi elementih. Od časa do časa seveda družbene predstave doživijo spremembo skoraj v celoti, ali pa popolnoma nova mnenja postanejo vsesplošno sprejeta. V letu 1961 je Moscovici prikazal, kako so pojmi o psihoanalizi postali splošna spoznanja v družbi, medtem ko pred tem v viktorijanski družbi niso bila del vsakdanjega življenja. Drug primer, ki ga prikažeta Moscovici in Hewstone (1983), pa kaže, kako znanstveni pojmi lahko postanejo del vsakdanjih socialnih predstav; gre za študije o različnem delovanju možganskih hemisfer (splošna tendenca obeh po specializaciji v različnih sposobnostih, kot so matematične ali jezikovne), odkoder so nato bili ti pojmi neadekvatno preneseni tudi v razlage različnih ekonomskih in socialnih razlik med ljudmi (ker pač eni uporabljajo v večji meri določeno hemisfero kot drugi) (po Hayes, 1994, str. 551).

Proces prilagajanja znanstvenih in strokovnih spoznanj v socialne predstave torej vsebuje spremembe nastale informacije. *Strokovna spoznanja težijo k temu, da so za večino ljudi nekoliko nejasna, zato jih šele predstavitev, ki je za večino razumljiva, naredi splošno sprejeta.*

Eden izmed načinov, kako se to lahko zgodi, je prek *poosebljanja* (personification), v kateri teorije ali pojmi postanejo povezovani z določenimi skupinami ali posamezniki - kot je teorija relativnosti povezovana z Einsteinom.

Drugi del procesa vsebuje **nazornost** (figuration), v kateri predstavljajo koncepte podobe in metafore. Tako je npr. v zahodni medicini telo predstavljeno pogosto kot "stroj", ali npr. pogosto verovanje neznanstvenikov, da so atomi realne stvari (in ne le teoretični konstrukti fizikov, ki jih uporabljajo za razlago svojih opazovanj). To nakazuje, da kadar so metafore dovolj prepričljive, pogosto dobijo enak pomen, kot da

bi realno obstajale (po Hayes, 1994, str. 552).

### Funkcije:

Moscovici (1976) je dokazoval, da je ravno izmenjava socialnih reprezentacij, ki se je držijo v skupini ali v družbi, tisto, kar *omogoča ljudem komunicirati efektivno in kar omogoča skladno stališče o realnosti*. Di Giacomo (1980, po Hayes, 1994, str. 548) je raziskoval socialne reprezentacije v študentskih protestnih gibanjih na univerzi v Belgiji s pomočjo prostih asociacij na ključne besede in z intervjuji. Izkazalo se je, da obstajajo pomembne razlike med socialnimi reprezentacijami vodij protestnih gibanj in tistimi, ki so bile prisotne pri večini študentov. Razlike vsebujejo koncepte, kot so "študentsko-delavska solidarnost", ki je bila sporočana od vodij, ki pa ni našla mesta v socialni reprezentaciji običajnih študentov. Sami so videvali zelo malo povezav med študenti in delavci. Iz tega je sledilo, ko so vodje pozivali študente k podpori za skupne akcije za spremembe v sistemu, zelo malo podpore. Pojavila se je namreč razlika med socialnimi predstavami, ki sta jih imeli dve različni skupini in kar se je odrazilo v zamiranju študentske aktivnosti.

Socialne predstave so torej odločilne pri vodenju socialnih akcij. *Kako sami sebi razlagamo stvari, določa kako se bomo vedli*. Npr.: učitelj, ki se drži socialne predstave o tem, da je inteligentnost podedovana sposobnost, in zaradi tega verjame, da je le za nekatere ljudi verjetno, da bodo uspešni v šoli, bo poučeval zelo drugače od tistega učitelja, katerega socialna predstava povezuje inteligentnost z naučenimi spretnostmi in ki bo zaradi tega verjel, da je prav spodbujati večino ljudi, da dosežejo vsaj srednješolsko raven izobrazbe.

Iz tega primera je razvidno, da lahko različne skupine znotraj družbe uporabljajo različne socialne predstave o realnosti. Toda tudi splošne kulturne predpostavke pomembno vplivajo na socialne predstave. Npr. v Britaniji je (po Hayes, 1994, str. 549) prevladujoča kulturna predpostavka, da je sposobnost za učenje podedovana, in pri večini ljudi v učiteljskih poklicih je opaziti tendenco k delu s to socialno predstavo. Po drugi strani pa v Ameriki izgledata bolj vplivna trening in vpliv priložnosti in skladno s tem učiteljski poklici in izobrazbene strukture dežele tendirajo k različnosti.

Torej, čeprav posamezniki in skupine znotraj določene kulture variirajo v izražanju socialnih reprezentacij, je opaziti, da so nekatere bolj značilne za določeno kulturo kot druge. V bistvu socialne predstave tvorijo vezni člen med psihologijo posameznika in sociološkimi koncepti ideologij. Odkar so socialne predstave opremljene z zgradbo pojmov in predpostavk, povezanih s socializacijo, jih lahko povezujemo tudi z zelo globoko vsajenostjo in nezavednim.

*Glavna funkcija socialnih predstav je komunikacija in akcija, kot sekundarna funkcija pa se pojavlja skupinsko siljenje in skupinska kohezivnost*. Socialne predstave ustvarjamo prek komunikacije ali akcije z drugimi ali s svetom. Celo vsako akcijo transformiramo v semiotični ali komunikacijski akt s prenosom pomenov in simbolov (Moscovici, 1984 b, str. 951). Ali kot pravi Emler: "Posamezniki prispevajo h konstrukciji socialnih predstav" (po Emler, 1987, str. 384).

*Funkcija (oziroma vloga, kot jo imenujeta Augostinos in Walker, 1996, str. 137 in 161) socialnih reprezentacij je v konvencionaliziranju (narediti običajno, dogovoriti) ali vsidranju socialnih objektov, oseb in dogodkov znotraj znanih razrednih (kategoričnih) kontekstov*. Reprezentacije so reducirane in opredmetene tako v kognitivnih kot v slikovnih elementih. Emler (1987, str. 383) jih opredeli kot poenostavitve. Ti elementi skupaj tvorijo bistvo ali prenesena jedra, ki se shranjujejo v spominu in priključijo med komuniciranjem in interakcijo. Številne socialne reprezentacije prihajajo iz sveta zna-



nosti - prek posredovanja masovnih medijev in z raznimi dopolnili in preoblikovanji običajnih ljudi pomagajo osmišljati vsakdanje življenje.

Osrednjo idejo (po Augustinos, Walker, 1996, str. 138) Moscovicijevega koncepta socialnih predstav tvorita dva procesa, ki sprožata (v orig. generate) te predstave: socialne in opredmetenje. To sta procesa, ki omogočata, da neznani in zato ogrožujoči objekti, dogodki ali dražljaji postanejo znani, domači. Namen vseh predstav je, da neznanemu dajo znane vsebine.

### Procesi socialnih predstav:

*Socialne predstave imajo (kot ene redkih socialnopsiholoških pojavov) opredeljena dva dinamična procesa, katerih funkcija je spreminjanje neznanega v znano, in sicer: vsidranje in opredmetenje,*<sup>16</sup> ki sta po Bečajevem (Bečaj, 1995, str. 17) mnenju zelo podobna Piagetovim modelom asimilacije in akomodacije. Moscovici pravi (Moscovici, 1984 a, str. 43): "Vsidranje in opredmetenje sta načina, kako ravnamo s spominom."

### Vsidranje

*Pri mehanizmu vsidranja tujih idej pride, kot pravi Moscovici, do redukcije teh idej na običajne, že obstoječe kategorije in predstave ter do njihove razvrstitve v že znani kontekst.* Jodelet (1984, po Billig, 1988, str. 6) podobno meni, da vsidranje pomeni integracijo predstavljenih objektov v že obstoječe sisteme mišljenja. Tako npr. poskuša religiozna oseba uvrstiti novo teorijo ali vedenje neznanca v religiozni vrednostni sistem. *Vsidranje je torej proces, s katerim tisto, kar je tuje in moteče, uvrščamo v lastni - nam ustrezni - sistem kategorij* (po Moscovici, 1984 a, str. 29). Kasneje (prav tam, str. 30) pa nadaljuje: "Celo kadar se zavedamo določenih razlik, približkov naših ocen, se jih držimo, če le zagotavljajo vsaj minimum skladnosti med neznanim in znanim. Vsidranje je tako klasifikacija in poimenovanje nečesa."

Billig meni (Billig, 1988, str. 13), da lahko razmišljujočega posameznika vidimo kot nekoga, ki si brez razmišljanja prizadeva izogniti se novostim tako, da avtomatično kategorizira sveže informacije v termine že znanih, domačih shem. Stvari, ki so (po Moscovici, 1984 a, str. 30) "neklasificirane in nepoimenovane, so tuje, neobstoječe in hkrati ogrožujoče. Kadar nečesa ne moremo evaluirati ali opisati sebi ali drugim ljudem, občutimo odpor in distanciranost. ... Prvi korak ob premagovanju teh odporov... je prav v uvrščanju v kategorije in v poimenovanju."<sup>17</sup> ...S klasificiranjem tistega, kar ni klasificirano, in s poimenovanjem, kar ni poimenovano, smo si sposobni ustvariti podobo, predstavo. V bistvu je predstava sistem klasifikacije in označitve danih kategorij in imen."

**S klasificiranjem (in poimenovanjem)** pravzaprav primerjamo dražljaj s prototipom ali modelom. Kadar primerjamo, se odločamo, ali je nekaj podobno prototipu, temu pripišemo tudi izstopajoče lastnosti prototipa, kadar pa se odločimo, da je nekaj drugačno od prototipa, ga od le-tega tudi razdeljujemo in ločujemo. Včasih pa, kadar

<sup>16</sup> V originalu "objectifying", pri nas je včasih pojem prevajan tudi z "objektivizacija", vendar menimo, da prav "opredmetenje" v slovenščini dobro ponazarja proces, ki ga opisuje (neke ideje, čustva, misli, tj. nekaj abstraktnega konkretizirati, popredmetiti) - skratka tisto, kar bi s tujko lahko označili kot "objektivacija".

<sup>17</sup> Moscovici potrebo po identifikaciji bitij in stvari ter njihovi uvrstitvi v prevladujoče socialne predstave ("znotraj naše kulture" kot poudarita Augustinos, Walker, 1996, str. 139) poimenuje "nominalistična tendenca" (Moscovici, 1984 a, str. 35).

obstajajo določene razlike med objektom in prototipom, objekt delno spremenimo, tako da ustreza izstopajočim značilnostim prototipa. Reprerentacije se odražajo v načinu klasificiranja in razdeljevanja kategorij in imen stimulusom, kajti s klasificiranjem in kategoriziranjem v bistvu razkrivamo lastne konceptualne sisteme (po Augostinos, Walker, 1996, str. 138, 139). Ali kot pravi Moscovici (Moscovici, 1984 a, str. 30): "Kadar neko osebo klasificiramo kot nevrotika, Žida ali reveža, očitno ne ostajamo zgolj znotraj preprostih dejstev, ampak to osebo tudi ocenjujemo in etiketiramo."<sup>18</sup> In kadar tako delujemo, odkrivamo svoje 'teorije' družbe in človeške narave."

Klasifikacija in poimenovanje sta neločljivo povezana procesa, saj je (po Moscovici, 1984 a, str. 34) "nemogoče klasificirati brez sočasnega poimenovanja". S klasificiranjem in poimenovanjem objekta ga lahko ne le prepoznavamo in razumemo, ampak tudi ocenjujemo, bodisi pozitivno bodisi negativno,<sup>19</sup> ali pa ga vidimo kot normalnega ali abnormalnega (po Augostinos, Walker, 1996, str. 139). Že s samim poimenovanjem "ga dejansko uvrstimo v identitetno matriko naše kulture", kot poudari Moscovici (prav tam).

Iz raziskovanj socialnih reprezentacij zdravja in bolezni Claudine Herzlich (1973, po Moscovici, 1984 a, str. 34) je razvidno, da je poimenovanje vedno na nek način arbitrarno. To pomeni, da je poimenovanje urejeno tako kot konsenz, s čimer besedne asociacije s stvarmi postanejo običaji (navade) in potrebne. Vse, kar je anonimno, neimenovano, ne more postati komunikacijska podoba, niti ni pripravljeno za povezavo z drugimi podobami. Kot takšno je pregnano v svet konfuznosti, nerealnosti in neartikuliranosti, celo kadar ga lahko delno klasificiramo kot normalno ali abnormalno. Z imenovanjem osebe ali stvari objekt na nek način izločimo (po Moscoviciju tako, kot poteka kemično izločevanje oborin; prav tam), kar ima za posledico:

- ko je enkrat oseba ali stvar imenovana, jo lahko opišemo in povežemo z določenimi karakteristikami, tendencami itd.;

- lahko postane različna od ostalih oseb ali stvari prek teh karakteristik in tendenc in postanejo te osebe ali stvari objekti dogovora<sup>20</sup> med tistimi, ki prevzamejo in medsebojno izmenjujejo ta isti dogovor.

Pomen jezika bi bilo po Moscoviciju potrebno posebej temeljito preučevati (Moscovici, 1984 a, str. 36). Sam pravi: "... vredno bi bilo podrobno raziskati načine in s kakšno logiko jezik odraža relacije med elementi sistema klasifikacij in procesa poimenovanja." Po navedenem namreč že z jezikom najpogosteje odražamo oba procesa (tako npr. je družina zelo popularna podoba odnosov na splošno, konflikt je postavljen za drugo vrsto odnosov in vedno implicira opise parov, ki so si kontrastni, zavedno in nezavedno so običajno del posameznika, sovražnost je vedno ozadje primerjav med rasami, nacijami ali razredi, moč in šibkost pogosto definirata prednosti tam, kjer hierarhija označuje različne kategorije imen itd.). "Dejstvo je, da če vidimo stabilnost kot del prijateljstva ali konflikt kot odkrito sovražnost, je to preprosto zato, ker so bolj dostopni in konkretni v takšnih oblikah in so lahko korelirani z našimi mislimi in čustvi; tako jih torej lažje izražamo ali vključimo v opise, ki bodo vsem razumljivi." To je rezultat procesa rutinizacije.

Klasifikacija in poimenovanje sta torej dva aspekta vsidranja predstav, in sicer ne le glede vsebine, ampak tudi glede odnosov, iz česar bi lahko izpeljali, podobno kot

<sup>18</sup> Originale "label" in "labelling" prevajamo z "etiketiranje" in "okarakteriziranje"; v smislu (najpogosteje poenostavljene) označitve določenega objekta na podlagi nekaterih (ali zgolj ene) lastnosti, ki naj bi bile zanj bistvene.

<sup>19</sup> Prav zaradi teh "ne povsem intelektualnih" značilnosti so različni avtorji videli v teh procesih povezavo s socialnimi stališči.

<sup>20</sup> V originalu "convention".

Jodelet (po Billig, 1988, str. 6), da je vsidranje univerzalni proces, ki se pojavi v vseh oblikah socialnih združb. Prav tu avtor vidi tudi *temeljno razliko med kognitivnimi pristopi in teorijo socialnih predstav. Medtem ko kognitivni socialni psihologi vidijo kategorizacijo v terminih individualnega funkcioniranja, pa teoretiki socialnih predstav raziskujejo socialno funkcijo vsidranja. Kar je predstavljeno, je socialni objekt, in vsidranje zariše posamezno znotraj kulturne tradicije skupine in to istočasno, ko to tradicijo tudi razvijajo.* Na ta način so (kot pravi Jodelet, prav tam) reprezentacije vkoreninjene v življenju skupine. Oba sistema (tako klasifikacija kot poimenovanje) po Moscoviciju (Moscovici, 1984 a, str. 37) spodbujata interpretacijo karakteristik, razumevanje namenov in motivov, ki so za človeškim vedenjem, in dejansko oblikujeta mnenja.<sup>21</sup>

Tako npr. Billig opozori, da izhaja označitev obeh pomembnih socialno-psiholoških procesov opredmetenje in vsidranje pravzaprav iz uporabe pojma "socialna predstava" bodisi v specifičnem bodisi v posplošenem pomenu. V raziskovanju tega predlaga tako imenovani "retorični" pristop, ki temelji na tem, da se ob vsakem procesu ustavimo tudi ob kontraprocesu. Tako lahko socialne predstave v specifičnem pojmovanju ločujemo od socialno deljenih prepričanj. Hkrati pa je pojmovanje vsidranja nekoliko drugačno, saj zajema splošnejše procese. Vsodranje je v tem smislu način, kako se nove informacije kategorizirajo in učvrščajo v kulturna verovanja. Retorični pristop bi s tega vidika poudaril kot kontraprocesa objektivizaciji in vsidranju argumentacijo in negacijo (Billig, 1988, str. 2).

Moscovici poudari (Moscovici, 1984 a, str. 36), da teorija socialnih predstav izključuje idejo o mišljenju ali percepciji, ki je brez vsidranja. Za vse skupine in vse družbe velja, da so sistemi poimenovanj, kategorizacije in (prav zaradi tega tudi) vsidranje bistveni v procesu mišljenja in percepcije, kar opozarja na socialnopsihološko univerzalnost tega procesa.

### Opredmetenje (objektivacija)

Moscovici pravi, da se z *opredmetenjem abstraktnost spreobrača v nekaj skoraj konkretnega, da se transformira tisto, kar je v mislih, v nekaj, kar obstaja v fizičnem svetu* (Moscovici, 1984 a, str. 29). Pri tem se sklicuje na angleškega materialista Maxwella, ki naj bi izjavil, da tisto, kar je abstraktno za eno generacijo, postaja konkretno v naslednji. Podobno meni tudi Farr (1984 po Billig, 1988, str. 7), ki pravi, da s procesom opredmetenja tisto, kar ni vidno, postane perceptivno.

Opredmetenje je Moscovici (1983 po Augustinos, Walker, 1996, str. 139, in po Billig, 1988, str. 7) označil za proces, s katerim neznane in abstraktne pojme, ideje in podobe transformiramo v konkretne in opredmetene, splošno znane realnosti. Gre za nekakšno "*materializacijo abstrakcij*". Billig (1988, str. 7) pa opredmetenje vidi kot proces, katerega rezultat so čisto določene vrste splošnih izkušenj, v katerih je abstraktno transformirano v svet predmetov.

Po Moscoviciju opredmetenje saturira ideje, ki so neznane in nedomače z realnostjo in jih poveže z bistvom te realnosti (Moscovici, 1984 a, str. 38-40). Tako je opredmetenje nekakšno odkrivanje ikonične kvalitete netočnih idej in ljudi, je reproduciranje konceptov v podobah. Te podobe, nekakšni slikovni elementi, skupaj tvorijo prenesena (figurativna) jedra, ki se shranjujejo v spominu in so kompleksne podobe, ki vidno ponazarjajo sklope idej. In čeprav vemo, da za te sklope (komplekse)

<sup>21</sup> Po Moscoviciju je to tudi glavno zanimanje tako skupin kot posameznikov, ki bi mu lahko rekli celo "interpretacijska manja".

idej velja, da so njihovi opredmeteni ekvivalenti skrajno nejasni, vseeno mislimo in se vedemo, kot da bi nekaj resnično obstajalo; kadar npr. ocenjujemo nekoga, s komer smo v določenem odnosu. Te podobe niso poenostavljena simboliziranja njegove osebnosti in vedenja, ampak ga dejansko predstavljajo, so "sklopi" njegove osebnosti in načina, kako se vede. Vse to po avtorju nakazuje, da so meje med podobami in realnostjo zabrisane. Podobe konceptov prenehajo biti znaki in postanejo replika realnosti, slika sveta v pravem pomenu. Njihov abstraktni, arbitrarni karakter se sčasoma izgublja in pridobiva skoraj fizično, neodvisno existenco.<sup>22</sup>

Funkcija opredmetenja (kot sta jo povzela Augostinosova in Walker, 1996, str. 140) je povezana s "človeško tendenco po poenostavljanju ali destiliranju kompleksnih informacij v jedro ali 'figurativni nukleus' slikovnih ali kognitivnih elementov, ki so shranjeni v spominu ter uporabljeni, kadar je potrebno".

Pravzaprav je celo začetek raziskovanja socialnih predstav povezan prav z raziskovanjem njihovega opredmetenja. Z v začetku poglavja omenjenim delom Psihoanaliza, njena podoba in njena publika je Moscovici prikazal, kako običajni ljudje osvajajo Freudove ideje, kot so "kompleksi" in "nevroze", ter jih uporabljajo za razlago lastnega vedenja in vedenja drugih ljudi. S tem je opozoril na dejstvo, da številne socialne reprezentacije prihajajo iz sveta znanosti - prek posredovanja masovnih medijev in z različni dopolnili in preoblikovanji običajnih ljudi pomagajo osmišljati vsakdanje življenje.

Prek uporabe se te konceptualne in analitične kategorije transformirajo v opredmetene entitete. Tako npr. (kot navajata Augostinosova in Walker, 1996, str. 139, 140) abstraktne konstrukte, kot so "mišljenje" ali "ego", ljudje zaznavajo kot fizične entitete, prav tako tolmačijo pojme, kot so "kompleksi" in "nevroze", kot objektivne pogoje, ki prizadenejo ljudi. Moscovici pravi (Moscovici, 1984 a, str. 40): "... podobe postajajo elementi realnosti bolj kot elementi mišljenja. ... Naše okolje je sestavljeno iz takšnih podob in mi smo za vedno povezani z njimi s tem, ko nekatere sprejmemo, nekatere zavržemo in nekatere modificiramo."<sup>23</sup> Kasneje (prav tam, str. 42) avtor razloži, od kod sploh ta težnja po opredmetenju, in pravi, da je to vsebovano že v kulturi sami. Le-ta je razdeljena na različne objekte, s čimer nas spodbuja, da opredmetimo vse, s čimer se srečujemo. Tako nerazločno poseebljamo čustva, socialne razrede, povečujemo moč, in kadar pišemo, poseebljamo kulturo, vse odkar nam jezik sam to dopušča.

Billig meni (1988, str. 7), da *medtem ko se vsako prepričanje vsidra (in sicer ne glede na vsebino prepričanja), pa lahko zgolj za nekatera rečemo, da so opredmetena*. To so prepričanja, ki so v bistvu nereligiozna, ki so izpeljana iz abstraktnih, vendar nereligioznih konceptov. Prehod iz ezoterične znanstvene teorije v vsakodnevni diskurz opisuje prototip opredmetenja. Po avtorju je potrebno ločevati opredmetenje od nasprotnega procesa, ki ga imenuje "**transcendentalizacija**", s katerim označuje proces, ki producira nematerialno zavest, to je tisti socialnopsihološki proces, s katerim je svet predmetov transcendentiran.<sup>24</sup> Transcendentalne vzorce prepričanj (po Billig, 1988, str. 8) ne bi smeli šteti k socialnim predstavam. Le za tiste skupine, ki imajo opredmeteno zavestnost, lahko rečemo, da vsidrajo svoje misli in zaznave kot socialne reprezentacije. Tiste skupine, ki pa imajo drugačne oblike zavesti, vsidrajo misli in zaznave v "splošno védenje", "mitologijo" itd., vendar ne v socialne predstave.

<sup>22</sup> Tudi tu lahko vidimo paralele s konceptom "socialne konstrukcije realnosti" Bergera in Luckmanna.

<sup>23</sup> Moscovici je osnovo za to našel pri G. H. Mead (1934), ko navaja: "Vidimo, da lahko prisodobne, ki se tičejo strukture objektov in predstavljajo prilagoditev organizma na okolja, ki niso prisotna, služijo rekonstrukciji objektivnega polja."

<sup>24</sup> Omenjeni proces razumemo kot nekakšno abstrahiranje, pretvorbo konkretnih, materializiranih objektov v abstraktne, neoprijemljive tvorbe.

Specifično naravo opredmetenja ilustrira avtor s kontraprocesom. Tako predvideva, da prepričanja obračajo materialni svet v nematerialne abstrakcije. Za primer navede "vsakodnevne teorije" ali splošno videnje religijskih družb. Morda imajo takšna prepričanja izvor v teološkem teoretiziranju tehnične narave. Učinek, kadar ga prevedemo v vsakodnevni diskurz, ni v proizvajanju abstraktnega materiala, ampak narediti material abstrakten. Na ta način se splošno videnje o religijskih družbah razlikuje od družbe z opredmetenimi socialnimi predstavami.

Kadar gledamo na socialne predstave z vidika univerzalnega koncepta, lahko k njim prištejemo vsa prepričanja, podobe, mite itd. Torej bi lahko vse elemente kulture videli kot socialne predstave ali vsaj njihove elemente. S takim konceptom socialne predstave postanejo neka vrsta splošnega, bazičnega koncepta, pri katerem pa bi težko našli elemente socialno deljene zavesti, ki ne bi bili socialne predstave. S specifičnim konceptom, ki vključuje oba, univerzalni proces (vsidranje) in specifični proces (opredmetenje), pa se spodbuja iskanje tistih procesov, ki ne vsebujejo opredmetenja socialne zavesti.

## LITERATURA

- Augustinos, M., Walker, I. (1996). *Social Cognition*. Sage Publikations, London.
- Bečaj, J. (1991). Dve funkciji socialne interakcije. Delovna kopija doktorata. Neobjavljeno.
- Bečaj, J. (1995). Socialna realnost, socialne predstave, socialni konstrukcionizem - v čem je razlika med njimi? *Anthropos*, letnik 27, št. 5-6.
- Bečaj, J. (1997). Temelji socialnega vplivanja. Filozofska fakulteta, Ljubljana.
- Billig, Michael (1988). Social Representation, Objectification and Anchoring: a Rhetorical Analysis. V *Social Behaviour*, Zv. 3, str. 1-16.
- Cartwright, D. (1997). Introduction to a History of Social Psychology. V *The Blackwell Reader in Social Psychology*. Blackwell Publishers Ltd, Oxford.
- Deutscher, Irwin (1984). Choosing ancestors: some consequences of the selection from intellectual traditions. V Farr, R. M., Moscovici, S. *Social Representations*. Cambridge University Press.
- Doise, Willem (1984). Social representations, inter-group experiments and levels of analysis. V Farr, R. M., Moscovici, S. *Social Representations*. Cambridge University Press.
- Durkheim, Émile, (1982). *Elementarni oblici religijskega života*. Beograd. Prosveta.
- Emler, Nicholas (1987). Socio-moral development from the perspective of social representations. V *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Zv. 17, št. 4, str. 371-388.
- Farr, Robert (1984). Social representations: their role in the design and execution of laboratory experiments. V Farr, R. M., Moscovici, S. *Social Representations*. Cambridge University Press.
- Fransella, Fay (1984). The relationship between Kelly's constructs and Durkheim's representations. V Farr, R. M., Moscovici, S. *Social Representations*. Cambridge University Press.
- Gergen, Kenneth J. (1973). Social Psychology as History. V *Journal of Personality and Social Psychology*, Zv. 26, št. 2, str. 309-320.
- Gergen, Kenneth J. (1985). The Social Constructionist Movement in Modern Psychology. V *American Psychologist*, Zv. 40, št. 3, str. 266-275.
- Gergen, Kenneth J. (1986). Interpreting the texts of nature and culture: A reply to Jahoda. V *European Journal of Social Psychology*, Zv. 16, str. 31-37.
- Hatch, Elvin (1979). *Antropološke teorije*. Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Hayes, Nicky (1994). *Foundations of Psychology*. London, Routledge.
- Hayes, Nicky, Orrell, Sue (1998). *Psihologija*. Ljubljana, Zavod Republike Slovenije za šolstvo.
- Hogg, Michael A., Vaughan, Graham M. (1998). *Social Psychology*. London, Prentice Hall Europe.
- Jaspars, Jos, Hewstone, Miles (1990). Social categorization, collective beliefs, and causal attribution. V Fraser, C., Gaskell, G., *The Social Psychological Study of Widespread Beliefs*. Clarendon Press, Oxford.
- Jaspars, Jos, Fraser, Colin (1984). Attitudes and social representations. V Farr, R. M., Moscovici, S. *Social Representations*. Cambridge University Press.
- Jaspars, Jos (1986). Forum and focus: A personal view of European Social Psychology. V *European Journal of Social Psychology*, Zv. 16, str. 3-15.
- Kumelj, Tina (1997). *Socialne predstave mladostnikov o drogah*. Diplomsko delo. Ljubljana.

- Moscovici, Serge (1984 a). The phenomenon of social representations. V Farr, R. M., Moscovici, S. *Social Representations*. Cambridge University Press.
- Moscovici, Serge (1984 b). The Myth of the Lonely Paradigm: A Rejoinder, *Social Research*, Zv. 51, št. 4.
- Moscovici, Serge (1988). Notes towards a description of social representations, *European Journal of Social Psychology*, Zv. 18.
- Philipchalk, Ronald P. (1995). *Invitation to social psychology*. Orlando, Harcourt Brace College Publishers.
- Potter, Jonathan, Litton, Ian (1985). Some problems underlying the theory of social representations. *British Journal of Social Psychology*, Zv. 24.
- Vec, Tomaž (1998). Socialno vplivanje. Šolsko svetovalno delo, št. 1, letnik III, Ljubljana.

## Bojan Žalec: Reprezentacije

FRANE JERMAN

Vknjižni zbirki Claritas Študentske založbe je kot sedmi zvezek izšel knjižni prvenec filozofa mag. Bojna Žalca z naslovom *Reprezentacije*. Avtor je uporabil tujko že v naslovu, ker se ni mogel odločiti za slovenski termin predstavljanja. Vsekakor je tujka bolj nevtralna in nemara za nianso več pove kot slovenska ustreznica. Gre pa seveda za fenomenološko problematiko, ki izvira iz avtorjevega študija Brentanove mereologije. Na to kaže že razpored poglavij in snovi. Knjiga je razdeljena na tri velika poglavja in sicer na 1. poglavje: *Brentanova filozofija*; 2. poglavje: *Husserlova teorija dela in celot*; in še 3. poglavje: *Vebrova filozofija*.

Vpredgovoru pravi avtor, da je namen knjige dvojen: "... zgodovinski in nezgodovinski. Zgodovinski namen je prikazati in pojasniti dela empiristične filozofske misli od Brentana do Vebra." Tu bi se dotaknil besede *empirističen*, ki je v zvezi z Brentanom vendarle nekaj specifičnega. Res je sicer, da je v spoznavni teoriji deloma izhajal iz empirizma (Berkeley, Hume), vendar bi težko rekel apodiktično, da sodi njegova celotna filozofija v ta okvir miselnosti, ki jo je spočel srednjeveški nominalizem, razvili pa J. Locke, G. Berkeley in D. Hume ter v nadaljevanju tudi J. St. Mill. Morebiti bi bila ustrežnejša oznaka Brentanove filozofije realizem. Navsezadnje ne smemo pozabiti, da je prav Brentanov dostop do psihičnih fenomenov kot takih dal fenomenologiji v roke njeno glavno orožje - intencionalno predmetnost. Filozofija *reizma se* nanaša na ontološko problematiko. To, da Brentano zagovarja znanstveno (v bistvu naravoslovno) metodo, ki temelji na izkušnji, empiriji inempiričnem preverjanju, seveda ne sodi v okvir empirizma kot spoznavnoteoretske usmeritve.

Prvo poglavje *Brentanova filozofija* prinaša zelo zvest prikaz Brentanove gradnje psihologije. Tu se prvič srečamo z Brentanovo mereologijo, kjer gre za odnose med deli in celoto, kjer se udi kritično spopadajo posameznimi Brentanovimi trditvami. Za samo Brentanovo filozofijo, pa tudi - širše vzeto - za fenomenologijo kot filozofsko usmeritev, je izredno pomembno uvajanje intencionalnosti, kot smo to ugotovili že prej. Intencionalna notranja (psihična) eksistenca predmeta je tisto, kar po Brentanu razlikuje psihične od fizičnih predmetov. Ti slednji v skladu z Berkeleyjevo in Humovo spoznavno teorijo, nimajo svoje konkretne eksistence, ker sodijo med *sekundarne* kvalitete, kot sta to učila v antiki Demokrit, v novem veku pa John Locke. Zelo pozitivna poteza Žalčevega pristopa k tej snovi je, da je pritegnil mnenja o intencionalnosti cele vrste sodobnih poznavalcev te problematike.

Posebno in nič kaj lahko vprašanje je problematika Husserlove mereologije ali razmerja med deli in celoto. Tu je prišel avtor do spoznanja, da pozna Husserl tri pojmovanja celote in sicer celota v ožjem pomenu, celota v širšem pomenu in celota v pregnantnem pomenu. Glede na to so deli celote lahko odvisni ali neodvisni itd. - Lahko bi rekli, da rezultat ni posebno spodbuden za mereologijo, saj je povsem banalen, čeprav izdaja pri Husserlu značilno fenomenološko pikolovstvo.

Treba bi bilo seveda videti funkcijo celote in dela v celoti Husserlove fenomenologije - tudi prek njegovega odnosa do intencionalnosti.

Tretje poglavje je posvečeno Vebrovi filozofiji, ali bolje rečeno, njegovi pred-

metnostni teoriji, kakor jo je Veber sam označil v delu *Sistem filozofije* (iz leta 1921). Mag. Bojan Žalec povzema bistvene točke Vebrove predmetnostne teorije, pri čemer sega po celoti Vebrove filozofije - tja do njegove Teorije stvarnosti, kjer išče tudi no-tranja protislovja te teorije.

Delo mag. Bojana Žalca nam torej razgrne kar lep kos sodobne filozofiji, in to s svojega specifičnega vidika, ki nekatere stvari zelo poudarja, druge pa pušča ob strani. Fenomenologija kot fenomenologija - tudi Vebrova predmetnostna teorija je v bistvu fenomenološka teorija - ga ne zanima dosti, pač pa problemi mereologije, ki pri Vebru niso posebno vidni. Prav kar zadeva Vebra, je treba reči, da je to eden najbolj preglednih spisov o njegovi filozofiji, kar sem jih doslej bral. Pa ne samo preglednih, ampak tudi problemskih, ki kažejo na toiste plati, ki jih bo treba poglobljati v Vebrovo filozofijo še preučevati.

Vsekakor pa mlademu filozofu čestitam za njegov imenitni prvenec!



## Cvetka Tóth: Metafizika čutnosti, Sophia, Ljubljana 1998

BORUT OŠLAJ

Pojem metafizike je znotraj zgodovine filozofije nedvomno tisti, ki vzbuja največ strahospoštovanja; in če je tega vsaj nekoliko deležna tudi filozofija, potem zgolj in samo po zaslugi metafizike, ki je večji del zgodovine filozofske misli predstavljala - ne po naključju - njen sinonim. Ker je strahospoštovanje čustvo, ki je vselej vezano na nek vrednostno določujoči objekt, ki se izmika jasnini spoznanja in zato ostaja nedoumljiv, ker je torej emocionalna in ne pojmovna kategorija, je filozofija - predvsem v zadnjih 200 letih in v bolj ali manj odkritem soočenju z naravoslovnimi znanostmi - izražala ambivalenten odnos do metafizike in s tem do same sebe ter svoje zgodovine: če je ob otipljivih dosežkih eksaktnih znanosti izgubljala samozavest in pridobivala občutek nemoči in sramu, potem se je - premosorazmerno s tem občutjem - spopadla z metafiziko kot zgodovino šarlatanstva, če pa je, nasprotno, kritično presojala prevladujoče pojmovanje zgodovine kot napredovanja, če je podvomila v absolutno spoznavno moč pojma kot nedvoumnega logičnega sredstva - za kar je imela dovolj nastavkov tudi v svoji lastni zgodovini -, potem si je prizadevala metafiziko ne sicer slepo potrjevati, temveč na novo ovrednotiti, predvsem njen pomen v kontekstu ontološko-antropološke nujnosti; vezala jo je na človeka, torej na antropologijo. V 200-letnem boju *pro et contra* se je vsaj na začetku zdelo, da v tem shizofrenem položaju filozofija slabi; danes z gotovostjo vemo, da jo je ta boj okrepil. Metafizika ni bila odpravljena niti presežena, temveč v svoji ontološko-antropološko zasnovani nuji potrjena. Zato je toliko bolj nerazumljivo, da smo skorajda v celoti - še posebej pa to velja za slovensko filozofijo - pozabili ali prezrli tistega filozofa, ki je na začetku tega boja v korist rehabilitiranemu in predrugачenemu pojmu metafizike postavil veličasten spomenik in ki je v marsičem napovedal filozofsko antropologijo, filozofijo življenja, fenomenologijo in eksistencializem - to je bil Arthur Schopenhauer. To temno liso je pred kratkim več kot uspešno zapolnila Cvetka Tóth s knjigo "Metafizika čutnosti", ki je v celoti posvečena predstavitvi Schopenhauerjeve filozofije predvsem v kontekstu - na kar posredno kaže že naslov njenega dela - apologije metafizike.

"Metafizika čutnosti" ni šolski prikaz Schopenhauerjeve filozofije, za kaj takega ji na srečo primanjkuje akademske distance, ki vselej arogantno secira, razstavlja in v skladu s filozofsko-metodološkimi obrazci brez občutka razvršča tisto, kar je v izhodišču neločljivo povezano in v tej organski sprepletenosti za marsikateri izključno analitični duh tudi nerazumljivo in temno. Skorajda iz vsakega avtoričinega stavka vejeta veliko spoštovanje in predvsem navdušenje nad Schopenhauerjevo filozofijo; to pa je tisto, kar njeno delo naredi še posebej mikavno in vse prej kot dolgočasno. Knjiga je razdeljena na pet nosilnih poglavij: I. Schopenhauerjeva (ne)zaupnica zgodovini, II. Animal metaphysicum - o človekovi metafizični potrebi, III. Svet med predstavo in voljo, IV. Narava - velik hieroglif, V. Filozofija umetnosti. Največji obseg C. Tóth nameni prav zadnjemu poglavju, kolikor v njem oriše tisto dimenzijo Schopenhauerjeve filozofije, ki je trajno zaznamovala rehabilitirani pojem metafizike, tj. obrat k čutnosti. "Čutnost dobi pri njem nov pomen in poudarek. Tako mu gre priznanje, ker je za estetizacijo in etizacijo sveta uspel razviti filozofsko govorico, v najbolj dobesednem

pomenu *popolnočutni govor*, ki nedvomno učinkuje emancipacijsko" (7-8). Smisel tovrstne filozofske emancipacije je razumljen kot obrat od zunajsjetne v "znotrajsvetno, imanentno metafiziko" (8).

Oglejmo si zdaj, sledeč avtorici, Schopenhauerjevo pot konstituiranja znotrajsvetne (čutne) metafizike nekoliko pobliže. Stopiti na pot metafizike čutnosti, zahteva danes že specifično in žal redko prakticirano filozofsko držo, brez katere filozofije kot zgodovinskega fenomena sploh ne bi bilo, držo, ki jo najbolj jasno opisuje človekova sposobnost čudenja (thaumázein), v kateri je že Aristotel videl trajni arhé filozofije. Citirajoč Schopenhauerjevo misel, da imajo resničnost in živost le lastne temeljne misli in da so "tuje prebrane misli" zgolj "ostanki s tujega krožnika" (10), C. Tóth upravičeno, čeprav prikrito, polemizira z danes prevladujočim načinom "filozofiranja", ki pa ta naziv komajda še zasluži. Biti v izvirnem pomenu filozof, predpostavlja sposobnost neposrednega branja iz knjige sveta, in če kdo, potem je prav Schopenhauer trajni kašipot, ki kaže v smer najbolj vzvišene, a tudi najbolj osamljene filozofske poti. "Nedvomno je imel Schopenhauer pred seboj ideal poznoantičnega filozofa, predvsem njegovo neodvisnost in nevezanost. Zato je zanj biti filozof pomenilo prizadevati si za svojo *notranjo neodvisnost*" (23). Pri neodvisnem in samotnem prebiranju knjige sveta se Schopenhauer nasloni na Platona, ki je "neutrudno ponavljal, da je predmet filozofije kaj nespremenljivega in večno ostajajočega, ne pa to, kar je zdaj takšno, zdaj drugačno" (32). Izhodiščno vprašanje, da bi se približali nespremenljivemu in večno ostajajočemu, ne more biti v zgodovini filozofije prevladujoči *zakaj*, temveč *kaj*. Avtorica v celoti soglaša s Schopenhauerjevo tezo, da je "pravi filozofski način gledanja sveta, ta, ki nas uči spoznavati njegovo notranje bistvo in nas tako vodi čez pojav", tisti, "ki ne sprašuje, od kod in kam ter zakaj, temveč vedno in povsod sprašuje samo po tem *kaj* sveta" (57). *Kaj* sveta se lahko človeku razpre samo skozi njegovo neposredno razmerje do sveta, skozi neposredno človeško izkustvo, "ki si upa na glas izgovarjati bolečino, trpljenje in stisko tega, samó zemeljskega življenja" (65) in ki v tem svetu zavestno in pokončno vztraja. Tega pa ni sposobna filozofija kot znanost, tista, ki je brez preostanka ujetnica sistematike pojma, temveč filozofija kot umetnost, to je tista, ki se pusti nagovarjati tudi intuiciji, čustvom in čutom. Schopenhauer je "filozof z umetniškim pogledom" (65), vendar ne tudi suženj tega pogleda, saj je ves čas težil za tem, da bi filozofija v sebi združevala tako umetnost, kot tudi znanost (120). Da pa je poudarek vendarle bolj na prvi kot na drugi, je posledica specifičnega razumevanja filozofije v začetku 19. stoletja, ki ga je v celoti opredeljevala mogočna kulisa Heglove filozofije. Pojem čutnosti je ena "od najbolj temeljnih izhodiščnih točk" Schopenhauerjeve filozofije prav zato, ker je bil v filozofiji do tedaj "zelo zanemarjen, celo nepriznan in je s Heglom bil deležen očitne demonizacije" (16). Če je Schopenhauerjeva pot k čutnosti umetniško posredovana, pa pot od čutnosti do zaključenega filozofskega sistema (ta, trdi avtorica, ni bil nič manj impozanten od Heglovega) zahteva pojmovno filozofsko govorico, ki jo pri njem "docela prežema metafizična naravnost", in tako je pred nami "reflektirana čutnost, ki ji je v vsem izhodišče metafizika iz izkustva oziroma brez neba" (220).

Pot k čutnosti je pot k naravi. Za umetnost kot tako na tej poti ni večjih ovir, za umetnost, ki hkrati želi biti tudi filozofija, pa je ta pot bolj vijugasta. Pot k naravi je za filozofijo tega časa lahko vodila samo prek soočenja s fenomenom zgodovine in zavrnitvijo filozofije zgodovine, ki je s Heglom dosegla svoj vrhunec. S stališča romantične senzibilitete do celote bivajočega v njegovi neposrednosti se Heglova filozofija kaže kot "mazaštvo", ki je razvidno iz njegovega prizadevanja, "da bi svetovno zgodovino", tako Schopenhauer, "pojmovali kot načrtno celoto oziroma da bi jo 'organsko konstruirali'" (27). Tudi tu si Schopenhauer pokliče na pomoč umetnost, natančneje rečeno pesništvo. Z njegovo pomočjo si sicer ne prizadeva izničiti, temveč

zgolj "zmanjšati vrednost zgodovine" (27). Sklicujoč se na Aristotelovo mesto iz Poetike, ki pravi, da poseduje pesništvo več prave, stvarne notranje resnice kot zgodovina, se Schopenhauer zavzema za takšno razumevanje zgodovine, ki bi naj po zgledu pesništva zajelo trajno in obče, ne pa zgolj nastajajoče in posamezno. "Da sam ni uspel tematizirati napredka, je dejstvo, ki ne govori v prid njegovi filozofiji. Toda le skrajno oprezno je treba uporabljati (in še to samo v zelo določenih kontekstih) ugotovitev, da je njegova filozofija nekakšna filozofija zaustavljenega napredka, ki dejansko mnogo bolj kot napredek sam zaustavlja človeško aroganco" (34). Prava naloga filozofije zgodovine ni tista, ki hodi po obrobju sveta spreminjajočih se pojavov, temveč tista, ki odkriva nespremenljivo bistvo, to, kar je, ki spoznava, zapiše C. Tóth, "kar je istovetno v vseh dogajanjih nekoč in danes, na vzhodu in zahodu, v vseh ljudeh in v celotnem človeštvu" (38). Schopenhauer daje zaupnico le tisti zgodovini, katere geslo je "Eadem sed aliter" (isto, toda drugače). Povsem v duhu Schopenhauerjevega razumevanja zgodovine je dosti pozneje C. F. von Weizsäcker zapisal: "Popolnost sveta je v tem, da v njem ni nič novega." Avtorica si ob tem zastavi zanimivo in aktualno vprašanje, ali ni morda v tem "večno enakem celo svetost bivanja" (38)? "Vsemu, kar živi, pusti živeti in tudi sam živi, kakor ti najbolj ustreza, je njegovo življenjsko vodilo" (55). Pojma zgodovine in narave sta pri Schopenhauerju neločljivo povezana z etiko. Kako in s čim, se, nadaljujoč Horkheimerja, sprašuje C. Tóth? "Morda s tem, da nikdar in z ničemer ne posega z nasiljem v to, kar je, v bitnost sveta, človeka, skratka, v bitnost vsega bivajočega" (57).

Za celotno romantično gibanje je bila značilna zahteva po "ontičnem azilu", zahteva po nečem tostranskem, ki naj bi bilo hkrati večno in nespremenljivo. Na filozofskoteoretski ravni je romantika ta azil našla v *stvari po sebi*; prav Schopenhauer pa je bil tisti, ki je prekinil z njenim kantovsko podedovanim "anonimnim statusom", "izpolnil je njeno praznino in puščobo, celo novo ime je prejela, in sicer volja" (20). Tako kot Kantova filozofija, ki ji je Schopenhauer največ dolgoval, tudi Schopenhauerjeva ne prehaja meja človekovega izkustva; tako kot prva v strogem smislu ostaja imanentna. Slavna Nietzschejeva kritika *onstrancev* zgolj nesramno povzema izvirne in za razliko od Nietzscheja dosledneje izpeljane Schopenhauerjeve teze. Tudi sicer avtorica na več mestih upravičeno opozori na krivico, ki je bila z Nietzschejevo filozofijo storjena Schopenhauerjevi in je le-to potisnila v nezasluzeno pozabo.

Marsikdo še danes Schopenhauerja povezuje s panteizmom, vendar pa je, kot ugotavlja C. Tóth, njegova "prepoved prestopiti meje izkustva tako obvezujoča in stroga, da mu je s panteisti skupno samo hen kai pán (eno in vse), ne pa tudi pán theös (vse je bog)" (46). Schopenhauer poudarja, da izhaja iz izkustva in narave in da šele prek teh pride do volje kot edine zares metafizične kategorije. Toda ta metafizična kategorija ni abstraktna, ni nepredstavljiva stvar po sebi, temveč njen antropološko fundiran substitut. Metafizično iskanje trajnega in nespremenljivega ni posledica obstoja neke nedoločljive supralunarne bitnosti, temveč človekove narave, ki v vseh obdobjih svoje zgodovine izraža in opredmetuje potrebo po metafizičnem; človek je pri Schopenhauerju določen kot *animal metaphysicum*. "S tem njegova kritična razmišljanja o metafiziki pomenijo antropološko naravnost, ki sicer prežema celotno Schopenhauerjevo filozofijo" (66). Še pred Feuerbachom - kar žal ni običaj - tako lahko in smemo govoriti o "antropološkem obratu filozofije", ki je, sklicujoč se na Gehlena, epohalnega pomena za ves nadaljni razvoj filozofije. "Če je za Schopenhauerjeve nazore v zvezi z metafiziko nujno podati oznako, bi te na osnovi že omenjenega antropološkega obrata veljalo imenovati kar antropologija metafizike, kajti Schopenhauerjeva naravnost je izrazito antropološka" (69). Če imanentna metafizika poseduje prepričljivi temelj, potem je ta lahko le človek, ki v svoji transcendentalni brezdomnosti ustvarja metafizične potrebe.

Poleg Kantovega je Schopenhauerjevo pojmovanje metafizike "dejansko eno najbolj izstopajočih v kontekstu pometafizičnega mišljenja", je radikaliziran odgovor na nemajhno težavo, "kje naj se metafizika naseli potem, ko se je odrekla domovanju v zasvetovju, po vzoru Platonovih večnih idej" (70). Tudi številne oblike religij se v tem kontekstu kažejo le kot različni vidiki metafizične potrebe človeka. Pojem "pometafizično" C. Tóth ne razume v smislu "postmetafizično"; pometafizično mišljenje ni tisto, ki bi metafiziko enkrat za vselej pustilo za seboj kot obliko preseženega mišljenja, temveč tisto, ki skuša metafiziko misliti kot "nauk s te strani fizike, kajti novega in spremenjenega pojma metafizike se ni več dalo" - po razočaranju, ki ga je za seboj pustil heglovski optimizem - "misliti na tradicionalnih osnovah. Te so po svojem bistvu take, da metafiziko utemeljujejo samo onstran fizike, torej s čim onstranskim, kar je še hkrati kaj absolutnega, prvega, večnega" (73). Izvor metafizike ni onstran, temveč tostran, absolutno ni supralunarna, temveč sublunarna kategorija, je izraz človekovega trpljenja, bolečin in smrti. "Zdaj in v tem pomenu se je metafizika preselila na to stran fizike, iz nebes na zemljo, in sledi predvsem pojmom, kot so *zlo, gorje in trpljenje v svetu*, o katerih glasno razmišlja" (74). Tako religija kot filozofija, umetnost in etika izhajajo iz neizpodbitnega dejstva, da zlo v svetu pač je. Schopenhauerjeva filozofija predstavlja epohalen obrat, "pomeni radikalno opustitev nekdanje racionalistično aprioristične metafizike, ki je bila prevladujoča vse od Platona prek Descartesa do vključno Hegla. Nova, v bistvu dinamično pojmovana metafizika je najtesneje povezana s svetom izkustva. Metafizika je zdaj tu zato, da dešifrira izkustvo in tudi sama je del izkustva, skratka, ta metafizika je v vsem *prizemljena metafizika*" (79).

Da si C. Tóth vseskozi prizadeva brati Schopenhauerja skozi optiko sodobnih filozofskih in splošno humanističnih problemov, se kaže tudi v njeni izbiri, da znotraj zelo širokega spektra Schopenhauerjevih tem posebej predstavi tudi religijo. Ta je, tako kot filozofija, izraz "človekove metafizične potrebe", zato je ni mogoče obravnavati - kar so številni filozofi počeli in še počnejo - zgolj z vidika laži, samoodtujitve in iluzije, ne da bi bile hkrati te določitve lastne tudi človeku kot takemu. Če sta tako religija kot filozofija zgodovinsko nastali formi človekovega soočenja z zlom in trpljenjem, ki sta se ohranili vse do danes, potem se v tem kaže njuna principiелna avtonomnost in nezamenljivost. "... Schopenhauer je bil eden redkih filozofov, ki so filozofiji strogo prepovedali vmešavati se v religiozno področje in z izključno filozofskimi merili načenjati tako avtonomijo kot dostojanstvo religije. Toda tudi obratno! Trajno svarilo njegove misli na tem področju je zavest o tem, da religija v svojem najbolj pristnem smislu in poslanstvu v bistvu sploh ne potrebuje filozofije." "V tem smislu njegova filozofija religije pomeni zavest o ohranjanju njunih razlik in sama narava metafizične potrebe človeka takšno razliko po njegovem tudi docela ohranja" (89). Schopenhauerjev odnos do religije je bil dosti racionalnejši od Nietzschejevega, zato se lahko samo čudimo nespornemu dejstvu, da so religiozna stališča slednjega v zahodni kulturi pustila globljo in trajnejšo sled kot pa Schopenhauerjeva, glede katerih celo znotraj filozofije še vedno premalo vemo.

Še večja mera aktualnih konotacij je vezana na Schopenhauerjevo tematizacijo narave. Predvsem ekološko motivirana etika je bila tista, ki je v zadnjem času obudila zanimanje za naravo in s tem za vse tiste pretekle in polpretekle teoretske koncepte, ki so naravi pripisovali ključni pomen pri oblikovanju in vrednotenju človekovega življenja; Schopenhauerja pri tem ni bilo mogoče obiti. "Odnos med naravo in človekom Schopenhauer misli iz njune ukinjene tradicionalne razlike, ki je človeka glede na celoto narave obravnavala kot večvredno bitje. Zato je moral odklanjati vse mono-teistične nazore, ki so gradili na taki razliki in pri tem prisegali na pojem stvarnika" (47). Za razliko od prevladujočih romantičnih konceptov, Schopenhauer narave ne misli

spekulativno, temveč se ji, v skladu s svojo "prizemljeno metafiziko", skuša približati prek vprašanja, kaj je narava v človeku. "Tu je izpostavil odnos med telesom in voljo. Vsak akt volje individua je hkrati še gibanje njegovega telesa." "Tako telesna bolečina izzove nerazpoloženje, telesno ugodje dobro počutje na ravni volje. Identiteta volje in telesa je izražena še s tem, da je 'volja spoznanje a priori telesa' in 'telo spoznanje a priori volje'" (155). Schopenhauer in ne Nietzsche je bil tisti, ki je kot prvi zagovarjal prioriteto telesa nad razumom. Širše gledano dobi s tem odnos med duhom in telesom novo ontološko vrednostno izhodišče, "ki ga nadaljuje Nietzsche, prav tako tudi Feuerbach in Marx, pozneje še Freud" (155).

Volja kot stvar po sebi, kot gonilna sila oz. energija vsega bivajočega se objektivira tako v posameznih telesih, kot v naravi kot celoti, zato je življenje enakovredno v vseh svojih pojavnih stopnjah. Iz tega izhaja Schopenhauerjev "klic po svetosti življenja" (171). Njegova "metafizika gradi na pojmu rehabilitacije narave in vsega naravnega in to mu je dejansko v marsičem pomagalo spet obuditi pojem svetosti, ki bi bil nemara v prihodnje glede narave bolj učinkovit kot zgolj tradicionalno religiozno občutenje sveta" (172). Toda pritrjevanje svetosti narave kot objektivacije vseprežemajoče metafizične volje je le en vidik možnega odnosa do sveta. Spoznanje, ki je vezano na voljo, ni najvišje spoznanje. In prav v tem je - kot lucidno ugotovi avtorica - paradoks Schopenhauerjevega filozofskega sistema, namreč, "takrat, ko volji priznava, da je v vsem prvotna, večna, metafizična in spoznanje vedno in samo orodje v službi volje in zato samo drugotnega porekla, spremenljivo in povsem fizično, išče takšno spoznanje, ki bi bilo od volje neodvisno in jo celo zaustavljalo" (175). To spoznanje, ki pomeni samoukinjanje volje, se imenuje resignacija, ki je končni cilj vsake kreposti, svetosti in odrešitve sveta. "Metafizika narave, prek metafizike lepega, tj. sveta umetnosti, končuje v etiki oziroma metafiziki npravstva" (171).

Če bi iskali področje, na katerem je metafizika čutnosti najbolj prepričljiva in suverena, potem je to gotovo umetnost. Umetniški pogled na svet je tisti, v katerem pripada čutnosti njegova neokrnjena veljavnost. Ne Schelling, Schopenhauer je tisti, ki dosledno izpelje projekt estetizacije sveta ter s tem plodno izrabi redko uporabljane nastavke Baumgartna, pionirja estetike, ki je le-to zaman skušal uveljaviti kot "znanost čutnega spoznanja" (*scientia cognitionis sensitivae*). Ne po naključju je poglavje o umetnosti (Filozofija umetnosti) osrednji in najobsežnejši del Metafizike čutnosti. "Pri umetniškem pogledu gre za povsem neposredno gledanje, ki v marsičem pomeni nezaupečno pojmu in abstraktnemu mišljenju, vendar še vedno gradi na aktualnosti odnosa subjekt-objekt. S pomočjo duha človek opušča običajni način gledanja, ki vedno vse omejuje samo na lastno voljo kot končni cilj. Zdaj odpade vsako opazovanje in spraševanje v smeri 'kje, kdaj, zakaj in čemu', ostaja 'samo in edino ta kaj', vsa moč duha se predaja 'mirni kontemplaciji', s katero se potaplja v gledanje navzočega predmeta, ki izpolnjuje celotno zavest, bodisi da je to pokrajina, drevo, stena, poslopje ali kar koli že" (187). Odločilno v aktu kontemplacije je dejstvo, da človek v njem izgublja lastno subjektivnost, svojo voljo ter postaja "jasno oko objekta"; pri tem ga odlikuje zavest, "ki ve, da noče ničesar več, je zavest brez hotenja" (188). V aktu umetniške kontemplacije človek ni več suženj volje; vse, kar obstaja, neposredno in brezinteresno opazuje "mimo vseh odnosov in neodvisno od njih" (191). To pa, kot polemično ugotavlja C. Tóth, ne pomeni, da je volja zdaj odpravljena oz. presežena, kajti "nič, kar biva, po Schopenhauerju ne biva brez volje". V tem je tudi največja težava njegovega razumevanja resignacije. "Morda bi v tej zvezi prej veljalo postaviti trditev, da gre za zaustavljeno voljo, kar seveda ni isto kot konec ali vsakršno prenehanje volje" (205).

Naj ob koncu pregleda odlične študije o Schopenhauerjevi filozofiji, ki jo brez tveganja lahko označimo za uspeli poskus rehabilitacije tega, v Nietzschejevi senci

pozabljenega filozofskega samotarja, na kratko omenimo osrednjo tezo Metafizike čutnosti, s katero C. Tóth argumentirano zavrne prevladujoče prepričanje, ki Schopenhauerjevo filozofijo praviloma povezuje s pesimizmom. "Trajno sporočilo Schopenhauerjeve misli je v tem, da je resnico bolečine in zla v svetu nujno ustavljati z lepoto, mirom, tako kot je to s svojimi likovnimi upodobitvami počel italijanski umetnik Rafael" (202). Izhodiščno pesimistični vidik sveta ustavlja Schopenhauer z nečim "globoko optimističnim, namreč z estetiko" (175). Če je o pesimizmu pri Schopenhauerju mogoče govoriti, potem je to "zaustavljeni" oz. "obvladani pesimizem", ki je tesno povezan z mističnim občutenjem sveta. Estetična zavest je za Schopenhauerja *boljša zavest*, s katero si je prizadeval "za sestop iz časa, zgodovine, končnosti v večnost, nadčasovnost, v nadčasovno bit", ki pa jo je že od vsega začetka "odtegoval onstranski vsebini, ideji stvarnika, pa tudi času in *bivanju brez konca v nič*." "Če je bil najprej mislec in filozof čutnosti, ki mu je bilo izhodišče samo in vedno njegovo lastno gledanje in doživljanje in ponekod morda še želja po nekakšni filozofiji lepih duš, potem je to počel na svoje stroške". "Kjer je njegov govor o pesimizmu najbolj glasen, tam je v ozadju najmočnejša njegova *mistika*. Tudi z njeno pomočjo je razvil tako filozofsko refleksijo, ki bo za filozofijo zgledna tudi v prihodnje" (244).

Resnično utopično in optimistično se rojeva šele tam, kjer se modrina neba zlije na zemljo in z neposredno čutnostjo obarva abstraktno puščobo človekovega *ratio* kot edinega očeta vseh onstranstev; v tem je globoko antropološko, estetično in etično sporočilo, ki nam ga v obliki konsistentno razvitega imanentnega metafizičnega nauka za seboj pušča Schopenhauer. C. Tóth je z veliko mero senzibilnosti in hkratne pojmovne jasnosti to sporočilo uspela posredovati v živem, razumljivem in Schopenhauerjevemu duhu ustrežajočem poetiziranem jeziku. Enolično dolgočasje sodobnih kataklizmičnih tem je s tem dobilo nepotrebno poživilo.

## Skrb za samega sebe (self-interest) Zbornik filozofskih pogledov (An Anthology of Philosophical Perspectives), izdala Kelly Rogers

ALENKA POGAČNIK

Skrb za samega sebe ima v našem vsakdanjem življenju običajno nekako slabšalen prizvok. Največkrat skrb za samega sebe kar izenačujemo s sebičnostjo. Sebičnost pa je nekaj, kar dobro vzgojeni ljudje glasno in javno ne smejo (po)hvaliti. Tisto, kar si nekdo o njej potihoma misli, pa je nekaj povsem drugega.

Če se posameznik obnaša sebično, se prizadeti zaradi njegovega vedenja s sebičnostjo, zanesljivo ne strinjajo. Če je stanje obratno, pa se kritični odnos precej spremeni. Sebičnost namreč pomeni, da nekdo (pretirano) sledi le lastnim koristim, največkrat v škodo soljudi.

Problem skrbi za samega sebe je nedorečenost njenega pomena. Ni natančno določeno, kje se v tem primeru neha skrb za samega sebe in kje se začne sebičnost. Skrb za samega sebe lahko izenačimo z sebičnostjo, vendar ne pomeni zgolj sebičnost. Tudi ni nujno, da ima zgolj negativen pomen.

Določena količina skrbi za samega sebe je neizogibna. Vprašanje je le, kdaj postane problematična in zakaj.

Skrb za samega sebe je v svojih različnih bolj ali manj očitnih oblikah več kot vsakdanji pojav. Noben posameznik in nobena družba se ji ne moreta izogniti. Zato ni presenetljivo, da se s skrbjo za samega se ukvarja filozofska etika.

Etično pojmovana skrb za samega sebe skuša uskladiti in utemeljiti ravnotežje med željo posameznika po različnih vrstah in oblikah lastnega blagostanja ter dejstvom, da pri zadovoljevanju svojih želja in koristi ne sme ovirati ali škodovati koristim drugih ljudi. Zanima jo, kako skrb za samega sebe spodbudi posameznika in kakšne koristi mu prinese in kakšen je odnos med posameznikom in družbo.

S skrbjo za samega sebe se ne ukvarja zgolj etika. Ta pojav neposredno ali posredno zadeva večino znanosti. Omenim naj le politične filozofije, religije, različne sociologije, pa tudi biologijo, medicino ali ekonomijo.

Ta zbornik zajema vso (zahodno) zgodovino filozofskega pojmovanja skrbi za samega sebe in ni presenetljivo, da se njeno razumevanje od dobe do dobe zelo razlikuje. Skrb za samega sebe je del življenja vsakega posameznika in vsakdo je (vsaj teoretično) obvezan na moralno obnašanje in delovanje. To je nedvomno dober razlog za vsakogar, da se pouči, kakšna je filozofsko pojmovana skrb za samega sebe in kako je potekal njen razvoj.

Obenem postaja tudi očitno, zakaj je ta zbornik oblikovno in vsebinsko tak, kakršen je. Skrb za samega sebe je nekaj, s čimer ima tako ali drugače vsakdo v svojem življenju neizogibno opravke. Zato je za vsakega posameznika koristno, da vsaj nekoliko spozna tudi teoretično plat skrbi za samega sebe. Najbolj neposredno se z njo ukvarja etika.

Še pred tem pa dolgujem bralcem pojasnilo. Skrb za samega sebe je v tej knjigi pojem, okrog katerega se vse vrti. Skrb za samega sebe morda ni najlepši prevod an-

gleškega self-interest, vsekakor pa pokrije večino njegovih pomenskih odtenkov. Skrb za samega sebe ponekod pomeni ljubezen do samega sebe, samozavzetost ali sebičnost (self-love, self-concern, self-regard). Nekateri avtorji izraza skrb za samega sebe sploh ne uporabljajo. Podobno nekateri avtorji ne uporabljajo izraza skrb za druge ljudi in ga nadomeščajo z dobrohotnostjo ali sočutjem. Jaz pa poskušam uporabljati le besedi skrb za samega sebe in skrb za druge ljudi in le izjemoma katero izmed drugih možnosti.

**Skrb za samega sebe - zbornik filozofskih perspektiv** je uvod v spoznavanje izbranih filozofskih del tega zelo obširnega in raznolikoga področja.

Uvodnost v tem primeru pomeni, da je primerno branje za začetnika oziroma nefilozofa, ki šele začenja spoznavati problematiko.

Tej uvodni stopnji so prilagojeni izbor del in njihova dolžina ter zahtevnost avtoričinih komentarjev, ki bralca vpeljujejo v posamezna obdobja.

Skrb za samega sebe - zbornik filozofskih perspektiv nam predstavi časovno urejen pregled pojma skrbi za samega sebe od Starih Grkov do danes. V tem več kot dve tisočletnem obdobju se je filozofsko pojmovanje skrbi za samega sebe zelo spreminjalo. Največkrat je precej oddaljeno od našega vsakdanjega zdravorazumskega razumevanja tega pojma, zelo pa se to razumevanje razlikuje med posameznimi obdobji.

Oblikovno je zbornik razdeljen na **Uvod** in pet poglavij: **Klasična doba, Srednji Vek, Zgodnja moderna doba ter Devetnajsto stoletje in Dvajseto stoletje**. Ta razdelitev pove, da je urednica Kelly Rogers skušala časovno enakomerno porazdeliti pregled filozofskih značilnosti, spreminjanj in razvoja pojma skrbi za samega sebe.

Začetno poglavje je splošni uvod v problematiko. Tudi posamezna poglavja se začinjajo z avtoričinim uvodom. V njem so opisane značilnosti posamezne dobe, pomembne za razumevanje skrbi za samega sebe. Sledi zelo kratka predstavitev najznačilnejših filozofov skozi njihova dela, ki se neposredno ukvarjajo s problematiko skrbi za samega sebe. Ker je delo zbornik, sledijo izbrani odlomki. Pred vsakim odlomkom pa je še enkrat v nekaj vrsticah predstavljen avtor ter neka značilnost njegovega dela, ki se navezuje na odlomek.

Na koncu pa je poleg opomb tudi seznam del, iz katerih so predstavljeni odlomki vzeti. Za tem seznamom je še lista priporočene literature. Namenjena je bralcem, ki želijo nadgraditi znanje, pridobljeno s pomočjo tega zbornika.

Vsebinsko je zbornik povsem podrejen glavnemu pogoju in to je neposredna filozofska obravnava pojma skrbi za samega sebe.

Rogersova nas v **Uvodu** seznanj s svojimi zagatami pri pripravi tega zbornika. Prva je nedvomno izbor primernih avtorjev: ogromno število zanimivih filozofov in omejena količina prostora. Zato je izbrala predvsem najznačilnejše odlomke, ki neposredno predstavljajo filozofsko razumevanje skrbi za samega sebe v določeni dobi.

V uvodnih predstavitevah je običajno poudarek na najznačilnejših predstavnikih etike določene dobe in v tem okvirju še na ožji predstavitvi teme. Rogersova tudi sama temu sledi. Svoj izbor je zožila izključno na tiste filozofe, ki se neposredno (ali skoraj neposredno) ukvarjajo s skrbjo za samega sebe. Filozofsko neposredno obravnavanje skrbi za samega sebe pa ni edina tema, zanimiva za etike. Zato v tem izboru najdemo tudi neznane avtorje in pogrešamo nekatera znana imena.

Predstavljeni odlomki ne predstavijo le delo izbranega filozofa. Istočasno morajo biti značilno pojmovanje skrbi za samega sebe v svoji dobi z vsemi značilnostmi. V teh odlomkih morajo biti prepoznavljive poteze, ki so bile uporabljene v prejšnjih dobah ali ki bodo vplivale na pojmovanje skrbi za samega sebe v naslednjem obdobju.

Skratka, predstavljeni izbor je celo ožji kot se zdi. Omejen je zgolj na najnujnejše. Razumljivo je, da zaradi prostorske omejitve odlomek ne sme biti predolg. Kratek



ter razumljiv pa mora biti zaradi tudi svojih bralcev. Zbornik je namreč namenjen predvsem začetnikom in nestrokovnjakom.

Rogersova je morala pri svojem delu upoštevati tudi dejstvo, ki ga v Uvodu ne omenja. Pogosto se namreč zgodi, da tisti, katerim so knjige namenjene, teh knjig ne berejo. Pustimo razloge ali razlago za takšno početje ob strani; Rogersova je morala izbrati takšne avtorje in takšne odlomke njihovih del, ki so obenem zanimivi tudi za strokovnjake. Hkrati pa to zanjo pomeni strokovni izziv. Izbor mora zadostiti potrebam začetnikov in strokovnjakov.

Prvi dve poglavji nista presenetljivi, saj so predstavljeni avtorji in izbrani odlomki iz njihovih del pravzaprav pričakovani. Pri naslednjih treh poglavjih pa je izbor zanimivejši. Gre za zanimiv preplet bolj in nekaterih manj poznanih avtorjev, najzanimivejše pa je nedvomno zadnje poglavje. Zanimivo je tudi zato, ker je iztekajoče se dvajseto stoletje doba, v kateri živimo. Mnogi filozofi, ki ustrezajo že omenjenim zahtevam, so naši sodobniki. Prav tako pa sodijo v dvajseto stoletje tudi filozofi, ki so časovno oddaljenejši; v (skoraj) sto letih se zgodi veliko sprememb. Zato je izbor del in filozofov v dvajsetem stoletju najtežji in najnehvaležnejši. Filozofsko pojmovanje skrbi za samega sebe mora predstaviti celotno dvajseto stoletje. Med drugim imamo zelo veliko število za izbor primernih avtorjev. Toda težava ni le količinska. Pomembnost del filozofskih sodobnikov še ni povsem jasno oblikovana. Zato je vsaka tovrstna izbira precej osebna. To pa je tisto, kar naredi izbor zanimiv. Mogoče najpomembnejša dela šele nastjajo. Navsezadnje je možno, da se izbor v bližnji ali oddaljenejši prihodnosti izkaže kot preroški ali kot zgrešen.

Če upoštevamo vse našete zahteve, se izbor avtorjev in njihovih del zožuje in njegova dokončna oblika je skoraj nujna. To pa tudi pomeni, da predstavlja dobro premišljen uvod v filozofsko razumevanje skrbi za samega sebe.

Predstavo o tem, kaj je filozofsko razumljena skrb za samega sebe, je treba dopolniti še s dejansko predstavitev njenega razvoja, z značilnostmi vsake dobe in z odlomki del izbranih filozofov. Možni oziroma bodoči bralec si lahko le na ta način ustvari podobo o tem zborniku in se, seveda, odloči, ali bo to knjigo vzel v roke.

V povzetkih je predstavljeno le najbistvenejše, in to na najkrajši način.

## Klasična doba

V tem obdobju je skrb za samega sebe moralna naloga vsakega posameznika. Zato je glavna tema razprav, kako naj vsakdo poskrbi za svojo lastno srečo.

Tudi v tej časovno oddaljeni dobi se zelo jasno pokaže, da je skrb za samega sebe težko uravnovežiti; ne sme je biti ne preveč in ne premalo. Kateri so predstavljeni avtorji, lahko kar nekako pričakujemo, zapustili pa so nam precej različno razumevanje skrbi za samega sebe.

**Sofisti (okoli 5. st. pr. št.)** so predstavniki onih, ki so izrabljali skrb za samega sebe. Zastopajo stališče, da mora imeti posameznik sposobnost, pogum ali moč, da stori tisto, kar hoče storiti in to ne glede na posledice za ostale ljudi. Značilna je trditev, da imajo močnejši na katerem koli področju, prednost pred šibkejšimi. To stališče imenujemo v vsakdanjem življenju sebičnost in ne preseneča, da so bili deležni ostrih kritik. Njihov najostrejši kritik je **Sokrat (469-399 pr. n. št.)**, ki jim očita izenačevanje nepravilnosti (zaradi pretiranega sledenja lastnim koristim) in sreče. Zahteva, da človek živi v skladu s svojo naravo. Zanj so vrline in zakoni obveznosti narave in ne odraz človekovega naravnega stanja. Sokratovo delo poznamo le skozi **Platonova (427-354 pr. n. št.)** in **Ksenofonova (428-354 pr. n. št.)** dela. V delih, kjer Platon predstavlja pogo-

vore med Sokratom in Sofisti, nedvoumno zagovarja Sokratova stališča. Sicer pa razvije **Platon** tudi lastno razumevanje skrbi za samega sebe. Izhodišče je pravilno delovanje duše. Pravilno delovanje duše pomeni njeno uravnoveženost. Uravnoveženost duše se kaže skozi njeno notranjo urejenost, ki je odraz delovanja razuma. Razum poskrbi za notranje življenje posameznika in za medosebne odnose. Zato nekateri kritiki Platonovemu razumevanju skrbi za samega sebe očitajo pretirano poudarjeno družbeno plat.

Platon v zgodnjih delih poudarja povezavo med ljubeznijo do samega sebe in razumom. Resnična ljubezen do samega sebe se kaže v podrejanju razumu. Dobro oziroma skrb za samega sebe je urejenost duše, dosežena s pomočjo nadzorovanja razuma. Skrb za samega sebe je nujna, saj pomeni pokoravanje razumu in razuma ne more biti nikoli preveč.

Platon se neposredno ukvarja s tematiko skrbi za samega sebe edinole v Zakonih, ki so pozno delo. Tukaj ugotavlja, da je lahko ljubezni do samega sebe tudi preveč. Ljubezen do samega sebe je značilna za vsakega človeka, pravzaprav vsak človek najbolj ljubi samega sebe. Takšna ljubezen lahko postane pristranska, saj ima dva kriterija: prvega za samega sebe in drugega za ostale. Zato skrb za samega sebe ne more postati gonilo dobrega. Platon uvede povezavo med skrbjo za samega sebe in pravico. Človek, ki želi ostati resnično dober, sprejme pravico. Pravica najbolje zavaruje korist posameznika in korist ostalih ljudi.

**Aristotel (384-322 pr. n. št.)** prevzame Platonov pojem duševne in družbene urejenosti, ki ju določajo razum in vrline. Doda pa nerazumske prvine. Zgolj razum ne more nadzorovati strasti in čustev. Nerazumski del duše je potrebno vzgojiti, da začne uživati v vrlinah. Aristotel poudarja, da skrb za samega sebe vsakega posameznika zahteva zdravo dušo, poleg pa še materialno urejenost in prijatelje.

Aristotel različno razume v svojih skrb za samega sebe. V Nikomahovi etiki je skrb za samega sebe povsem duševna. Najboljša skrb za samega sebe pomeni umik iz življenja ter nemoteno kontemplacijo. V Etiki stališče omili in ugotavlja, da je človeška narava zapletena in da ne zadošča teoretično razumevanje. Opozarja, da sta človekovi bistveni značilnosti njegova zemeljskost in smrtnost. Kljub različnim razlagam pa iz Aristotelovih pripomb lahko izluščimo, kako je določeno njegovo razumevanje skrbi za samega sebe. Najvišja oblika ljubezni do samega sebe je prijateljstvo. Človek ljubi svoje prijatelje, kakor ljubi samega sebe. Zelo pomembna je tudi plemenitost. Z njo razloži, kako skrb za samega sebe in korist drugih sovpadata skozi vrline. Plemenitost je ena izmed vrlin in vrline so jedro sreče. Plemenito dejanje je prikaz vrline, ki predstavlja človekovo pravo naravo. Značilnost plemenitega dejanja je, da je popolnoma primerno kraju in času ter količini. Primernost dejanja oziroma obnašanja narekuje človekova prava narava.

Človek je po svoji pravi naravi politična žival in zaradi svoje prave narave oblikuje odnose med ljudmi. Aristotel zavrne nevarnost osebne lastnine. Platon trdi, da se različne koristi zasebne lastnine križajo s koristmi skupnosti. Aristotel pravi, da zasebna lastnina ne ogroža koristi skupnosti. Zasebna lastnina je celo nujna, saj njena ukinitvev pomeni ukinitvev svobode. Nemogoče je nekomu nekaj podariti, če nisi lastnik tistega, kar podarjaš. Tisto, kar povzroča spore med posameznikom in družbo, je hudobna narava nekaterih posameznikov.

V Politiki ugotavlja, da je skrb za samega sebe lahko pretirana. V Nikomahovi etiki razlaga, da je lahko preveč le slabe ljubezni do samega sebe. Slaba ljubezen do samega sebe daje prednost nerazumskim prvina duše in to so strasti ter čustva. Tisti, ki se odločijo za to vrsto ljubezni do samega sebe in preveč ljubijo sami sebe, resnične ljubezni do samega sploh niso zmožni. Dobre ljubezni do samega sebe ne more biti

nikdar preveč. Aristotel daje prednost razumskim prvinam duše. Razum ne zadeva dobro le posameznika, ampak dobro vseh ljudi. Zato so tisti, ki si izberejo dobro ljubezen do samega sebe pridobitev za celotno družbo.

Takšnega vedenja se je človek sposoben naučiti; ljudje se morajo naučiti pravilne uporabe svoje duše in razumeti svojo resnično naravo, prave koristi in zanimanja. Ko to spoznajo, nujno vzljubijo dobroto in vrline. S tem preoblikujejo ljubezen do samega sebe v krepost.

Značilno za **epikurejce (od 4. st. pr. n. št.)** je, da so razvili najožje pojmovanje skrbi za samega sebe v vsej klasični dobi. Izrecno se sicer s skrbjo za samega sebe niso ukvarjali, vendar je ta tematika zelo blizu njihovem nauku in njihova stališča so nedvoumna.

Skrb za samega sebe izenačujejo z užitek. Užitek je človekovo notranje dobro in ni nujno zmeraj neposredno dostopen. Včasih pridemo skozi bolečine in trpljenje do največjega užitka. Mirnost je bistvo sreče. Dosežena je, če se človek otrese škodljivih in nepotrebnih strasti. Pomoč pri tem so tudi znanstvena spoznanja, ki odženejo strah pred smrtjo in bogovi. Zaradi pojmovanja uporabe vrlin in prijateljstva, velja epikurejstvo za sebičnostno doktrino.

Vrline običajno predstavljajo najvišje dobro in imajo stalen pomen. Epikurejski nauk uporablja in poudarja vrline le takrat, kadar služijo posameznikovi skrbi za samega sebe. Vrline izkoriščajo v lastno korist.

Posameznik ima prijatelje zaradi lastnih koristi in ne zaradi vrednot prijateljstva ali skrbi za druge ljudi. Obenem poudarjajo pomen prijateljstva za srečo vsakega posameznika. Dodajajo tudi, da mora vsakdo prijateljem koristiti, v izjemnih primerih pa mora človek za svojega prijatelja žrtvovati celo življenje.

**Stoiško (začetek okoli 4. st. pr. n. št.)** pojmovanje skrbi za samega sebe je razumljivo le skozi njihovo razumevanje celotne Stvarnosti. Zato je treba najprej vedeti, kakšna je Stvarnost. Človek in njegove značilnosti so njen del, od katere ga ne smemo ločevati. V tej celoti so vsi pojmi določeni s prejšnjimi in predhodnimi dogodki. Vse, kar se dogaja, je zunaj človekovega nadzora. Človek lahko vpliva le na dogajanje v svoji duši. Njegova nemoč nadzora dogodkov zahteva popolno prilagoditev na potek dogodkov. Odpor ali neprilagoditev pomeni odpor proti naravi kot celoti in s tem odpor proti človekovi naravi.

Zato stoiki priporočajo vaje duše. Poudarjajo, da to ni obup, ampak le sprejemanje tistega, kar nam narava nudi. Človek se velikokrat ne zaveda svojih resničnih koristi in hotenj. Človeško delovanje vodijo vrline, ki v stoiškem primeru pomenijo skrb za samega sebe. Ker so ljudje del Stvarnosti in se ji morajo podrežati, je posameznikova skrb za samega sebe nujna in nikoli ne pride navzkriž z dobrobitjo drugih ljudi.

Stoiki ločijo med skrbjo za samega sebe in ljubeznijo do samega sebe. To sta tudi osnovna mehanizma, s katerima Stvarnost vodi vse bivajoče h končnemu cilju. Novorojenček ima popolno ljubezen do samega sebe. Vsakdo s svojo rastjo in zorenjem razvija skrb za druge ljudi. Ta skrb je povsem neodvisna od skrbi za samega sebe. Začne se s skrbjo za družinske člane in pozneje se razširi še za prijatelje. Njena končna oblika je skrb za vse. Človek se z njeno pomočjo dvigne nad ozka osebna hotenja in se združi s Stvarnostjo.

Sedaj navajam v tem poglavju zbornika predstavljeno literaturo, kar bo tudi pozneje storila ob koncu naslednjih poglavij.

**(Platon:** izbrani odlomki iz *Gorgiasa*, Države in Zakonov; **Aristotel:** izbrani odlomki iz *Nikomahove etike*, *Retorike* in *Politike*; **Epikur** in **epikurejci:** izbrani odlomki iz zbornika *The Hellenistic Philosophers*, zv. I, prevod P. E. Matheson, uredil W.

Oates, Random House, 1940; **Zenon in stoiki**: izbrani odlomki iz zbornika *Discourses and Manual*, prevod A. A. Long in D. Sedley, Cambridge University Press, 1987.)

## Srednji vek

To obdobje je časovno najdaljše, saj traja približno tisoč let. Predstavljena sta le dva avtorja, ki nista presenetljiva: sta najpomembnejša filozofa tega časa. To je čas največjega razcveta krščanske vere in njena nadmoč je opazna tudi v filozofiji. Skrb za samega sebe zadeva predvsem posameznikov odnos do boga.

**Sveti Avguštín (354-430)** razvije lastno razumevanje skrbi za samega sebe, ki temelji na biblijskih virih in kritiki klasičnega razumevanja skrbi za samega sebe.

Biblija svari pred prekomerno ljubeznijo do samega sebe, saj povzroči grešno samozadostnost, kjer posameznik boga sploh ne potrebuje. Istočasno pa biblija tudi obljublja neskončno ljubezen do samega sebe. Klasičnim mislecem očita nepravilno razumevanje človeške narave in s tem tudi napačno razumevanje ljubezni do samega sebe. Avguštín poudarja vsemogočnost boga in človekovo nepomembnost in odvisnost od božje milosti, njegovo časovno omejenost ter nujnost podrejanja bogu.

Ljubezen do samega sebe in vse ostale oblike ljubezni, so podrejene bogu. Mesto v tej hierarhiji je določeno glede na bližino ali oddaljenost od Boga.

Novost v Avguštínovem pojmovanju ljubezni do samega sebe je pojem samopremagovanja. Ločuje tri različne oblike ljubezni do samega sebe. Negativna oblika vodi do povečevanja samega sebe in je neodvisna od Boga. Povezana je z ošabnostjo, katera je nujno grešna. Nevtralna ali naravna ljubezen do samega sebe je značilna za živali in človeka, kajti določa jo nagon po preživetju. Pozitivna oblika predstavlja ljubezen do samega sebe skozi Boga. Največja možna ljubezen do samega sebe je popolno samozanikanje oziroma samopremagovanje.

**Tomaž Akvinski (1224-1274)** želi združiti krščansko doktrino in Aristotelovo filozofijo narave. Pri razumevanju ljubezni do samega sebe mora pokazati prepričljivo povezavo med Aristotelovim pojmovanjem ljubezni do samega sebe in krščansko skrbjo za samega sebe. Uporabi pa tudi nekoliko spremenjen Avguštínov pojem samopremagovanja.

Rečeno je bilo, da je Aristotelovo razumevanje ljubezni do samega sebe dvoumno. V Nikomahovi etiki je le duševna in kot njeno najvišjo obliko predlaga umik iz vsakdanjega življenja in kontemplacijo. Drugod pa pravi, da skrb za samega sebe ni le duševna. Tomaž Akvinski seveda ne more sprejeti možnosti, da je človekova največja sreča tostranska. Človek lahko doseže v svojem življenju le delno blaženost, toda to je boljše kot nič. Aristotelova razmišljanja dopolni z ugotovitvijo, da je kontemplacija z bogom možna šele v posmrtnem življenju. Zato mora biti popolni kristjan glede posmrtnega življenja aristoteljanec. Ta pripomba kaže na nepremostljive razlike v pojmovanju skrbi za samega sebe med klasičnim in krščanskim mišljenjem.

Po Avguštínovem zgledu ločuje tri oblike ljubezni do samega sebe. Negativna vrsta je povezana s prekomernimi željami po časovnih dobrinah in je neurejena ljubezen do sebe. Podobno kot Avguštínova negativna oblika ljubezni do samega sebe, je povezana z ošabnostjo in grehom. Vse, kar odvrta od boga, je napačno in usmerjeno proti zlemu. Nevtralna oblika ljubezni do samega sebe je naravna. To je gon po samozanikanju, ki izvira iz strasti.

Razumna bitja poznajo tudi drugačno obliko nevtralne ljubezni do samega sebe, ki s pomočjo razuma izbira koristi posameznika. Vsako razumno bitje si želi tisto, kar je zanj dobro. Tomaž Akvinski ponuja dve rešitvi. Nekdo si nekaj želi in pri tem ne

prepozna, kaj je zanj dobro in kaj ne. Druga možnost pa je, da si zase želi nebitveno dobro namesto bistvenega. Aristotel pravi, da tak človek samega sebe sovraži. Tomaž Akvinski pa, da tisti bolj ljubi svojo zunanjo časovnost kot notranji duševni del. Pozitivna ljubezen do samega sebe človeka napotuje k bogu. Božja ljubezen je neskončna in vse vrline in moči usmerja k bogu. Življenje krepostnega človeka, ki ga ljubi samega sebe s pozitivno ljubeznijo do samega sebe, je usmerjeno k končnemu cilju. Pozitivna in negativna ljubezen do samega sebe se med seboj razlikujeta po predznaku. Pozitivna napotuje k bogu, negativna k hudiču.

(Sv. Avguštin: izbrani odlomki iz *Selected Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church*, uredil P. Schaff, W. R. Eerdmans Publishing Co., 1956; Tomaž Akvinski: izbrani odlomki iz *Summa Theologica*.)

### Zgodnja moderna doba

To je čas začetkov kapitalističnega družbenega razvoja in prinese povsem novo pojmovanje človeka in njegovega življenja. Rogersova poudarja, da je bil izbor avtorjev tega obdobja zelo težak. Čas zgodnjega kapitalizma in tematika skrbi za samega sebe se namreč dobro ujemata. Človek se na novo zave svojih možnosti, ki so v veliki meri odvisne od njega samega. Filozofi so skušali skrb za samega sebe čim bolj prepričljivo opravičiti ter pokazati njeno utemeljenost.

Že omenjeni in natančno določeni kriteriji so Rogersovo pri izboru omejili. Jean Jacques Rousseau, Pierre Nicole, lord Shaftesbury, Samuel Clark, Samuel Putendorf, John Gay in Claude Helvetius so imena, ki jih posebej omenja in kateri so izpadli.

**Thomas Hobbes (1588-1679)** zavrne srednjeveško pojmovanje skrbi za samega sebe. Ugotavlja, da ni filozofsko utemeljenih razlogov za nečasovno razumevanje skrbi za samega sebe. Ljubezen do samega sebe, skrb za sebe, je naravni pojav. Bistveni razlog zanj je človekova samoohranitev in je prva pravica človekove narave. Zato razumevanje skrbi za samega sebe nujno temelji na poznavanju človekove duševnosti.

Hobbes trdi, da imajo vsa dobrodelna dejanja (v smislu koristi za druge ljudi) sebičen motiv. Razumu odvzame vlogo pri pojmovanju skrbi za samega sebe. V tem primeru je le orodje, ki ga človek uporablja, da zadovolji svoje želje in strasti. Zavrne tudi vsako najvišje dobro, poznano iz prejšnjih dveh dob. Kaj je skrb za samega sebe, je odvisno zgolj od tega, kaj si posameznik v danem trenutku želi. Skrb za samega sebe ni nekaj vnaprej določenega.

Rogersova opozarja na epistemološko posledico glede povezave razuma in skrbi za samega sebe. Običajno razum določa, kako najbolje zadovoljiti skrb za samega sebe. Razum včasih opazi, da se želeno in končni izid skrbi za samega sebe ne ujemata. Rezultat je lahko nekaj, kar si človek sploh ni želel. Kako se odločiti, kdo ima prednost: ali razumska odločitev ali želja, ki določa skrb za samega sebe.

Hobbes poudarja, da so dejanja ljudi motivirana s strastmi in željami. Poznan je Hobbesov izrek, da človek opusti matematično resnico, če je to v nasprotju z njegovimi koristmi.

Strasti in želje vodijo delovanje in obnašanje ljudi in nujna posledica je križanje koristi in zanimanj posameznikov. Različne strasti in želje peljejo ljudi v neizbežne spore med posamezniki.

Hobbes predlaga družbeni dogovor za vzajemno samovarovanje. To je nujno za ohranitev miru med posamezniki in v družbi kot celoti. Neupoštevanje tega dogovora je nesmiselno, saj je za posameznika škodljivo. Predpogoj za družbeni dogovor je, da se vsak član družbe z njim strinja in ga upošteva. Tisti, ki stori neko krivično dejanje,

tevega posledice oziroma kazni. Res pa je, da takšna dejanja tudi niso v skladu s skrbjo za samega sebe.

Hobbesovo razumevanje skrbi za samega sebe se očitno razlikuje od srednjeveškega pojmovanja, vendar obstajajo tudi podobnosti. Nanj je močno vplival Avguštinov pojem časnega človeka, ki ga vodijo strasti in skrb za samega sebe. Naravna ljubezen do samega sebe pa je primerljiva z Avguštinovo negativno obliko ljubezni do samega sebe. Opazen je tudi vpliv srednjeveške tradicije, ki povezuje napačno dejanje z božjo kaznijo. Hobbes prenese to zunanje kaznovanje na civilno vlado in sodstvo.

**Baruch Spinoza (1632-1677)** izenačuje boga in naravo. Narava je ena sama substanca, ki predstavlja vse, kar obstaja in sem sodi tudi človek. Hkrati je ta substanca popolnoma vnaprej določena in ne dopušča nobenih presenečenj. Vsak pojav, brez izjem, je natančno določen in človek nima svobodne volje in s tem možnost izbire.

Kljub temu lahko človek doseže svobodo in srečo z oblikovanjem pravilnega razumevanja sveta in ustrezne razlage svojega lastnega delovanja. Pravilno razumevanje sveta, ki se ga je treba nekako naučiti in se mu prilagoditi, omogoča človeku svobodo. To se zgodi s pomočjo upoštevanja vrli. Tak človek postane osvobojen strasti in s tem omejitvev, ki jih daje vnaprej določeno delovanje narave.

Razumevanje narave je možno s pomočjo notranje sile, značilne za človeka in živali. Ljudje hočejo svoje razumevanje dejavno razširjati. Njihova notranja sila jih usmerja z vrlinami in pomaga razumeti ter iskati izvor znanja. Končni cilj tega delovanja je popolno razumevanje narave. Narava je najvišje Dobro, saj je hkrati bog. Človek postane združen z naravo.

Vrline so izrazi dejanj, ki se skladajo s človeško naravo. Skozi vrline je možen dostop do bistva človekove narave. Prizadevanje človeka za samoohranitev je postavljeno v bistvo človekove narave. Notranja sila vodi in določa vrlino. Zato obnašanje v skladu z vrlinami pomeni, da človek živi in deluje pod nadzorom razuma. Spinoza poudarja, da je vsakdo obvezan iskati svoje prednosti ter koristi in da je to osnovna vrlina. Skrb za samega sebe je potemtakem nujnost.

Posameznik, ki uporablja svoje vrline, živi v skladu s svojo naravo. Z razumom išče svoje prednosti in na ta način skrbi za samega sebe. Toda takšen človek ni sebičnež. S svojim delovanjem ugodno vpliva na ostale ljudi, njihov odziv pa prav tako ugodno nazaj nanj. Dejavnega posameznika ne ovirajo pasivna čustva, ki so običajno izvor vseh sporov med ljudmi. Njegova dejavnost nedvomno koristi njemu samemu. Koristi pa tudi skupnosti.

To pomeni sledeče: kadar posameznik uspešno išče svoje koristi, imajo tudi ostali ljudje zaradi tega koristi.

Ta Spinozova trditev je predmet mnogih kritik. Očitajo mu, da ni zadosti natančno razložil, zakaj naj bi bilo tako. Nikakor namreč ni nujno, da koristi posameznika sovpadajo s koristmi družbe.

Sicer pa se Spinoza izogne pojasnjevanju. Življenje v skupnosti si predstavlja kot obliko sodelovanja. Varovalna pogodba je prisila, da posamezniki eden drugemu ne škodujejo iz strahu pred kaznijo oziroma pred še večjim škodovanjem. To pa je temelj konvencionalne morale.

**Bernard Mandeville (1670-1733)**, pri nas manj znan filozof, ugotavlja, da je skrb za samega sebe z družbenega vidika škodljiva, saj je sebična. Sprejemljiva je le njena razsvetljena različica. Zato je treba posameznike pregovoriti, da so njihove prave koristi v skupnosti in ne v lastnih, ozkih koristih in zanimanjih. Ljudi je treba prepričati, da so najpomembnejša častna dejanja, ki premagajo strasti skrbi za samega sebe in služijo

skupnemu dobremu.

Družba sebičnežev, katere zanimajo le lastne koristi, ni samouničevalna. Kljub temu je naloga vlade nadzor in zaviranje škodljivih posledic pretiranega sledenja lastnim koristim posameznikov. Skrb za samega sebe gonilo dejavnosti in napredka pri posamezniku in v družbi. Družba, kjer posamezniki skrbijo le za skupno dobro, ne napreduje. To bi namreč pomenilo, da so posamezniki povsem zadovoljni in da si ničesar več ne želijo.

Predstavlja si, da srečna družba pomeni srečne posameznike in da zasebna vrlina postane javna vrlina.

V tej izjavi je očitna želja, da bi uskladi in moralno opravičil skrb za samega sebe s skupnim dobrim vse družbe. Slabost te trditve pa je, da je ne pospremi z nobenim prepričljivim dokazom.

Vsekakor je Mandevillovo pojmovanje skrbi za samega sebe tipično za zgodnjo moderno dobo. Zdrava in srečna družba je lahko edinole tista, kjer vsak posameznik sledi le svojim koristim. Istočasno pa skuša utemeljiti povezavo med skrbjo za samega sebe in vrlinami ter z njo povezano moralnostjo.

Škof **Joseph Butler (1692-1752)** v svojih govorih v Rolls Chapel leta 1726 postavlja dve osrednji vprašanji glede ljubezni do samega sebe. Sprašuje, v kakšnem odnosu sta ljubezen do samega sebe in skrb do samega sebe in kakšna je povezava med ljubeznijo do samega sebe in dobrohotnostjo. Presenetljivo je, da na ti dve vprašanji odgovarja zgolj z opazovanjem človeške narave in ne kot duhovnik.

Ljubezen do samega sebe je človekovo splošno hrepenenje po sreči; ne sme se enačiti s srečo ali z iskanjem lastnih koristi. Ne sme se zamenjevati z naklonjenostjo do zunanjih stvari. Človekove koristi določa njegova narava, ki omogoča različne naklonjenosti do zunanjih stvari. Ljubezen do samega sebe pomaga, da ljudje zadovoljijo svoje želje, hrepenenja in strasti.

Človekova ljubezen do samega sebe ni bolj povezana z ljubeznijo do drugih ljudi oziroma z dobrohotnostjo kakor je povezana z ljubeznijo do hrane ali časti. Vse oblike naklonjenosti so enako (ne)zanimive, saj je posameznik do njih v enakem odnosu.

Za povezavo med ljubeznijo do samega sebe in moralnostjo je značilno, da nekatera človeška dejanja odražajo razumsko načelo, druga pa pomenijo nasilje nad njim. Človekove resnične koristi in zanimanja seveda sovpadajo z načelom razuma. Enako velja tudi za vest in razumno ljubezen do samega sebe, saj je to edina stvar, ki zagotavlja popolno sovpadanje posameznikovih dolžnosti in koristi.

**Francis Hutcheson (1694-1746)** pravi, da ni možno uskladiti srečo in dolžnosti. Moralnost obstaja zaradi dobrobiti drugih ljudi. Prav tako tudi dobrohotnost, skrb za druge ljudi, nima nič skupnega s skrbjo za samega sebe.

Ljubezen do samega sebe je osnoven človekov vzgib, ki vpliva na to, kakšna so njegova dejanja. Včasih človeka celo usmerja na dobrohotna dejanja. Pomembna je namreč le motivacija. Zato ne odobrava krepostnih dejanj, ki so egoistično motivirana.

Razum je človekova sposobnost odkrivanja najbolj učinkovitega načina z ozirom na izbrano in zaželeno uresničitev. Človekova skrb za samega sebe ni razumska. Ljubezen do samega sebe in dobrohotnost sta enako primitivna nagona in oba enako ločena od razuma. Zato končni izid pri skrbi za samega sebe narekujejo človeške naklonjenosti, želje ali strasti, in ne razum.

**David Hume (1711-1776)** ugotavlja, da ni vsako človekovo dejanje in njegovo obnašanje nujno posledica egoističnih motivov. Dopušča določeno mero dobrohotnosti, skrbi in pozornosti do svoje okolice in ostalih ljudi. Ugotovitev, da je osnova vseh človekovih dejanj egoistična, je najpreprostejša, najlažja in najhitrejša možna razlaga.

Toda ta človekova značilnost, ki jo Hume imenuje psihološki egoizem, nikakor ni najpreprostejša možna razlaga. Ta možnost je vsekakor velikokrat napačno razumljena in zlorabljen. Hume poudarja, da nobeno človekovo dejanje ni povsem egoistično. Motivi delovanja so skriti, težko jih je prepoznati in razumeti njihove resnične mehanizme. V najbolj človekoljubnem dejanju se najdejo sebični motivi in obratno. Sebičnost in dobrohotnost se namreč v večini primerov prepletata.

Tekmovalna sebičnost med ljudmi ne uničuje družbe. Omogoča, da ljudje uvidijo nujnost in prednosti družbenih institucij in s tem uspešno delovanje družbe. Dobrohotnost kot nasprotje sebičnosti te sposobnosti nima in v družbi kot celoti se njen pomen izgubi. Dobrohotnosti pa ima pomembno vlogo v družini in v krogu prijateljev.

Posameznik ni popoln sebičnež. Človeka lahko prizadene neznančeva nesreča ali njegovo dobro, ne glede na njegove neposredne koristi. Hume tudi verjame, da človek sočloveku ne povzroča namerne škode. Upoštevat pa je potrebno, da vsakdo najprej skrbi za lastno srečo, šele nato ga zanimajo koristi drugih ljudi.

Hume zahteva za ravnotežje med skrbjo za samega sebe in dobrohotnostjo pokoravanje moralnosti in nepristranskosti. Posameznikovo sledenje lastnim koristim je neizbežno. Človečnost, prijaznost, mirna vest in podobne lastnosti zagotavljajo boljše uresničevanje skrbi za samega sebe vsakega posameznika, kot zanikanje teh lastnosti.

**Adam Smith (1723-1790)** opredeli etična razmišljanja s sočutjem in samonadzorom. Sočutje ne more izhajati iz pojma sebičnosti. Človeku omogoča, da predstavo, kako se počuti nekdo drug v določenih okoliščinah oziroma kaj bi se s predstavljalcem dogajalo v enakih okoliščinah. Skrajna oblika sočutja vodi do sovraštva do samega sebe. Smith si je pojem samonadzorovanja sposodil pri stoikih. Nadzoruje posameznikove strasti in pomaga ohraniti njegovo čast. Ljubezen do samega sebe sooča z različnimi moralnimi izzivi. Sočutje in samonadzor predpostavljata prisotnost nepristranskega opazovalca. Nepristranski opazovalec uravnotežuje posameznikove koristi in koristi drugih ljudi. Skrb za samega sebe je osrednji razlog človekovega delovanja na katerem koli področju in ob vsakem času. Obenem je tudi gonilo vrlin. Smith ugotavlja, da ljudje velikokrat delujejo moralno zaradi ozira na lastno čast in iz strahu pred notranjo sramoto. S tem je povezano kesanje, s katerim se Smith veliko ukvarja. Napačno ravnanje je s stališča skrbi za samega sebe povsem nedobičkonosno in zato se mu je treba izogibati.

Ime Adama Smitha je neločljivo povezano s teorijo politične ekonomije. Skrb za samega sebe, ali bolje rečeno skrb za lasten dobiček si zamišlja kot stroj, ki poganja tržno gospodarstvo.

Množica ljudi predstavlja tržišče. Vsakdo skuša s prodajanje in kupovanjem v največji možni meri slediti svojim lastnim koristim. Zato je razumljivo, da ne more nihče vplivati na poslovneže, da bi postali sočutni do soljudi. Opozarjanje na njihovo lastno skrb za samega sebe pa lahko vpliva na njihovo trgovanje.

Smithove pripombe glede nepristranskega opazovalca in glede dogajanj na tržišču ponujajo dva različna pristopa razumevanja skrbi za samega sebe. Dvoumnost razlage pojmovanja skrbi za samega sebe je med strokovnjaki sprožila mnogo odzivov. Na to temo je napisanih kar nekaj razprav in knjig.

Skrb za samega sebe je dolžnost vsakega posameznika. Družba, kjer posamezniki skrbijo za svoje koristi, ne bo propadla. Skrb vsakega posameznika za samega sebe pomeni nenamerno izboljšanje družbe in to je "nevidna roka", ki uravnava tržišče.

**Immanuel Kant (1724-1804)** v svojih delih izostri nepremostljivo razliko med skrbjo za samega sebe in moralnostjo ter je zadnji predstavnik zgodnje moderne dobe.

Opozarja, da je sreča zelo nejasen in ne dovolj določen pojem. Človek si pri



iskanju sreče z razumom ne morem zadosti pomagati. Če sledi svojim nagonom, se najbolj približa sreči.

Kantova etična razmišljanja zahtevajo uporabo razuma in volje pri iskanju in sledenju posameznikove sreče. Zato je prepričan, da morajo posameznika pri iskanju sreče voditi moralna dejanja. Moralna dejanja določajo moralna načela, ki jih določa razum. Moralna dejanja so strogo določena in razdeljena po načelih dolžnosti. Kant je prepričan, da je moralna dejanja empirično nemogoče določiti; namreč kdaj in kako naj nekdo sledi dolžnostim.

Zanimivi so primeri, kjer človekova nagnenja in dolžnosti spodbujajo isto dejanje oziroma kadar se ujemata moralnost in skrb za samega sebe. Bolj problematični so primeri, v katerih je posameznikova korist nasprotna njegovim moralnim dolžnostim. Kant ne dvomi, kaj storiti v takšnem primeru, namreč slediti dolžnosti. Takšno delovanje pa se povprečnemu posamezniku ne zdi povsem samoumevno.

Človeka morajo vedno voditi dolžnosti, ki jih določa volja; in to ne glede na to, da ta s takim delovanjem ne bo nikoli izvedel, kako uspešen je (bil) pri nekem moralnem dejanju.

Kant šteje med moralne dolžnosti tudi človekove dolžnosti do samega sebe, vendar ji ostro ločuje od ljubezni do samega sebe. Ljubezen do samega sebe vodi k popačenju moralnih zakonov, saj daje posameznik prednost samemu sebi. Človekove dolžnosti do samega zahtevajo spoštovanje človeka do samega sebe in njegovih notranjih vrednot, ki ji narekuje človekova razumska narava in razumevanje dolžnosti.

Človekove dolžnosti do samega sebe so temeljno negativne. Zato jih mora posameznik zavestno omejiti in šele nato lahko sledi svojim resničnim naravnim nagnenjem in koristim. Pri tem mu pomaga morala, saj je njen glavni motiv dolžnost. Posameznik to doseže s spoštovanjem samega sebe in svojih nagnenj, razumljenih skozi dolžnosti in voljo. To ga ne omejuje, ampak varuje. Varuje ga pred drugimi ljudmi in pred samim seboj.

(**Thomas Hobbes:** *Leviathan* (1651), uredil C. B. Macpherson, Penguin Books, 1985; **Baruch Spinoza:** **Bernard Mandeville:** *"The Grumbling Hive" iz The Fable of the Bees*, uredil F. B. Kaye, Oxford University Press edition, 1924, ponatis Liberty Classics, 1988; **Joseph Butler:** *The Works of Bishop Butler, zv. I, Sermons at the Rolls*, uredil J. H. Bernard, Macmillan Company, 1900, ponatis; **Francis Hutcheson:** *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil from Morality and Self-Interest*, uredil D. Gauthier, Prentice Hall, 1970; **David Hume:** *A Treatise of Human Nature*, uredil L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, 1978, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, uredil C. W. Hendel, Macmillan Company, 1957; **Adam Smith:** *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Welth of Nations*, The Modern Library, 1937, *The Theory of Moral Sentiments*, uredila D. D. Raphael in A. L. Macfie, Clarendon Press, 1976. **Immanuel Kant:** *Foudations of the Metaphysics of Moral*, prevedel L. W. Beck, Macmillan Publishing Company, 1990, *The Doctrine of Virtue*, prevedla Mary J. Gregor, University of Pennsylvania, 1964.)

## 19. stoletje

To obdobje je čas razcveta kapitalizma, ki začne kazati nekatere svoje nove značilnosti. Razlika med skrbjo za samega in skrbjo za druge ljudi se še zaostri. To je čas ogromnih družbenih razlik, ki so vzpodbudile začetke socializma, pa tudi razcvet znanosti in različnih izumov ter umetnosti.

Tudi tukaj kriteriji izbire Rogersovi ne dopuščajo, da bi predstavila vse avtorje, ki

so zanimivi in značilni za to dobo. Ralph W. Emerson, Karl Marx, Max Stirner, Auguste Comte, Soren Kierkegaard, Francis H. Bradley, Herbert Spencer so avtorji, kateri se niso uvrstili na seznam.

**Jeremy Bentham (1748-1832)** iz svojih analiz človekove skrbi za samega sebe izvede etične in politične sklepe. Izhodišče je njegova ugotovitev, da ima človek dva gospodarja: bolečino in užitek. Vsa človekova dejanja skušajo doseči čim večji užitek in se izogniti bolečini.

Zato motiv nekega človeškega dejanja A odgovarja zanimaju B, katerega hoče človek uresničiti z dejanjem A, dokler je to zanj predstavlja užitek.

Skrb za samega sebe je osnova vseh človekovih dejanj. Užitek pa lahko ljudje najdejo tudi v dobrobiti soljudi. Bentham to razloži z ohranitvijo človeškega rodu. Če bi se ljudje povsem posvečali le lastnim koristim in skrbi za samega sebe, bi človeška vrsta izumrla. Na osnovi svoje psihološke analize skrbi za samega sebe sklepa, da je osnovno načelo morale koristnost. Užitek in bolečina določata posameznikovo delovanje: koristno se je izogniti bolečini in si povečati užitek.

Vsak posameznik ni obvezan iskati le lastne koristi, temveč obstajajo tudi skupni koristnosti, ki so seštevki koristi vseh posameznikov.

Benthamovo razmišljanje je preprosto: če pomeni koristno dobro, potemtakem pomeni več koristnega še več dobrega. Strokovnjaki mu očitajo, da ta razlaga ne pove, zakaj naj bi posameznik sledil koristim drugih ljudi, če je najpomembnejša skrb za samega sebe. Pojem sočutja bi lahko, glede na pomen v Benthamovi filozofiji, rešil problem. Toda Bentham poudarja, da v njegovem delu vse izhaja iz pojma skrbi za samega sebe; to pa je nasprotno sočutju. Njegova moralna teorija maksimira že omenjeni skupek koristnosti s pomočjo samoiskanja. Končni cilj moralnosti je sovpadanje dolžnosti in skrbi za samega sebe. Želi maksimirati srečo in to s čim manj samožrtvovanja, kar se ujema z zahtevo po izogibanju bolečinam, in doseči največje možne užinke.

Drugače pa trdi v pravnih in političnih delih. Zakonodaja mora temeljiti na resnični človeški naravi. Delovanje večine ljudi usmerja zgolj skrb za lastne koristi. Zato se v političnem delovanju zavzema za uzakonjenje skrbi za samega sebe. Zaveda se, da je izvedba te zamisli zelo težavna. Če si ljudje ne znajo sami poiskati lastne sreče, jim je tudi oblast ne more najti. Oblast lahko edinole ponudi zakonodajo, ki zagotavlja pravila poštenosti in dolžnosti do soljudi. Omogoča naj tudi kaznovanje tistih, ki ogrožajo potrjene pravice soljudi. Toda tudi zakoni niso vsemogočni. Zato je dejstvo, ali je posameznik sočuten do ostalih ljudi ali ne, odvisno le od njegove lastne izbire. Če je nekdo sočutne narave, bo skrb za ostale ljudi vključil med svoja zanimanja in koristi. Pomembno je, da ga noben zakon v to ne more prisiliti.

**John Stuart Mill (1806-1873)** je Benthamov učenec in prijatelj. Njegova začetna dela nastajajo pod Benthamovim vplivom, kasneje pa se osamosvoji in postane njegov kritik. Pojem skrbi za samega sebe razume kot človekovo osebno motivacijo ter poskuša povezati hedonizem in utilitaristično moralo, da bi uresničil zahtevo po splošni sreči.

Mill ugotavlja, da ni nujno, da skrb za samega sebe zmeraj premaga sočutje. Ljudje lahko neodvisno od skrbi za samega sebe razvijejo različne socialne odnose ali čustva, kot so dobrohotnost ali domovinska ljubezen. Izbira je odvisna predvsem od posameznikovega značaja. Millova kritika Benthamovega razumevanja pojma skrbi za samega sebe zadeva vsebino Benthamovega pojma skrbi za samega sebe. Skrb za samega sebe deluje zaradi užitek, toda užitki so zelo različni. Bentham ločuje užinke po trajanju in njihovi moči. Mill dodaja še kakovostno razlikovanje. Duhovni užitki so kakovostno drugačni in zaradi kakovosti je količina in intenzivnost teh užitek večja. Takšno razlikovanje ima nepričakovano posledico. Če je cilj doseči največje užinke,

potem razumen človek izbira duhovne užitke, saj prinesejo največ užitkov. Telesni užitki prinašajo premalo užitkov in jih zanemarja. Vsakdo ve iz izkušenj vsakdanjega življenja, da to ne drži. Sledenje telesnim užitkom je za človekov obstoj neizbežno.

Mill se s tem protislovjem posebej ne ukvarja. Poudarja, da je izbira užitkov osebna in odvisna od posameznikovega življenjskega sloga. Posamezniki sami izbirajo svoje užitke in ni nujno, da priznajo najvišji duševni užitek za posameznika tudi to pomeni.

Dejstvo, da se kakovostno najvišji užitki ne ujemajo zmeraj s posameznikovo skrbjo za samega sebe, ima posledice za njegova politična razmišljanja.

Načelo koristnosti je osnova Millove moralne teorije. Pravilna dejanja so določena z načelom koristnosti, če pomagajo posamezniku do sreče in užitka. Mill ugotavlja, da so ljudje pogosto pripravljene vzdrževati najvišjo srečo tudi brez motivov skrbi za samega sebe. Poslednja odobritev splošne koristnosti ni posameznikova skrb za samega sebe, ampak so socialna čustva večine v družbi. Ta povzroči, da se poželenja in želje posameznikov poenotijo. Delno izhaja iz skrbi za samega sebe, delno pa iz posameznikovega odnosa in skrbi do drugih ljudi.

Družba mora storiti vse, da se povečuje sreča njenih članov, ki je najvišje dobro. Stori pa lahko edinole to, da se ne vmešava v njihova življenja in izbiro. Vsakdo je odgovoren za svojo lastno dobrobit, katera je njegova najneposrednejša dolžnost do samega sebe. Socialne dolžnosti namreč niso primerljive s posameznikovimi dolžnostmi do samega sebe. Načelo svobode je pojem iz Millove politične filozofije in pomeni nemešavanje družbe pri posameznikovem sledenju lastne sreče. Predstavlja tudi določeno samovarovanje, saj posameznikovo lastno dobro, fizično ali moralno, ne zadošča za njegovo varnost. Tovrstna varnost mu je zagotovljena le v organizirani družbi, kakršno zahteva Millovo načelo svobode.

Mill je obravnaval pojem skrbi za samega sebe tudi s stališča razlik med spoloma. Njegovo delo je ostra kritika Viktorijanske družbe, kjer imajo moški vse prednosti in glede skrbi za samega ni nobene izjeme.

Tudi **Henry Sidwick (1838-1900)** je utilitarist. V središču njegovih razmišljanj je maksima obzirnosti, ki predstavlja razumno ljubezen do samega sebe in je samorazvidna in aksiomatična. Razumnost lahko prevajamo tudi kot obzirnost in za človeka je nujno zlo. Razumno bitje mora delovati obzirno do drugih bitij in to predvsem zaradi lastne skrbi za samega sebe. Sidwick pravi, da sebičnež potrebuje dokaz prednosti, ki jih prinaša utilitarizem. Dvomi v možnost takega dokaza. Posameznik sledi svojemu zdravorazumskemu prepričanju, da je razumno in sprejemljivo tisto, kar mu omogoči osebno srečo. Sprejme zgolj tisto, kar mu narekuje zdrav razum; splošna sreča oziroma sreča vseh ljudi kot celote ga ne zanima. Sidwick se zaveda, da ima maksima obzirnosti svoje pomanjkljivosti. Zato določi, da mora vsak posameznik slediti svojemu dobremu v celoti in to na vseh zavestnih področjih svojega življenja. Posameznikova naloga je, da poskuša čim uspešneje poiskati svoje dobro v celoti. Človek je razumni sebičnež. Uskladiti mora ravnotežje med užitki in bolečinami.

Človek je nujno sebičnež in sledi svojim koristim. Razumni sebičnež pa se zaveda, da ni jamstva glede uspešnosti sebičnosti. Sledi svojim koristim in zanimanjem in ne doseže izpolnitve svojih želja ter ciljev.

Možna je tudi skrajna različica: cilj vsakega človeka je stanje popolnega zadovoljstva. Veliko ljudi uživa v dobrohotnem obnašanju, saj jih tako vedenje osrečuje. Dobrohotnost jim pomaga doseči zadovoljitev. Dobrohotnost pa je nasprotje sebičnosti. Sidwick imenuje ta pojav osnovno protislovje hedonističnega egoizma.

Ukvarja se z odnosom med skrbjo za samega sebe in razumno dobrohotnostjo, ki je značilnost človeškega vedenja. Posameznik mora slediti svojemu dobremu v celoti. Splošno dobro pa je seštevek vsega posameznikovega dobrega v celoti. Sidwick sklepa,

da dobro nekega posameznika ni boljše od dobrega drugih posameznikov.

Razumni sebičnež se mora podrežati maksimi razumne dobrohotnosti le v primeru, če gre za splošno dobro v celoti. Splošno dobro v celoti predstavlja celotno dobro vseh posameznikov skupaj. Dobro vsakega posameznika je osebno in zato se njihovo dobro med seboj razlikuje. Posameznikova sreča je določena z njegovim lastnim dobrim in natančno loči med lastnim dobrim in dobrim drugih ljudi.

Maksima pravičnosti zahteva prepoznavanje razumnih predlogov oziroma pravilne izbire, kakršno izbere razum. Sidwick skuša ugotoviti, kaj bi prepričalo razumnega sebičneža, da bi se odločil za maksimo pravičnosti. Ugotovi, da ne najde prepričljivih razlogov. Razumno je, da posameznik sledi splošnemu dobremu. Enako razumno je, da posameznik sledi lastni sreči in da ni prepričljivih razlogov, da bi se žrtvoval za druge ljudi.

Nobenega zagotovila nima, da bo dobro različnih posameznikov nujno sovpadalo z njegovim dobrim.

Zato je potrebno sprijazniti z resničnostjo, v kateri bo človekov razum včasih zahteval protislovnosti in kjer se pojavijo neizbežni spori, ki so posledica človekovih nerazumskih vzgibov.

Začetnik pragmatizma **William James (1842-1910)** je psiholog in zato je njegovo razumevanje skrbi za samega sebe zasnovano psihološko. Pri ljubezni do samega sebe ga zanima narava Jaza oziroma samega sebe in značaj čustev, ki jih Jaz izkuša pri ljubezni do samega sebe. Njegovo delo predstavlja kritiko tradicionalnega razumevanja pojma samega sebe. James poudarja, da izkušnja ljubezni do samega sebe zahteva razviti Jaz in da to ne more biti čisti Jaz. Čisti Jaz je nekaj brez vsebine, katera bi lahko obstajala znotraj vsakega posameznika in kliče po altruizmu in skrbi za samega sebe. Čisti Jaz je predpogoj izkušenj in ljubezni do kogarkoli ali česarkoli in ni bolj predmet ljubezni do samega sebe, kot je predmet ljubezni do drugih ljudi.

Ljubezen do samega sebe izvira iz empiričnega razvoja Jaza. James predstavi empirični razvoj s pomočjo snovne ali telesne ljubezni do samega sebe. Ta oblika ljubezni sestoji iz čustev in delovanj, ki se nanašajo na posameznikovo snovni Jaz. Snovni Jaz predstavlja posameznikovo telo in vse tiste stvari, ki mu zagotavljajo zadovoljstvo in užitek. Ko človek predstavlja to obliko ljubezni, izraža zgolj zanimanje za svoje lastno telo in stvari, ki mu v povezavi z njim omogočajo užitek ali zadovoljstvo. Poleg snovnega Jaza obstaja tudi socialni in duševni Jaz. Vsaka oblika Jaza je v drugačnem odnosu z empiričnim Jazom. Vse oblike Jaza ljubezen do samega sebe izražajo na enak način, toda s poudarkom na različne (notranje) zanimive predmete. Tako razumljena ljubezen do samega sebe ni sporna in James se sklicuje na razvojno teorijo, ki je dovolila, da Jaz preživi. Bitje, ki je brez posebnih nagonov zanimanj v lastnem telesu, umu in delovanju, nima možnosti preživetja. Vsakdo potrebuje za preživetje razne predmete, ki vzbudijo v njem strasti in priključijo različna notranja doživetja. Zato ne moremo ločevati skrbi za samega sebe in sočutnosti do drugih ljudi. Vsakdo je tesno povezan z drugimi ljudmi in ne more brez njih uresničevati svoje skrbi za samega sebe.

James se je pri razlagi pojma ljubezni do samega sebe opiral na dela nemškega psihologa 19. stoletja Adolfa Horwicza. Ta zagovarja tezo, da lahko posameznik ljubi (nekatero) predmete zaradi njih samih in da ljubezen do samega sebe ni izjema. Človek ne potrebuje za ljubezen do bitij in predmetov nobenega prejšnjega ali že obstoječega odnosa z njimi. Horwicz razlaga, da je bistvena bližina teh predmetov: ker živimo bliže, ker čutimo globlje, ker jih bolje poznamo.

Ljubezen do samega sebe je nedvomno povezana z nagoni in čustvi. James jo poskuša povezati z razumom. Sprašuje se, ali je možno, da posameznik presoja samega sebe in ljubezen do samega sebe povsem nepristransko. Ugotavlja, da je to skoraj

nemogoča naloga, ki bi bila mogoče rešljiva s pomočjo pojma pravice.

**Friedrich Nietzsche (1844-1900)** razume pojem skrbi za samega zelo izzivalno. Povsem zavrne altruizem, ki je po njegovem mnenju znak propadanja življenja. Obratno pa nagona zahtevnost do samega sebe pomeni napredovanje življenja. Zdrav in močan človek mora popolnoma izkoristiti svojo življenjsko moč, katero prinese tudi v svoje okolje. Tak človek se ne druži z ostalimi, šibkejšimi in manj sposobnimi ljudmi, najpomembneje pa je, da se ne zadovolji z njihovim dobrim. Njegove vrednote so drugačne in nasprotno tistim, ki jih ima množica šibkejših. Vsak človek, tudi šibak ima lastne zahteve do samega sebe in je v tem smislu sebičen. Močan in šibak posameznik se razlikujeta po prikazovanju sebičnosti. Močan človek kaže zdrav egoizem in takšen egoizem ni predmet kritike. Šibki ljudje kažejo masovni egoizem. To je oblika skupinske etike, s katero iščejo podreditve prihajajočemu življenju. Značilen primer šibkega egoizma je narava krščanstva: močnim ne dovoli, da bi sledili svojim živalskim nagonom, in zahteva podrejanje šibkih. V imenu strahu in enakosti razvrednoti življenje in zdravje, saj izenačuje zdrave in bolehe ter močne in šibke. S tem hoče spremeniti naravni izbor vrst, ki omogoča preživetje le najmočnejšim in obsoja vse, močne in šibke, na propad.

Posameznikovo sebičnost razlaga kot nagon hrepenenja po nadmoči. Človekov gon je lahko istočasno tudi njegovo samospoštovanje. Altruistična morala spodkopava posameznikove sposobnosti samospoštovanja in samozaupanja. Altruizem skuša razvrednotiti posameznika pred njim samim, saj ga uči, da je njegovo lastno dobro manj pomembno, kot je dobro drugih ljudi. Pravi egoizem ni preprost samoohranitveni nagon za vsako ceno, ampak je oplemeniten z globokim spoštovanjem vsakega posameznika do samega sebe, njegovih sposobnosti in s pravico, da sledi lastni sreči.

Takšni in podobni podobni motivi, ki slavijo človekove sposobnosti in njegovo naravo, ki je postavljena visoko nad vsa druga živa bitja in naravo, so premagali utilitaristična razmišljanja, značilno etično razmišljanje devetnajstega stoletja. Človek ima svojo morala, ki ji mora slediti, ima pa tudi moč.

**(Jeremy Bentham: *Deontology Together with A Table of the Springs of Action and The Article on Utilitarianism*, uredil Amnon Goldwirth, Clarendon Press (Oxford University Press), 1983, *The Works of Jeremy Bentham*, uredil J. Browning, Russell & Russell Inc., 1962; **John Stuart Mill: *Collected Works of John Stuart Mill***, uredil J. M. Robson, University of Toronto Press, 1977 & 1984; **Henry Sidgwick: *The Method of Ethics***; **William James: *The Principles of Psychology - zv. I.*** Henry Holt and Company, 1890; **Friedrich Nietzsche: *Daybreak***, prevedel R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, 1982, *Genealogy of Morals and Ecce Homo*, uredil W. Kaufman, The Modern Library, Random House, 1968, *The Basic Writings of Nietzsche*, prevedel in uredil W. Kaufman, Random House, 1968, *The Gay Science*, prevedel W. Kaufman, Vintage Books, 1924, *The Will to Power*, Vintage Printing, Vintage Books.)**

## 20. stoletje

Ameriški filozof **John Dewey (1859-1952)**, najpomembnejši pragmatik dvajsetega stoletja, začel svoja razmišljanja o pojmu skrbi za samega sebe z analizo Jaza. Dewey ne sprejema tradicionalnih pojmovanj. Zanj je Jaz neprenehni razvoj oblikovanja, kjer predstavlja družba okvir Jazove samouresničitve. Prepričan je, da ne smemo razlikovati med Jazem in njegovimi dejavnostmi. Jaz so namreč njegova delovanja in obratno: delovanja so zanimanja in koristi Jaza. Posameznikova dejanja so njegov Jaz. Zato je Jaz celota vseh njegovih delovanj. Koristi in zanimanja pa so sestavne oblike

celote, ki je Jaz. Vsako posameznikovo dejanje predstavlja del Jaza in zaradi Jaza je takšno, kakršno je. Pri razumevanju tega delovanja je nujno ločevati delovanje v zvezi z družbo, ostalimi posamezniki in tisto delovanje, ki zadeva zgolj njegove lastne koristi ter zanimanja.

Neprepoznavanje te razlike omogoča pogubno moralno doktrino, kjer je Jaz razžaljen, ponižan in žrtvovan. Dewey se kot oster kritik altruizma sprašuje, zakaj naj bi Jaz prepustil svoje lastne prednosti nekemu drugemu. Ukvarja pa se še z drugimi neprepričljivosti altruizma in nesprejemljivost. Zavrnitev mu omogoči enačenje Jaza in njegovega delovanja, ki ukinja tradicionalno dvojnost med egoizmom in altruizmom.

Opazen je Aristotelov vpliv. Aristotel opredeli človeka kot politično žival in to je tudi Deweyev izhodišče. Človek je socialno bitje, njegov razvoj oziroma razvoj Jaza ni mogoče razumeti brez socialne povezave. Hkrati je to edini znani in možni način razumevanja. Jaz je določen v svojem obstajanju in s svojimi odnosi do drugih ljudi. Zato se posameznika ne sme ocenjevati s kriteriji običajnega razumevanja sebičnosti, ampak le skozi celoto njegovega Jaza; skozi vsa njegova delovanja, koristna samemu sebi in družbi, kjer živi.

**Ayn Rand (1905-1982)**, edino filozofinjo v tem zborniku, zanima, kakšna sta pravzaprav narava človeka in njegovo življenje, da le-ta potrebuje moralnost. Ugotavlja, da imajo ljudje zavest hotenja, nimajo pa avtomatično določene smeri obnašanja in za preživetje nujno potrebujejo razum. Razum omogoča moralne vrednote, ki vodijo ali vsaj usmerjajo dejanja. Merila moralnih vrednot naj ustrezajo razumnim bitjem. Moralnost naj pospešuje

kakovost življenja, napačna pa ga uničuje. Vsak posameznik je končna in samostojna celota s svojim razlogom obstajanja. Namen moralnosti je posameznikovo doseganje lastne sreče. Sreča pa predstavlja psihološko plačilo za upoštevanje danih vrednot.

Tudi Randova je kritična do altruizma. Sebičnost predstavlja posameznikovo izrabljanje ljudi za njegove lastne koristi. Določajo ga skrb za samega sebe in njene nerazumske strasti. Neizbežna posledica so spori ljudmi in žrtvovanje posameznikovih koristi. Izhodišče razumnega egoizma pravi, da posameznikovo življenje ne pripada drugim ljudem, življenja drugih ljudi pa ne pripadajo njemu. Medsebojno spoštovanje pravic posameznikov je nujno.

Altruizmu zameri, da so vrednote prikazane negativno, posameznikovo dobro je zanj dejansko ne-dobro. Tovrstno razumevanje poučuje, kako nekemu žrtvovati življenje in ne kako naj nekdo živi. Namesto v življenje, vodi v ne-življenje. Podobno kot Dewey se tudi vprašuje, zakaj naj bi bilo podpiranje sreče drugih ljudi moralno dobro. Takšna pomoč je pravzaprav poniževanje ljudi, saj niso nemočni in odvisni. Altruistična moralna je usmerjena na žrtvovanje, posamezniku pa ponuja razumevanje različnih dogodkov, s katerimi v svojem življenju zanesljivo ne bo imel opraviti. Popolnoma napačno je altruistično pojmovanje ljubezni. Reševanje ljubljene osebe nikakor ni altruizem, je le potrditev reševalčeve obveze lastnim vrednotam in koristim. Tudi v ljubezni do tujcev ni altruizma. Človek je do neznancev spoštljiv zaradi njihovih možnih vrednot, katere morda predstavljajo.

Resničnost, kontekst, odgovornosti in napor so pojmi, na katere mora biti razumen posameznik pozoren pri svoji skrbi za samega sebe. Posameznik je edinole z njihovo pomočjo sposoben razumno določiti vrednote in zanimanja ter s tem doseči lastno srečo.

**David P. Gauthier (1932-)** hoče uskladiti skrb za samega sebe in moralnost z uporabo dogovorjenih argumentov. Moralnost je vzajemni prednostni dogovor med ra-

zumnimi sebičneži. Opazuje razsvetljeno skrb za samega sebe oziroma obzirnost (razumnost) in moralnost. Ugotavlja, da moralnost pomaga posameznikovim osebnim zanimanjem in koristim in da obzirnost tega ne bi zmogla. Moralnost je sistem načel, ki je prednosten za vsakogar, ki ga sprejme. Uspešno deluje le v primeru, če se vsi sodelujoči ravnajo po njegovih zahtevah. Od sodelujočih se zahteva, da včasih izvedejo zanje neprednostna dejanja. Značilnost moralnosti je, da so njene neprednosti kratkotrajne v primerjavi z dolgoročnimi koristmi. Posameznik si brez moralnega sistema ne more zagotoviti razumne razloge svojega delovanja in moralnosti. Moralnost ima zahteve in s stališča razumskega razumevanja skrbi za samega sebe se posamezniku ni vredno izpostavljati. Ta možnost ponuja manj prednosti.

Gauthier prikaže ta odnos na primeru dveh vojskujočih se narodov. Popolna vojna bi bila za oba naroda pogubna, razorožitev pa za oba naroda koristna. Premirje bi bilo koristno za oba naroda in to pod pogojem, če bi obe sprti strani upoštevali dogovor. Če si ena stran prisvoji več koristi in druga stran to izve, se ravnotežje podre. Premirja je konec. Zato je javna privrženost pogodbi razumno in vzajemno prednostno dejanje. Zasebna privrženost pogodbi ni razumno dejanje, čeprav tudi prinaša vzajemne prednosti.

Narava morale je zelo podobna tej pogodbi. Kolektivno ima vse prednosti vzajemne vdanosti moralnim pravilom. Za posameznika pa je razumnejše nemoralno ravnanje. Razumnost ne ponuja zadostnega razloga za moralno dejanje. Ni prepričljivega vzroka, zakaj naj bi nemoralni razlogi določali moralnost.

Gauthier je začetnik tovrstnega razumevanja skrbi za samega sebe. Opazen je vpliv različnih avtorjev, ki smo jih srečali pri tem pregledu. S takšnim razumevanjem pokaže, da je skrb za samega sebe nekaj površinskega in materialističnega ter da je popolnoma nemoralna. Čeprav je povezana z razumskim delovanjem, je njena vsebina določena z nerazumskimi željami in hrepenenji. Najbolj škodljiv del vsebine so spori med posamezniki, katerih edina rešitev je v določeni meri žrtvovanja. Tudi Gauthier ne odobrava altruizma. Minimalna skrb za samega sebe nujno zlo, vendar naj se človek kot moralno bitje posveti služenju in pomoči drugim ljudem. Če je moralno bitje, ima namreč določene obveznosti, ki jih mora izpolnjevati. Pravzaprav nima izbire.

(**John Dewey:** *Lectures of Psychological and Political Ethics* (1898), Hafner Press (Macmillan Publishing Company), ponatis 1976; **Ayn Rand:** *Atlas Shrugged*, Random House, 1957, *The Virtue of Selfishness*, Signet Books (The New American Library), 1964; **David P. Gauthier:** "Morality and Advantage" from *Philosophical Review*, zv. 76, 1961.)

## Management kadrovskih virov. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 1998. (Zbirka Profesija). 525 strani

ALOJZIJA ŽIDAN

Živimo v času, v katerem dobiva (mora dobivati) izobraževanje vse večji pomen. Izobraževanje prodira v vsa področja našega zapletenega, kompleksnega družbenega življenja. Danes so sicer (u)porabniki izobraževanja drugi in drugačni, kot pa so le-ti bili v preteklosti. Če poskusimo današnje izobraževance konkretizirati, potem lahko sodimo, da so le-ti: (u)porabniki računalniških tečajev, tujih jezikov, seminaristi za bolj kakovostno preživljanje prostega časa, seminaristi študijskih krožkov itd. Konkurenca, potekajoča tako v našem kot v tujem družbenem kontekstu, zahteva od posameznika nenehno izpričevanje tako intenzivne kot ekstenzivne profesionalne ponudbe.

Svoje poklicno delo mora posameznik opravljati kar najbolj kakovostno. Kar najbolj kakovostno mora udejanjati svojo kontaktno kulturo. Kar z najbolj kakovostnimi vsebinami si mora seveda tudi polniti svoje življenje. Za dosego vseh navedenih smotrov pa mu je potrebno znanje. Znanje, pomembni duhovni kapital, ki si ga lahko posameznik pridobiva v formalnem izobraževalnem procesu. Pa tudi tedaj, ko se uči čisto osebno na lastnih izkušnjah.

Človek je s svojim velikim duhovnim kapitalom - znanjem tudi steber managerske družbe. Toda, kako ta njegov kapital kar najbolje oplemenititi? Prav s tem vprašanjem se bavi delo, ki nosi naslov "Management kadrovskih virov". Njegov izdajatelj je bila v letu 1989 zbirka Profesija na Fakulteti za družbene vede.

Pri nastanku dela je sodelovalo več sodelavcev. Povedano je vidno tudi v bogastvu zelo raznolikih vsebin, ki jih delo vključuje. V našem prikazu nas bodo še posebej zanimale tiste vsebine, ki zadevajo področje izobraževanja. Ter tudi edukacije. Se pravi tisti področji, ki sta pomembni za slehernega človeka. Saj je pravica človeka do kakovostne edukacije in izobraževanja njegova temeljna pravica. Še več. Opozorili smo že, da je danes nujno, da človek nenehno uresničuje svoji tovrstni pravici na zelo kakovosten način in s kakovostnimi vsebinami.

V delu je govor o vedno večji vlogi, ki jo ima izobraževanje zaposlenih tako v svetu kot v našem družbenem prostoru. Prav izobraževanje je tisti dejavnik, ki človeku omogoča kakovostno opravljanje njegovega poklicnega dela. Oziroma denimo drugače: kakovostno izpričevanje njegove poklicne kulture. Sodobni človek je osebnost, ki se lahko stalno izobražuje. Postati in ostati mora učeča se osebnost.

V današnjem času se opozarja na nastop paradigmatičnega premika od izobraževanja k učenju. Učenje je skriti zaklad človekove osebnosti. Pravica slehernega posameznika je, da si kopiči ta zaklad. Ta zaklad je za človeka sredstvo, odgovornost.

Predstavljalo pa naj bi mu še tudi veselje.

Pravkar poudarjeno je tudi veljavno za odraslega človeka. Tudi odraslost sama po sebi ni nepremagljiva ovira za proces učenja. Nasprotno. Sodi se, da je odrasla oseba vsebovalka takšnih kvalitetnih prvin, ki lahko njen bistveni proces učenja celo bogatijo.

V procesu učenja je namreč lahko odrasla oseba bolj pozorna. Izpričuje tudi lahko večje logično pomneje učnih vsebin. Njihovo večjo sposobnost razumevanja, saj se uči z obilico svojih že pridobljenih tako delovnih kot življenjskih izkustev. Sploh pa naj bi



bila odrasla oseba dinamična, polivalentna, hitro prilagodljiva v procesu nastopa vedno novih sprememb. Tudi odrasli osebi morajo biti, tako kot slehernemu učečemu se subjektu sploh, razumljivi njeni izobraževalni cilji. Ti ji predstavljajo temeljni gradbeni kamen njenega izobraževalnega dela.

Delo, ki ga predstavljamo nam tudi pove, da znanost še ni uspela v celoti razdeliti vseh zapletenih zakonitosti človekovih učnih in miselnih procesov.

In, kaj je sploh učenjski proces? Le-tega je mogoče razumevati z zelo različnih vidikov: z informacijskega, z vidika psihologije vedenja, z vidika teorije predstave ter tudi kot pouk.

V učenjskem procesu gre za sprejemanje in oddajanje informacij. Pod vplivom učenjskega procesa osvajamo ter spreminjamo naše načine vedenja.

S pomočjo učenjskega procesa si človek dejanje, ki ga mora opraviti, najpopreje zamisli.

Najbolj organizirano potekajoče učenje pa je v pouku. Pouk je zelo diferencirana dejavnost. In to glede na cilje, vsebine, potrebe, starostne in druge značilnosti izobraževancev.

Pouk je zelo velika civilizacijska pridobitev.

Seveda mora biti človek za učenjski proces motiviran. Tvorci njegove edinstvene motivacijske strukture so lahko zelo različne potrebe. Denimo, po eksistenci, stikih, osebnostni rasti itd.

Zelo veliko vlogo v učenjskem procesu ima vodja. Vodja kot učitelj (tisti, ki veliko nauči). Vodja kot vzornik (kot oseba, od katere se lahko veliko nauči z opazovanjem). Vodja kot spodbujevalec (kot oseba, ki v težavah spodbuja). Skratka, vodja, kot uspešen vodja (njegov uspeh je tudi moj uspeh). Učenjski proces je zelo pomembni proces v prav vseh obdobjih izgrajevanja posameznikove kariere. Je spremljevalec prav vseh njenih stopenj. Te pa so: izobraževanje za pridobitev poklica, izobraževanje v pripravništvu, izobraževanje na začetni poklicni poti, na srednji stopnji poklicne poti, na zadnji stopnji poklicne poti.

Prav izobraženi človek je tudi bolj osredotočen k estetiki dela. Zanj je delo zelo velika vrednota, ki lahko nenehno prispeva k bogatitvi njegove osebnosti. Vsled tega tudi v obdobju morebitnega pojava nezaposlenosti kakršnegakoli dela. Temveč le tistega, ki zadovoljuje njegovo osebnost.

Publikacija je tudi ponudnica opisa zelo različnih metod, ki lahko koristijo za izgrajevanje kakovostnih didaktičnih delovnih prijemov. Le kakovostna didaktizacija pa lahko prispeva h kakovostnemu učenjskemu procesu.

Delo nas tudi bogati s tujimi izkušnjami. Še zlasti v tistem kontekstu, ko je govor o takoimenovanih krožkih za kvaliteto. To v tujini uporabljajo za doseg večje kvalitete dela v delovnem procesu. Kvaliteta mora tudi postati stalna sopotnica našega življenja.

Vredno je tudi opozoriti, da je v prikazanem delu govor še o mnogih drugih pedagoških temah. Kot so denimo: programirani pouk, ocenjevanje itd.

To je le skromen prikaz mnogih dragocenih misli, ki jih delo vsebuje.

Že kar nekako utečenost je, da si ob koncu zastavimo vprašanje: komu in čemu delo ponuditi v branje?

Če poskusim konkretizirati odgovor na vprašanje komu, potem lahko sodim: učiteljem, kadrovníkom, andragogom, didaktikom, managerjem.

In, če poskusim konkretizirati odgovor na vprašanje čemu, potem lahko odgovorim: zaradi tega, da bi vsi omenjeni (u)porabniki z novo pridobljenimi spoznanji publikacije lahko lažje kakovostno obvladovali nenehne izzive, ki jim jih prinaša vse bolj zapleteno, dinamično družbeno življenje.



## Zgodovinska družbena praksa kot prvo merilo znanstvene kvalitete družboslovja in filozofije

VOJAN RUS

Tu bo uporabljeno za presojo moje izvirne družbenofilozofske teorije tisto že skoraj pozabljeno, vendar *najvišje* merilo znanstvene kvalitete, ki ga predstavlja dokazani in preverljivi *vpliv izrazitih teoretskih inovacij na (napredne) družbene spremembe*, ko imajo le-te mednarodne razsežnosti (implicirajo pa v njih tudi Slovenijo).

Tako znanstveno *odmevnost najvišje* stopnje - ko je teorijo *dokazala* kasnejša zgodovinska praksa - pa je nujno *ostro* ločiti od množičnega kameleonskega *esejizma*, ki se sočasno prepleta z družbeno razvojnimi nihanji in je samo njihov nemočni del, ni pa učinkovita *predikcijska znanost*.

Ta pa je tako izrazito *prehodna* družbenemu razvoju, da se more nesporno, preverljivo ugotoviti: da so *pravočasne predhodne* družboslovno filozofske analize, projekcije in predlogi izrazito *predhodno* in *vnaprej pripravljali* bistvene mednarodne družbene spremembe.

Velik del moje filozofsko-družboslovne interdisciplinarnosti ima značaj pravkar omenjene vnaprejšnje, predhodne in pravočasne teorije, katere bistveni vpliv na kasnejše družbene spremembe je povsem razviden in preverljiv.

Če družboslovje tako izrazito anticipira realne družbene procese in se realizira v kasnejših makroprocesih, je to verjetno najmočnejši dokaz znanstvene *kvalitete* (vsekakor močnejši kot *izključni kvantitativni* kriterij *števila* kakšnih povprečnih objav v tujini ali doma).

Dolgoletno vrtenje dela družboslovja v samem sebi, brez *velikih anticipacij* zgodovinskih procesov, ni še znak znanstvene kvalitete, četudi mednarodni znanci neumorno citirajo drug drugega.

Kot je razvidno iz mojega dela, niti najmanj ne želim "spremeniti znanosti v politiko": sam sem zelo trdo delal na tistem, kar je čista, avtonomna znanost (pisanje knjig, raziskovanje, kongresi, simpoziji), ampak samo predlagam, da se pri ocenjevanju raznih akterjev družboslovja in filozofije uporabi tudi (ne samo) kot eno od bistvenih meril kvalitete: ali so ti akterji po 10-ih ali 20-ih letih svojega znanstvenega delovanja uspeli vplivati (preverljivo, transparentno) na družbeni razvoj?

Glede tega navajam nekatere uspehe iz mojega petdesetletnega znanstvenega dela, ko je moja avtonomna znanost izrazito vnaprej *anticipirala* kasnejše mednarodne družbene spremembe in se v njih *realizirala*.

Ti uspehi (o njih sam nisem govoril celih 50 let; ob sedanji večdesetletni zmedi in lažeh na moj račun pa je skrajni čas za to) so lahko koristno in ponosno izkustvo slovenske znanosti.

1) Ker sem od leta 1938 samostojno preučeval vse plasti sodobne svetovne in slovenske družbe, sem se takoj na začetku spopada med stalinizmom in Jugoslavijo leta 1948 odločil (čeprav bi se lahko umaknil v diplomacijo), da bom vsestransko preučil stalinizem.

Kot član zveznega Inštituta za družbene vede, ki je pripravljajl najsposobnejše kadre iz vse Jugoslavije za teoretično soočanje s stalinizmom, sem prvi v Jugoslaviji

leta 1949 predložil, da mora Jugoslavija preiti od pasivne obrambe v ofenzivno interdisciplinarno kritiko vseh bistvenih plasti stalinizma in zgraditi koncept njegovega radikalnega vsestranskega preraščanja.

Že leta 1949 je ta moj predlog sprejelo jugoslovansko politično vodstvo. S tem in s svojim nadaljnjim delovanjem sem postal eden od tvorcev tiste uspešne in svetovno-zgodovinsko avantgardne antistalinistične politike slovenskih in jugoslovanskih anti-fašistov, ki je izjemno pospešila (skupaj s Poljsko; ta kasneje) sorazmerno hitri in neboleči razpad svetovnega stalinizma.

Tudi amaterju je jasno: če bi Jugoslavija pokleknila leta 1948 pred stalinizmom in če mu ne bi zoperstavila realnega alternativnega koncepta (to pa smo prvi v svetu naredili mi!), bi ublaženi neostalinizem obstajal še danes! (Moji knjigi: *Kultura, morala in politika*, Ljubljana, 1969, in *Nekaj razpotij samoupravnega socializma*, Maribor, 1973.)

Ustvarjalci slovenskega in jugoslovanskega antistalinizma smo - kot je že dokazala zgodovina - *koncipirali znanstveno v vsem svetu najuspešnejši in najbolj večplasten, najbolj interdisciplinaren boj s stalinizmom*; za to pa sem prvi dal uspešno pobudo.

2) Med leti 1961-1964 sem se aktivno udeležil več simpozijev (zveznih/interdisciplinarnih), med katerimi je bil najpomembnejši leta 1964 v Novem Sadu.

Moje delo na teh simpozijih je bilo tako vsestransko in široko odmevno (udeležila se jih je vsa družboslovna znanstvena elita druge Jugoslavije), da so mi znanstveniki iz drugih republik priznali mesto prvega družboslovca v tedanji Jugoslaviji, ker sem dosegel izrazito interdisciplinarnost: že tedaj sem imel povsem izvirne in od najboljših strokovnjakov visoko ocenjene knjige in študije iz ekonomije, sociologije, politologije, mednarodnih odnosov in filozofije.

Bil sem dejanski utemeljitelj dveh novih temeljnih znanosti, ki jih dotlej ni bilo na prostoru druge Jugoslavije: politologije (skupaj s pokojnim dr. Najdanom Pašičem) in teorije mednarodnih odnosov.

Na simpoziju v Novem Sadu leta 1964, ki so se ga udeležili vsi najpomembnejši jugoslovanski družboslovci vseh ved, sem imel uvodni referat z radikalnim kritičnim pogledom na vsebino in vlogo komunističnih strank, kar je imelo močan odmev v vsej Jugoslaviji, pa tudi v Srednji Evropi v smeri izrazitejšega političnega pluralizma. Na simpozijih na Češkem in Slovaškem leta 1965/66 so nam sporočili češki in slovaški družboslovci in filozofi, da je ta moj referat (z izrazitim antistalinističnim sporočilom) imel močan odmev na Češkoslavaškem in je bil ena od glavnih spodbud tistim češko-slovaškimi intelektualcem, ki so bili nosilci "češke pomladi 1968".

Se pravi, da je smer, katere pobudnik sem bil v letu 1949 v Jugoslaviji - vsestranska temeljita kritika stalinizma in graditev vsestransko drugačne družbe - v dvajsetih letih, 1948-1968, dobila tako izjemno odmevnost v "socialističnih deželah", da so bili realni izgledi - če ne bi bilo leta 1968 v Pragi sovjetskih tankov - da bi se že 20 let prej izvršila v vsej Vzhodni Evropi temeljita in plodnejša pluralistična revolucija, kot se je potem šele v letu 1990.

Ta moja smer in metoda pa je bila znanstveno interdisciplinarno fundirana; gre torej za izrazito *realizacijsko-družbeno* in s tem *najvišjo odmevnost* znanosti, in ne samo za akademsko-hermetično odmevnost, ki nikoli ne more biti tako močna potrditev znanstvene teorije, kot je družbeno-zgodovinski eksperiment.

Tudi zgodovinsko pozitivna odstranitev neostalinizma v Vzhodni in Srednji Evropi 1989/1990 (čeprav ni bila tako kvalitetna, kot bi bila lahko na osnovi izvirne interdisciplinarnosti) je predstavljala potrditev moje koncepcije o možnosti radikalne, vendar mirne (neoborožene) spremembe neostalinističnega sistema.

3) Med leti 1953-1964 sem bil predstojnik največjih oddelkov (za Azijo, Afriko in

Latinsko Ameriko) ter vodja znanstvenega sveta vsega inštituta v dveh zveznih inštitutih: Inštitutu za mednarodno politiko in gospodarstvo in Inštitut za preučevanje delavskega gibanja.

Tu sem bil eden od glavnih konceptualnih tvorcev interdisciplinarno fundirane teorije aktivne koeksistence (kasneje neuvrščenosti), ki je zajela okrog *sto dvajset* držav in ki je dala pomemben zgodovinski prispevek svetovnemu miru in sodelovanju.

Tudi v tem primeru moje znanstveno delovanje ni imelo samo velikega mednarodnega duhovnega odmeva, ampak tudi intenzivno mednarodno zgodovinsko-realizacijsko odmevnost. (Moja knjiga *Izvori in temelji neuvrščenosti*, Ljubljana, 1975.)

4) Kritiki stalinizma in praksi njegovega prevladanja so dali pomembne prispevke tudi številni drugi avtorji.

Vendar sem bil med njimi prvi v svetu, ki je že leta 1949 zelo jasno pokazal, da bo učinkovita samo neesejistična, večplastna, interdisciplinarna kritika stalinizma s temeljito znanstveno metodo, in prvi sem uspel glede tega prepričati tedanje jugoslovansko politično vodstvo.

Bil sem tudi med prvimi v svetu, ki je sprožil in sodeloval v izdelavi takega večplastnega, celovitega in optimalnega programa prevladovanja stalinizma, da je bil povsem prilagojen *neponovljivim individualnim* pogojem posamične dežele (Slovenije) in bil sem med prvimi v svetu, ki smo že od začetka 50-ih let poudarjali (v okviru velikega gibanja aktivne koeksistence in antistalinizma); da mora imeti vsaka dežela svojo, specifično in individualno pot, ki ne bo slepa kopija niti zahoda niti vzhoda.

Bil sem namreč med glavnimi voditelji velikega slovenskega demokratičnega vala v letih 1968-1972, ki ga je *predhodno utemeljila* in *usmerila* znanstvena interdisciplinarna izdelava osnov specifičnim slovenskim razmeram prilagojenega celovitega, večplastnega, optimalnega slovenskega nacionalnega programa v 60-ih in 70-ih letih.

Osnove tega znanstveno najboljšega (v vsej slovenski zgodovini!) programa so - poleg revije *Teorija in praksa* - izdelali in objavili na mojo pobudo v časopisu *Anthropos* (zlasti v letnikih 1969, 1970, 1971) najbolj avtonomni in najbolj kvalitetni slovenski družboslovci z vseh področij.

Ta holistično-interdisciplinarni nacionalni program je takrat - koncem 60-ih let - politično prevladal in bistveno prispeval, da se je v Sloveniji razvilo veliko več političnega pluralizma kot v katerikoli "socialistični deželi" in da se je Slovenija že do sredine 70-ih let optimalno razvila v izvirno, specifično moderno evropsko nacijo, ki je bila že povsem na ravni v svetu najnaprednejše Zahodne in Severne Evrope.

S teoretičnim vnaprejšnjim koncipiranjem in praktičnim uresničevanjem (celovitega, pozitivnega in izvirnega, nacionalnim razmeram povsem prilagojenega) antistalinističnega koncepta družbenega razvoja smo najnaprednejši antifašisti Slovenijo uspešno popeljali daleč pred vse druge "socialistične dežele" in jugoslovanske republike in dosegli, da je bila Slovenija od tedaj pa do leta 1990 priznani svetli vzor vsem njim in upanje vseh naprednih ljudi v svetu.

5) Nasproti razširjeni neonacionalistični abstrakciji (da so moderni nacionalizmi "najbolj zdrava antistalinistična moč"), ki se je v vsej Jugoslaviji silovito krepila takoj po letu 1980, sem na osnovi holistično-interdisciplinarne metode prvi v svetu, že leta 1983 (v Zagrebu na velikem vsejugoslovanskem posvetovanju družboslovcev vseh strok in vodilnih politikov), zelo jasno napovedal, da bo druga Jugoslavija zelo verjetno razpadla v strahovitem krvolitju, v vsesplošnem požaru, ruševinah in mukah milijonov. Že tedaj sem - prvi v svetu - realno, holistično-interdisciplinarno analiziral večplastno, zato strahovito eksplozivno in uničujočo moč jugonacionalizmov (*Zbornik Istorija in suvremenost*, Zagreb, 1984, str. 131).

Te napovedi in opozorila sem ponavljal glasno in jasno deset let - vse do jugokatastrofe v letu 1992 - ker so bila nujna tudi za neobstoječo slovensko nacionalno strategijo: da bi se utemeljena težnja Slovencev po večji državnopравни samostojnosti uresničila optimalno, se pravi čim bolj mirno, kot je to najbolj ustrezalo ekonomsko-tržno razviti Sloveniji, saj je bilo že pred dvajsetimi leti jasno, da v krvavih spopadih drugih jugoslovanskih narodov in narodnosti tudi Slovenci lahko veliko izgubimo, četudi nismo v te spopade vmešani (lahko izgubimo naš izjemno ugoden položaj, izborjen v NOB, posrednika med Evropo in Balkanom ter posrednika in deloma arbitra med narodi Jugoslavije; izgubimo naša tržišča in naše kapitale na Balkanu, naše donosne tranzitne pozicije)(Viri: *Anthropos*, 1898, št. I-II, str. 298-306, in št. V-VI, str. 17-21; Delo, 22. septembra 1990 in 28. februarja 1991).

6) Ko je takoj po letu 1980 postalo očitno, da je izhod iz krize Slovenije, Jugoslavije in vseh "socialističnih dežel" tudi več tržnosti in več političnega pluralizma, sem začel prvi v svetu v Sloveniji in Jugoslaviji intenzivno dokazovati, da bosta tržnost in pluralizem plodna samo, če se bomo progresisti zavedali: da je treba v Sloveniji in v vseh "socialističnih deželah" takoj vnaprej, še pred močnim zamahom tržnosti in pluralizma, razvijati zlasti moderno poslovno, poklicno in politično moralo, ki bo podobna po vsebini (različna po formi) tisti moderni morali industrijske družbe, kakršno je v Severni in Zahodni Evropi ter v Severni Ameriki razvijal protestantizem 200 let vnaprej, kot nujni pogoj kasnejšega delno uspešnega kapitalizma (Viri: knjiga *Nadaljevanje naše poti*, Ljubljana, 1983, str. 138-147; *Anthropos*, 1989, št. I-II, str. 292, 293; *Anthropos*, 15. 6. 1991; knjiga *Žive vrednote antifašizma*, Ljubljana, 1995, str. 2-54).

Ker pa so skoraj vsi svetovni kritiki stalinizma in skoraj vsi svetovni uradni ideologi njegove tranzicije v kapitalizem povsem pozabili vnaprej teoretično razdelati in praktično graditi tako moderno moralo (pri nas so jo sploh vsi strankarski ideologi tranzicije radikalno nihilistično zanikali), je ta manko eden od pomembnih razlogov velikih in nepotrebnih razvojnih težav v vseh (nekdanjih "socialističnih") deželah tranzicije in v azijskih gospodarstvih in državah.

Danes so na moje pozicije, ki sem jih glasno izrazil prvi v svetu pred 15 leti - glede pomena moderne morale za gospodarstvo in ves družbeni razvoj - z veliko zamudo prišli številni zahodni družboslovci, pretreseni zaradi omenjenih velikih težav.

To je še en dokaz, da je lahko slovensko družboslovje v vrhu svetovne misli.

7) Nasproti abstrakcionističnemu, parolaško deklarativnemu "evropeizmu" sem vnaprej in pravočasno dokazoval (*Anthropos*, št. I-II, 1989, str. 292, 293), da je sedaj pred nami zrasla povsem nova Zahodna Evropa (povsem drugačna od Evrope v prvi polovici 20. stoletja): sedaj imamo Evropo reguliranega in socialnotržnega gospodarstva, socialne države, vplivnega in konstantnega socialdemokratizma in zgodovinskega kompromisa med delom in kapitalom ter trajnega nacionalnega konsensa na teh trajnih temeljih in zato se v tranziciji mora Slovenija razvijati tudi notranje tako moderno, da bomo pri vključevanju v Evropo na ravni nove Evrope.

V nasprotju s tem pa so se tako slovenske politične stranke, kot tudi vse stranke v nekdanjih "socialističnih deželah" v začetku tranzicije obnašale tako primitivno, kot da so v Evropi s konca 19. in prve polovice 20. stoletja. Tako obnašanje je porodilo ustvarjalno in zgodovinsko nemoč, nedoraslost vseh teh političnih strank.

Positivne delne (še nezadostne) korekcije v omenjeni smeri, ki sem jo pravočasno nakazal s predlogom širše vladne koalicije (Delo, 19. decembra 1992), so bile v Sloveniji izvršene v smeri mojih prvotnih predlogov (podobno tudi ponekje v deželah tranzicije).

8) Nasproti abstrakcionističnemu, redukcionističnemu pojmovanju človeških pravic, ki je skoraj v vseh deželah tranzicije donedavno ostalo na ravni znanih revolucij pred 200 leti (samo pravica govora, javnega nastopanja, lastnine), sem že zdavnaj

predložil (knjiga Nadaljevanje naše poti, 1983, str. 58-62): da naj vsi različni nazorski in politični krogi v Sloveniji in v "socialističnih deželah" sprejmejo kot skupne konsenzualne temelje bodočega družbenega razvoja Splošno deklaracijo o človekovih pravicah OZN, ker je ogromen zgodovinski napredek s svojimi poudarki na vsebinskih, socialnoekonomskih in antropološkopersonalnih vrednotah, ki skupaj postavljajo kot cilj vsestranski razvoj človeka - osebe (to je seveda izrazita humanistična holistično-dialektična koncepcija, kakršno zastopam že skoraj 50 let).

Zaradi močnega deleža formalističnih, anahronističnih, nacionalističnih in populističnih abstrakcij v slovenski in v vsej tranzicijski politiki Vzhodne, Srednje Evrope in Balkana ter v Aziji, Latinski Ameriki in Afriki, se človekove pravice niso uresničevale v vsebinski večplastnosti in kvaliteti deklaracije OZN, kar je povzročilo resne krizne družbene pojave.

Ta kriza politike pa je že izzvala ponekje določene korekcije v smeri, ki sem jo začetno predlagal pred 15 leti.

9) Nasproti absolutiziranim abstrakcijam, da naj bi se nekdanje "socialistične dežele" transformirale po načelih divjega, prvobitno akumulacijskega in razuzdanega liberalnega kapitalizma ter absolutno svobodnega tržišča (15. - 19. stoletje) - ta teza pa je bila po letu 1996 vplivna v Sloveniji in v vseh deželah tranzicije -, sem prvi v svetu pravočasno, že v letu 1989, "socialističnim deželam" predlagal: da vsaka, v skladu s svojimi individualnimi pogoji, aplicira novi zahodnoevropski holistični model razvoja skozi regulirano in socialno tržno gospodarstvo in socialno državo (Anthropos, 1989, št. I-II, str. 292, 293; Anthropos, 15. 6. 1991), in stalno poudarjal bistveno razliko med divjim, primitivnim, kaotičnim kapitalizmom in holističnim konsenzualnim, humaniziranim in reguliranim kapitalizmom Zahodne in Severne Evrope.

Povsod, kjer ni bila ta razlika jasna in kjer so forsirali prvi tip kapitalizma - so nastale velike težave, ki so potrdile moje prognoze.

Danes so se mojemu konceptu že približali številni družboslovci zahoda.

10) V pripravi in na začetku tranzicije je v vseh "socialističnih deželah" prevladala formalistična formula, da bo že samo pravno uvajanje povsem gole forme "večstrankarske demokracije" (strogo očiščene vseh kvalitet in pridevnikov, kot so: "vsebinska", "socialna", "ekonomska", "neposredna" in "humana" demokracija) zagotovilo uspešen gospodarski razvoj in nagli dvig standarda, socialno harmonijo in umiritev mednacionalnih spopadov.

Zdaj je že vsem amaterjem jasno, da je ta absolutizacija "božanskega praznega večstrankarstva" doživela v praksi popoln zlom, saj je to skrajna površnost, ki je med glavnimi in očitnimi krivci velikega kaosa v nekdanjih "socialističnih deželah".

Obenem pa je zlom te daleč precenjene abstrakcije zmagovito potrdil moje pravočasne predloge (utemeljene v teoriji interdisciplinarnosti, v Masarykovi teoriji in praksi demokracije in še posebej v slovenskem izkustvu, kjer glavni kritiki slovenskega ozkosrčnega strankarstva pred letom 1941 niso bili komunisti, ampak slovenski masarykovci že pred prelomom stoletja, potem Ivan Cankar in Josip Rus), da mora biti - tudi v pogojih večstrankarstva - demokracija ne samo ozka pravna formula, ampak tudi ekonomska, socialna, vzgojnovrednostna in moralna demokracija, množično introvertirana, religiozna, podprta z nestranskarškimi organizacijami; skratka, da je živa in optimalna lahko samo demokracija, ki je koncipirana in kultivirana kot holističen, večplasten projekt.

Kjerkoli v svetu, v "socialističnih deželah" in v Sloveniji je prevladal goli, formalistični večstrankarski koncept, se nam je vrnila že znana stara koncentracija moči v rokah politikov in novepečenih bogatašev - zelo podobno, kot je bilo v prejšnji nedemokratični družbi.

Vse te nevarnosti pa sem prvi jasno in glasno pravočasno napovedal pred začetkom tranzicije (Anthropos, 1989, št. III-IV, str. 15-22).

11) Ker sem sredi 80-ih let uvidel, da se o ekonomskih vprašanih tranzicije govori zelo abstrakcionistično (lastninjenje, delnice, privatizacija), sem o tem spregovoril v javnih razpravah (in tudi objavil: *Socijalizam*, br. 7-8, 1988; *Anthropos*, 1988, št. IV-VI).

Predložil sem, da se namesto abstrakcionističnega govorjenja o delnicah "nasploh", o privatizaciji "nasploh" in podobno - temeljito razmisli o različnih vrstah vrednostnih papirjev, da bi s temi različnimi vrstami podprli jasne ekonomskopolitične cilje: ne pod ceno prodati družbene lastnine tujcem in špekulantom; ohraniti čim več privatne lastnine v rokah tistih, ki so jo ustvarili, in v rokah domačih lastnikov; ne prekiniti, ampak pospešiti gospodarski razvoj in modernizacijo.

Neposredno pred državno osamosvojitvijo in neposredno po njej so o vsem tem v državah tranzicije pogosto govorili abstrakcionistično, v Sloveniji pa šele po letu 1992 na realen in diverzificiran način.

12) Moja mednarodna znanstvena pobuda, ki se je uresničila v mednarodnem simpoziju Duhovna kultura in mednacionalni odnosi (koncem leta 1993 v Ljubljani) in z ustanovitvijo Mednarodnega Masarykovega združenja v letu 1994, je imela velike pozitivne, družbenozgodovinske in mednarodne realne in znanstvene odmeve.

Pomembno in zelo odmevno ter trajno mednarodno priznanje (ne samo meni, ampak izvirnosti, ustvarjalnosti vsega slovenskega družboslovja) je bilo veliko odobravanje in intenzivno mednarodno znanstveno delovanje (z vzpodbujanjem najbolj naprednih družbenih in mednarodnih procesov v Srednji, Vzhodni Evropi in delno na Balkanu), ki ju je izzval sprejem in uresničevanje moje pobude za ustanovitev Mednarodnega Masarykovega združenja v Pragi. To združenje zdaj povezuje pomembne znanstvenike z vseh kontinentov in iz 18 držav. Mojo pobudo so posebej podprli in jo stalno podpirajo napredni znanstveniki in politiki Češke Republike.

Po zelo nujnem padcu celotnega trhlega sistema neostalinizma se je v vseh nekdanjih "socialističnih deželah" pojavil globok idejni in moralni vakuum, ker kritiki stalinizma niso vnaprej izdelali pozitivnega in realnega, optimalnega koncepta prepore in prehoda v novo družbo, ker tranzicija ni imela izdelanega strateškovidilnega in konkretnozgodovinskega programa. Z omenjenim mednarodnim simpozijem (v Ljubljani, 1993) in z zelo intenzivnim večletnim delovanjem Mednarodnega Masarykovega združenja in Društva T. G. Masaryk v Ljubljani smo bistveno prispevali k preraščanju idejno-vrednotnega vakuuma in političnega kaosa v Vzhodni, Srednji Evropi in (delno) na Balkanu. Na vseh teh mednarodnih zborovanjih smo gradili najbolj realne (s konkretnimi holistično-interdisciplinarnimi metodami) optimalne osnove za tranzicijske koncepte teh delov Evrope; pokazalo se je tudi, da so življenjsko pomembni za preraščanje azijske gospodarske in družbene krize.

Še več: zelo podobne koncepte kot mi - nujna zveza reguliranja in socialnotržnega gospodarstva, moderne morale in socialne države - zastopa (malo kasno, pa vendar) sedaj v soočanju z rusko (gospodarsko, družbeno in politično) krizo tudi Zahodna Evropa. To zopet dokazuje, da je slovensko družboslovje sposobno vrhunske znanstvene in mednarodno izjemno odmevne pobude.

Že dosednji rezultati so pokazali, da je danes Mednarodno Masarykovo združenje, ki sem ga predložil, na družboslovnem področju duhovno, znanstveno in družbeno najbolj pomembno združenje v Vzhodni, Srednji Evropi in (delno) na Balkanu.

Mednarodno Masarykovo združenje je že imelo tri velike mednarodne konference (na gradu Liblice pri Pragi leta 1994, v Brnu leta 1996 in zopet v Pragi leta 1997), na katerih sem imel zelo odmevne referate.



(Viri: První světová válka, moderní demokracie a T. G. Masaryk, Praha, 1995, str. 302-312; Sto let Masarykovy České otázky, Praha 1997, str. 202-208; Anthropos, International Issue, 1994, str. 218-233.)

## KOMENTAR

Številna in preverljiva zgodovinska dejstva, ki sem jih navedel v zgornjih točkah 1-12, ponovno dokazujejo: *izrazito plodnost* (filozofskega, družboslovnega in političnega) *dialektičnega holizma*, kadar taka misel stremi k dojetju družbenih makroprocesov, in *neplodnost* (večkrat pa kar *katastrofičnost*) abstrakcionizmov, kadar oni poskušajo voditi te iste makroprocese.

Bilo bi povsem znanstveno legitimno, če bi kdo na to mojo kategorično trditev naslovil kritično vprašanje: Ali je možno precizno in dokazano ugotoviti take odnose med sodobnimi makroprocesi na eni in holizmi ali abstrakcionizmi na drugi strani?

*Te odnose je možno precizno dokazati.*

Najprej glede dialektičnih holizmov, ki makroprocese (razvoj narodov, razvoj Evrope in človeštva, osebnosti, politike, države, religije) dojemajo kot konkretne celote, katerih konkretno bistvo določajo bistveni odnosi konkretnih bistvenih delov (plasti, dimenzij, aspektov); v nasprotju s tem vsi abstrakcionizmi iz osebne ali družbene celote iztrgajo del, ki "prevzame" vlogo celote in si "podredi" vse druge dele kot nebitvene, kot uniformne in kot podrejene vsemočni abstraktnouniformirani "celoti" prenapihnjene delu (plasti, dimenzije).

Nekaj pomembnih dialektičnih holizmov: krščanski evangeliji, Aristotel, Masaryk, velika evropska literatura 19. in 20. stoletja, Gramsci, krščanski personalizem, združena misel jugoslovanskih (in slovenskih) antifašistov v drugi polovici 50-ih let.

Njihove preverljive zveze z makroprocesi: krščanski evangeliji (ki vključujejo aristotelizem), krščanski personalizem, Marx in literatura 19. in 20. stoletja so duhovni temelji razvitih človekovih pravic (OZN), ki se najbolj uresničijo v drugi polovici 20. stoletja v Zahodni in Severni Evropi, v njihovem miru, socialni državi in demokraciji (še nezadostni); Masarykov holizem bistveno preusmeri prvo svetovno vojno (kot najbolj razsežno klanje s starimi cilji) v napredno demontažo štirih največjih evroazijskih centralističnih držav, uveljavljanje malih narodov v Evropi in izgradnjo ČSR kot najbolj napredne države v vsej Srednji, Vzhodni in Južni Evropi: na temelju Gramscijevega holizma se zgradi najnaprednejša politična stranka v vsej Zahodni in Severni Evropi; jugoslovanski antifašisti koncem 40-ih in tokom 50-ih let izdelajo najbolj holistično kritiko stalinizma, ki idejno in politično v vsem svetu največ prispeva k njegovi mirni demontaži že v času druge polovice 20. stoletja in k izvirnemu pozitivnemu izhodu.

Moj filozofski sistem je povsem izviren *dialektični holizem*, ki se ne podreja najbližji Aristotelovi, evangelski krščanski, Heglovi in Marxovi filozofiji, ampak gre samostojno naprej in *vzpostavlja preverljive samostojne zveze in učinke s sodobnimi makroprocesi* (točke 1-12 zgoraj!).

Temelj filozofije je: pri Platonu najvišja ideja, pri Aristotelu najvišja forma, pri Kantu kategorialni apriori, pri Heglu absolutna ideja, pri Sartru je najvišji človeški projekt in pri Heideggerju mišljenje biti. Vsak strokovnjak pa ve, da se v vseh teh najvišjih terminih skriva in pojavlja kot najvišje - pojem (ali v absolutni obliki pri Platonu, Aristotelu, pri Heglu; ali v človeški obliki pri Kantu in v posebnih oblikah pri Sartru in Heideggerju, ki pa ne gradita sisteme). Skratka: *raven pojma* (absolutiziranega ali ne, modificiranega ali ne) je tisto najvišje, do koder se povzpnejo Platonova, Aristotelova, Kantova, Heglova, Heideggerjeva in Sartrova filozofija.

Moj izvirni filozofski sistem sicer upošteva pojem kot visoko svojstveno človeško raven. Vendar šele moj sistem - v razliki od vseh omenjenih velikih filozofov - dojema, da je najvišje miselno v človeku zamišljanje, da je *zamišljanje bistveno višje mišljenje kot pojmovanje*, da šele *zamišljanje gradi izjemno bistvo človeka (in ne pojem)* in da šele in samo z novo, izvirno teorijo zamišljanja razložimo izjemno bistvo človeka, lahko pa tudi bistvo umetnosti, morale, vrednot, politike, družbe in človeške zgodovine. S tem je odkrit (tudi v primerjavi z zgoraj omenjenimi velikimi filozofijami) *nov temelj sistema in zato nov sistem*.

Ker je zamisel najbolj neposredno določena s svojim mestom v *strukturi ustvarjalnega akta*, je tudi teorija o tej strukturi novi temelj novega sistema.

Pozni Marx šele v Kapitalu opredeli bistvo človeškega dela z izrazom "ideele Vorstellung" (kar točno prevajajo z "zamisel"). Vendar Marx od tod ni naredil niti koraka naprej v razvoj *teorije zamišljanja* in v premislek: kaj zamisel in struktura ustvarjalnega akta pomenita za razreševanje *celotne* filozofske problematike. Zgodnji Marx je dal dragocene prispevke filozofski antropologiji v Sveti družini, v Nemški ideologiji, v Ekonomsko filozofskih rokopisih, toda tu nikjer ni niti najmanjšega sledu kakšnih začetkov teorije zamišljanja.

Tudi zato menim, da je utemeljeno ugotoviti, da je v mojem sistemu teorija zamišljanja *prvič* zastavljena kot bistvena naloga filozofije in prvič razvita in uresničena.

Tematsko, po svojih motivih je seveda zelo podobna vsa dosedanja filozofija. Vsi glavni filozofi se tako ali drugače zavzeto sprašujejo: kaj je človek, njegovo bivanje in bistvo, njegov duh in delovanje ter njegovo mesto v svetu. To zavzeto spraševanje povezuje Aristotela, Platona, Spinozo, Kanta, Hegla, Marxa, Schelerja, Heideggerja, Sartra in mojo malenkost: glede tega spraševanja nisem izviren.

Izvirna in temeljna razlika mojega izvirnega sistema od *vseh* omenjenih velikih filozofov pa je v tem, da bistveno drugače od vseh njih odgovarja na omenjena temeljna vprašanja o človeku in svetu, da povsem drugje kot oni najde glavni vzrok za vse izjemno človeško. V mojem sistemu se prvič v zgodovini filozofije temeljito analizira strukturo ustvarjalnega akta - in zlasti glavno sestavino te strukture: *zamišljanje* - kot *glavni vzrok izjemnega* človeškega bivanja in vseh njegovih izjemnih manifestacij, kot so umetnost, morala, znanost, vrednote, osebnost, politika in druge.

Glavna teza te študije je: povsem *preverljivo* je možno *dokazati* izkustveno transparentno zvezo prav take moje izvirne filozofije z mojimi predhodnimi, pravočasnimi, vnaprejšnjimi družbenimi analizami, predvidevanji in predlogi, ki sem jih vse podal javno v drugi polovici 20. stoletja in ki so zgoščeno prikazani v prejšnjih točkah 1-12.

Dokazovanje te zveze - filozofija in družboslovje kot *apriorni* napovedovalec in sooblikovalec sodobne zgodovinsko-družbene prakse - bo v naslednjem seveda le fragmentarno, ilustrativno.

Moja teorija zamišljanja je ugotovila, da je prav ono tista edinstvena, glavna in izjemno "eksplozivna" človeška moč, ki vse tipične človeške pojave (oseba, narod, sloj) in vsa izrazito človeška področja (ekonomija, religija, morala, politika, duhovnost) določa in povzroča kot stalna nadnaravna nihanja izjemno velikih amplitud med izjemno velikim dobrim in izjemno rušilnim zlim.

Iz tega je sledila družbena in politična filozofija in metodologija, ki se bistveno razlikuje od Platonove, Hobbesove, Durkheimove, Heglove in Marxove, je pa zelo blizu implicitni svetopisemski in literarni družbeni filozofiji. Vsi omenjeni veliki misleci zgrešeno menijo, da so našli trdno lastno osnovo človeka in družbe, ki da je sposobna umiriti ostra družbena nasprotja: to osnovo je našel Hobbes v totalitarni državi - Leviatanu, Platon v sloju profesionalnih filozofov, Hegel v absolutni utelešenosti ideje v državi (ki podreja posameznike), Durkheim v kolektivni zavesti (ki

tudi podreja posameznike) in Marx v "železni zakonitosti" ekonomije (ki so ji vsa druga družbena področja podrejena: pri Marxu pa je tudi druga, nasprotna teza "svoboda vsakega posameznika je pogoj svobode vseh"; tega protislovja Marx ni razrešil!).

Moja filozofija/metodologija zgodovine/družbe priznava obstoj običih družbenih zakonitosti in področij (ekonomija, socialne strukture, politične strukture, družbena duhovnost); v ostri in izvorni razliki od vseh omenjenih mislecev pa ugotavlja, da so vse izrazite človeške družbene zakonitosti in področja izjemno, nadnaravno nihajoči v zelo različnih vrednostnih smereh (pozitivnih in negativnih), in to zato, ker je glavni izvor vseh teh družbenih zakonitosti in področij izjemno eksplozivna in vrednostno izjemno nihajoča moč zamišljanja (in od zamišljanja spodbujene in enako dinamične in nihajoče duhovne moči, kot so: raznovrstni interesi, motivi in zelo raznovrstna fantazija). Res je možno zamišljajsko-načrtno uskladiti družbena področja za določen čas. Ker pa področja vedno ohranijo različno in avtonomno notranjo dinamiko, je načrtna uskladitev vredno le začasna; čez čas razpade in je treba vedno znova vzpostavljati nove uskladitve.

Takoj, ko dojamemo izjemno nihajočnost vseh družbenih področij in zakonitosti, se moramo odločno in za večno posloviti od Platonovih, Hobbesovih, Heglovih, Durkheimovih, Marxovih, Chamberlainovih in vseh drugih obupnih naporov, da bi kdaj koli odkrili nek trden lasten, notranji splošen temelj človeštva. Takega temelja ni in ga nikoli ne bo, ker zlasti v moderni družbi vsako družbeno področje niha po pravilu zelo po svoje, zelo avtonomno, zelo neenakomerno in divergentno: sicer vedno v povezavi z drugimi področji, vendar po pravilu bistveno manj usklajeno, kot so razne dimenzije katerekoli (biološko) človeku najbližje živali in njene družbenosti!

Zato iz te moje družbene filozofije/metodologije intenzivno izhaja metodološka zahteva po družboslovni *konkretnosti*: ko analiziramo družbeni razvoj katerekoli dežele, moramo predpostaviti, da ima (v konkretnem zgodovinskem trenutku) vsako posebno področje vsake dežele (naroda) *povsem samosvojo*, neponovljivo *konkretno* vsebino, ki jo lahko izluščimo in dojamemo v tej neponovljivi konkretnosti samo z zelo skrbno analizo in primerjavo istočasnih dejstev (in teh samosvojih konkretnih vsebin nikakor ne smemo utapljati v enoličnosti abstraktnih običih zakonitosti, ki kot povpreček delujejo ali v skupini dežel ali v vsem človeštvu; nikoli ne smemo takih abstraktnih družbenih zakonitosti kar tako projicirati v konkretno področje konkretne dežele in te konkretnosti raztopiti v tej abstraktnosti).

Naj mojo aplikacijo metodološkega principa konkretnosti (v analizi in projiciranju zgodovine 20. stoletja) ilustriram zelo fragmentarno tako, da nekoliko podrobneje nakažem delec mojih sklepanj, ki so pripeljala do ugotovitev v prvem delu študije v točkah 1-12.

Zelo resni slovenski in "jugoslovanski" strokovnjaki so bili šokirani v trenutku, ko sem napovedal leta 1983 - sedem let pred razpadom Jugoslavije - na velikem vsejugoslovanskem simpoziju v Zagrebu, da bodo kmalu drugo Jugoslavijo zelo verjetno raztrgali trije ali štirje krvavi Libanoni.

Na žalost se je ta napoved (sploh prva v svetu) čez 7, 8 let popolnoma potrdila z družbenozgodovinskim razvojem in tedaj so mnogi resno menili, da sem bil 7, 8 let prej izjemno vidovit.

Dejansko pa nisem bil nadnaravno vidovit, ko sem v Zagrebu prvi v svetu napovedal krvavo prihodnost druge Jugoslavije, ampak sem tedaj (kot vedno prej in kasneje) uporabil metodo konkretne analize in (iz nje izvedene) predikcije.

Že desetletja pred simpozijem v Zagrebu in vse do danes so bili številni jugoslovanski in slovenski družboslovci/filozofi prepričani, da bo uvajanje abstraktnoobče tržnosti in gole, prazne forme večstrankarstva spodbudilo tako močno in zdravo družbeno rast, da se bodo v njej vsi jugonacionalizmi utopili in umirili kot mali potočki v

veliki reki. In tudi nekateri dobronamerni češki kolegi so me na začetku 90-ih let - seveda izhajajoč iz svoje konkretnosti - začudeno spraševali, ali so jugonacionalizmi resna nevarnost. Ker sem imel pred očmi različno češkoslovaško in našo konkretnost, sem jim odgovoril s primerom: vaš češki in slovaški nacionalizem sta kot tole lahko pivo, naši jugonacionalizmi pa se bodo sprostili kot reke prelite krvi in kot peklenski ogenj.

V ozadju te žalostne figurativne primerjave so bile te sestavine konkretne analize in predikcije:

I) Konkretna analiza zgodovinskega razvoja Zahodne in Severne Evrope v drugi polovici 20. stoletja in daljšega predhodnega razvoja Češke in Slovaške mi je pokazala, da nacionalizmi, ki vsekakor še obstajajo tudi v teh področjih, *sedaj* tam nimajo več družbenega temelja tako strahotnega eksplozivnega naboja divje strastnosti, kakršna se je izkustveno razkrila v divjih medsebojnih jugoklanjih v drugi svetovni vojni, ki jih ni bilo niti med samimi Germani niti med samimi Romani.

Konkretna analiza pa je tudi pokazala: razen v Sloveniji se družbena struktura v drugih delih Jugoslavije do leta 1980 in 1990 še ni toliko modernizirala, da bi izključila nacionalistične pokole.

II) Konkretna analiza je tudi pokazala, da so že po letu 1980 v drugi Jugoslaviji začele vsepovsod popuščati tiste krepke zavore *lastnim, domačim* nacionalizmom, ki so jih dvesto let prej uspešno gradili humani nacionalni buditelji, kot so bili Prešeren, Svetozar Marković, Tucović, Strossmayer, bratje Radić in še posebej skoraj vsi jugoslovanski partizani.

Analiza novih dejstev je po letu 1980 razkrivala, da zavore lastnim nacionalizmom popuščajo zlasti v vodečih nacionalnih ideoloških in političnih krogih. Iz tega je sledilo moje konkretno predvidevanje: ker obujajo nacionalizme najbolj odgovorni, ni daleč trenutek, ko bodo v večstrankarskem sistemu politične stranke tekmoval, katera je bolj nacionalistična, in tedaj se bodo sprostili krvavi noži v rokah primitivcev, ki bodo primitivci samo zato, ker jih sedaj tako vzgajajo nacionalistične oligarhije.

III) Konkretna analiza je lahko s premislekom novih dejstev dojela *nove konkretne slovenske nacionalne interese*, izoblikovane z najnovejšim političnim, gospodarskim, družbenim in mednarodnim razvojem Slovenije med leti 1941-1980.

Poenostavljena, enoplastna, abstrakcionistična (slovenska in druga) nacionalistična rezoniranja so imela po letu 1980 več različic. Po eni od teh različic, naj bi bili slovenski, srbski, hrvaški itd. nacionalizmi tiste "najbolj zdrave družbene moči", ki naj bi bile edine zmožne odstraniti "komunizem". Ta nacionalistični absolutizem in abstrakcionizem ni upošteval konkretnih razmer: da je bilo v vseh narodih nekdanje Jugoslavije že celo 20. stoletje dovolj elementarne nacionalne zavesti in da je bilo vedno usodno samo vprašanje, ali se bo ta nacionalna zavest usmerila humano in napredno (patriotizem) ali nazadnjaško (nacionalni šovinizem), ter da so jugonacionalizmi najbolj nevarni v vsej Evropi, ker samo oni lahko združijo v enoten ogromen rušilni val vse negativnosti (neostalinizem, neofašizem, primitivizem socialno zaostalih mas: to rušilno sintezo sem povsem jasno nakazal že leta 1983 v Zagrebu!).

Posebna različica slovenskega nacionalnega abstrakcionizma pa je sklepala na vaški ravni: čimbolj se bodo naši jugososedje stekli med sabo, tem lažje in tem bogateje se bomo mi izvlekli iz Balkana; v pretepih bodo sosedom osiromašila polja in pocrkale krave in tedaj jim bomo mi več in dražje prodajali (ta vaška logika ni upoštevala niti konkretnega izkustva 20. stoletja, da je trgovina najbolj razvita med razvitimi deželami in da je zato v *nacionalnem interesu* Slovenije kot najbolj ekonomsko razvite in eksportne dežele na vsem evropskem jugovzhodu, da se tranzicija tega področja izvrši čimbolj mirno in čim manj rušilno, ker je to v našem *trgovskem interesu!*).

IV. Vsi omenjeni in podobni, stari in novi nacionalistični abstrakcionizmi niso niti

sanjali o starih in novih konkretnih slovenskih nacionalnih interesih, niti o konkretnih nacionalnih interesih vsega jugoprostrora, ki so bili povsem očitni temeljiti konkretni analizi že v času velikega simpozija v Zagrebu leta 1983.

Eden od motivov, da sem takrat glasno in jasno opozoril na izjemno rušilnost zelo možnih mednacionalnih spopadov vseh jugonacionalizmov, je bila seveda preprosta humanistična želja, da *vsem* ljudem na prostoru nekdanje Jugoslavije prihranimo nacionalistično drvenje v grozeče trpljenje: ta motiv je bil še močnejši, ker smo se vsi napredni ljudje tega prostora v 19. in 20. stoletju zblížali kot bratje v najtežjih bojih proti tujim nasilnikom in proti stalinizmu.

Drugi moj motiv pa je bil: obramba konkretnih slovenskih nacionalnih interesov, (ki so jih slovenski nacionalistični absolutizmi zelo ogrožali) in pravočasna graditev - zlasti takoj po letu 1980, ko so politična vodstva očitno odpovedovala na področju politične strategije, ki je bila najbolj potrebna v času negotovosti po Titovi smrti in začetne ofenzive unitarizma v obliki unitarističnih šolskih "jeder" - optimalne nacionalne strategije v interesu Slovenije in v interesu vseh drugih narodov Jugoslavije, zlasti najmanjših.

Da ne bi nastal vtis, da se delam "pametnega za nazaj", naj še enkrat omenim: prispevke za to optimalno strategijo sem izdeloval in objavljaj (torej so *preverljivi* in komparabilni z zgodovinsko prakso!) intenzivno v letih 1979-1991 in so bili zato *pravočasni*, če bi jih politika znala porabiti. Ti prispevki in viri so podrobno navedeni v točkah 1-12 v prvem delu te študije.

Slovenija je tedaj (v 70-ih in 80-ih letih) imela konkretne nacionalne pogoje in interese, ki so se delno prekrivali z interesi drugih narodov in narodnosti Jugoslavije, delno pa so bili svojstveni samo Sloveniji: vendar so bili ti skupni in posebni slovenski interesi medsebojno komplementarni, zato je bila možna komplementarna (skupna in posebna slovenska nacionalna) strategija.

Skupni interes vseh narodov in narodnosti Jugoslavije - in tudi Slovenije - je bil, da se pri nujnem prestrukturiranju mednacionalnih odnosov ne stepemo na nepopravljiv, krvav način, ker bi s tem (to se je seveda na žalost zgodilo po letu 1990) zelo poslabšali svoj položaj v odnosih z (vedno sebičnimi) zunanjimi sosedi in v evropski in svetovni politični konstelaciji; zunanji sosedi pa so seveda samo čakali, da nas zopet podrede kot v prejšnjih stoletjih. Posebni skupni interes Slovenije in drugih najmanjših narodov in narodnosti na tleh nekdanje Jugoslavije - Makedoncev, Črnogorcev, Muslimanov, Madžarov, Albancev - je: da se čim bolj izognemo notranjim vojnim spopadom, ker bi v njih prav najmanjši največ zgubili (glej kasneje), in da se ne podredimo niti srbskemu niti hrvaškemu nacionalizmu.

Že okrog leta 1980 je konkretna analiza pokazala, da bi se v notranjih oboroženih spopadih na tleh nekdanje Jugoslavije lahko (prav na račun omenjenih najmanjših narodov in narodnosti!) razšopirila samo ta dva nekoliko večja nacionalizma, ker sta lahko že v pripravi spopadov zajela veliko večino teritorijev nekdanje SFRJ, ker sta že v izhodiščih morebitnih vojnih spopadov ta dva nacionalizma imela v rokah vse glavne geostrateške pozicije in vse glavne vojno strateške smeri (kot so: dolina Save in Morave, Dinarsko pogorje in Bosna, jadranska obala) in ker sta imela že v izhodišču pod sabo največjo maso prebivalstva nekdanje Jugoslavije.

Najmanjši narodi nekdanje Jugoslavije - Makedonci, Muslimani, Slovenci, Črnogorci - pa so bili na vojno strateškem prostoru nekdanje Jugoslavije tako (v veliki večini) zelo periferni in tako zelo medsebojno oddaljeni (to velja še zlasti za Muslimane, osamljeno stisnjene med dva največja nacionalizma), da v notranjih vojnih spopadih ne bi mogli odločno vplivati na celotni izid notranjega vojevanja. Ni šlo za to, da se Slovenci, Makedonci, Muslimani ne bi znali bojevati (kot je mitično sanjaril ab-

straktni srbski nacionalizem), ampak da tudi z najkvalitetnejšim bojevanjem ne bi mogli vojno prevladati (zaradi omenjenih objektivnih pogojev), mi smo se lahko le branili.

Ker je po letu 1980 začel centralizem ogrožati vse najmanjše narode, je bil njihov skupni interes -, tudi Slovenije -, da si z organizirano, intenzivno in mirno politično akcijo zagotove svojo nacionalno bodočnost s pridobitvijo še večje državnopravne samostojnosti (ali konfederacija ali unija ali mirna demontaža in razhod).

Vendar za uspešno povezavo slovenskih nacionalnih interesov in interesov drugih narodov Jugoslavije pri uveljavljanju še večje državnopravne samostojnosti ni bila zadostna strategija samo abstraktna ponudba konfederacije ali unije in podobno, ampak tudi jasni in konkretni predlogi za rešitev tistih konkretnih mednacionalnih vprašanj, pri katerih se je lahko upravičeno čutil ogrožen katerikoli narod v toku demontaže Jugoslavije. Šele tako ponujena konkretna nacionalno-mednacionalna strategija je lahko računala na podporo vseh naprednih ljudi vseh narodov, na poraz vseh šovinističnih teženj in na podporo mednarodne skupnosti.

Na žalost sem take konkretne predloge iznesel samo podpisani. Vsakemu realistu je moralo biti jasno, da so v primeru demontaže druge Jugoslavije in osamosvojitve Bosne lahko opravičeno zaskrbljeni in Muslimani in Srbi in Hrvati, da ne bi v tej deželi dve nacionalni skupini pritisnili ob zid tretjo. Zato sem pravočasno javno (Delo, 22. septembra 1990) predlagal: da bo v bodoči samostojni Bosni poleg splošnega zbora tudi zbor narodov, v katerem bi imeli in Muslimani in Srbi in Hrvati pravico veta, in naj bo vlada bodoče BIH vedno trojno koalicijsko-strokovna: javno sem predlagal, da Skupščina republike Slovenije sprejme deklaracijo in adresu o tem in drugih podobnih vprašanjih in se z njo javno obrne na skupščine drugih republik. Prav tako bi bilo treba takrat zahtevati, da Albanci na Kosovu in Srbi na Hrvaškem dobijo enako veliko avtonomijo. S takimi konkretnimi predlogi bi gotovo odbili osti, vetrove in zaletе srbskega in hrvaškega in albanskega nacionalizma, bi pravično zagotovili pravične interese vseh narodov, odstranili ali vsaj zmanjšali možnost vojnih spopadov, zagotovili relativno mirno demontažo Jugoslavije - vse to pa bilo tudi v vrhunskem slovenskem nacionalnem interesu (ohranitev našega ugleda in vpliva na Balkanu, naše trgovine in tranzita in podobno); to bi bilo tudi v interesu vseh drugih narodov, ne samo najmanjših, ampak tudi v interesu Srbov in Hrvatov, in zato bi nas podprli tudi tamkajšnji napredni ljudje.

V. Poseben (vendar ostalim narodom Jugoslavije ne nasproten, ampak kompatibilen) interes Slovenije, da v toku tranzicije ohranimo čim bolj normalne odnose med narodi in narodnostmi druge Jugoslavije in da se z vsemi silami trudimo, da preprečimo težje vojne spopade, je bil v naslednjem:

1. Slovenija je bila leta 1970 in kasneje daleč najbolj razvita republika druge Jugoslavije, imela je relativno (glede na delež prebivalstva) največji delež v tržiščih drugih republik, imela je velika in relativno največja kapitalna vlaganja v drugih republikah (okrog 6 milijard nemških mark - ne dinarjev niti tolarjev, ampak mark!), vendar to ni pomenilo avtarktične navezanosti na Jugoslavijo, saj je v ekonomskih odnosih z zahodom imela tedaj trgovina Slovenije še večji delež kot v Jugoslaviji, precej pa tudi z vzhodom; šlo je torej za zelo ugodno uravnoteženost!

2. Slovenija je s svojo aktivno in samostojno politiko, zlasti po prekinitvi s stalinizmom, zelo dobro uveljavila svoj geoekonomski in geopolitični položaj vsestranskega in aktivnega mostu med celotnim razvitim Zahodom na eni ter Vzhodno Evropo, Balkanom ter Bližnjim vzhodom na drugi strani.

3. Zaradi svoje (v drugi Jugoslaviji dosežene) ekonomske, socialne ter civilizacijske razvitosti ter zelo aktivne udeležbe v antifašističnem in antistalinističnem gibanju, je Slovenija imela velik ugled in dobro pozicijo pri vseh narodih in narodnostih druge Jugoslavije in velik ugled na Zahodu ter Vzhodu.

Zato je v decentralizacijski preobrazbi jugoslovanskega prostora Slovenija lahko prevzela vlogo važnega posrednika med samimi narodi in narodnostmi nekdanje Jugoslavije v smeri njene optimalno-konkretne premontaže in demontaže ter med temi narodi in Zahodom.

VI. Ob koncu 80-ih let ni nobeno politično vodstvo v nekdanji Jugoslaviji pravilno ocenilo izjemno pomembnih konkretnih sprememb v svetovni politiki in zlasti v politiki tedanje Sovjetske zveze in Združenih držav Amerike v smeri miroljubne in sodelovalne svetovne politike. Vse kaže, da so nekateri v zahodnih delih nekdanje Jugoslavije menili, da bo NATO takoj podprl kakršnokoli separacijo; v vzhodnih delih, da jih bodo Rusija, Francija in Anglija brezrezervno podpirali, karkoli že počnejo.

Konkretna svetovna zgodovina pa je bila tedaj že drugačna, kot se je zdelo zaspancem iz preteklih časov. Orientacija velikih sil na mir in sodelovanje je bila že resnična in v Jugoslaviji bi dobil nedvomno njihovo podporo tisti projekt, ki bi Zahodu, Združenim državam in Vzhodu pokazal, da jamči najbolj mirne in gotove spremembe na prostoru Jugoslavije. Markovičev projekt ne bi dobil neomejene podpore ZDA in Zahoda, če bi drugi dokazali, da ta projekt (z nerealno tančico nerealnega skupnega tržišča) nikakor ne ureja eksplozivnih mednacionalnih odnosov, ampak jih le prikriva z meglico, in da smo drugi sposobni te odnose urediti bolje, trajneje in mirneje.

VII. Seveda prav nihče v Sloveniji, v drugi Jugoslaviji in v svetu ni mogel niti leta 1990 natančno napovedati vseh podrobnosti bodočega razvoja medjugoslovanskih nacionalnih odnosov. Tudi če bi bila slovenska politika leta 1983 ali 1990 bolj strateško zrela, ne bi mogla natančno napovedati, kako se bodo iz dneva v dan gibali medsebojni rezultati takih težko merljivih eksplozivnih dejavnikov, kot so bili: kakih osem jugonacionalizmov in še jugovojska povrh, kako daleč bo šla njihova agresivnost in koliko močno se jim bodo upirale napredne sile na prostoru nekdanje Jugoslavije in mednarodne politike.

Slovenska nacionalna politična strategija pa bi lahko že sredi 80-ih let - če bi bila utemeljena na temeljiti konkretni analizi konkretnih notranjih in zunanjih dejavnikov - z gotovostjo predvidela politične različice za tri najbolj verjetne možnosti političnega razvoja Jugoslavije:

A - možnost "mešanega", pretežno mirnega in uspešnega prehoda v večjo nacionalno-državno samostojnost, ki bi ga zagotovila optimalna strategija mednacionalnih odnosov, ki bi trajal nekaj let in ki se verjetno ne bi mogel povsem izogniti kakšnim mednacionalnim spopadom, vendar bi jih ob takojšnji pomoči velikih sil zelo omejil, daleč pod intenziteto, kot so jo dobili po letu 1991;

B - možnost povsem mirne, kooperativne uresničitve večje državno-pravne samostojnosti vseh republik in njihovega normalnega sodelovanja;

C - krvavi vojni spopadi, ki so v škodo vseh narodov nekdanje Jugoslavije in ki se končajo z zmago (začasno) skrajnih nacionalizmov na zgodovinskem dnu.

Seveda je bilo nemogoče predhodno točno izmeriti kvantitativno moč vsake od teh treh možnih razvojnih smeri. Vendar smo lahko z dovolj gotovosti trdili (takrat in danes), da je bila A najbolj realna razvojna možnost, pod pogojem, da so imela intelektualna in politična vodstva republik vsaj povprečne zmožnosti, se pravi, da bi bila na povprečni ravni takratne Zahodne, Srednje in Vzhodne Evrope. Na žalost pa niso bila ta vodstva (razen v Makedoniji po zaslugi Kira Gligorova) na tej ravni, ker so jih manj kot v sedanji Zahodni in Vzhodni Evropi vodila konkretno-zgodovinska izkustva iz prve in druge svetovne vojne: na primer, kakšna strahotna nevarnost so skrajni nacionalizmi.

Politična vodstva republik so bila na nezadostni ravni, ker so jih nacionalistični miti in strasti vodili bolj kot drugje v Evropi. Za njih je bilo slabo spričevalo, da so npr. skoraj vse republike v nekdanji Sovjetski zvezi uresničile varianto A (in to vključno z

večino zauralskih azijskih republik). To je nespodbiten dokaz, da je bila politika na prostoru Jugoslavije pod povprečjem in da je bila najbolj realna varianta A.

Večina republiških vodstev ni ocenila, da je varianta A najbolj realna, če bi Bosna, Makedonija, Slovenija in Črna Gora izdelale pravočasno, že sredi 80-ih let, tej varianti ustrezno strategijo in če bi zanjo pridobile pravočasno čim več naprednih ljudi v Hrvaški, Srbiji in zlasti na Zahodu, saj je bila taka realna strategija v skupnem interesu vseh narodov nekdanje Jugoslavije in vsega sveta.

Ker so vse do konca 80-ih let obstajale vse tri možnosti političnega razvoja - A in B in C - ni bilo prav nič narobe, ampak je bilo celo nujno, da so Maček, Janša, Bavčar in drugi intenzivno pripravljali samostojno slovensko oboroženo silo, da bi imeli pripravljen odgovor, če bi nas napadel centralizem/unitarizem z orožjem. Samostojna oboroženost je bila potrebna (seveda na različne načine) z gledišč vseh treh razvojnih možnosti (A, B in C):

Velika pomanjkljivost večine republiških politik pa je bila, da (razen v Makedoniji) sploh niso delovale na uresničitvi možnosti A ali B in da v Sloveniji nismo vzpostavili več čim bolj kvalitetnih in usklajenih politično strateških teles, ki bi pravočasno izdelala in ponudila optimalno tranzicijsko strategijo vsem malim narodom in vsem ljudem Jugoslavije, Zahoda in Vzhoda.

Samo v enem trenutku se je jasno pokazalo, kako velike možnosti bi imele take pravočasno delujoče slovenske strateške ekipe. Leta 1988 sva Bogdan Osolnik in jaz v Beogradu na seji predsedstva zvezne Socialistične zveze uspešno zrušila zvezne centralistične ustavne amandmaje, katerih uresničitev bi zagotovo že vnaprej preprečila slovensko osamosvajanje v letu 1990. S tem in z usklajenim nastopom slovenskih delegatov naslednjega dne, na seji zveznega centralnega komiteja ZK, je prvič zmagal zametek take optimalne proticentralistične strategije, kot sem jo nakazal zgoraj, nad napadalnim centralizmom/nacionalizmom, ker so se združile vse proticentralistične sile.

Kljub temu očitnemu dokazu o realnih možnostih strategije A, je ta različica v politiki malih republik takoj izginila (razen v Makedoniji, ki je z izjemno uspešno politiko v najtežjih pogojih uresničila celo optimalno varianto B).

## SKLEP

S to študijo sem na določenem zgodovinskem izseku analiziral konkretni, preverljivi in zgodovinsko že dokazani nujni odnos med holistično-dialektično antropologijo na eni in politično filozofijo/metodologijo na drugi strani ter uspešno politično-zgodovinsko prakso na tretji strani.

Vendar moramo precizirati.

H kvalitetni politični strategiji ne prispeva ena sama zveličavna filozofska smer, ampak različne filozofske smeri, ki pa jih nujno družijo skupni imenovalci: holistični pogled na človeško in družbeno bistvo kot gibljivo celoto gibljivih različnih plasti.

Primeri takih plodnih holističnih filozofij v svetovni zgodovini sem navedel na začetku komentarja.

Kristalno jasen primer uspešnega sodelovanja več holističnih filozofij v slovenski zgodovini pa je duhovna kultura vodstva Osvobodilne fronte slovenskega naroda, v katerem so se plodno združili krščanski personalizem, masarikovstvo, marksistični humanizem in kročejska filozofija.

Očitna neuspešnost, zlasti v zadnjem desetletju, abstrakcionističnih filozofij in politik na prostoru nekdanje Jugoslavije in Rusije ter azijskih držav je seveda močan negativen dokaz plodnosti in potrebnosti holističnih filozofskih antropologij in političnih filozofij/metodologij.



Na žalost in na svojo škodo je slovenska politika že kmalu po letu 1982 ukinila svobodno konkurenco filozofskih idej, potisnila v geto vse holistične filozofije in na njih utemeljene demokratične koncepte ter promovirala abstrakcionizme v absolutne ideje.

Zaradi popolnoma transparentnega izkustva v zadnjih desetih letih ni potrebno zgubljeni veliko besed glede abstrakcionističnih filozofij in politik v Sloveniji in bivši Jugoslaviji. One so imele v Sloveniji in v Jugoslaviji velik delež v javnem življenju in v politiki vse od začetka 50-ih let do danes (pravljica o "absolutni vladavini marksizma" je za otroški vrtec). Zato so velike zgodovinske razvojne muke skoraj vseh delov nekdanje Jugoslavije v letih 1990-1999 zgodovinsko preverljiv dokaz neplodnosti vseh abstrakcionizmov ("marksističnih" in "nemarksističnih").

Tudi to tezo je nujno precizirati.

Največkrat neplodnost abstrakcionizmov ni v tem, da bi ozke in enostranske vsebine njihovih filozofskih tez negativno delovale v družbi in politiki, ampak so te ozke vsebine sploh nesposobne življenjskega in političnega učinka.

Različne vsebine filozofskih abstrakcionizmov nimajo veliko neposrednih negativnih učinkov v družbi. Negativno deluje zlasti vsem njim skupna ozka, redukcionistična metoda, ki se vsili vsej politiki in ki absolutno koncentrira rešitev vseh družbenih problemov v tej ali oni ozki družbeni abstrakciji ("vse bo razrešil" ali absolut tržišča ali absolut večstrankarstva ali absolut postmoderne nacije ali absolut privatnega interesa itd.).

Ni redek primer, da filozofski/družboslovni abstrakcionist svoje teze zavestno pusti, ko se podaja v politiko, za zaprtimi vrati visokošolske učilnice in da v politiki deluje na isti povprečni (ali podpovprečni) miselni način, kot vsi povprečni (ali podpovprečni) politiki.

V takih primerih filozofija/družboslovje sploh nima niti toliko samozaupanja, da bi vsaj poskusila biti *življenjska filozofija*.



Evmenide se začnejo s Prtiniim opisom mlada, z opisom prenosa oblasti z ženske na moškega, kar naj bi nakazovalo sam izid Orestije. Medtem ko Erinije vidijo problem prav v uboju matere, je Apolon prepričan, da je Orest je masevelj oecia. Moinster naj bi bil z ubojem matere obtožen za uboj krvnega sorodnika. Klitajmestra pa je v Agamemnonu ubila moza, ki ni bil njen krvni sorodnik. Ta je ubil becer Ifigenijo, ki je bila del njegove krvi. Orest se je sprva ritualno očisteval s prašico krvi, je pa v okvirih poljs potreboval se oprostitev sodišča, saj je zasleto mascevanje znamenlj sodni pregon. Ker Antena ni imela pravice soditi in pritienu krvnih umorov, je ustanovila sodišče za "vse case". Zevsov namila prevzem oblasti, ki ga je dokončno uveljavil z Ateninim pojstvom iz svoje glave, je bil tako le predloga vsega, kar se bo dogajalo pred areopagom.

Orest je pred sodiščem oprosten, vprašanje njegove krivde pa ostaja odprto. Skupaj z Apolonom se pred koncem zapustita pritožništvo, tako da se moza z Erinijama Atena spopasti sama in z njimi deliti "trajantalni" konec zgozbe. V zameno za opustitev njihovih krvnih grozenj, jim je poodmila nekakšno sovladanje, ohranitev njihove časti in kulturni prostor na obrobju Aten. Mitološki svet je pozval samo masine resitve, moderna država pa za svojo obstoj potrebuje red in razum. V zadnjem prizoru se prometijski oցenji in podzemna temnost Erinij združijo in odbejo na kraji, kjer se bodo Erinije spremeniie v Evmenide. Seveda pa ni jasno, ali obredni krik naznanja

spravro Olimpa in podzemlja ali pa je to poslednji krik tisti hip se svobodne zenskosti. Tudi iz tega zadnjega krika žensk ni jasno, ali je bila sprava dosežena ali pa gre le za varljivo soglasje. Dejstvo pa je, da smo s tem od nekdanjega ritualnega očistena, ki je bilo znatno za Erinije, preslopili v območje etičnega očistena, ki je tipično za Evmenide. Orest je preslopil neposredno v območje estetskega in s tem tragičnega in se na ta način izognil z Evmenidami nastalemu kultu. Ritualno je s tem izognil, kultno je bilo premeščeno v notranjost tempskih prostorov, tragedija pa je se ostajala na prostem in junaka vse bolj potiskala v negotovost in avanturo. V takšno tragedijo bo očitno vstopil Orest. Ni ga zadovoljalo ritualno očistene s svinsko krypto in vodo, ne etično tiskene v podzemskem hramu Erinij, ki se mu je spretno izognil, ne pravno očistene - oprostive pred atenskim sodiščem. Ga bo morala očistilo območje estetskega v tragediji, kjer ga bo dalečta tragčna katarza. Gre torej za umetno vzpostavljeno ravnotežje med Erinijami in Ateno, ki ga je ta dosežla s svojim dodatnim glasom na areopagu. Če je Apshil, zastopajoč maelca mesine države, kaznil med tragiki razglasil smrt Ilgenije za umor, ki ga je treča najstarejši Kaznovati, pa po drugi strani njegova analiza zdruze v območje tracionalnega, ko v zvezi z oprostivijo Oresta pristane na argument, da je bila ta, tako kot Atena, rojen iz moškega, zato njegov uboj matere ni uboj krvne sorodnice. Njegova formalna oprostitev pred sodiščem, ki ga ne resi osečne krivde, se pokrjuje s preobrazbo Erinij v Evmenide, s čimer je vse zemeljsko in žensko odmrtno na obrobje, ne pa tudi uknjeno.

Povezava med daoizmom in Chan ter kasneje Zen budizmom je bila že dokazana. Priljučiti etianek pa prikazuje problem odnosa do smrti v obeh tradicijah. Človekova osvoboditev vključuje tudi osvoboditev od "veng in okov kategorialnega mišljenja", le-to razlikuje med stvarmi in pojavi, tudi med življenjem in smrtjo. Osvoboditev pa predpostavlja povezavo in zlitje z Daoom oziroma Absolutom. Člani iz dela Zhuang Za osvetljejejo stanje duha razsvetljenega filozofa, ki ima sicer človeško obličje, vendar priznava Nebo; deluje kot vsakdo drugi, pa se vendar nikdar ne pusti zaplesti. Slične točke med daoizmom in Zen budizmom sor: odsotnost intencionalne dejavnosti, povezava z naravo, zavest o nezmožnosti izražanja izkušnje z besedami, polno, intenzivno urenitvenje svoje-ga življenja in in zlitje, brez odlaganja odrešanja na prihodnost in pojmovanje smrti. Budsističen pristop osvetljeje v članku tradicijska pisanja obsnarnih pesmi. Ustvarjali so jih umirajoči filozofi, pesniki in menihi, ki so z njimi na robu smrti izražali svoje razumevanje kontinuirana življenje-smrt.

Današnja kultura je množična kultura ali, kot bi lahko rekli, ni kulture, ki je ne bi zadrževala množična kultura. Verjetno je bil prvi avtor, ki je opozoril na to dejstvo na colločilen, definitiven in strnjen način, Walter Benjamin s svojim presenetljivo krtakim esejem Umretina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati. Voe kot dvajset let njegovega dela niso zares in ustrezno razumeli. Vendar pa tudi večina interpretacij, ki se kopirajo od sedesetih let naprej, zgreši očitno poudano, ki jo je Benjamin podal s postavivtijo koncepta "avre" Tisti avtorji, ki so jih upravičeno fascinirala druga Benjaminova dela, so sprejeli tati to, da "avra" ni bila nikakršen "mogen pojem", ampak precizen in predvsem dialektičen koncept. Da bi dojel teoretsko relevantno teza koncepta, mora bralec upoštevati položaji, iz katerega je bil artikulan Benjaminov diskurz. V tem prispevku smo prikazali, kako je koncept "avre" ozko povezan s kategorijo izginjanja, ki si razjasnitno definicijo "avre", je mogoče pojasniti, da obravnavani Benjaminov esej pomeni epistemološki prebov v kontekstu njegovega pisanja in tudi zunaj tega konteksta.

THEZ NOTION OF DEATH IN ZHUANG ZI'S PHILOSOPHY  
AND IN BUDDHISM

MAJA MILCINSKI

The continuity of Daoism through Chan and later Zen Buddhist philosophy has been already established. The paper discusses the problem of acceptance of death in both traditions. The unity with Dao or the Absolute is achieved on the basis of liberation from the bonds of categorical thinking which distinguished also between life and death. The quotes from Zhuang Zi illustrate the state of mind of the enlightened philosopher who has a human face, but still the emptiness of the Heaven, who is acting like everybody else, but still practices the detachment. Besides the absence of intentional activity, connection to nature, inability to express the experience with words and the belief in here and now instead of postponement of the realization of one's life into the future, the approach to death is another point which brings the Daoist and Buddhist philosophical traditions closer to each other. The Buddhist way is in the paper presented with the tradition of death poems, written by the dying philosophers, poets and monks, who on the verge of death expressed their understanding of the life-death continuum.

UDC 111.852 Benjamin W.  
DIALECTICS OF AURA

DARKO STRAJN

Culture of today is mass culture or, we may say, there is no culture unaffected by mass culture. Probably the first author, who introduced this fact in a decisive, definite, clear and condensed manner, was Walter Benjamin with his surprisingly short essay *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. For more than twenty years his work has not been really and properly understood. However, most of interpretations, that are piling up from the Sixties on, miss the decisive point that Benjamin made by establishing the concept of "aura." Those authors who were justifiably fascinated by Benjamin's other works, somehow missed to see that "aura" was not any "vague notion" but very precise and above all dialectical concept. To grasp the theoretical relevance of this concept one should take into account the position from which author's discourse is articulated. What is elaborated in the paper, is a demonstration of how the concept of "aura" is closely related with the category of disappearing. When the definition of the "aura" is made clear, it is possible to elucidate, that the above mentioned Benjamin's essay represents an epistemological breakthrough within the context of his writing and outside this context too.

## THE RITUAL, ETHICAL AND TRAGIC IN EUMENIDES

JANEZ VREČKO

A part of a trilogy *Orestesia*, *Eumenides*, begins with Pythia's interpretation of Delphic myth, with the presentation of transcendence of authority from a woman to a man. This should indicate the very end of *Orestesia*. In contrast with *Erynie*s and their perception of the problem, which is precisely in mind of *Orestes'* mother, Apollo is convinced that *Orestes* only avenged his father. By committing a murder of his/her mother a murderer should be accused of a murder of his/her blood relative. While in *Agamemnon Clytemnestra* killed a man who wasn't her relative by blood, he himself killed Iphigenia, with whom, however, he was in blood relation.

At first, *Orestes* purged himself ritually with pig's blood, yet he still needed - according to the rules of the polis - a judicial deliverance from a criminal charge, for personal vengeance had been replaced by legal prosecution. Since Athena didn't have the right to charge the crime in a case of murders committed in blood vengeance, she established the court of justice for "all time". The violent take-over of authority by Zeus, which he finally enforced with the birth of Athena, who had burst out of his own head, was therefore only a prelude of all events that happened then at Argos.

*Orestes* is discharged, but the question of his guilt is still open. Together with Apollo he leaves the stage before the play is over, so that Athena must get in struggle with *Erynie*s by herself, and share with them the "triumphal" end of story.

In exchange for giving up their bloody threats, Athena offered *Erynie*s a kind of co-regency, the preservation of their honor, and a cult place on the edge of Athens. Mythological world appreciated only violent solutions, whereas the modern state is constituted on order and rationality. In the last act of the play the

Promethean fire and underground obscurity of *Erynie*s unite themselves: *Erynie*s go away to the place, where they shall transform themselves into *Eumenides*. Of course, it is not clear, if a ritual cry indicates reconciliation between Olympus and the underground or it is the last cry of at that moment still free femininity. It also remains unclear, if this last cry of women is indeed the realisation of reconciliation or just a deceptive consensus. However, the fact is that it signifies transcending the former purging rite characteristic for *Erynie*s and entering the domain of ethical purging typical of *Eumenides*. *Orestes* transgressed straight to the domain of the aesthetic and therefore the tragic, and so he avoided the cult that had emerged with *Eumenides*. This was the death of the ritual: the cult was transferred inside the temple courts, while tragedies were still played in the open air. The hero was more and more pushed into uncertainty and adventures. Now *Orestes* appears to be involved in a tragedy of such kind. He didn't find any satisfaction in ritual purging with pig's blood and water, neither in ethical one in the underground house of *Erynie*s which he had profanely avoided, nor in judicial one - by being discharged of guilt. The question is, if he perhaps could find any satisfaction within the tragedy, in the domain of the aesthetic, where he is going to experience his catharsis. It is thus about artificially established balance between *Erynie*s and Athena, who has reached that balance by adding her voice at Areopagus. Aeschylus - representing the principles of the polis - was the only one among the tragedy writers, who declared the death of Iphigenia for a murder that should be punished most rigorously. On the other hand, however, his analysis slipped in the domain of irrationality. With reference to the discharge of *Orestes*, he namely agrees with an argument that *Orestes* was - like Athena - born from a man and therefore the murder of his mother could not be considered as a murder of a blood relative. The formal and judicial discharge of *Orestes* does not relieve him from his personal guilt, but it addresses the transformation of *Erynie*s into *Eumenides*, whereby all the earthly and feminine is marginalised, yet not abolished.

UDK 111.852 Schopenhauer A.  
OSVOBJALJOČA UMETNOST

CVEIKA TOHA

Prispevek Osvojbajločja umetnosti analizira Schopenhauerjeve nazore o umetnosti in metafiziki lepega. Umetnost kot taka ima zelo pomembno vlogo v njegovem razumevanju sveta. Filozofija je bližja umetnosti kot znanosti in filozof mora biti umetnik uma. Vesko pristno umetniško delo po svoje odgovarja na vprašanje "kaj je življenje?". Schopenhauerjeva estetika je hkrati še način, kako si s filozofijo prstvajamo umetnost kot tako.

Njegovo umetniško pojmovanje sveta je pomembno tudi zaradi tega, ker z estetizacijo sveta prihaja do pootenotja resničnega in lepega. S tem je izključena politizacija sveta, trpljenje in beda sta zausstavljena in soočena z mitom in lepoto. Umetnost je tako vedno na cilju.

UDK 111.852:32.03

SUBJEKT INTERPRETACIJE KOT LIRSKI JAZ

KLEMM FELLE

Vprašanje subjekta je eno izmed najpomembnejših in obremen eno izmed najbolj problematičnih vprašanj sodobne filozofije. Možen odgovor na to vprašanje bomo razvili ob upoštevanju vnapiješjih soob. ki so osnovane v predhodni vednosti. Znotraj te konstatacije najdemo vsaj dva različna pomena subjekta in sicer: subjekt kot človek in subjekt kot podlagga. Enako delitev najdemo tudi pri Paulu Ricoeurju, ki vpelje subjekti interpretacije. Če hočemo razumeti subjekti interpretacije v poeziji, ga lahko razvijemo iz razlike med avtorjem in lirskim jazom. Temelji za takšno razlago najdemo v sporu med Margareti Susman in Kaete Hamburger.

UDK 111.852 Nietzsche F.  
UMETNIŠKA RESNICA V NIETZSCHEJEVI FILOZOFIJI

TELESA

VALENTINA HRIBAR SORČAN

Nietzsche je iskal resnico bivajočega kot takega in v celoti navzlic njeni podvzročenosti zakomunistom vitalnega perspektivizma. Razkrije jo na ravni umetnosti, nakašneje tam, kjer veljajo formalni principi umetniške ustvarjalnosti v njenem najstarejšem pomenu: Svet je sama sebe porajajoča umetnina, das Kunst-werk, ali, rečeno v posmodernem jeziku: avto-poseis. Ki v svoji spreminljivosti povzra nove in nove oblike. Tudi umetnost v ožjem pomenu ne bo zgolj ena izmed oblik volje do vidaza, marveč bo najprej oščenije omeblje iskanja resnice kot take; znotraj katerega naj bi razklanjenu svetu povrnilo njegovo celotnost. Umetnost namreč ne zančuje življenja, marveč ga krepeka; umetnost je stimulans življenja. Zarj Nietzsche, kot antihilistični nihilist, spoodljivo poklanja narviše mesto kot edini domeni človeške vednosti, ki zares nasprotuje asketski volji do nica. Umetnost in izgubila velike sledi, po kateri teče življenje: brez strahu je razdajala ljubezen do čujov. Poveljevala je tisto, kar sta religiozna morala in metafizika najbolj pokenjevali. Zatorej bo primarna naloga filozofije, če ji je še kaj do resnice in do samospošovanja, rehabilitacija in prevrednotenje telesnosti. Približajmo se Nietzschevi radosti: vzijj plesočega in smejočega se telesa kot najsublimnejši prispodobni vrednotene filozofije!

UDK 71011

MODERNISTIČNI UMETNIK IN NIEGOV PROSTOR:

LÁSZLO MOHOLY-NAGY

ERNESZ ENKŐ

Vsako obdobje v zgodovini kulture je razvilo tudi svoje pojmovanje prostora. Če pustimo ob strani geometrijo, ki je sredstvo za neposreden prikaz prostora, predstavlja enega izmed najbolj pomembnih načinov razlage prostora njegova arhitektura. Na tej podlagi lahko trdimo, da je za razliko od 'dejansega' prostora, arhitekturni prostor dejanskost nasčega čutenega izkušnje; dejanskost, ki jo lahko dojamemo na podlagi njenih lastnih zakonitosti.

V laci teh predpostavk je mogoče evolutivno in razvoji modernistične umetnosti prepoznati v izrazih arhitekturnega prostora. Se več, vsak modernistični umetnik je mogoča iskal svoje lastno vizijo prostorske arhitekture.

Znotraj tega obzira je bil madžarski avangardni umetnik László Moholy-Nagy eden izmed najbolj vsestranskih. Pri svojem ustvarjanju je uporabljal vsrto različnih sredstev in raje združeval različne pristope, kot da bi se specializiral zgolj za enega izmed njih. Njegovo razumevanje prostora je temeljilo predvsem na uporabi novih materialov in konstrukcij, ki jih je s seboj pripeljala tehnološka revolucija.

V proučevanju prispesku namravam tako pokazati, kako je Moholy-Nagyjevo pojmovanje prostora povezano z osnovnimi idejami sodobnega fizikalnega prostora in kje (ter kako) so te ideje prisotne v nekaterih njegovih umetniških delih - v njegovi slikalni arhitekturi in realno-virtuelnem 'svetlobno-prostorskem modulatorju'.

UDC 111.852 Nietzsche F.  
THE ARTISTIC TRUTH IN NIETZSCHE'S PHILOSOPHY  
OF THE BODY

VALENTINA HRIBAR SORČAN

Nietzsche tried to find a truth of being as such and as a whole in spite of its submission to the laws of vital perspectivism. He reveals it on the level of art, there precisely, where formal principles of artistic creativity are worth in its largest sense. The world is a work of art engendering itself, das Kunstwerk, or, if we say in a postmodern language: auto-poiesis. According to its changeability it gives birth to new and new forms. The art in the narrower sense is neither just one of the forms of the will of appearance: it is the most precious horizon of searching for the truth as such within we should resist the integrity of the cloven world. Namely, the art doesn't dispense our life, but it strengthens it: art is stimulans of life. That's why Nietzsche, as nihilist antimilitarist, awards it respectfully the highest position: the art is the only domain of human knowledge which really resists to the ascetic will of nothing. It didn't lose the great trace of life: it has been proving without any shame its love of senses. It has been glorifying everything that religious morale and metaphysics underestimated most of all. Therefore the first mission of philosophy, if it really makes much matter of truth and self-respect, will be the rehabilitation and the transmutation of the human body. Let's approach to Nietzsche's delightful vision of dancing and laughing body as the most sublime allegory of the reevaluated philosophy!

UDC 7.011  
MODERNIST ARTIST AND HIS SPACE:  
LÁSZLO MOHOLY-NAGY  
ERNEST ZENKO

Each period in the history of culture has developed its own conception of space. If we lay aside geometry as a means of the direct "presentation" of space, one of the most significant ways to explain space is to articulate it. On this grounds we may claim that in contrast to "Zhedenskian" space the articulated space is the reality of our sensual experience, the reality which can be comprehended on basis of its own rules.

In light of these presumptions it is possible to identify the evolution and development of modern(ist) art within expressions of the articulated space. Moreover, each modernist artist has been painfully searching for his/her own vision of spatial articulation.

In this context a Hungarian avant-garde artist László Moholy-Nagy was one of the most universal. In his creative work he employed many different instruments and combined different approaches, rather than specialised himself in just one of them. His understanding of space based in particular on application of new materials and constructions as the result of technological revolution.

In the present article I therefore intend to demonstrate how Moholy-Nagy's conception of space is associated with the basic ideas of contemporary physical space, as well as to illustrate where (and how) these ideas are present in some of his works of art - in his glass architecture and in his real-virtual "Light-spatial modulator".

UDC 111.852 Schopenhauer A.  
ART AS DELIVERANCE  
C VETKA TOTH

The paper Art as Deliverance analyses Schopenhauer's views of art and his metaphysics of beauty. Art as such plays a very important role in his understanding of the world. Philosophy is closer to art than science and a philosopher must remain an artist of the mind. Every successful work of art answers in its own way also to the question "what is life". On the other hand Schopenhauer's philosophy of art also tries to appropriate the world of art as such.

His artistic conception of the world is very relevant, namely with the aestheticization of the world the unity of truth and beauty is realised. This excludes politicization, suffering and misery are stopped and faced with serenity and beauty. So art is always at its goal.

UDC 111.852-32.03  
THE SUBJECT OF INTERPRETATION AS A "LYRICAL I"  
KLEMEŇ FELE

The question of the subject is one of the most important and at the same time problematic ones in the contemporary philosophy. A possible answer is connected with presuppositions based on the passed knowledge. In such a constellation we find at least two different meanings of the subject: the subject as a person, on the one side, and as a subject - matter, on the other. The same division appears also in the subject of interpretation as it was developed by Paul Ricoeur. If we attempt to understand the role of the subject of interpretation in poetry, then it is possible to develop it through the difference between the subject as an author and the subject as a "lyrical I". A foundation of such an interpretation can be found in the controversy between Margaret Sussman and Käte Hamburger.

## UDK 111.852 Aristoteles ARISTOTEL O TRAGIČNEM UZITKU

JERA MARUSIČ

Tudi če ne vemo zakaj, se nam zdi samoumevno, da nam umetnost nudi užitek. Tragedija, kot ena umetniških zvrsti, pa nam vzbuja neko nenavadno, celo paradoksalno vrsto užitek: tega vzbujajo okoliščine. Ki bi nam vzbujale, če bi bile del našega resničnega življenja in ne le uprizorjene, le najbolj boleča čustva. In pri tem seveda ne gre za to, da bi kot gledalci preprosto uživali v igranju tragičnih junakov: ob prisostvovanju temu prav tako trpimo mi sami, ravno to sofrjenje pa je vir našega užika.

Članek obravnava Aristotelovo pojmovanje tragičnega užika. Aristotel je bi nedvomno seznanjen s teoretičnimi problemi, ki jih je tragični užitek povzročal Platonu; sami je protivečal tragedijo in poseben užitek. Ki ga ta nudi, v Poetiki; in napisal dve sijajni razpravi o uziku, namreč v VII in X knjigi Nikomahove Etike. Poleg tega pa je razširjeno - četudi precej površno - mnenje, da Aristotelova katarza, navadno razumljena kot nekodljivo izživeje čustev, že pojasnjuje vzroke za tragični užitek. Ali Aristotel resnično nudi kakšno razlago o tragičnem uziku v kateri od teh razprav?

Članek si prizadeva dokazati, da ne. V Poetiki Aristotel res obravnava tragični užitek, vendar ga pri tem ne zanima njegova paradoksalna narava, pač pa kakšna zgradba dejanj bo vzbudila ta užitek v največji meri.



Užitek, ki ga vzbuja tragedija, opredeli kot "užitek, ki izvira iz sočutja in strahu, vzbujenima s predstavljajanci" (Po. 14, 1455b12), vendar pa izpusti vsako nadaljnje pojasnilo o tem, da užitek izvira "iz sočutja in strahu", torej iz dveh čustev. Ki sta v resničnem življenju le boleči. V Poetiki bi edino razlago o tragičnem uziku lahko iskali v sami definiciji tragedije, kjer Aristotel trdi da tragedija "skrovi sočutje in strah doseže katarzo takih čustev" (Po. 6, 1449b27-28). Tudi ta trditev ostane brez komentarja, a zdi se, da jo je mogoče pojasniti s pomočjo Aristotelove razprave o katarzičnih učinki glasbe v VIII knjigi Politike (7, 1342a5-7). V njej Aristotel prinaša učinek doloceni melodični zvrsti z učinkom medicinske katarze. Ki je verjetno obstajala v umetno izzvani telesni čišči oziroma izkvečenju kakšne odvečne snovi: učinek glasbe, ki vzbudi močna čustva, prav tako kot učinek medicinske katarze, sestoji v "umirjenju" in "olajšanju, ki ga spremlja užitek". Kakorkoli že, edina razlaga o katarzičnih učinki glasbe ponuja, je ta, da je užitek učinek močnega čustvovanja (vznesenosti na primer), vzbujenega z glasbo. Vendar pa bi morali v zvezi s tragičnim uzikom razložiti zakaj in kako izvira iz bolečin čustev: precej pocenostavljena in nezadostna bi se zdelo razlaga, da je tragični užitek le učinek močnega občutenja sočutja in strahu. Ob ugotovitvi, da Aristotel pravzaprav nikjer ne poda zadovoljive razlage o tragičnem uziku, članek na koncu zagovarja mnenje, da tragični užitek ni sprejemljiv za



Aristotelovo pojmovanje užika samo, in razmera tega do bolečine. Ne glede na to, namreč, kako skustamo razložiti tragični užitek, tega ne moremo ločiti od bolečine. Nesprotno pa se zdi, da Aristotel pojmuje užitek in bolečino kot medsebojno izključujoča, kakorkoli Aristotel navedi na kak primer prisotnosti obeh, si prizadeva razločiti izvor bolečine od izvora užika (kot v primeru, ko pogrešamo ljubljen osebno, ki je odsotna [Rh. I 11, 1370b26-28], v primeru jeze [Rh. II 2, 1378b6-7] ali telesnih uzikov, ki preženejo bolečino [EN VIII 14, 1154a26-b19]). Prav na ta način pa se zdi nemogoče obravnavati tragični užitek...

## UDK 37.037

### ŠOLA MIŠLJENJA IN MIŠLJENJE V ŠOLI

BOGOMIR NOVAK

V zapisu smo pokazali na ikusnje mišljenja. Ki jih je človek pridobil v zgodovini mišljenja samega in v zgodovini šole. Interpretirali smo razlike med vrstami mišljenja, odnose med načinom vpisovanja in odgovaranja. Najbolj smo se ukvarjali z vlogami negacije in načela neproizšovitosti, kar je bilo logična podlaga analize pozitivnih in negativnih strani socializma iz polpreteklega obdobja. Seveda pa dialektična logika in metodologija nista bili predmet javne šole. V drugem delu smo interpretirali raziskovanje kulture mišljenja na mekaterih osnovnih šolah in gimnazijah. Opozorili smo, da je vzgoja samostojnega mišljenja permanentna naloga šole. Ki ga ne more uredniti sama. Naša šola se nima razvitih tistih mehanizmov problematskega ali integrativnega kurikula, različnih stilov poučevanja in usmerjenosti k ustvarjalnemu učenju. Ki bi omogočali kvalitativno raven doseganja cilja razvoja kritičnega mišljenja. Ikusiva mišljenja so veliko večja, kot jih lahko posreduje šola, seveda pa bi jih lahko več posredovala, če bi bila bolj transformacijsko in manj storičnostno zasnovana.

Even without being aware of the reasons, it seems obvious to us that art gives pleasure. But the pleasure of tragedy is some strange - we may say paradoxical - sort of pleasure: it is due to the situations which, were they part of our real life and not just presented, would cause us only the most painful emotions. Of course, as spectators we don't simply enjoy the sufferings of tragic heroes: we get afflicted witnessing them, yet it is just this affliction that is somehow the source of pleasure for us.

In my paper I discuss Aristotle's approach towards pleasure of tragedy. Aristotle was undoubtedly acquainted with the philosophical problems that tragic pleasure had caused to Plato; he himself discussed tragedy and its particular pleasure in the *Poetics*, and also, he elaborated two brilliant discussions on pleasure, namely in books VII and X of the *Nicomachean Ethics*. Finally, it is a widely spread - yet rather vague - belief that Aristotle's conception of catharsis, usually interpreted as a kind of harmless discharge of passions, somehow explains what tragic pleasure is due to.

Does Aristotle suggest any explanation of tragic pleasure in any of these treatises? In my paper I argue that he actually does not. In the *Poetics* Aristotle is concerned with tragic pleasure; yet in the treatise he is

→

The paper discusses the experience of thinking gained through the history of thinking itself as well as through the history of school. Differences in kinds of thinking and relationship between the way of asking and the way of answering have been put forward. The core of the paper is the role of negation and the principle of non-contradiction, which was logical foundation of analysis of positive and negative sides of socialism from the half-past time. However, dialectical logic and methodology did not form a part in the curriculum of state (or public) schools. The second part of the paper interprets the researching of culture of thinking in some primary and secondary (or high) schools. Attention has been drawn to the permanent task of school, namely to the training of independent thinking. This task cannot be fulfilled by the school alone. Slovene school has not yet developed the mechanisms of integrative or problem-centred curriculum, diverse styles of teaching nor it is oriented in creative thinking which would enable it to better reach the aim of development of critical thinking. Although, the range of experience of thinking by far exceeds the framework of the school, it could, however, transmit a greater portion of that experience, if it were more transformation and less productive oriented.

interested in discovering which tragic pattern will provide this pleasure, rather than in exploring the paradoxical nature of it. He defines pleasure of tragedy as "the pleasure derived from the pity and the fear aroused by means of representation" (Po. 14, 1453b12), but he omits any further comment about the stated fact that pleasure is derived "from pity and fear", that is from two emotions which are only painful in real life. In the *Poetics* the only explanation regarding tragic pleasure could be suggested in the definition of tragedy, where Aristotle claims that tragedy "through pity and fear accomplishes the catharsis of such emotions" (Po. 6, 1449b27-28). This claim also passes completely unremarked, but it seems possible to clarify it on the basis of Aristotle's discussion on cathartic effects of music in *Politics* VIII (7, 1342a3-7). In the discussion Aristotle compares the effects of certain kinds of melodies with that of medical catharsis, namely of the medical treatment which probably consisted in the artificially provided physical clearance or discharge of some superfluous bodily product: just as the effect of medical catharsis consists in a "rebalancing" and in "a relief joined with pleasure", the same effect is present in the music which arouses strong emotions. However, the only suggestion that the discussion on cathartic musical effects seems to offer is that pleasure is a result of experiencing strong emotions such as excitement, aroused by the music. But regarding the tragic pleasure it should be explained why and how it is derived from painful emotions; it would be a rather unconvincing

→

and simplistic explanation, to claim that pleasure received from tragedy is just a final effect of experiencing pity and fear in an intensive manner. Concluding that Aristotle actually lacks an explanation on tragic pleasure, at the end of the paper I suggest that Aristotle's very conception of pleasure and its relation to pain is not capable of dealing with the tragic pleasure. In fact, no matter how we try to explain this pleasure, it is impossible to separate it from pain.

Aristotle, on the contrary, seems to consider pleasure and pain mutually exclusive and completely incompatible: whenever he finds an example of their co-presence (such as emotions like sorrow and longing for the absent beloved person [Rh. I 11, 1370b26-28], anger [Rh. II 2, 1378b6-7] or corporeal pleasures used to drive away the pain [EN VII 14, 1154a26-b19]) all his theoretical effort is employed to distinguish the origin of pain from that of the pleasure. But this is precisely how tragic pleasure cannot be treated...



UDK 111.852 Kant 1  
FEMINISTIČNA KRITIKA KANTOVE ESTETIKE

MATEJA POTOCNIK

Namen referata ni le kritika estetskih kategorij lepega in sublimnega, ki sta pri Kantu opisani s spolno obarvanimi termini, ampak tudi kritika moško orientirane zahodne filozofije in kulture 18. stol. Izpostavila bom tri pomembne tekste, ki se ukvarjajo s tem problemom: tekst Paula Matitchka z naslovom "Beautiful and Sublime: Gender Totalism in the Constitution of Art", "Discipline and Silence" (s podnaslovom: "Women and Imagination in Kant's Theory of Taste") avtorice Jane Kreller in članek Timothyja Goulda "Intensity and Its Audiences: Notes Towards A Feminist Perspective on the Kantian Sublime". V prvem delu referata predstavim pojem lepega in sublimnega, ki sta interpretirana s spolnim totemizmom v konstituciji umetnosti 18. stol. V drugem delu pa se bom usmerila predvsem na že prej omenjeni tekst Jane Kreller. Krellerjeva najde nekaj podobnosti med Kantovo karakterizacijo okusa in njegovo karakterizacijo "klisejskosti žensk". To sugeriira, da je njegova teorija okusa, tako kot njegova mnenja o ženskosti, omejena na "moški" pogled na človeško izkušnjo, kar zmanjšuje tudi pomembnost čutne izkušnje, vključno z imaginacijo. V zadnjem delu se bom osredotočila predvsem na Timothyja Goulda, ki ponovno ocenjuje Kantovo estetiko na način, ki ustrezno vsaj nekaterim

feminističnim kritikam. Upoštevajoč te, po mojem mnenju glavne tekste s tovrstno tematiko, bom nakazala nekakere restive omejitve čutne izkušnje in izhodi iz moško orientirane zahodne filozofije in kulture.

UDK 82.085:324

ETHOS IN PATHOS KOT ARGUMENTATIVNI STRATEGIJI

BARBARA DOMALJNKO

Članek zeh ob analizi usklanih oglasov predvolilne kampanje (parlamentarne volitve v Sloveniji, november 1996) opozoriti na pomembnost upoštevanja tako imenovane moralne metode pri revidirni analizi diskurza. Za razliko od (prevo) loგიčne metode, s katero skusa govorec občinstvo prepričati, govorec z moralno metodo primarno skusa vplivati na čustvena stanja občinstva. Moralna metoda se nadalje deli na dve tehniki, glede na dve vsoti dokazov, ki jih govorec navaja: ethos in pathos. Prvo lahko razumemo kot sklop retoričnih strategij, s katerimi govorec gradi svojo pobudo (znakijske poteze), drugo pa kot sklop referenčnih strategij za obujanje določene emocionalnih stanj, v katerih naj bi bilo občinstvo pravilno prepričano govorečev mnenja.

Prvi del članka razloži, kako je mogoče predvolilno kampanjo obravnavati kot interakcijski proces. Nato so bolj podrobno obdelane posamezne strategije obeh moralnih tehnik. Studija primera razkrije obvladljivosti materiala zajema samo tiskane oglase. Oglašji so za tako analizo primerni predvsem zato, ker so edina zvrsta, ki jo strnjena v celoti nadzoruje, kjer torej sporočilo pride najbolj neposredno do volivca.

Namen analize ni uspešnosti, katera metoda je učinkovitejša, ampak poudariti pomembno raven delovanja argumentativnega diskurza, ki ga (prevo)loგიčna metoda ne zajema. Predstavljeni vidiki analize bi lahko pomagal prisrčeti zanimive podatke o uporabi medijev, oblikovanju samopodobe in podobe občinstva, vplivu volivcev na kandidatove/stranke predstavitve itd.

UDK 316.7:801.25:808.63  
TELIČNI NEDOVRSNIK, PROBLEMATIČNOST USPEHA  
IN INTERSUBJEKTIVNI MOMENT PERFORMATIVNE  
IZJAVE: RESTIJE SLOVENSKE ZAČONETKE?

MATEJKA GRGIC

Zanimanje slovenskih jezikoslovcov Škrabčevega časa je bilo usmerjeno v probleme, katerih raziskovanje je privedlo do neke prvo-performativne teorije, presenečljivo natančne in podrobne kasnejši Austri-novim in Benvenistovim spisom. Vendar pa je treba poudariti, da je bilo slovensko odkritje performativa naključno in povsem neodvisno od teorije performativa, kakršno poznamo danes. Ključni problem, znotraj katerega se je razvila slovenska teorija performativnosti, je bil problem rabe glagolskih vidov, dovršnika oz. nedovrnika.

Danes se je pri slovenskem performativu uveljavila nedovrsna oblika, tako da pravimo obljubljam, prisegam, ukazujem, ko hočemo z izreko besede obljubiti, prisesti, ukazati. Zato se je tudi mnoga tista, ki preučujejo (slovenski) performativ, sprejemala: danes je potrebno, da poskušamo vzroke, ki so privedli do rabe nedovršenih oblik, in da razviseemo zakoniitosti, ki tako rabo utirjajo.

ETHOS AND PATHOS AS ARGUMENTATIVE STRATEGIES  
BARBARA DOMAJNKO

With the analysis of printed advertisements (used in the election campaign in Slovenia, November, 1996) the article tries to draw attention to the importance of the so-called moral method in rhetorical analyses of discourse. As distinguished from the (pseudo)logical method, with which the speaker primarily tries to convince his/her audience, the moral method is employed by the speaker to appeal to their emotions. The moral method is further divided into two techniques, according to two kinds of data that are brought up by the speaker: ethos and pathos. Ethos is used as a cover term for all the rhetorical strategies which the speaker may use to build up his image (character). Pathos, on the other hand, is used for the rhetorical strategies by which the speaker may primarily influence the emotional states of the audience that would make them more ready to accept the speaker's points of view.

Firstly, a view of election campaign as an interactive process is presented. Then follows an introduction into some more subtle strategies pertaining to the respective of two techniques. The case study is limited to analysis of printed ads only. They proved to be suitable for this kind of analysis, because their form and meaning are completely controlled by the candidate/party, and it is therefore easier to observe what picture the candidates/party were themselves trying to get across.

The aim of the article is not to find out which of the two methods is more effective, but rather to stress the importance of the moral aspect of argumentative discourse, which is not taken into account by the (pseudo)logical method. The aspect presented here can shed some new light on the use of media, construction of self-image and the image of the audience, the ways audience can influence the speakers' approach, etc.

TELIC IMPERFECT, DISPUTABILITY OF SUCCESS AND THE  
INTERSUBJECTIVE MOMENT OF PERFORMATIVE  
UTTERANCE: SLOVENIAN MISTERY SOLVED?

MATEJKA GRGIČ

In times of Skrabec the interest of Slovenian philologists was focused on the problems of which investigation resulted in a kind of proto-performative theory that was surprisingly accurate and involved some similarities with the later writings of Austin and Benveniste. It is necessary to point out that Slovenian philologists discovered performatives coincidental and absolutely independent of the performative theory, as we know it today. The key problem within which the Slovenian performative theory has been developed was the use of verbal aspects, the perfect or imperfect.

The Slovene language of today privileges performatives in the imperfect form, so that we say I'm promising, I'm swearing, I'm ordering when we by uttering of these words intend to promise, swear, order. The task of those who are researching the (Slovenian) performative has therefore been changed: today it is necessary to find out the reasons which have led to the use of imperfect forms, and to investigate the rules by which such use is arranged.

A FEMINIST CRITIQUE OF KANT'S AESTHETICS  
MATEJKA POTOČNIK

The intention of this article is not just a critique of the aesthetic categories of the beautiful and sublime that Kant describes by using gendered terms, but also a critique of the male-centred nature of western philosophy and culture of the 18<sup>th</sup> century. In this regard, I shall concentrate on three important texts: a text by Paul Mattick entitled "Beautiful and Sublime: Gender Totemism in the Constitution of Art", "Discipline and Silence" (subtitle: "Women and Imagination in Kant's Theory of Taste") written by Jane Kneller, and the article by Timothy Gould, "Intensity and Its Audiences: Notes Towards A Feminist Perspective on the Kantian Sublime". In the first part of my article I shall present the notion of the beautiful and sublime which are interpreted in terms of totemism in the constitution of art of the 18<sup>th</sup> century. The second part will above all centre round the aforementioned text written by Jane Kneller. She namely discovered some connections between Kantian's characterisation of taste and his characterisation of "properly feminine women". This further suggests that his theory of taste, as well as his opinion about the feminine nature, is limited on "male" perspective on human experience, which means that it also diminishes the significance of sensual experience - including

imagination. In conclusion, I shall above all focus on Timothy Gould's appreciation of Kant's aesthetics for it corresponds at least to some of the feminist critiques. With respect to those - according to my opinion the central texts with such thematic - I shall indicate some solutions that could resolve the limitation of the sensual experience, as well as the way out from male-centred western philosophy and culture.

UDK 1 Tillich P.  
NA MEJI MED FILOZOFOVIJO IN RELIGIJO

CVETKA TOTH

Članek "Na meji med filozofijo in religijo" obravnava nazore Paula Tillicha o njegovi filozofski teologiji. Tillich izrecno poudarja, da so filozofski pojmi za teologijo absolutno nujni in se jim ne more izogniti. Filozofija postavlja vprašanja po bitih, teologija obravnava to, kar se nas neznogno in brezpogojno tiče. Vera pomeni v vseh funkcijah duha delujoči obrat k brezpogojnemu. Vsako dejanje verovanja je usmerjeno k svetelni objektivni, čeprav s tem ne misli objektivni, temveč brezpogojni. Ki je simbolno izraženo v objektivni. Brezpogojno je kvaliteta, ki jo izkusimo v srečanju s stvarnostjo. Nekaj brezpogojnega nikdar ne označuje bitja, ninkakor tudi ne najvišjega bitja. Kdor govori o eksistenčni brezpogojnega, ta je po Tillichu mislil tega pojma razumljivo povsem napačno.

UDK 111.852:17  
DIAFORIČNA ESTETIKA NARAVE IN NJENE ETIČNE  
IMPLIKACIJE

BORUT OŠLAVJ

V študiji "Diaforična estetika narave in njene etične implikacije" skusamo na podlagi specifično interpretiranega akta estetske kontemplacije izpeljati redukcijo človeka kot subjekta na subiectum. S to redukcijo pridobimo izhodišče, ki nam omogoča govor o neantropocentrični zasnovi etike narave. Estetično kontemplacijo narave razumemo kot pot k relativnemu razsubjektanju človeka in s tem postavitev le-tega v blizino rečnosti reči. Ta odnos pa je mogoč le, kolikor v njem vodilno vlogo opravlja človekovo telo kot njemu lastno onstranstvo. S tem, ko je subjektivnost prenešana na telo in na reči, s katerimi je telo v neposrednem čutnem razmerju, pridobimo odločilni pogoj, ki omogoča tematizacijo narave kot vrednote na sebi.

UDK 111.852  
UMETNOST ↔ ESTETIKA ↔ FILOZOFIJA

JOZEFF MÜHOVIC

Vprašanje "Ki ga tematizira avtor pričujoče razprave, je vprašanje logike odnosov med umetnostjo, estetiko in filozofijo v njihovih praktičnih življenjskih interakcijah. Vprašanje se mu zdi aktualno (1) zato, ker po njem takorekoč ključ sama postmoderna duha s svojim ossilitiranjem med kulturni misljenja radikalne diference med fenomeni in njemu nasprotnim kulturni njihove pragmatične (Kon)fuizije, in (2) zato, ker želi preučiti, pod katerimi logičnimi pogoji se lahko umetnost, estetika in filozofija smiselno podpirajo in medsebojno navdusujejo v vzpostavljanju simbolijsko neposrednega stika s stvarnostjo, ki je njihov "predmet", ne da bi pri tem izgubile svojo avtonomijo.

Avtorjev prikaz topologije interakcijskega prostora med umetnostjo, estetiko in filozofijo je "mapiranje" medsebojnih relacij in preučevanje njihove logične narave. Temelj tega preučevanja je spoznanje, da se vse v interakcije vstopajoče prakse na tak ali drugačen način ukvarjajo z odnosom med estetskim (materialnim, čutnim) in anestetiskim (miselnim, duhovnim). Pri preučevanju interakcij posveči avtor največ pozornosti relaciji med umetnostjo in estetiko, katere prikaz je zato tudi najbolj detajljan.

UDK 1 Brentano F.  
BRENTANOV REIZEM

JANA PIHLAR

Članek obravnava Brentanovo radikalno reizma, in sicer tako z njegovega ontološkega kot tudi semantičnega vidika. Reizem je stališče, ki sprejema samo obstoj realnih stvari. Brentano zagovarja njegovo dualistično verzijo: poleg fizičnih stvari dopušča tudi obstoj duhovne substance in njuni akcidence. Brani ga z več argumenti, pri čemer je najbolj odločilen argument, ki se opira na etimološki izraz "nekap" in zanika obstoj skupnega rodovnega pojma, pod katerega bi lahko subsumirali stvari in mentalno. Pomenitvo je tudi, da je Brentano nominalist. V jeziku ločuje med avtosemantičnimi in sensemantičnimi izrazi, pri čemer imajo samo prvi samostojen pomen. Pogosto se dogaja, da imamo številne izraze za avtosemantične, čeprav so v resnici sensemantični - v tem primeru imamo opraviti z jezikovnimi fikcijami, katere so za Brentana prevrediljive v izraze za realne stvari. Na koncu članka obravnavamo nekatere poglavitne značilnosti stvari: njihovo časovno dohopenost, dimenzionalnost, parh-kulturnost in zaznavnost.

UDC 111.852

ART ↔ AESTHETICS ↔ PHILOSOPHY

JOZEF MUHOVIČ

The author of this contribution attempts to illuminate the logic of relations between art, aesthetics and philosophy in their practical, everyday interactions. This issue is considered a topical question by the author because (1) the post-modern era, oscillating between the cult of thinking of radical distinction between individual phenomena and the opposing cult of their pragmatic (confusion), is itself calling for an appropriate answer, and (2) because he wishes to study the logical conditions under which art, aesthetics and philosophy can meaningfully support and inspire one another in establishing the most direct contact with reality, which is their "subject", without losing their autonomy.

The author's presentation of the topology of the interactive space between art, aesthetics and philosophy is a "mapping" of mutual relations and the study of their logic nature. His approach is based on the theory that all interacting practices deal in one way or another with the relation between the aesthetic (material, sensual) and the anaesthetic (reflective, spiritual). In studying interactions the author primarily devotes his attention to the relation between art and aesthetics, which is consequently discussed in greater detail.

UDC 1 Brentano F.  
BRENTANO'S REISM

TANJA PIHLAR

The article discusses Brentano's version of reism from its ontological as well as semantic aspects. Reism means a particular standpoint that only acknowledges the existence of real things. Brentano asserts his dualistic version by means that besides material things he also concedes the existence of spiritual substance and its accidents. Brentano defends reism with several arguments, among which the most decisive is the one based on a single meaning of the expression "something", and which denies the existence of a single all-embracing genus which would subsume the things and the unreal. The fact that Brentano is a nominalist is also important, namely within the language he distinguishes between the autosemantic and the synsemantic terms, whereby only the first ones are of autonomous meaning. It often happens that several expressions can be held for autosemantic, though in fact they are synsemantic - in such case it is about the "language fictions" for which Brentano thinks they can be translated into the expressions for the real things. For the conclusion some main features of things are discussed: their time definition, dimensionality, particularity, and perceptibility.

UDC 1 Tillich P.  
AUF DER GRENZE VON PHILOSOPHIE UND RELIGION  
CVETKA TOTH

Der Artikel "Auf der Grenze von Philosophie und Religion" erörtert die Ansichten von Paul Tillich über philosophische Theologie. Tillich betont ausdrücklich, daß philosophische Begriffe für die Theologie absolut notwendig sind und niemals vermieden werden können. Philosophie stellt die Frage nach dem Sein, Theologie handelt von dem, was uns unausweichlich und unbedingte angeht. Glaube heißt in allen Funktionen des Geistes wirksame Hinwendung zum Unbedingten. Jeder Glaubensakt richtet sich unmittelbar auf ein heiliges Objekt, aber er meint nicht das Objekt, sondern das Unbedingte, das in dem Objekt symbolisch ausgedrückt ist. Das Unbedingte ist eine Qualität, die wir in der Begegnung mit der Wirklichkeit erfahren. Etwas Unbedingtes bezeichnet nie ein Wesen, auch nicht das höchste Wesen. Wer von der Existenz des Unbedingten spricht, hat nach Tillich den Sinn dieses Begriffes völlig mißverstanden.

UDC 111.852:17

DIAPHORICAL AESTHETICS OF THE NATURE AND ITS  
ETHICAL IMPLICATIONS

BORUT OŠLJAK

In a study entitled "Diaphorical aesthetics of the nature and its ethical implications" we attempt to derive a reduction of the man as a subject to subiectum. This reduction is based on specific interpretation of an act of aesthetic contemplation and it constitutes our starting point that enables a discourse of the non-anthropocentric concept of the ethics of the nature. The aesthetic contemplation of the nature is thus regarded as a path to relative desubjectivation of the man and therefore as putting him in a close relation with the thingness of a thing. This relation cannot be possible unless there the leading role has got a human body in terms of man's own transcendence. By transferring the subjectness to the body and things with which the body is in a direct sensual relation, we get to a crucial condition that renders possible such treating of the nature in which the nature is regarded as a value in itself.

BORUT PIHLER

v dvajseti v nizu študij smo poskušali naslednje: (1) dospeti do mesta, kjer se kategorialne forme smiselno ujamejo v sklop, ki pomeni po eni strani dopolnitev, po drugi strani (2) re-evolucijo v smislu vrčanja k izvornim kategorialnega strukturiranja misljenja. Nemesis je dvajseta kategorialna forma s štirimi fundamentalnimi področji: arithmos, nómos, epánothos, chrónos; če je vezanost na kategorialne forme najprej izpeljavana v smislu nadaljnje delitve: kategorialne forme, kategorije, pojmi, izpeljani pojmi, so njene kategorialne možnosti zavezane stringencom /lat. orngō, inis-  
- izvori: orngena dvajsete kategorialne forme in stringeni enajste kategorialne forme kot izhodiščne kategorialne možnosti in kategorialne entitete (orngeni brez dimenzije, stringeni z eno dimenzijo) bi ustrezali oznakama "0" in "1" na območju pisave v ožjem pomenu besede; to bi se nadalje pomnilo: orngeni brez dimenzij bi bili vezani komplementarno na dvajseto dimenzijo, stringeni z eno na enajsto; to bi pomenilo: kategorialne forme bi tako prihajale do istih mest, kjer se združujejo znaki z mikroentitetami; če smo mi s sestopanjem pršli do "absolutnega védenja",

se pravi do védenja, ki razreši (absolviti) odgovornost (v smislu odgovarjanja) kategorij v stvarih samih, bi bili orngeni "stvari same", če je to predpostavka, pa nas kot izvorna predpostavka pomnovo vrčja na začetek: prva kategorialna forma se je kot "téchne" uveljavljala (dejansko vedno vezana na poiesis, práxis in dynamis) na istih področjih, ki jih je Martin Heidegger postavil v osnovu in začetek "Biti in časa": lubli je izvorno napovedna na: "prágnata" v smislu pritočnosti, drugega v smislu "tó héteion" (der Andere als Mit-sein), ki je kot vezan na téchne "téchnetes", ontološko pa utemeljen v skbi "tróntis"; kategorialne možnosti in entitete pa "technetai", če gre za izvorne možnosti metafizike, se v téchne vpisuje tudi poskus Karla Marxa - Re-evolucija v smislu vrčanja k izvornom misljenju se z Némesis napotuje k tistemu, čemur se po grško reče stásis: k izvorni nekritični dogajanja tistega, kar misljenje v prvi vrsti zanima: neskritost resnice; kontingenca opozira z neskritostjo v smislu sprožanja učinkov resnice; kontraintropija pa ji vrčja ontogenično moč: vrčanja resnice v smislu pre-močevanja videza metafizike.

IVAN KOSOVEL

Izpostavljena je valentinistično doumevanje razmerja med gnosis in agape. Izhodiščna razlika med delnim znanjem (to know) in popolnim spoznanjem (gnosis) je prikazana na primeru Pavlove poslanice Korintčanom in njenim komentarjem pri Janezu Zlatoustu. Avtor smatra, da je lahko neko izkustvo "popolnega spoznanja" dostopno vsakomur skozi Lt. Jar-Ti odnos, in zato prav na njem gradi tudi tezo o srečevanju erosa (pot od človeka k bogu) in agape (pot od boga k človeku).

Izvor krščanske gnosis je postavljen v etično sfero, ki jo razpre Geneza s trditvijo, da je človek postal bog prav s spoznanjem dobrega in zla. Razvoj družbe v smeri znanosti in tehnike je v tem pogledu do kaj irelevanten.

Valentinistična gnova povezuje gnosis z ljubeznijo (semitiski jeziki razumejo gnosis kot polnost ljubezenskega odnosa), vendar z odgovorno ljubeznijo, ki pa se ne ravna po a priori nmih katoliških kodifikacijah, pač pa po različnih potrebah različnih ljudi v različnih situacijah. Sebe v takem razumevanju gnove, ki jo vodi ljubezen, stopa človek po poti dejanske transformacije, iz perspektive pa v precejšnji meri izginja katoliški problem zla v smislu samostojnega (substanciranega) dejavnika.

UDK 1 Veber F.  
VEBROVI OBČUTKI KOT NEPOPOLNI PREDMETI  
MATIAŽ POTRČ

Pojem zadevanje realnosti, ki ga je uvedel Meinongov učence Franc Veber, je znan kot njegov najpomembnejši dosežek. Dopuščata pa različne razlage. Eno razumevanje trdi, da je Veber v svojem poznanem obdobju uvedel ta pojem neodvisno od Meinonga. Tako naj bi zadevanje predstavljal ločnico z njegovim zgodnejšim obdobjem, ko je bolj od blizu sledil Meinongu. Takšno razumevanje ni ustrezno, saj moramo iskati korenine pojma zadevanja v Vebrovem razumevanju občutkov. Občutki so nepopolni predmeti in jim pripada vloga Meinongovih pomoznih predmetov. Kot takšni nepopolni predmeti so občutki deli popolnih ali obstoječih meinongovskih predmetov. Ker so popolni predmeti realni ali obstoječi, občutki kot njihovi implikativni deli neposredno zadevajo realnost - Meinongovih popolnih predmetov.

IVAN KOSOVEL

In this article the author emphasises the Valentinian understanding of relation between gnosis and agape. The essential distinction between partial knowing and absolute insight (gnosis) is expressed in a way as illustrated in Paul's letter to the Corinthians and in the commentary of this letter by John Goldmouth. The author thinks that certain experience of the "absolute insight" could reach anyone through the so-called relation Me-You, and that is why it represents a basis for his thesis on meeting between eros (a path leading from man to god) and agape (a path from god to man).

The origin of Christian gnosis is placed into the ethical sphere as demonstrated in Genesis, in the statement that man had become god precisely by realising what is good and what is evil. In this regard, scientific and technical development of the society is rather irrelevant.

Valentinian gnosis associates gnosis with love (in Semitic languages gnosis means the richness of relation of love), yet love must involve responsibility. Such love, however, is not driven by a prior catholic codifications, but it is rather motivated by different needs of different people in different situations. Only with such understanding of gnosis, being driven by love, man takes a path bringing him to the real transformation, which means that catholic problem of evil as an autonomous (substantialised) factor is disappearing from the perspective to a great extent.

UDC 1 Veber F.

VEBER'S SENSATIONS AS INCOMPLETE OBJECTS

MATAJÄ POTRČ

Meinong's pupil Veber's hitting of reality (*zadevanje*) concept is known as his most important although something controversial achievement. One interpretation claims that hitting of reality concept was developed by Veber independently from Meinong in his latest phase, and that accordingly it separates him from his earlier phase where he more strictly followed Meinong. Such an interpretation is inaccurate, as the concept of hitting of reality roots are to be searched in Veber's understanding of sensations. Sensations are incomplete objects and have the function of Meinongian auxiliary objects. As such incomplete objects, sensations are parts of complete or existent Meinongian objects. Because complete objects are real or existing, sensations as their implexive parts directly hit reality - of Meinongian complete objects.

BORUT PHLER

In the 20<sup>th</sup> in a set of studies we have attempted the following: (1) to reach the instance where categorical forms would be meaningfully integrated into a composition, that would signify a completion and, on the other hand, (2) the re-volution, in a sense of returning to the origins of categorical structuralisation of thought; Némésis is the 12<sup>th</sup> categorical form with four fundamental domains: *arithmos*, *nómos*, *epánodos*, *chrónos*; if connectedness with categorical forms is first of all carried out in terms of the following division: categorical forms, categories, concepts, derived concepts, then its categorial possibilities depend on *origínes* (Lat. *origo*, *inis* - the origin); *origínes* of the 12<sup>th</sup> categorical form and stringemes of the 11<sup>th</sup> categorical form as starting categorial possibilities and categorial entities (*origínes* with no dimension, stringemes with one dimension) would correspond "0" and "1" in the domain of writing in the narrow sense of the word; this would further mean: *origínes* with no dimension would be complementarily bound to the 12<sup>th</sup> dimension, whereas stringemes with one dimension to the 11<sup>th</sup> one. This would imply: categorial forms would thus reach those instances, where signs are integrating with micro-entities; if we have reached the "absolute knowledge" through descending, that is,

such knowledge that absolves the responsibility (in a sense of correspondence) of categories in things themselves, then *origínes* would be precisely "things themselves"; if this is to be a presumption, then as original presumption it again brings us back to the very beginning: the first categorial form has been established as "techné" (actually it has always been associated with *poiesis*, *praxis* and *dynamis*) in those domains which Martin Heidegger has placed in the base and the beginning of "Being and time": Dasein is originally directed to: "prágmata" in a sense of readiness-to-hand, and to the Other in a sense of "to héleiron" (der Andere als Mit-sein), which is "technetes" if being bound to techné, and "fróntis" if ontologically grounded in Care, while categorial possibilities and entities to "technéit"; if it is about the original possibilities of metaphysic, then techné also evolves an attempt of Karl Marx. The re-volution in a sense of returning to the origins of thought is in terms of Némésis directed to what in Greek is called "stásis": it is directed to the original unconcealedness of happening, of what thinking in the first place is interested in: unconcealedness of Truth; contingency operates with unconcealedness in a sense of evoking the effects of Truth, while contrantrropy gives it back its origímic power: returning of Truth in a sense of over-powering of the appearance of metaphysic.

UDK 159.922.4  
ETIČNA IDENTITETA - NIJENO OBLIKOVANJE, OHRANJANJE  
IN ZATRANJE

ASA MINA KOVAČEV

Pri proučevanju etične identitete se različni avtorji ostrolokočajo predvsem na poudarjanje njene prvobitnosti in bistvenosti, instrumentalne vrednosti ter situacijske pogojenosti. Posebno pozornost posvečajo še zarti identiteti zapostavljenih etnij in konfliktni etnici in kulturni identiteti. Kot temeljna določila etičnosti največkrat navedajo Siri kontinuitete: teritorialno, biološko-genetično, jezikovno in politično kontinuiteto. Vendar v realnosti marsikatera od njih večini izostane.

Obstaja več vrst zapostavljenih ali zatrtih identitet. Najpomembnejše oblike zapostavljenosti so: odhujenosti identitete, dvom o obstoju identitete, zanikanje identitete, odsotnost identitete in nezadostna oblikovanost identitete pri novu nastalih skupinah.

Terzave pri oblikovanju, ohranjanju in obnavljanju identitete nastopajo predvsem na treh ravneh: na ravni realnosti, na konceptualni ravni in na ravni odnosa med konceptom in realnostjo.

UDK 159.955

KONSTRUKTIVNA SCHEMA V KOGNITIVNI PSIHOLOGIJ

ANDREA AVSEČ

V okviru kognitivne psihologije je eno izmed pomembnih in še vedno ne dovolj raziskanih področij vprašanje zgradbe in delovanja kompleksnih struktur znanja. Zanimljivo je konstruktivne sheme najspustejši pri razlagi teh struktur.

Razvoj konstrukta sega v leto 1932, ko ga je Bartlett uvedel kot strukturo znanja. Zaradi razlik v metodoloških osnovah med Bartlettovo teorijo in takratno ter kasnejšo ameriško psihologijo (fenomenologija in behaviorizem) je nastal več kot 40-letni premore v proučevanju kognitivnih shem. Z letom 1975 pa postane shema spet središče raziskav v kognitivni psihologiji. Svoje mesto najde tako v informacijsko-procesnem pristopu, kot v konkektivizmu. Zunanji kognitivne psihologije se je konstruktivne sheme udomačili predvsem v socialni psihologiji.

UDK 316.6

SOCIALNE IN KOLEKTIVNE PREDSTAVE

TOMAZ VEC

Za razliko od socialne psihologije, ki se je razvijala v Ameriki in je bila usmerjena zlasti v metodologijo in v proučevanje posameznikovih stališč, prepričanj, navad, oz. je bila "bolj psihološko orientirana" po Jaspersu (1986, str. 12), se je evropska socialna psihologija usmerjala zlasti na vsebino in v proučevanje družbenih skupin in njihovega vpliva na socialno vedenje (po Hayes, Orrell, 1998, str. 410; Augoustinos in Walker, 1996, str. 99; Hogg in Vaughan, 1998, str. 32-34; Cartwright, 1997, str. 3-18), oz. je bila "bolj sociološko orientirana", kot jo je označil Jaspers (prav tam).

Pri tem ti. sodobna socialna psihologija pri iskanju razlag odnosa med posameznikom in socialnim okoljem pogosto poskuša reševati dileme z uprjevanjem novih konceptualnih izhodišč. Le-te pa "zaradi nepojasnjene informacijske osnove" ne pomenijo tudi "bistvenih konceptualnih preobratov" - še več, večini vnanje nove terminologije zgolj pripomore k prekrivajoči, nenatančni, nekonsistentni uporabi celo istih pojmov, ki so že bili ustrezno definirani (kot npr. terminologija, vezana na nacije socialnega vplivanja - Vec, 1998, str. 13-18).

Glede na to, da naj bi bila evropska socialna psihologija (po Hayes, Orrell, 1998, str. 410) razvita prek treh teorij: teorije socialnih reprezentacij,

teorije socialne identitete in nekaterih vidikov atribucijske teorije, si bomo v članku ogledali prvo, ki po našem mnenju doprinese pomembnejše novosti zlasti glede razjasnitve in diferenciacije med socialno psihološkim in "individualno" psihološkim.

Tako bomo poskušali podrobneje predstaviti teorijo socialnih predstav in v okviru nje različne definicije pojma "socialne predstave", opredeliti značilnosti, socialnih predstav, njihove funkcije, način nastajanja in spreminjanja ter dva pomembna procesa: vsotiranje in opredeljevanje.

V začetku članka pa bi rad prikazal, kako daleč pravzaprav segajo korenine koncepta "socialnih predstav", nekoliko se bomo ustavili ob delu Emilie Durkheima, ki je Moscoviciju pomnilno osnovno izhodišče njegove teorije. Durkheim je namreč že v prejšnjem stoletju (1898) v delu *Représentations individuelles et représentations collectives* kot prvi uporabil pojem "kolektivnih predstav" in poudaril, da obstajajo med individualnimi in le-tim pomembne razlike.

UDC 316.6  
SOCIAL AND COLLECTIVE REPRESENTATIONS  
TOMAZ VEC

As distinguished from social psychology developed in the United States and orientated in particular to the methodology and study of individual attitudes, beliefs, practices, or, as defined by Jaspers, that was "more psychologically orientated" (Jaspers, 1986, p. 12), the European social psychology was concentrated especially on the content and study of social groups and their influence on social behaviour (Hayes, Orrell, 1998, p. 410, Augustinos and Walker, 1996, p. 99, Hogg and Voughan, 1998, pp. 32-34, Cartwright, 1997, pp. 3-18), or it was "more sociological orientated", as characterised by Jaspers (ibidem).

In searching for the explanations of the relationship between the individual and social environment, the so-called contemporary social psychology often attempts to solve dilemmas by introducing some new conceptual starting points. However, "because of the unexplained motivation basis" (quoted from Bečaj, 1995, p. 26), these do not present "the essential conceptual turning points". Moreover, introducing new terminology sometimes just contributes to the multiplied, inexact, inconsistent use of even those notions which have already been adequately defined (such as terminology concerning the modes of social influence - Vec, 1998, pp. 13-18).



As for the assumption that the European social psychology (Hayes, Orrell, 1998, p. 410) has been developed through the following three theories: social representation theory, social identity theory and some aspects of attribution theory, we shall examine in this article the first one, which to our opinion contributes some important innovations, in particular regarding the clarification and differentiation between the sociopsychological and the "individual"-psychological.

I will therefore try to present in detail the social representation theory, and then in this framework some definitions of a term "social representation". In addition, I will attempt to determine some characteristics of social representations, their functions, the way of their formation and variation, as well as two important processes: the anchoring and objectification.

At the beginning of the article I would like to demonstrate how far the roots of the concept of "social representation" actually reach. For a while we will dwell on Emile Durkheim's work, which was a basic starting point of Moscovice's theory. Namely, as early as previous century (1898), Durkheim was the first one who employed a term "collective representations" and in his work "Representations individuelles et representations collectives" pointed out that there are important differences between the individual and the collective ones.

UDC 159.922.4  
ETHNIC IDENTITY - ITS FORMATION, PRESERVATION AND  
OPPRESSION  
ASJA MINA KOVACEV

The ethnic identity research is characterised in particular by stressing the originality and indispensability, the instrumental value and the situational determinants of the ethnic identity. Special attention is paid to the oppressed identity of de-privileged ethnic groups and conflictive ethnic and cultural identity. There are four continuities that are most often stated as basic determinants of ethnicity: territorial, biological-genetical, linguistic and political continuity. Nevertheless, in reality many of them do not appear necessarily.

There are several kinds of de-privileged or oppressed identity. The most important of them are: alienated identity, doubted identity, denied identity, absent identity, and not elaborated identity.

Difficulties in the formation, preservation, and renovation of identity appear above all on three levels: on the reality level, on the conceptual level, and on the level of the relation between the concept and reality.

UDC 159.955  
THE CONSTRUCTION OF A SCHEME IN COGNITIVE  
PSYCHOLOGY  
ANDREJA AVSEC

Within the framework of cognitive psychology one of the most important and still not enough researched subject is the question about how the complex structures of knowledge are constituted and how they are functioning. For the present, the construction of a scheme turns to be the most successful in the explanation of these structures.

The development of the construction goes back to 1932 when Bartlett introduced this term as a structure of knowledge. Because of the differences in metatheoretical foundations between Bartlett's theory and the theory of that time as well as the later American psychology (phenomenology and behaviourism), there was a more than 40 years long break in the study of cognitive schemes. From 1975 onwards, however, the scheme was again in the focus of the research in cognitive psychology. It finds its place in both informational-processual approach and connectionism.

Outside cognitive psychology the construction of a scheme domesticated itself above all in social psychology.





