

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

Od krize psihologije h kritični psihologiji

Kirn, Trstenjak, Rus, Klajnsček, Potrč,
Černigoj-Sadar, Trček, Miheljak, Pečjak,
M. Ule, A. Ule, Bahovec

Filozofske in družboslovne razprave

Švajncer, Potrč, Strehovec, Adlešič, Jogan,
Bahovec, Ferfila, M. Ule

Psihološke razprave

Pečjak, Lamovec, Polič, Musek, Jezernik,
Gruden

Prevodi

Ken-ichi Sasaki, J. A. Fodor

Anthropos

UDK 3

Leto 1987, številka III–IV

Anthropos

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

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

Izdajateljski svet:

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

Člani redakcije:

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

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

Tajnica uredništva: mag. Irena Gantar-Godina

Lektor: Mihael Hvastja

Časopis ima 4–6 številke letno. Rokopisov ne vračamo

Uredništvo in administracija:

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

Telefon 332-611, int. 319

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

Letna naročnina za posameznike 3.000.– din, za delovne organizacije 3.600.– din

Cena enojne številke 600.– din, dvojne številke 1.200.– din.

Stavek in tisk: ČGP »DELO«, Ljubljana

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

Anthropos

**Od krize psihologije h kritični
psihologiji
Filozofske in družboslovne razprave
Psihološke razprave
Vzgoja in izobraževanje
Prevodi**

VSEBINA

(Anthropos, št. 3-4/87)

- 5-35 I. OD KRIZE PSIHOLOGIJE H KRITIČNI PSIHOLOGIJI: Razgovor o knjigi
dr. Mirjane Ule

II. FILOZOFSKE RAZPRAVE

- 39-49 Marija Švajncer: Louis Althusser in njegova filozofska šola
50-60 Matjaž Potrč: Kakšen način naturalizacije potrebujemo za opis duševnih stanj?
61-67 Janez Strehovec: Estetika kot filozofija umetnosti in kot teorija čutnega, estetizacij in politizacij
68-76 Gregor Adlešič: O vzponu in padcu individuuma ali o Nietzschejevem pojmovanju dekadence
77-80 Janez Strand: Del narave ali matematična abstrakcija
81-90 Eva D. Bahovec: O razmerju med filozofijo in zgodovino znanosti

III. DRUŽBOSLOVNE RAZPRAVE

- 93-105 Maca Jogan: Katoliška sociologija v Sloveniji kot producentka družbene harmonije v Avstriji
(po 1918)
106-120 Bogomil Ferfila: Skica sistematičnega pristopa k proučevanju ekonomije in politike
(jugoslovanske družbe)
121-125 Mirjana Ule: Fenichel in usoda politizirane psihoanalize

IV. PSIHOLOŠKE RAZPRAVE

- 129-136 Vid Pečjak: Knjiga od Brožeka in knjiga za Brožeka
137-147 Tanja Lamovec: Teorija preobratov
148-167 Janek Muscek: Novejše koncepcije in raziskovanja altruizma, I.: Biološki, psihosocialni in
osebnostni vidiki
168-174 Marko Polič/Marko Miš: Zaznava učinkovitosti ukrepov za preprečevanje prometnih nezgod
175-187 Mišo Jezernik: Motivacija ali blokada?
188-191 Demeter Gruden: Mentalna podnormalnost z vidika socialnega skrbstva

V. VZGOJA IN IZOBRAŽEVANJE

- 195-209 Bogomir Novak: Družbena pogojenost newtonovske paradigme znanosti in njene posledice za
vzgojo in izobraževanje
210-217 Franc Pedičec: Iz uvoda v pedagoško futurologijo
218-225 Ivan Kosovel: Igra
226-233 Alojzija Židan: Ob pojmu (razumevanju) ter oblikovanju subjektivne informacije učenca
v pedagoškem procesu STM

VI. PREVODI

- 237-246 Ken-ichi Sasaki: Afortifiori retorika: Mehanizem soglasja in sočutja
247-274 J. A. Fodor: Psihosemantika ali Izvor resničnostnih pogojev

VII. SEDANJI TRENUTEK DRUŽBE

- 277-281 Vojan Rus: Revolucija, svoboda in znanost

VIII. DISKUSIJA OB KNJIGI ANDREJA ULETA »OD FILOZOFIJE ZNANOSTI IN NAZAJ«

- 285-292 Franc Mali: Logično-pozitivistični značaj Popperjeve metodologije izkustvenih znanosti
293-295 France Križanič: Prvi guč
296-297 France Križanič: Drugi guč
298-304 Svetlana Knjazev-Adamović: Spoznanje in emancipacija
305-306 Bogomir Novak: Komentar h knjigi Andreja Uleta »Od filozofije znanosti in nazaj«
307-309 Cvetka Tóth: Ob knjigi A. Uleta
310-319 Nenad Mišćević: Kritika »sociopistemološke« (S-E) teze
320-332 Andrej Ule: Družbena univerzalnost človeka, logika in realizem znanosti

IX. POROČILA IN OCENE

- 335-338 Od kritične psihologije k psihoanalizi (Eva D. Bahovec)

X. POVZETKI

Od krize psihologije h kritični psihologiji

Objavljamo redigirano razpravo o knjigi dr. Mirjane Ule »Od krize psihologije h kritični psihologiji«, ki je bila 26. 2. 1987 na CK ZK Slovenije.

Razgovor ob knjigi Mirjane Ule

ANDREJ KIRN

Dovolite, da pričnemo z razpravo o knjigi dr. Mirjane Ule »od krize psihologije h kritični psihologiji«. Na to razpravo smo povabili večje število udeležencev in lepo pozdravljam vse, ki so se odzvali in ki bodo diskutirali ter s tem prispevali k osvetlitvi določenih problemov, ki so v tej knjigi.

Pred seboj imamo delo, ki nedvomno bogati teoretska obzorja in refleksije naše psihologije. Oblikovanje osebnosti umešča v širok okvir družbene predmetne dejavnosti, dela in družbene produkcije v najširšem smislu. V takšnem pristopu se nedvomno kaže produktivna izraba širše marksistične družbene teorije in njenih konceptov na področju psihologije pa tudi neposredni doprinosi marksistično inspiriranih psihologov. Čeprav je delo v osnovi teoretske, konceptualne narave, pa v zadnjem delu že prehaja k zelo aktualnim problemom kot so problem šole in mladine. Gotovo nisem poklican, da bi kaj bolj podrobno sodil o tem delu, me pa zanima, kot gotovo vsakega razgledanega družboslovca. Naprosili smo nekatere strokovnjake s področja psihologije, da bi nam za uvod malo bolj osvetlili to delo.

ANTON TRSTENJAK

Ne čutim se najbolj kompetentnega o knjigi govoriti; najbolj kompetenten govornik o knjigi je vedno avtor sam, ker tako temeljito gotovo nihče tematike ne pozna kot tisti, ki je knjigo napisal. Tako so navadno kritiki, če so še tako strogi ali natančni, vendarle za avtorjem, ali bolje, ga ne morejo dohitevati.

Vsekakor bi ponovil vašo osnovno misel, da mi knjiga zelo ugaja, da vidim v knjigi resnično obogatitev naše psihološke literature; in sem jo zato z veseljem vzel v roko, že ko sem videl naslov, in potem ko sem jo prebral od začetka do konca. – Moram priznati, nisem imel časa, da bi jo temeljito preštudiral, vendar pa toliko, da imam dobro podobo pred seboj.

Pravim, da je to resnična obogatitev. Kakor menda veste, sem – nekateri psihologi, ki ste to brali v *Anthroposu* – svojčas tudi pisal o krizi psihologije. O miselnih zadregah je bil naslov, saj to je isto. Zanimivo je, da je o krizi psihologije že kar precej del napisanih. To je značilno za psihologijo, morda za nobeno drugo panogo tako. Dobrih sto let je stara; in vedno pišejo iz desetletja v desetletje o krizi psihologije. Težko o kakšni drugi panogi toliko, niti o filozofiji, ki dobro vemo, da je večkrat v padcih, ampak o krizi filozofije manj. To se pravi,

tukaj gre za krizo, kar avtorica dobro tudi poudarja, vsaj na tri strani: z ene strani ekskluzivni empirizem, z druge strani pa ideološka kriza . . . in še razne struje sem in tja, ki se druga drugo nekako zanikajo; in v tem je ravno kriza.

Prvo knjigo s tem naslovom je napisal Karl Bühler leta 1927. Avtorica – moram pohvaliti – ima zelo obširno literaturo zadaj, to knjigo sem pa pogrešal. Pohvaliti moram še to, da je zelo veliko upoštevala nemške literature, kar je tudi v današnji psihološki literaturi na Slovenskem plus, kajti naši mladi psihologi z večine ne znajo nemško in zato nemško literaturo manj uporabljajo; čeprav je nemška psihologija bila po odhodu judovskih psihologov zaradi nacizma v Ameriko po letu 1933 oziroma 1938 nekje ubožala, toda kakor veste, Nemčija se je tudi v psihologiji po drugi svetovni vojni neverjetno dvignila. Tako kot se je gospodarsko in znanstveno močno dvignila, se je tudi v psihologiji. Če mislimo samo na dejstvo, da so poleg tistega velikega Handbucha, ki je pravzaprav v 15 debelih foliantih izšla v Hogref-ovi založbi (Göttingen), ki je sam tudi psiholog. Poleg tega so izdali, kakor veste, zdaj že končan standardni opus: 23 velikih zvezkov znamenitih psihologov *Psychologie des XX. Jahrhunderts*. Torej, Nemci so v tem nenadkrljivi. Tudi če so bili pred štiridesetimi leti na tleh, danes so se dvignili; in zato vidim velik plus te knjige, da je to nemško psihologijo obširno obravnavala. Tako naši mladi psihologi dobijo tukaj tudi vpogled v to psihologijo. Prej je bilo vse preveč ameriško usmerjeno.

Povedal bi samo to, da ne bom predolg. Pred kakšnimi petnajstimi leti sem obravnaval krizo sodobne psihologije, in pozneje ko sem obravnaval sodobno stanje psihologije pri Slovencih, sem zopet to krizo opisoval in moram reči, da je avtorica pravzaprav res tam nadaljevala z analizo te krize, kjer sem jaz takrat končal; to me še posebej veseli. Šlo je za behaviorizem na eni strani, na drugi strani za psihoanalizo in potem še druge struje psihologije, tako da moram reči, danes v njeni knjigi gre vse naprej do najnovejših avtorjev nadaljevanje od frankfurtske t. i. kritične psihologije, ki se je pred kakšnimi petnajstimi leti še nekje omejevala na vprašanje socialne ali družbene relevantnosti psihologije, ki so jo prejšnje struje v psihologiji zanemarjale; medtem ko gre danes ta diskusija naprej v tej smeri. To se pravi, kritična psihologija se nadaljuje in ni več zgolj v tej ozki problematiki: psihologija, teorija, na drugi strani praksa oziroma življenje. Tako: velik plus te knjige je, da nam odpira, bolje, tudi razlaga horizonte sodobne psihologije ravno v tej kritični smeri. S tem obenem odpira in daje odgovore na to, kako naj bi se kriza sodobne psihologije reševala.

Mimogrede, še to misel: pri nas, kakor veste, psihologom javnost zelo očita, da se premalo v družbi uveljavljajo, da jih nikjer praktično ni, da psihološki oddelek premalo daje za prakso, da pridejo psihologi v podjetja ali ustanove in se pravzaprav tam ne znajdejo. Češ, kje je tu psihologija in kaj psihologija daje. Kratko malo, to so tisti praktični problemi sodobne psihologije, ki v širokem svetu podobno odmevajo kakor pri nas doma, namreč kako je s psihologijo glede na njeno družbeno relevantnost.

Moram reči, tukaj je to delo res pomemben prispevek k reševanju teh vprašanj, in res postavlja psihologijo v življenje, obravnava tudi družino, osebnost, kratko malo, skuša nekje dajati rešitve v tisti smeri, v kateri so jo doslej ljudje pogrešali pri naših psihologih.

Če bi pisal pred tridesetimi leti knjigo v takem stilu, kot je ta pisana, bi rekli: to

je pa filozofija; se mu vidi, da je začel s filozofijo, pa ne more ven iz nje. Nisem upal takrat tako pisati, a bi hotel. Danes pa smemo že tako in celo moramo. Je pravilno, da je tako napisala. Vendar moram reči, če tako knjigo berem, je napol psihologija, napol filozofija, napol sociologija, saj je socialna psihologija.

Tu smo na interdisciplinarnem področju. Vse to je v tej knjigi pozitivno. Danes smo se že znebili tistega ozkega empirističnega, če hočete, eksperimentalnega gledanja na psihologijo, kakršna je bila v ospredju pred tridesetimi leti pri nas. Mi smo bili takrat zelo enostransko usmerjeni. Nismo smeli nič kritičnega in teoretičnega povedati; potem ste že dobili pečat, da ste filozof, in to je bilo takrat manj vredno. Moram samo pohvaliti avtorico, tu je šla v dobro smer.

Spominjam se, ko sem napisal Psihologijo dela 1951. leta, sem jo pravzaprav tako napisal kakor je G. Friedmann *Problemes humains du machinisme industriel* 1946 (potem je izšla tudi v hrvaščini). Šele, ko sem izdal drugo izdajo te knjige, so ugotovili, da sem pravzaprav že petindvajset let prej pisal v takem smislu kakor Friedmann; toda pri nas se je molčalo o tem, ker se je reklo, da je to preveč filozofsko in je premalo psihologije. Danes je s to knjigo tudi to stališče pri nas premagano. Upam, da bo knjiga imela pred javnostjo uspeh.

Opazil sem seveda nekatere tiskovne napake. V tolažbo avtorici povem, da v svojih knjigah še več tiskovnih napak najdem. Je neizogibno, tudi če še tako pridno korigiram, zadnjo korekturo napravijo črkostavci; to je danes strojno delo, vi popravite eno vejico, on mora celo vrsto še enkrat postaviti, vrsto na napačnem mestu vrine in tako napravi zbrko za celo stran. Tako je to še malo, če manjka kakšna črka ali če je kakšna beseda brez 'umlauta'.

Drugače pa moram samo čestitati avtorici.

Hvala lepa.

VOJAN RUS

Opravičujem se, ker bom govoril, čeprav nisem psiholog. Včasih pa je morda tudi zanimiv pogled nekoga, ki ni neposredni strokovnjak, ki pa je zainteresiran za cel korpus družboslovnih in humanističnih znanosti in za njihovo mesto v sodobnem svetu. Moram reči, da je ta knjiga (enako kot je rekel tudi prof. Trstenjak) s stališča strukturnega odnosa samih družbenih ved, njihove interdisciplinarnosti in s stališča njihovega mesta v celotni družbi resnično razveseljiv in zelo spodbuden prispevek.

Namreč, če pogledamo stanje v naših družbenih znanostih, bi mi, ki nismo psihologi, ki pa poznamo tudi nekatere druge družbene znanosti, lahko trdili, da je psihologija pri nas v vsej Jugoslaviji in Sloveniji ohranila neko strokovno digniteto, ki pa ji daje izrazito družbeno relevantno.

V Jugoslaviji, kjer imamo že dolgo nedvomno določen demokratični razvoj, imamo obenem veliko različnih centrov moči in se je zato pojavila neka povsem specifična fizionomija nekaterih družboslovnih ved – boljše, posameznih družboslovcev in družboslovnih skupin. Namesto, da bi našo resnično svobodo znanosti in njene družbene angažiranosti razvili v znanstvene samostojne, kritične, socialistično-humanistične subjekte, ki bi samostojno delovali v samoupravnih družbi, se

pogosto dogaja, da posamezniki in posamezne strokovne skupinice pravzaprav predstavljajo sekundarne funkcije zavisne od nekih drugih funkcij moči ali pa od posameznih družbenih slojev, struj, grupacij in podobno. Zato se dogaja, da se deli nekaterih družbenih ved pojavljajo kot zelo različne ancile. Toda ne samo kot ancile birokratizma ali stalinizma, ampak tudi meščanskih, malomeščanskih, anarhističnih teženj in podobno.

Tako je tisto, kar včasih daje delom znanosti videz nekakšne družbene angažiranosti, v resnici angažiranost na nižjem, neznanstvenem nivoju. Psihologija pa na ta nivo ni padla in je s svojo profesionalno konsistentnostjo, z insistiranjem na znanstvenosti očuvala pozicijo, iz katere lahko sedaj postaja izrazito družbeno kritična. In v tem smislu mislim, da je izkustvo psihologije za to družbo tudi spodbujajoče.

Mislim, da knjiga tovarišice Uletove utemljeno poudarja, da je sama psihologija neprestano govorila o svoji krizi. Vendar je to njena zelo dobra, zdrava stran, ne pa kriza trohnenja. Znanost, ki upa govoriti o svoji krizi, je zdrava razvijajoča se znanost in je znanost, ki ni v težki krizi. Znanost, ki pa ne upa govoriti o svoji krizi, je pa daleč zadaj, in to so gotovo nekatere družbene znanosti pri nas. Namreč to, kar pravi Mirjana o krizni dilemi psihologije med znanstveno preciznostjo, preciznostjo dejstev, pojmov in teorije na eni strani, in med stalnim občutkom potrebe, da je psihologija družbeno relevantna in da pomaga človeku na drugi strani – v tem razponu je psihološka in vsaka znanost prav postavljena. Prava angažiranost znanosti ni angažiranost na strani te ali one nacionalne birokracije ali pa na strani meščanske restavracije (ki se pri nas ponuja), malomeščanskega anarhizma in podobno, ampak je angažiran odnos do problemov sodobnega človeka. In tako zastavljen razpon – od dosledne znanstvenosti do družbene kritičnosti s stališča potreb sodobnega človeka – je pravilno in spodbujajoče stališče za vse družbene znanosti, za njihovo renesanso, za njihov prepored, za njihovo vrnitev na novo višino, ki bo to oboje poskušala združiti. In v tem smislu je knjiga tudi res vseskozi napisana, v tem zdravem duhu je usmerjena.

Mislim, da je ta knjiga tudi korak naprej s stališča sedanje razvojne stopnje vseh družbenih znanosti. Vemo, da skoraj vse družbene znanosti nekako nihajo med ozkim empiricizmom in sklopom špekulativno zgrajenih nekritičnih pojmov, česar se je psihologija opravičeno bala. Psihologija je bila v tem smislu bolj stroga od nekaterih družbenih in humanističnih znanosti, je bila bolj previdna in vestna pri graditvi splošnih pojmov. Obenem je pa seveda tudi psihologija bila pod pritiskom tistega trenda, ki je v vseh družbenih znanostih zelo zaznaven in ki je bil tudi danes omenjen: to je izrazit empiricizem, faktografizem, ki je prisoten v velikih razsežnostih. In prav ta knjiga to poskuša preseči, ne zapuščajoč zahteve po sistematičnem zbiranju dejstev in graditvi preciznih pojmov, pa vendar tudi odpira pot k svobodnejšem postavljanju hipotez, toda na znanstven način; hipotez, ki so utemeljene na dejanskih problemih človeka in znanosti in ki jih poskušajo preraščati.

Tako iskanje vzrokov za stanje družbenih znanosti v njih samih je edino zdravo, ker je resničnost v zadnjih štiridesetih letih, od Kardeljevega govora leta 1949 v SAZU, da politika ne more biti sodnik znanosti, kar se je pri nas v veliki meri uresničevalo. Pogosto nočejo tega priznavati, ker bi morali od tod iti na samokritično oceno znanosti, ne pa na iskanje vzrokov izven njih. Notranja ovira znanosti so pri nas določene teze na področju družbenih ved, ki so močno enostranske in

pogosto zelo trde, dogmatične in ki neusmiljeno oklepajo mnoge družbene vede. Gre npr. za pogosta stališča, da je družbeno-ekonomska osnova, da so socialne strukture tako absolutno determinirajoče in določujoče, da je vse individualno, subjektivno in duhovno samo njihov prilepek, oz. samo njihova okrepitev. To je izrazito objektivistično, absolutno deterministično stališče in velik del našega »marksizma« se še danes poskuša reducirati na tako ozko sociologistično, ekonomistično stališče. Tako enostransko tezo ta knjiga upravičeno in zavestno kritizira. Na drugi strani pa utemeljeno kritizira izrazite subjektivistične in atomistične teze, po katerih naj bi bil subjekt, osebnost nespremenljiv atom brez notranjih nasprotij in povsem ločen od družbenega gibanja. V to smer so pa šle, kot vemo, mnoge eksistencialistične in fenomenologistične interpretacije, ki bi se sicer lahko razvile najprej od teh struj v samoupravno teorijo. Toda te teze so najbolj pogosto pri nas padle v utemeljevanje individualističnega nasprotovanja kakršnikoli organiziranosti, delitvi družbenih vlog in seveda, v skrajni konsekvenci, v absolutno zanikanje zveze komunistov, socialistične zveze, vseh organizacij in organiziranosti nasploh.

Mislim, da je ta knjiga zelo pomembna točka možnega obrata v družbenih vedah, ker se dosledno kritično sooča z obema tema enostranskostima.

In tretja stvar, ki mislim, da je v tej knjigi strukturalno pomembna prav za ves korpus humanističnih in družbenih ved in ki daje spodbudo, da se stvari premaknejo naprej, je kazanje na metodološki pomen predpostavke dela za vse znanosti. Namreč knjiga utemljeno pokaže, da je zgrešeno (bodisi v psihologiji, bodisi da se to prenese na vsa druga področja) izhajati iz izločenih dejstev, iz izločenih interakcij, iz interakcij ozkega vsakdanjega življenja, iz atomiziranih interakcij kot osnovne značilnosti človeka, ki vse človekovo ravnanje na pragmatističen ali biheviorističen način opisuje samo kot nekakšen ozek odnos stimulus – reakcija. Knjiga utemeljeno pokaže, da je človek bitje dela in da je nujno opazovati psihološke, sociološke pojave in odnos oseba – družba v tem temeljnem mediju.

Predpostavka o strukturi človeškega dela, ki bi jo bilo treba še bolj razviti, je nujna, da bi se prebili od analitično faktografskega nivoja na znanstveno sintetični nivo na vseh področjih družbenih znanosti. Če ostanem samo na področju psihologije, mislim, da bi verjetno lahko že na osnovi elementarnih znanj, ki jih imamo vsi, dejal: tisto, kar se zdi npr. v akademskih solidnih psihologijah precej razdrobljeno (ločeno zaznavanje, razdrobljeno predstavljanje, ločenost čustvovanja, motivov, spoznavnih procesov, fantazije itn.), vse tisto, kar je tu precej ločeno, se sintetizira v procesu dela, ki je celovito in ki teče od potrebe, zamisli, preko vseh tistih bistvenih notranjih stadijev, ki jih predstavlja delovna akcija, delovne tehnike, delovna sredstva, predmet in proizvod dela. Torej, v vsej tej strukturi dela se tisto psihično, ki je ločeno, ko človek sedi doma in ločeno razmišlja in ločeno čustvuje, začne sintetizirati v trenutku, ko postane bitje dela. Misel, čustva, fantazija, predstave, zaznave itn. se začno sintetizirati v delu v nek enoten proces človeškega duha. Ta hipoteza najde množico zgodovinskih dokazov o združevanju in ločevanju psihičnih sestavin, če opazujemo realne procese človeškega dela, razpadanja ter odtujevanje dela in zopet ponovne reintegracije dela. Že opazujoč zelo posredne delovne procese, ki so značilni za patriarhalnega poljedelskega proizvajalca, vidimo, da ima pred seboj več delovnih akcij, ki trajajo tudi leto dni, in da duhovno združuje na desetine različnih delovnih aktov z različnih področij, ki so vsi

sintetizirani. Torej, že običajni poljedelec, ki velja meščanom za »primitivnega človeka«, je tako silovito zapleten psihološko analitičen in sintetičen pojav, da, če ga opazujemo kot bitje dela, izpadejo problemi ločenega subjekta in objekta, ločenih čustev in misli itn., ker so pri njem čisto drugače sintetizirani, združeni kot pri nekemu intelektualcu, ki samo v svojem kabinetu ločeno čustvuje, ločeno razmišlja in gradi ločene teze o absolutni družbi ali o absolutnem ločenem subjektu, ker je pač on sam tak. Zato je ta teza znanstveno zelo produktivna in tudi njeno nadaljevanje v knjigi, namreč, da ne gre samo za produktivno materialno delo, ampak, da se proces dela pojavlja prav na vseh področjih, tudi pri samoprodukciji posameznika kot individualnega, zasebnega bitja, v religiozni produkciji, v znanstveni produkciji, v politični produkciji, v umetniški produkciji, da je povsod tu prisotna struktura dela, in da bo psihologija umetnosti ali politike itn. morala vedno upoštevati to strukturo. Mislim, da so to pomembne predpostavke za sintetično teoretičnost v naših družbenih in humanističnih znanostih.

Pri vsej tej tematiki, predvsem pa že čisto ločeno od te knjige, bi opozoril še na dve specifičnosti v naši družbi in v 20. stoletju. V 20. stoletju je prišlo do močnih procesov družbenega osvobajanja človeka, za katere nimajo zasluge samo komunistične stranke, ampak tudi socialistične in socialdemokratske stranke, sindikati, osvobodilna gibanja, neuvrščeno gibanje in Združeni narodi. Te velike spremembe je nujno upoštevati, ko opazujemo, kako tečejo sodobni družbeni integrirani makroprocesi ali podrejanja ali osvobajanja človeka in kako delujejo na duševnost posameznikov in skupin. Veliki družbeni procesi revolucij in reform, osvobodilna gibanja, procesi, ki so prinesli velika izboljšanja standarda v razvitih deželah, državo polne zaposlenosti in državo blaginje, ki ni več dovoljevala tistega masovnega paničnega strahu za osnovno eksistenco, za kruh in zaposlitev; ti veliki družbeni procesi so vendar znatno prispevali k duhovnemu osvobajanju individue. Zato proces rasti osebe ni samo izvlečenje individue iz družbe v zasebnost. Ta problem bi lahko obvladali samo na nivoju sinteze psihologije in sociologije.

Drugi problem: specifičnost jugoslovanske družbe, ki je v tem, da nimamo nobenega izrazitega homogenega niti kapitalističnega niti birokratskega monopola. Čeprav imamo pri nas res zelo obsežen birokratizem, je ta v veliki meri zaradi naših revolucionarnih in demokratičnih procesov dezintegriran. Pogosto so številni birokratski centri med seboj nasprotni, in je tudi zato več prostora za svobodo, imajo pa različen neulovljiv karakter. Zato je občutek nekaterih, da se pri nas posameznik mora reševati v zasebnost pred družbenimi procesi, včasih le druga oblika podleganja nekim drugim, konzervativnim odtujitvenim procesom. Samo en primer napačnih strahov, ker sedimo v ZK: kdor je izven zveze komunistov, je lahko ali popolnoma iskreno neveden ali pa je dobil od nekje neke predsodke in si predstavlja, da je to neka silovita odtujitvena organizacija, iz katere mora reševati svojo zasebnost, zato mladi ljudje seveda ne bi smeli biti v zvezi komunistov. Če bi poznali resničnost bi ugotovili, da je marsikatera organizacija zveze komunistov danes veliko bolj svobodna kot npr. kakšna gasilska organizacija ali pevski zbor, in da bi se mlad človek, ki pride v OO ZK lahko marsikaj naučil in se socializiral, da bi se lahko dobro zabaval na teh precej neobveznih sestankih zveze komunistov. Nastala bi čisto druga slika, če bi recimo po domače povedali, da na sestanke zveze komunistov prihaja včasih samo ena tretjina ljudi, da se tam na razne načine zabavajo, da sklepi za nekatere niso nikoli obvezni itn. Tedaj bi lahko rekli, da je

ZK čisto drugi medij kot ga zamišljajo tisti, ki imajo predstavo, da je komunizem zmeraj stalinski komisar, ki te čaka s pištolo, da ti strelja v zatilje. To čisto drugačno situacijo bi predlagal, da upoštevamo pri resnem preučevanju procesov sodobnega duhovnega in družbenega osvobajanja in odtujevanja.

Na koncu bi se tovarišem psihologom zahvalil za zelo dolgotrajno in uspešno sodelovanje, ki smo ga imeli filozofi in psihologi v okviru Anthroposa, in tudi moje sodelovanje danes je delec tega.

Hvala lepa.

CIRIL KLAJNSČEK

V razpravo se vključujem kot interdisciplinarno, predvsem sociološko-psihološko, orientiran sociolog. Prav ta, v veliki meri naključno pogojena profesionalna identiteta pa je tudi razlog, zaradi katerega mi je knjiga Mirjane Ule pritegnila posebno pozornost že pred letom, ko je v Teoriji in praksi izšel krajši povzetek enega njenega dela. In sicer me je pri knjigi pritegnilo predvsem dvoje:

- po eni strani na ustvarjalno-vzpodbuden način vzpostavlja vez med psihologijo in družboslovjem (sociologijo)

- po drugi strani pa je njena vrednost v, za nas Jugoslovane še posebej aktualnem, tematiziranju (problematiziranju) družbene samoumestitve ali boljše samo-umeščanja individuumu.

Kar se tiče prvega, lahko rečem, da je malo del, ki bi tako po vsebini kot po obliki (oziroma načinu pisanja), presegala ustaljeno »predmetno-metodološko« delitev znanosti. Malo jih je, ki bi implicitno ter eksplicitno vzpostavljala vez med posameznimi disciplinami oziroma, ki bi na konkretnem problemu vzpostavljala njihovo (vnovično) »enotnost«. Ta most, povezovanje oziroma »enotnost« pa je v knjigi vzpostavljena na več načinov. Ne gre le za enotnost v historičnosti, filozofičnosti in jeziku, ki omogoča vzajemno prevodljivost psihologije in sociologije, marveč tudi v enem – po mojem mnenju osrednjih konceptov knjige, to je s konceptom družbene samoumestitve (samoumeščanja) človeka kot subjekta z malim »s«.

Naj v ilustracijo na lastnem primeru pokažem, kako v naši vsakodnevni praksi izgleda inter in multidisciplinarno (so)delovanje.

Ko sem pred leti s samim vstopom v delovno razmerje bil umeščen v multidisciplinarni tim, ki je takrat pričel s teoretičnim koncipiranjem in praktičnim konstituiranjem nove dejavnosti na področju družbenega varstva invalidov (gre za profesionalno rehabilitacijo), mi je bilo večkrat rečeno naslednje: »Pri nas imamo zdravnike, fizio-terapevte, delovne terapevte, tehnologa, logopede, socialne delavce in psihologe, ki so delovno usmerjeni v ‚obvladovanje‘ različnih vidikov invalida kot posameznika. Ker pa gre pri rehabilitaciji za ‚vnovično vključevanje‘ iz ‚normalnega‘ življenja in dela (vsled invalidizacije) predhodno izključenih, smo se odločili zaposliti še sociologa, ki naj bi strokovno-suvereno obvladal družbo kot relevantno okolje, ki ga je v procesu rehabilitacije treba tudi samega prilagajati k invalidom«.

Na ta način naj bi namreč bilo zagotovljeno uresničevanje celovitosti rehabili-

tacijske obravnave. Dejanska volja in zmožnost inter- in multi-disciplinarnega sodelovanja na takšnih osnovah (predpostavkah) pa se je pokazala, ko sem kot aktivni konceptivni ideolog začel s povezovanjem različnih disciplinarnih vidikov v skupen koncept, vsebino in način dela na novo nastajajoče dejavnosti. Na, z moje strani nakazan, problem nevzdržnosti tovrstne nedisciplinarne delitve človeka kot generičnega bitja, pa so mi psihologi (in tudi sociologi), s katerimi sem se pogovarjal, skoraj stoddostno odgovarjali, češ – »saj imamo socialno psihologijo, ki se ukvarja ravno z umevanjem razmerja med posameznikom in družbo«.

In vrednost knjige, o kateri se pogovarjamo, vidim ravno v tem, da je večplastno usmerjena v demistificiranje in preseganje tovrstnih pragmatistično-funkcionalističnih (pozitivističnih) poenostavitev in eklekticizma. Žal pa sredi sivine naše vsakodnevne disciplinarne samozadostnosti, samovšečnosti in zaplankanosti kot svetel žarek še vedno ostaja osamljena, oziroma predstavlja izjemo, ki potrjuje pravilo.

Kar se tiče tematiziranja družbene samoumestitve človeka kot subjekta z malim »s« pa knjiga naravnost vzpodbuja kritično samorefleksiven odnos do lastne delovno-institucionalne in družbeno-strukturne (sistemske) vpetosti v mrežo med-človeških oziroma družbenih razmerij. Takšen – družbeno vlogo nenehno depersonalizirajoč – odnos do sebe in sveta pa obenem predstavlja tisto vrednostno-orientacijsko usmeritev, ki je imperativ samoupravljanja kot skupnosti polnovrednih, avtonomnih in avtonomizirajočih posameznikov.

Implicitno nam konkreten zgled za takšno družbeno samoumeščanje predstavlja ravno avtorica sama s knjigo, ki jo imamo pred seboj.

MATJAŽ POTRČ

Podobno kot vsi tisti, ki so se že doslej oglasili, sem tudi sam knjigo Mirjane Ule z veseljem prebral. S svojimi besedami pa bi rad najprej opozoril na nekaj drugega, kar je s samo knjigo povezano, in ji šele daje pravi pomen. Dr. Vojan Rus je ob tukajšnji priložnosti prav primerno opozoril, da obstaja na Filozofski fakulteti revija »Anthropos«. To revijo skupaj izdajata filozofsko društvo in društvo psihologov. Že kot taka je je ta revija velika pridobitev, ki pa morda ni bila vselej izkoriščena v tisti meri, kot si je tega želeli. Mi filozofi – seveda tega ne bi želel kar vsevprek posploševati – večkrat nismo imeli razumevanja za psihološke probleme, čeprav smo si bili objektivno dovolj blizu. Najbolje bo, če govorim kar v svojem imenu. Precej časa sem se zanimal za psihoanalizo, pa mi to ni dalo ne vem kakšne vzpodbude, da bi šel brat psihologijo v ožjem smislu (no, danes se začnjam zavedati, da je tudi ta ožji smisel še kako širok). Ko sem napisal doktorsko delo, v katerem sem se lotil problema reference, se je v doktorsko komisijo javil tudi dr. Vid Pečjak. Seveda sem šel takoj pobrskati, ali je on o problemu reference kaj pisal. Seveda je pisal, ampak ko sem to prebral, nekako z njim nisem uspel priti na docela isto valovno dolžino. Ne glede na to, da je bilo tedaj sodelovanje možno docela konkretno, in da je obstajal kot njegova predpostavka tudi »Anthropos« pa v tem primeru, ki sem ga omenil, do njega ni prišlo v zadostni meri. Naj povem kar naravnost: menim, da je bil Pečjak tedaj razočaran.

Naj preskočim nekaj let in pomislim na nekaj dni tegá, ko sem dobil v roke knjigo, o kateri govorimo. Tedaj sem bil nekako razočaran jaz sam. Nisem bil razočaran osebno ali nad osebo. Z Mirjano se namreč kar dobro poznam, pa tudi nekaj psihologov sem v zadnjem času srečal. Razočaran sem bil zato, ker mi je bila ta knjiga preblizu. In sicer v naslednjem smislu: če filozof išče določeno področje, ki naj bi mu kaj povedalo pri njegovi stroki, to področje ne sme biti identično z njegovim. Torej, če hočeš nekaj razložiti, rabiš nekaj drugega, kar je druge kvalitete kot tisto, kar razlagaš, in šele s tem lahko potem ustrezno razlagaš kar skušaš razložiti. Če naj tale morda malce preveč filozofski stavek razložim z Molièrom, ki je rogajoč se zdravnikom slednjim postavil v usta razlago učinka uspavalnega praška z uspavalno močjo, virtus dormitiva: mazač je komičen, ker porabi za razlago pojma drug pojem, ki je prvemu preveč soroden. Če se vrnem k naši knjigi: zdi se mi, da je ta knjiga nam filozofom nekako preveč blizu. Glede tega bi avtorici tudi postavil vprašanje, namreč ali ona meni, da ponuja knjiga podlago za program znanosti, psihološke znanosti. Naj glede tega povem o knjigi nekaj podrobnosti. Na začetku knjige nas čakajo plani, internacionalnost in bolj ali manj individualni način zajemanja stvari. Ni se težko strinjati s predgovorci, da so te zadeve malce preozke. Ko listamo naprej, zadenemo ob prve interakcije. To so interakcije dveh ljudi, in mislim, da je prav na ta način mogoče osvetliti model knjige. Nato sledi psihoanaliza. No, in na koncu pridemo – če povem po domače, ampak zdi se mi, da vsebine ne bom zgrešil – do šole, oziroma po Ottomeyerjevi razpredelnici, do vseh plasti življenja, pred šolo, v šoli, v družini, poklicu in še naprej. In vselej pride do ugotovitve, da na vseh teh stopnjah razmere v družbi, v razredni družbi, v kakršni živimo, ne puste prostora nekakšnemu avtentičnemu človekovemu doživljanju, ter da bi morala psihologija tod priskočiti na pomoč.

Začutil sem napetost, ki bi jo želel oblikovati v naslednjem vprašanju. Spočetka imamo problem intencionalnosti in planov za dejavnost, in vse to omogoča dokaj jasen znanstveni program. Na koncu pa se ta znanstveni program pojavlja v zelo širokem smislu, in ta nam zelo malo pojasni, vsaj v tej smeri kot si jaz predstavljam, da bi bilo nekaj znanstvena pojasnitev. Vzamimo našo zmožnost, da vidimo, gledanje. Za njeno razlago je potrebno ogromno naporov. Je pa to seveda izredno ozka zadeva, če jo opazujemo v okviru vsega tega kako in v kakšni družbi ljudje živimo.

Upam, da sem bil dovolj jasen. Zanima me, ali program, za katerega se v knjigi zavzemaš – ali vodi v možnost psihologije kot znanosti. In če vodi, kakšna naj bi bila ta znanost?

Drugič pa bi želel pripomniti, da sem se sam dovolj časa ukvarjal s psihoanalizo ter z alternativnimi psihologijami, in sem zagadelj nekako občutljiv na določene zadeve. Bral in celo poslušal sem Cooperja in Lainga. Zatorej se mi zdi, da tvoj osrednji pojem identitete, jaz-identitete, morda ni dovolj definiran. In ravno zato ga je zopet morda mogoče včasih razumeti tudi avtoritativno, kot sta to storila prej omenjena antipsihiatra. Metodološko bi se temu reklo problem interakcijskega modela kot modela znanosti: ali je in vkoliko je ta upravičen? Gre za naslednje: ko se kot psiholog vživljaš v obrobne in deviantne skupine kot so denimo narkomani, si še vedno psiholog, in seveda ne glede na tvoje najboljše namere lahko tod obstaja posebej nevarna možnost dominacije, obvladovanja.

Prednost knjige vidim v kompleksni obravnavi problema »procesa formiranja posameznika v družbeni individuum« (str. 10) tako na makro kot mikro socialnem nivoju. Teorije avtorjev iz *različnih jezikovnih področij* avtorica *kritično sooči* in poda tudi *svoje mnenje*. O tej problematiki teoretsko tako izdelanega pristopa v slovenski psihološki literaturi še ni bilo. Psihologija na Slovenskem je predvsem empirično usmerjena ali pa obravnava povsem praktične probleme. Teoretsko usmerjeni članki pa pogosto obravnavajo zgolj parcialne probleme.

Osnovni koncepti so predstavljeni v kontekstu različnih teorij, tako da je bralec vzpodbujen k pozornemu branju od začetka do konca knjige. To je dokaj zahtevno branje, ki daje *nove vpoglede o možnih teoretskih razlagah že zbranega empiričnega socialnopsihološkega gradiva*. Knjiga opozori na številne teoretične in praktične probleme, manj pa daje odgovorov.

Obravnavani so *bistveni problemi sodobnega človeka* in zaradi tega je knjiga »uporabna« tudi za vse tiste, ki se ukvarjajo s praktičnim reševanjem stisk in dilem človeka. Seveda, če so le pripravljeni razmišljati o teoretskih predpostavkah svojega praktičnega delovanja in posledicah le-tega.

Problem protislovij, problem konfliktov osebnosti je v knjigi osreden, in sicer na dveh nivojih: na nivoju identitete in na nivoju segmentacije socialne realnosti (sferi proizvodnje, cirkulacije, potrošnje, družine . . .). O protislovjih Mirjana razmišlja v dveh smereh: ena smer vodi do alienacije, druga pa že predstavlja potenco za nekaj novega, nove alternative v smeri emancipacije – »Identitetni proces je vselej alternativen in kolikor globlje segajo protislovja, toliko bolj so prisotne tudi nove pozitivne alternative tega procesa (str. 203)«. Pri tem pa se mi zastavlja vprašanje: Kje so meje? Do kje gredo lahko protislovja, da ne pride do blokad? Praksa vsakdanjega življenja nas s tem neprestano sooča. Vnaprej mej ni možno določiti, toda razmišljati o njih je potrebno.

Tudi pri obravnavanju segmentacije različnih področij življenja je avtorica mnenja, da je posledica segmentacije neavtonomija, razdelitev človeka, alienacija. In če te segmentacije ne bi bilo, ali bi bila potem možna emancipacija? Tudi pri tej tezi bi veljalo opozoriti na drugo plat. Vsako področje delovanja človeka ima svoje zakonitosti in pogosto ravno te različne realnosti omogočajo dinamiko, spremembe. Menim, da segmentacija različnih področij življenja ni nekaj vnaprej slabega. Važno je kako ti sistemi delujejo in če delujejo drug mimo drugega ali pa če se ovirajo, potem lahko govorimo o negativnih posledicah.

Nekatere teze v knjigi kar vzpodbujajo k empiričnem preverjanju in nekatere izmed njih bi lahko tudi zavrnil.

Na primer: »glavni vir protislovij v tej sferi / porabe in individualne reprodukcije / je prav to, da so ljudje odrezani od produkcije, od predmetov, ki jih skupaj producirajo« (str. 241). Iz empiričnih podatkov na reprezentativnih vzorcih v Sloveniji je razvidno ravno obratno, izredna utilitarna poraba »prostega« časa – ljudje zelo dosti »producerajo« od hrane do hiš, morda celo več kot na delovnih mestih. Pri taki situaciji se zastavlja tudi vprašanje o dejanskih možnostih za integracijo v sferi zasebnosti (stran 245).

Tudi nekatere razlage se mi zdijo preveč enostranske. Na primer poudarjanje negativnih odnosov in predvsem negativnih osebnostnih karakteristik v tržni družbi

(str. 239–240). Taka in podobna vprašanja pa bi morda veljalo obravnavati kasneje v strokovni diskusiji, ob soočenju različnih mnenj. Teh bo verjetno kar precej, saj knjiga vzpodbuja k razmišljanju, kritični refleksiji in s tem je eden izmed osnovnih ciljev knjige (vsaj tako si to razlagam) tudi dosežen. Upam, da bo ta knjiga vzbudila tudi ostale . . .

JOŽE TRČEK

Avtorica se loteva tiste širše družbene projekcije psihologije, ki je pri nas, če gledamo s socialno psihološkega vidika, pogrešamo. Samo z individualnim vedenjem ali institucionalnim usmerjanjem izbranih skupin (npr. šol) stroka ne more doseči potrebne razsežnosti, se ne more integrirati v družbeno strukturo, ne more postati politična. To lahko dosežemo šele s takimi študijami, zato knjiga pritegne.

Ko omenjam političnost, želim posebej izdvojiti pravo definicijo izraza, ker smo ga pri nas deformirali ter se zaradi tega komunikativno izolirali od ostalega sveta s tem, ko smo mu dali nekakšno denotacijo kot poigravanje z oblastjo, izkoriščanje moči političnih centrov v škodo znanosti, preganjanje kulture in podobno. Prvotni in svetovni pomen besede je nekaj, kar je skupnega, v našem izrazju morda posebnega družbenega pomena. Politik je tisti, ki se angažira tudi v javnih stvareh, ki ni indolenten do skupnosti. Stari Grki so političnost označevali kot razgledanost ali razumništvo, tistega pa, ki se ni zanimal za javne zadeve, ki je bil samo privatnik ali zasebnik, so imenovali idiot.

Knjiga je dostojno politična, kar nam še manjka. Nadalje navduši vsebina s tem, ko obravnava kritično vse teorije in vse nosilce, ta demistifikacijski prijem je vspodbuden, človek se nekako oddahne, da vendar tudi naš duh zakoraka svobodno. Tematika, kako ohraniti emancipacijski minimum oziroma kako premagovati alienacijo vaj do tiste stopnje, ki nudi pogoje produktivnega preživetja brez večjih konfliktov ali pregonov, razmerja med oblikovanjem jaza prek družinskih in širših družbenih vplivov, je gotovo aktualno tudi v naši družbi. Razvoj socialnih mask ali igranje vlog je nujen pojav, o čemer govori avtorica poglobljeno oziroma sintetično. Družina je psihološka posredovalnica družbe, poudarja Fromm, vendar ni samo to, je hkrati pomemben element emancipacije, je nekakšna varovalka priti velikim alienacijskim pritiskom družbe. Oblikovanje jaza prek družinskih vplivov omogoča doseg relativnega ravnotežja in tisti, ki ne gre skozi to posredovalnico, ne doseže ravnotežja ter zapada v konflikte. Vse študije dokazujejo, da je delinkvenca v največji meri posledica oškodovanosti družinskega jaza, da je v ozdaju pomanjkljiva socializacija, ki jo lahko nudi samo družina. S pomočjo te socializacije se človek usposobi tudi za socialne maske, za nujne socialne igre (Berne), ne da bi zaradi tega izgubil emancipacijski minimum nasprotno, le na ta način ga lahko doseže. Samo institucionalno oblikovanje jaza osebnost izmaliči, pojavijo se patološke manifestacije je dokazal Bowlby že v 60 letih. Njegovo delo je povzročilo konec prepričanja, da lahko institucionalno oblikujemo harmonično osebnost in da naj se družina zlije v institucionalne modele vzgoje. Avtorica se tega problema loteva še širše z upoštevanjem današnjih družbenih razmerij, zato je morda znanilka bodočih prodorov v to izjemno kompleksno problematiko. H koncu še kritično misel. Knjiga je že po naslovu kritična, celo ostro kritična, izvzet ni noben

sistem in nobena teorija. Hkrati daje implicitno vtis, da avtor ve, kakšna je prava pot, da mu je to jasno, a tega ne nakaže, vzora pa tudi ne more ponuditi, ker ga ni, ker je vse pokritizirano. Toda veliki teoretiki nam le ponudijo neko vizijo, ne samo kritiko, kar posebej velja za Marksa, Fromma in tudi vrsto drugih npr. Berneja. Fromm npr. analogno z Marksom vidi perspektivo v polni produktivnosti, nesebični ljubezni in v vlogi umetnosti, Marks pa še posebej v bodoči komunistični družbi, ko produkcija ne bo več le nova potencia medsebojnega ropanja in goljufanja, ampak bo človek svobodno dajal sebe, svojo ljubezen in svoje predmetne vrednosti drugemu.

Če danes več ne verjamemo, da je to dosegljivo ali četudi verjamemo, vendar ne upamo zaradi uničevanja biosfere in izčrpavanja virov preživetja, kar bo uničilo našo civilizacijo, če so torej cilji irealni, vendar jih človek potrebuje, jih ponotranji, se z njimi identificira ter tako dosega potrebno ravnotežje. V tem je poseben pomen vizionarjev, družbi je potrebna smela napoved bodočnosti (Kirn). Če tudi bi danes menili, da so veliki vizionarji »potegnili« narode, krščanstvo npr. nekaj sto milijonov ljudi, marksizem kar nekaj milijard, vendar so postavili identifikacijske cilje in s tem nakazali smer akcije, sicer ideje ne bi preživele. E. Berne kot predstavnik razvitega Zahoda ne razmišlja o novem družbenoekonomskem redu, poskuša pa nakazati bodočo pot z ohranjanjem pristnega doživljanja, v spontanosti čustev ter intimnosti prek česar naj bi človek dosegel nekakšno transcendenco prisiljenega socialnega pojavljanja, ki se sedaj odraža v stalnih maskah ali igratih.

Fromm je ob priložnosti obiska pri nas takole razmišljal: ideja samoupravljanja je ena najboljših in najpomembnejših v vsem socialističnem gibanju, morda bo jugoslovanski model postal svetovni vzor. Koliko je v tej povedi komplimenta, je težko presojati, toda verjeti je, da ni samo kompliment. Pojavlja se strah, da mi sami tej ideji veliko manj zaupamo, toda osebno bi le ohranil ta cilj četudi na nekakšni eshatološki ravni. Hkrati sodim, da je ta cilj pri nas precej splošno sprejet in da naša »opozicija« najbrže ni željna kapitalizma ali realnega socializma. Zaradi tega je ponotranjanje cilja nuja, ker ni druge izbire, ker ni nobenega vzora.

V delu avtorice torej nekoliko pogrešam ohranitev ali prenovitev ciljev. Knjiga je kritična in sicer samo kritična in čeprav diha iz nje misel, da avtorica ve za pravo pot, je ne pove. Tako ob koncu branja potisne bralca v nekakšno novo krizo.

Ko to omenjam seveda ne želim jemati oziroma zanikati teže študije, moj namen je le impulz za nadaljnje delo naše prodorne mlade avtorice.

VLADO MIHELJAK:

V svojem prispevku bi se navezal na prejšnji Matjažev poseg. Namreč, na vprašanje, ki ga je on izstavil: ali je neki teoretski poseg posamezne znanosti – v našem primeru psihologije – preveč filozofski. Oziroma, če sem ga prav razumel, on kar eksplicitno meri na to, da je Mirjanin pristop v knjigi preveč filozofski. Takšna ocena se mi zdi dvakrat problematična. Namreč: jaz trdim, da je nek poseg *posebne znanosti* – če je to ustrezen slovenski termin za nemško Einzelwissenschaft – v odnosu do filozofije lahko samo dvoje: (1.) ali preveč filozofski, ali pa (2.) že premalo filozofski. Ravno prav filozofski je zelo težko. Problem »prave mere« filozofičnosti posebne znanosti se neizogibno veže na

vprašanje interdisciplinarnosti, ki je v družboslovju prava moda, vendar, kot kaže, predvsem moda iz spoznavne zadrege. Glede na to, kako koncipirano vlogo interdisciplinarnosti v družboslovju in v psihologiji, imamo dve možnosti. Prva, po moje neproblematična, je ta, da interdisciplinarnost razumemo kot tisto nujno prevedljivost med disciplinami, med njihovo terminologijo in nenazadnje metodologijo, ki omogoča, da posamezne discipline lahko med seboj komunicirajo. Druga, veliko bolj problematična, pa je ta, ko se neka disciplina zateka pod (metodološko) okrilje neke druge discipline ali znanosti iz lastne spoznavne nemoči; torej takrat, ko ji lasten metodološki in teoretski okvir ne omogoča odgovora na zastavljena vprašanja, na njen spoznavni interes. To vprašanje je za psihologijo še posebno aktualno. Psihologija – vsaj tista prevladujoča, do katere Mirjana v svoji knjigi skuša vzpostaviti kritični odnos – že a priori računa na interdisciplinarnost v tem smislu, da si skuša prisvojiti metodološki okvir nekega drugega področja znanosti, neke druge znanosti – prirodnoslovne znanosti. Pravzaprav gre še dalje in se kar eksplicitno okliče za prirodnoslovno znanost. To samoupravno uvrščanje psihologije v korpus naravnoslovnih znanosti, je pa ravno rezultat zadrege, ki sem jo omenil. Namreč, da neka posebna znanost vstopa v neki nesporni interdisciplinarni odnos, da v tem odnosu ohranja svojo avtonomijo, mora nujno imeti izgrajen lasten teoretski okvir, z lastno metodologijo. To pa je v primeru psihologije dokaj vprašljivo. Psihologija, vsaj v svojih prevladujočih konceptih, si je že od vsega začetka prostodušno prisvojila *pozitivistično* metodološko izhodišče naravnoslovja. Ta pozitivistična tradicija, ki vstopi v družboslovje z A.-Comtom in še danes obvladuje poleg psiholoških tudi druge prevladujoče družboslovne paradigme, pa mora (po von Wrightu) zadovoljiti tri temeljna izhodišča. Prva je ideja o enotni metodi znanosti – *metodološki monizem*, ki bi v psihologiji pomenil nič manj, kot to, da je treba npr. neke razvojne ali pa vedenjske značilnosti otrok v otroškem vrtcu proučevati na enak način, z enakim temeljnim metodološkim pristopom, kot neko kemično reakcijo v prirodnoslovju. Drugo temeljno izhodišče predpostavlja (matematično) *eksaktnost*, ki naj omogoča vsak proučevani pojav kvantitativno zajeti, natančno definirati, kontrolirati in variirati, ter nenazadnje eksperimentalno manipulirati. Ta ideja količinskega zajetja (merjenja) psihičnih pojavov se je v psihologiji materializirala s Thurstonovo maksimo, da vse, kar eksistira, eksistira v določeni količini in je zato merljivo. Lepa ilustracija spornosti take argumentacije kvantitativnega zapopadanja psihične stvarnosti je neka polemika med enim najbolj eminentnih zagovornikov prirodnoslovnega koncepta psihologije Eysenckom in W. F. Haugom, ki je taki tezi nasprotoval. Haug je izpostavil pojem trpljenja, kot tipični »psihološki« termin, ki pa ga ne moremo kvantitativno zajeti, lahko le osebe, pri katerih to trpljenje predpostavljamo, povprašamo o njihovi subjektivni percepciji . . . , to pa je seveda zgolj subjektivna mera subjektivnega doživljanja trpeče osebe, ne pa kvantitativno zajetje fenomena samega. Tretja predpostavka pozitivističnega pristopa je *kavzalnost* razlage, ki naj omogoči subsumpcijo individualnih pojavov v neke hipotetično predpostavljene obče zakonitosti (»naravne zakone«). Ta kategorija kavzalnosti najbrž v prirodnoslovju ni sporna, drugače pa je seveda v psihologiji in v družboslovju nasploh. Namreč, zapopadanje družbe in človeka kot (nesporno) družbenega bitja ne more potekati pod pogoji zgornjih kriterijev, po katerih bi bil predmet našega raziskovanja v pretežni meri pasiven, manipulati-

ven itd. in bi si vzroki in posledice sledili po neki nujni sukcesivni logiki z ireverzibilnimi kavzalnimi relacijami. Izraziti primer tega je eksperiment, ki je po Mao Zedongu (poleg razrednega in produkcijskega boja) nič manj, kot tretja forma družbene prakse in na njegovo aplikacijo v proučevanje psihičnega so psihologi izjemno ponosni. Eksperiment, kot preiskus teoretske predpostavke (hipoteze) se tudi v psihologiji ne more izogniti temeljnemu pogojem metrične kontrole. Sam W. Wundt, kot utemeljitelj prirodnoslovnega modela psihologije, je predpostavljal za eksperiment naslednje kriterije: *manipulativnost*, *ponovljivost* in *variabilnost*. Poleg nekaterih pretežno etičnih in pa čistih »metodoloških« problemov, ki jih povzročijo pričakovanja vnešena v hipoteze itd. (npr. »Rosenthalov efekt«) in so v glavnem rešljivi, pa glede na te temeljne kriterije nastopajo nekateri problemi, ki ostanejo ne(raz)rešljivi. Kot je dokazovala cela vrsta (zlasti nemških) kritikov eksperimentalne metode v psihologiji (npr. Dick, Maschewsky, Holzkamp . . .) manjka eksperimentalnim pogojem v psihologiji in družboslovju karakter nujne in ireverzibilne relacije subjekt – objekt. Relacija subjekt – objekt se vseskozi spreminja, drsi, ponavljanje eksperimenta s časovne distance ne more kontrolirati historično in časovno nastalih sprememb in izkušenj, ki spreminjajo naravo objekta itd., itd. Morda zgornjo problematiko nekonsistentnosti relacije subjekt – objekt najlepše ilustrira znana šala o podganah v »skinnerjevi kletki«. Ena pravi drugi: »Princip pogojevanja je neverjetno učinkovit; vselej ko pritisnem na ročico priteče eksperimentator in me nahrani!« Ta temeljna protislovja in nekonsistenost relacije subjekt – objekt v psihologiji pa seveda niso razrešljiva z izboljšavami eksperimentalnih modelov in kontrole. Problem pozitivističnega modela v psihologijo je možno seveda še globlje opredeliti; pa vendar se že na tem nivoju kritike nujno postavi vprašanje, kakšna naj bo psihologija, da bo sposobna presegati meje pozitivističnega koncepta, da bo onkraj nerazrešljivih pasti prirodnoslovnega modela? Menim, da ji preostane možnost, da se razglasi in konceptualizira kot družboslovna, hermenevtična znanost, znanost, ki bo v Windelbandovem duhu namesto nomotetičnega izstavljanja občin principov in zakonov zajemala »enkratno v posebnem«. In kakšna naj bo vloga filozofije v aristotelski, hermenevtični psihološki znanosti, da se izognemo očitkom spornega razumevanja interdisciplinarnosti, ki smo jih izstavili ob problemu navezovanja psihologije na prirodnoslovje? Filozofija kot znanost kat exochen naj, kot pravi Althusser v svoji »Spontani filozofiji znanstvenikov«, predvsem omogoči zarisovanje razmejitvene črte med ideološkim in znanstvenim. Seveda pa hermenevtični pristop ne prenese tradicionalne delitve med t. i. pozitivno znanostjo in filozofijo. V kolikor se psihologija razglasi za takšno refleksivno znanost v smislu heglavske »Wissenschaft«, se nujno razglasi tudi na neki način za filozofsko disciplino, se pravi za družboslovno znanost v najširšem smislu. Tretje poti tu nikakor ne vidim. Navsezadnje, če rečemo da psihologija kot hermenevtična znanost ni možna, potem se nujno moram vprašati, ali je možna psihoanaliza kot znanost. Menim, da je danes vse manj takih, ki bi pogumno in resno trdili, da psihoanaliza ni znanost, da je teorija nezavednega neznanstvena. Psihoanaliza kot globinska hermenevtika je v tem drugem smislu pravzaprav znanost par excellence.

Hvala.

Prvič, glede psihoanalize, s katere vsaj eno interpretacijo sem se ukvarjal več kot desetletje, trdim, da ni znanost. Drugič, knjiga napada zgolj en model razlage, in sicer hipotetično-deduktivni model, obstaja pa še najmanj en model, in sicer je to analitičen, ki je primernejši za razlago kognitivnih procesov, ki jih ni mogoče pojasniti s prej omenjeno hipotetično-deduktivno shemo, na vzročni način. Tretjič, še vedno mi ni docela jasno – ker so se vmes oglašali sosedje, sem morda kaj preslišal, in morda si se tega vendarle dotaknil – kaj predlaga knjiga da naj počne psiholog kot psiholog, da se bo razlikoval od filozofa ali pa na primer od sociologa.

VLADO MIHELJAK:

Ne vem zakaj bi se moral razlikovat? Če imamo nek raziskovalni predmet, nek raziskovalni interes, potem je vsekakor naš cilj sproducirati o njem določeno – po možnosti čim bolj univerzalno – vednost, sproducirati o njem neko resnico. Meni je prav vseeno ali je moj (psihologov) pristop potem okarakteriziran kot sociološki, filozofski, ali kakršen koli že. Gre izključno zato, da o tem predmetu našega raziskovanja skušamo podati čim bolj *relevantno razlago*, oziroma – da ostanemo konsistentni glede na zgornje izvajanje – čimbolj *relevantno razumevanje*. Vsako ločevanje na psihološko, sociološko, filozofsko itd. resnico se mi zdi sporno. In tudi menim, da ta trditev ni v protislovju z mojim prejšnjim problematiziranjem interdisciplinarnosti družboslovnih disciplin. Zapopasti predmet našega raziskovanja čim bolj univerzalno pomeni predvsem obrambo pred psihologiziranjem, sociologiziranjem; pomeni obvarovanje pred produkcijo parcialnih resnic. Sicer pa sploh ne dvomim da se pristop v Mirjanini knjigi loči od sociološkega ali celo filozofskega. Loči pa se seveda predvsem od prevladujočih (pozitivističnih) psiholoških pristopov in se zato bralcu, vajenemu neke »običajne« forme psihološke literature, zdi sociološki ali filozofski.

VID PEČJAK:

Če gledamo hišo od zgoraj, s ptičje perspektive, jo vidimo popolnoma drugačno, kot če jo gledamo od spodaj, s strani ali pa od zadaj. Ptič in žaba bi se najbrž v neskončnost prepirala, kaj je resničnost hiše. Tako je tudi s psihologijo, kadar razpravljamo o njenih posameznih, središčnih ali mejnih problemih, kot so npr. problemi kritične psihologije ali psihoanalize. Včasih imam celo vtis, da naše poglede determinira tuj jezik, ki ga najpogosteje uporabljamo. Žižek je bil v Franciji in se je vrnil kot lacanovec, Mirjana se je dolgo zadrževala v Nemčiji in v njeni knjigi močno izbijajo na dan Lorenzer in nemški kritični psihologi, sam hodim v Ameriko in pravijo, da je moj pogled na psihologijo zelo ameriški. Zato človek zares lahko pomisli, da je prav tuji jezik, s katerim smo najbolj povezani, v katerem preberemo največ knjig in ki ga govorijo v deželi, kamor največkrat hodimo, tisto, kar določa naš pogled na nek psihološki problem.

Poglejmo to na primeru psihoanalize. Ko sem bral Mirjanino knjigo, sem bil prijetno presenečen, ker mi je odprla nekatere nove poglede nanjo. Prebral sem

velik del originalnega Freuda, prebral celo vrsto knjig o freudizmu, kljub temu pa teh razsežnosti nisem videl. To se pravi, da nas naša smer mišljenja na nek način zaslepljuje, ustvarja plašnice, tako da vidimo samo tisto, kar hočemo videti in kar se vklaplja v naš referenčni okvir mišljenja, tistega, kar pa izpada iz njega, ne vidimo. Mirjana pa mi je posredovala nekaj novih misli, zlasti glede socialnih vidikov psihoanalize, vzporedb psihoanalize z družbenimi razmerami, revolucijami, skratka s tem, o čemer nisem veliko premišljeval. Vse to je zame osvežujoča novost.

Približno ob istem času, ko sem bral Mirjanino knjigo, so mi ameriški kolegi poslali neko novo knjigo o psihoanalizi. Hitro sem jo prebral in vzporedil z Mirjanino knjigo. Kakšno diametralno nasprotje med njeno interpretacijo in tem, kar sem prebral v tej knjigi! Kot dan in noč, eden je ptič, drugi je žaba, eden gleda hišo od zgoraj navzdol, drugi od spodaj navzgor. V ameriški knjigi je močno poudarjen Freudov biološki vidik, ki ga sicer ne moremo zanikati, a je sam po sebi enostranski. Na drugi strani pa je podarjen tudi vpliv Freudovega življenjskega okolja na njegovo učenje, vpliv njegovih učiteljev, zlasti Brückeja, ki je bil fiziolog, potem Charcota, Breuerja in Flüssa (ki se mi zdi zelo misteriozna oseba z nenavadnim iracionalnim vplivom na Freuda). Pred dvema letoma so odprli ob obletnici Freudovega rojstva njegova zadnja pisma. Prišlo je marsikaj na dan, npr. to, da je Flüß mnoge ideje Freudu podtaknil. Ni pa v tej knjigi problemov, ki jih načenja Mirjana. Zato hočem dati Mirjani vsa priznanja, ker je meni in upam, da tudi marsikomu drugemu, a tudi študentom, odprla nove poglede na psihoanalizo in tudi nekatere druge psihološke smeri, ki jih v ameriški literaturi imajo za bolj marginalne, obrobne, in jih zato sploh ne poudarjajo.

Vprašal pa bi Mirjano nekaj: ko razpravlja o psihoanalizi, o Lorenzerju in drugih nemških psihologih in filozofih, vzporeja človekovo »ono« s proletariatom. Torej, proletariati je tisti, pri katerem so človekove potrebe najbolj tlačene, proletariati je neke vrste majhen otrok, ki mu je vse prijetno prepovedano. To svojo vlogo plačuje z bolečino, medtem ko naj bi bil razred kapitalistov neke vrste »nadjaz«, ki kontrolira »ono« oz. njegovega nosilca, proletariati. Ne vem, če njena stališča pravilno interpretiram, vendar so pri njej te vzporednosti med družbenimi razredi in psihoanalitičnimi tezami očitne. Meni ni jasno, ali izvirajo iz originalnega Freuda ali od freudomarksistov ali iz frankfurtske šole ali pa gre za njena stališča, ki jih je sama razvila. V njeni knjigi je kup takšnih socialno-psihoanalitičnih postavk, za katere ni jasno, kaj je njihov vir. Koliko so te teze Freudove, koliko izvirajo od postfreudistov, koliko pa so vaše osebno razmišljanje, to bi bilo zanimivo vedeti. Vse priznanje, če so vaše. Vendar me je ta nejasnost malo begala.

MIRJANA ULE:

Gre za mojo interpretacijo, vzbudil me je pa David Riesman.

VID PEČJAK:

Ja, to so zanimive misli, zanimive kot informacija in kot hipoteze za nadaljnjo proučevanje, gotovo so malo drzne, ampak brez takih drznosti v znanosti ne gre – nadaljni razvoj kasneje pokaže, kaj je primerno in kaj ni.

Knjiga lahko daje pri površnem branju na nekaterih mestih vtis polemike proti akademski psihologiji, proti psihologiji kot znanosti, proti pozitivistični metodologiji, proti naravoslovnim vzorom v psihologiji. Torej kot še ena varianta na temo »spora o pozitivizmu« za naše razmere. Čeprav ne morem zanikati, da so vplivale name teoretično – metodološke polemike raznih kritičnih smeri psihologije z akademsko, pozitivistično psihologijo, pa vendar ni bil namen knjige, da se priključim temu obračunu. O teh polemikah poročam v poglavju o krizi psihologije. Prikaz kritik tradicionalne psihologije in metodologije sloni na zelo relevantnih mnenjih vodilnih psihologov danes in to ne le družbenokritičnih smeri. Torej služi kot opora mnenju, da se v sodobni psihologiji kaže nekaj takšnega kot je »kriza paradigme«.

Moje mnenje ob tem je, da psihologije ne moremo graditi na favoriziranju le ene metodologije in zametavanju drugih, npr. na favoriziranju le naravoslovne paradigme in podcenjevanju socialnokritičnih refleksij in obratno. Kjer gre za procese sorodne mehanizmom ali algoritmom, tam nedvomno velja uporabiti empirične metode po vzoru laboratorijskih eksperimentov. Toda to se po mojem mnenju ne da generalizirati na vso psihologijo, zlasti ne na centralna psihološka vprašanja. Zato tudi ne ločim angažiranosti od znanstvenosti, razen kolikor znanstvenost res ne omejimo le na krog laboratorijev. Toda tedaj je temu kriva preozka koncepcija znanosti ne pa angažiranost. Kakšen koncept razlage uvajam? Hipotetično deduktiven ali kak drug? Tu seveda moramo ločiti logiko prikaza in logiko razlage. Dejstvo je, da je večina moje knjige »prikaz«, le redko gre za pravo »razlago« (pojasnitev). Logika prikaza je v glavnem deduktivna. Od tod se lahko sklepa, da menim, da je takšna tudi logika razlage. Vendar to ni tako. *Logika razlage je slična konceptu akdijskega raziskovanja*, kjer razlaga sovpada z refleksijo prizadetih oz. tistih o katerih je govora. V mojem primeru bi lahko govorila o določenih segmentih te razlage pri obravnavi protislovij v družini, šoli, mladosti, odraslosti.

Psihologija je po mojem mnenju bolj kot katerakoli druga znanost obtežena z razcepom med vsakodnevnimi potrebami, občutki in znanjem ljudi ter znanstveno objektivnostjo, ki se predvsem želi odtrgati od subjektivnih poljubnosti v raziskovanju in postavljanju hipotez in teorij. Psihologija se ne more analogno drugim znanostim enostavno odtrgati od človekovega dejanskega duševnega izkustva in od vsakodnevnega artikuliranja tega izkustva. Njen predmet je človek in človek je tudi subjekt znanstvene artikulacije. Torej ne more graditi svojih pojmov, terminov, hipotez in teorij v popolni distanci od svojega predmeta. Vsaka psihologija mora konec koncev zagrabiti človeka v njegovi dejanskosti, torej tudi v tem, kako občuti in razume samega sebe in svet okrog sebe. Opozoriti mora na tiste pojave in zakonitosti, ki kažejo, kako se posamezniki ali skupine ljudi prepoznava v sebi in nasproti drugim ljudem ali skupinam in ki glede na to prepoznavanje oblikujejo svoje motive in dejanja.

Zato torej psihologija nujno niha med stremljenjem, da bi se čim bolj približala drugim znanostim s polno mero objektivnosti in znanstvene preciznosti in stremljenjem, da bi bila človeško – praktično relevantna. Razmerje med obema stremljenjema se praviloma v vsaki družbeni situaciji na novo problematizira in zastavlja. Pri tem pa je treba vedeti, da so tako pojmi znanstvenosti kot tudi pojmovanja ljudi

o sebi in družbi podvržena ideološkim formulacijam, ki jih motivirajo dejanske poteze razredne delitve, razvitosti proizvodjalnih sil in odnosov in forme vzdrževanja političnega ravnovesja v družbah, kjer se določena psihologija razvija in uveljavlja.

Moderna psihologija je v glavnem proizvod meščanskih družb in je podlegala dvema močnima ideologemoma; konceptu (meščanskega) individua kot avtonomnega subjekta dejavnosti in konceptu naravoslovnih znanosti kot vzoru vseh znanosti. Na pogosto paradoksalen način sta se ta dva koncepta križala, spajala ali zoperstavljala en drugemu. Težavnost sedanje situacije za psihologijo je, da sta oba ideologema danes postavljena močno pod vprašaj in je sleherno deproblematizirano vstrajanje pri njiju vsaj naivno, če ne nemogoče.

Individualizem, ki je implicitno ali eksplicitno vsebovan v psiholoških teorijah in metodah je npr. opravičeval metode opazovanja izoliranega posameznika (izoliranega od naravnih in socialnih vplivov, razen tistih, ki so jih izbrali kot delujoče spremenljivke sami psihologi), izvajanja poizkusov z njim in nato posploševanja vedenjskih reakcij na vse ljudi. Vse »socialno« se npr. v tej perspektivi razume le kot dodatni zunanji dražljaj, motnja, spremenljivka itd. Družbo se razume kot »vsoto« atomizirano razumljenih posameznikov, socialne odnose pa kot zaporedja akcij in reakcij v t. i. interakcijah med posamezniki. Tudi potem, ko so se začeli tudi psihologi (za sociologi) baviti s skupinami in organizacijami ne le s posameznikom, se po večini ni dosti spremenilo v osnovnem pristopu k človeku. Osnovni miselni vzorec večine tovrstnih raziskav je bil in ostal odnos med posameznikom in okoljem, analogno odnosu med poljubnim živim organizmom in njegovim življenjskim okoljem. Posameznik se mora v »socialnem okolju« znajti tako, da se mu prilagodi sebi v prid, da najde po možnosti maksimalen odnos med lastnimi hotenji in »prisilo« socialnega okolja. Torej doseči nekakšno ravnovesje med svojim individualizmom in socialnim konformizmom. Tudi tiste teorije, ki so upoštevale iracionalne, nezavedne motive dejanj, niso presegle tega razumevanja, ker so nezavedne dejavnike le »dodajale« k zavestnim in racionalnim. Posameznik je bil tudi v tej perspektivi vpet v družbo kot psevdonaravno okolje, ki se mu mora prilagoditi.

Po drugi strani pa je psihologija tja do konca šestdesetih let razvila vrsto teorij, ki razumejo človekovo osebnost kot harmonično oz. k harmoniji razvijajočo se celost in ki tudi družbene odnose in interakcije prede nekako iz sebe ven (npr. v personalističnih, eksistencialističnih psihologijah osebnosti, v humanistični psihologiji, v Jungovi, Allportovi, Wellekovi, Lerschovi idr. psihologijah osebnosti). Tudi te teorije so izhajale iz ideološke predloge meščanskega individualizma, iz koncepta posameznika, ki je sam iz sebe subjekt svojega duševnega, fizičnega in socialnega delovanja in čigar smoter je notranja polnost (samorealizacija ipd.), ne glede na zunanje pogoje.

V sedemdesetih in osemdesetih letih pa se je začela krhati ta ideološka predloga. To je čas nastopa strukturnih kriz modernih družb. Ljudje so se začeli zavedati, da so vse prej kot gospodarji svojega sveta, saj ne obvladajo tistih sil, ki so jih sprožili. Tudi družbena gibanja, ki so gradila na konceptu homogenega zgodovinskega subjekta (tradicionalna delavska gibanja, partije, sindikati) in v katerih naj bi posameznik dosegel osebno in družbeno emancipacijo in razodtujtev so postajala vedno manj relevantna in učinkovita. Vrsta kritikov modernih družb

zlasti teoretiki t. i. kritične teorije družbe je opozarjalo, da sodobne družbe množično zavirajo individue v dejanski avtonomnosti. Namesto dejanskih individuoov se producirajo ljudi z individualnostno masko prilagojeno potrošniški družbi. Namesto svobode producirajo le videz svobode zlasti v potrošnji in v mitologijah zasebnega življenja. Moderni posameznik ima, kot je ugotavljal Max Horkheimer, veliko možnosti za raznovrstno dejavnost, toda malo za svoje resnično udeležanje razen, če se ne omeji na lovljenje trenutnih zadovoljstev ipd. V teh razmerah je »subjekt negiran«, potrjuje se skozi raznovrstne videze samega sebe (Vukotičeva risanka »Surogat« je izvrstno karikirala ta vidik potrošniške družbe).

Sodobne razvite družbe poskušajo po vsej sili ohraniti dominacijo vladajočih razredov in socialno ravnotežje obenem, kar skušajo doseči z razoroževanjem posameznika toda tako, da mu nudijo določene otoke prostosti in »osebnih« izbir. Omejenost teh otokov največkrat prekrivajo z višanjem materialnega standarda, z zoževanjem človekovih interesov na zasebne in potrošniške interese, skratka na tiste interese, ki so čim dlje od bistvenih človeških in družbenih vprašanj. Če pa tega ne zmorejo doseči s krepitvijo potrošništva, so na voljo še druga sredstva, npr. množična ideološka in politična indoktrinacija, ki zajame vse agense socializacije in vse življenjske sfere, indoktrinacija ki pod gesli socializma, demokracije, humanosti ali pa samoupravljanja vsiljuje ljudem občutek uresničenosti njihovih hotenj in kanalizira proteste v umetne spopade z raznovrstnimi zunanjimi in notranjimi »sovražniki«.

Spor med posameznikom in družbo, ki ga poznajo sodobne družbe je zato velikokrat spor med nekom, ki je zgolj navidezen posameznik, ki je svojo identiteto in avtonomijo izgubil ali je sploh ni dosegel in nečim, kar ni prava družba, temveč nek zaključen sistem socialnih odnosov znotraj družbe, ki se je zaradi svoje moči dvignil nad družbo kot celoto in se trudi, da bi obveljal za družbo samo (politični, institucionalni in ideološki sistemi itd.).

Le tisti posameznik, ki zmore zavreči masko navidezne individualnosti in navidezne svobode, ki ju ponujajo moderne družbe oz. delne družbene celote, se lahko spopade z resničnimi protislovji svoje družbe in samega sebe. Pri tem se mora naučiti razlikovanja med dejansko družbo, v kateri živi kot integralni družbeni posameznik in med odtujenimi sistemi moči, ki se dvigajo nad družbo in nad ljudi ter poskušajo vse podrediti svojim delnim interesom (npr. sistem kapitala in sistem birokratskega obvladovanja družbe). To pa ni odvisno le od posameznika samega, temveč tudi od družbenih procesov, ki vežejo posameznike v skupnem prizadevanju za spreminjanje teh razmer. Emancipacija posameznikov se tedaj izkaže kot en pol družbene emancipacije ljudi nasploh, kar pomeni, da se ljudem zastavlja naloga, kako povezati emancipacijo kot splošni smoter družbe z emancipacijo ljudi kot posameznikov.

Demokratizacija družbe zahteva osvoboditev od navideznih »družb«, od sistemov, ki se proglašajo za družbo oz. za njene predstavnike. Ta naloga obenem pomeni tudi osvobajanje ljudi od mask navideznih individualnosti, navideznih svobod.

Navedeni primeri fiktivne individualnosti, zanikane subjektivnosti ljudi prekrile z masko trenutnih zadovoljstev, materialnega in socialnega standarda ali pa z ponotranjeno ideološko kontrolo, ki prevladujejo v sodobnem svetu kot tudi nemoč nekaterih družbenih gibanj, da bi na osnovi tradicionalnih predstav o druž-

benem ali o osebnih subjektih spremenila sedanje stanje, kažejo, da se je treba posloviti od zamisli o človeku kot v sebi centriranem subjektu, ki dosega harmonijo v sebi in med seboj in okoljem. Ta ideal je sicer privlačen, poznamo ga od renesanse dalje, vendar je iluzoričen, ker prenaša na subjekt večino dela družbene emancipacije od vsakovrstnega tlačenja človeka in družbenega razvoja nasploh. Zaradi vsega do sedaj povedanega se psihologiji zastavlja bolj kot kadarkoli doslej naloga, da pojasni proces družbenega oblikovanja posameznika, proces, ki vzpostavlja bistvene in notranje zveze med osebnostno strukturo posameznika in socialnimi odnosi, v katerih deluje posameznik. To pomeni raziskovanje medsebojnega posredovanja dveh produkcijskih procesov; produkcijskega procesa, v katerem iz naravnih zasnov skozi preplet interakcij, družbenih učinkovanj, sintez in razmejevanj posameznika z zunanjo socialno realnostjo nastaja osebnost oz. psihološki subjekt ter produkcijskega procesa v družbi kot celeoti, kjer se obnavljajo in prenavljajo življenjski pogoji ljudi. Nekaj tega sem poskušala predstaviti tudi v svoji knjigi.

VID PEČJAK

V tistih anketah, ki sem jih naredil z znanimi psihologi, mnogi poudarjajo, da psihologija sploh ni enotna znanost, ampak da sestoji iz mnogih, iz šopa večjega števila znanosti, ki nimajo med seboj nič več skupnega kot povsem neodvisne znanosti. Psihologija po njihovem mnenju sploh ni ena znanost, kot sicer mnogi poudarjajo. Genetska psihologija je npr. bližja genetiki kot psihologiji.

MIRJANA ULE

Mogoče je kriza tudi v tem, če na vsak način iščemo eno paradigmo, pa je ne najdemo.

ANDREJ KIRN

Pa verjetno tudi kriza v družbeni vlogi neke znanosti, njenega razmerja med teorijo in empirijo idr. Računati moramo z istočasnim obstojem različnih znanstvenih paradigem. Feyerabend je celo trdil, da znanost vse bolj postaja ocean vzporednih, nepovezanih teorij. Po mojem ne gre zgolj za rastoče divergentne spoznavne tokove, ampak za menjavanje divergentnih in konvergentnih spoznavnih procesov.

VOJAN RUS

Zanimivo bi bilo posamezne znanosti primerjati in ocenjevati po naslednjem: v kakšni meri si upa ali filozofija ali sociologija ali psihologija priznati svojo krizo, ki je v marsikateri znanosti globlja kot v psihologiji. Močna volja k ozdravitvi in

napredku bi se pokazala že s tem, če bi filozofija, sociologija in druge znanosti priznale svoje krize, ki bi tako postale krize razvoja (so pa krize stagnacije, če so prikrite z molkom). Če pa ne priznajo svojih kriz, je psihologija pred njimi, ker svojo krizo stavlja v središče svoje pozornosti.

VID PEČJAK

Psihologi imajo to slabo lastnost, da se zgledujejo po trdih vedah, ne pa npr. po sociologiji, ki ima podobne probleme. Za nas je vzor biologija ali pa celo fizika kot najbolj čvrsta veda. Vidim pa prav neverjetne podobnosti med krizo psihologije in krizo sociologije. Sploh ne vidim take razlike, kot jo tukaj poudarjate.

ANTON TRSTENJAK

Glede tega: danes psihologijo družijo nekaj skupnega z vsemi drugimi sodobnimi vedami. Sodobne vede so namreč vse neke v stanju t. i. avtokritike. To je zelo značilno za sodobno stanje znanosti, pa naj gre za fiziko, pa naj gre za naravoslovne znanosti. Temu je veliko pripomogla ekologija oziroma ekološki vidik. To se pravi, začele so, zlasti naravoslovne znanosti, tudi same sebe kritizirati. Krizo ugotavljajo ravno v tem, ko vidijo, da so postale nevarne. To se pravi, glede tega je psihologija danes neke na enakem stališču ali v enaki fazi avtorefleksije kakor so druge znanosti. Torej psihologiji ne gre noben poseben očitek, da bi govorili o posebni krizi glede tega, da je avtokritična.

VID PEČJAK

Ta kriza je ista, ki jo je Kirn omenil v odnosu do družbe. Tudi prirodozlovje je v konfliktu z družbo. Vendar nima takšnih notranjih kriz kot psihologija. Kljub vsem notranjim protislovjem ima čvrste, združujoče paradigme. V biologiji sta npr. genska in evolucijska teorija združujoči paradigmi. Psihologija pa jih nima. Res pa so družbene vede na istem, s tem se strinjam. Trde vede, ki so bile psihologiji vedno vzor, pa so v tem pogledu na boljšem.

ANTON TRSTENJAK

Potolažimo se, saj so še nekatere druge znanosti, ki so glede tega še na slabšem. Npr. etnologija – kakšna razpotja so to.

ANDREJ KIRN

V naši ekonomski misli je šibko prisotna entropijska paradigma kot jo je razvil Georgescu Roegen in privrženci »steady state economy«. Nastavke tega mišljenja

težko najdemo celo pri naših najbolj uglednih ekonomistih. Temu najbrž ni vzrok samo določena informacijska izoliranost ampak tudi teoretsko-vrednotna percepcija.

VID PEČJAK

Notranje protislovje v psihologiji vidim tudi v tem, da skoraj nimamo predmeta, ki ne bi bil istočasno predmet drugih znanosti. Psihologija je meddisciplinska veda. Njene predmete, ki ga proučujejo tudi drugi (npr. sociologi, fiziologi, lingvisti idr.), pa naj gre za zaznavanje, emocije, duševne motnje itn.

VOJAN RUS

Če objektivno primerjamo posamične znanosti glede kvalitetnih prodorov, lahko ugotovimo, da se je psihologija v nekaterih bistvenih vprašanjih, ki so ji skupna z filozofijo, povzpela višje od filozofije, ker je gradila svoje pojme vestneje kot filozofi, ki so ostali ujeti v zastarelih absolutiziranih in čisto spekulativnih tezah. Vzemimo kot primer pojem ustvarjalnosti in dela pri Kantu in vseh kasnejših filozofih, ki tako ali drugače sprejemajo njegovo tezo o »čistem apriori«, o »čistem nadiskustvenem jazu« (Husserl, Sartre, zgodnji Heidegger). Steber svoje etike, svoj kategorični imperativ začenja Kant utemeljeno s »Handle so...«, »Deluj tako...«. Toda od tod ne more niti koraka dalje. Ni mogoče pri Kantu najti niti pol strani, kjer bi poskušal analizirati *strukturo* »delovanja«, kateremu je dal deklarativno tako odlično, centralno mesto. Pri tem pa seveda ne gre za nesposobnost, ne gre za to da Kant v običajnem jeziku ne bi mogel dosti povedati o delu, delovanju in ustvarjalnosti (kot je uspel v svoji estetiki, kjer se je že precej otesel absolutne vladavine »čistega« apriori). Ker pa je v etiki hotel vse (celo bolj kot v gnoseologiji!) na vsak način dosledno izvesti iz »čistega« apriori, v katerem so izbrisane celo take temeljne človeške razlike kot je odnos subjekt-objekt, relativno višje in nižje spoznanje in mišljenje, statika in razvojnost mišljenja itd., je moral tudi pojem delovanja popolnoma vtopiti v ta skoraj prazni apriori. Zato v delovanju »ni smel« videti niti tistih njegovih notranjih, strukturnih razlik, ki so zanj bistvene. Največji del »najmodernejšee« filozofije pa v metodološkem pristopu k »delovanju« ni napravil niti koraka naprej od Kanta, pa naj gre za katerokoli od nasprotnih smeri.

Če pa vse to primerjamo s teorijo usvarjalnosti, ki jo je razvil eden tu prisotnih psihologov, je le-ta na bistveno višji stopnji kot vse te filozofske teorije.

Obenem pa je del krize skoraj vseh družboslovnih in humanističnih znanosti, da ne poznajo dosežkov psihologije, ki delno segajo v vse druge znanosti. Ker ste psihologi tako znanstveno samokritični, skoraj preveč vestni, ste boljša znanost od marsikaterih druge. Mislim, da je tudi ekonomija – in tudi naša – boljša od mnogih drugih znanosti, ker dosledno povezuje pojme, izkustvo in resnične družbene probleme in potrebe. Nič hudega, če se v Jugoslaviji prepira dvojje ali več ekonomskih smeri ali naj bo glavni poudarek na tržišču ali usmerjanju, na realnih ekonomskih zakonitostih ali na dogovarjanju, na dohodku ali »profitu« ali na

vsemu temu skupaj, vendar v raznih razmerjih – nič hudega, saj so taki znanstveni problemi in pojmi jasno definirani in se nanašajo na resnične družbene dileme in možne sinteze. Veliko slabše pa je ko nekatere družbene ali humanistične znanosti postavljajo v ospredje lažne probleme, povsem ohlapne pojme in mite. Tak mit nastane npr. ko del filozofije in obče teorije znanosti le-te deli na povsem eksaktne in neeksaktne in pri tem zvede eksaktnost na točnost dejstev (ki nikoli ne more biti popolna), pozabi pa na točnost pojmov in pojmov o pojmi (fizika ni opredelila enega od svojih glavnih pojmov – »zakon gravitacije«, težava tega pojma pa se zlahka razreši, ko ga nehamo potiskati pod pojem absolutne eksaktnosti in ko ta slavnij pojem označimo kot približno hipotezo).

ANTON TRSTENJAK

Meni zelo ugaja to, kar je prof. Rus povedal. Jaz bi ga še dopolnil oziroma še potrdil. Vi ste imenovali filozofijo, razen tega velja to za psihologijo v primerjavi s filozofijo tudi za vso epistemologijo. Dejansko psihologija te stvari mnogo bolje razloži, kar so si filozofi, od Kanta naprej, zaman skušali razložiti. Psihologija nas bolj prepriča. Tukaj je psihologija močnejša. Zelo dobra je bila ta misel. Psihologi glede tega niso na slabšem.

Ali ni to, v čemer je močnejša, ravno od pozitivizma dobila?
Nihče ne zanika tega.

ANDREJ ULE

Svojo diskusijo bom navezal na problem različnih psiholoških paradigem, kolikor to pomeni krizo v psihologiji. Mislim, da obstoj različnih paradigem, oziroma različnih vzorcev metodologij samo po sebi še ni kriza, ampak do krize pride takrat, kadar noben od teh vzorcev ne omogoča tako imenovanega napredujočega spoznavnega razvoja, oziroma kot bi rekel Lakatos »raziskovalnega programa«, kjer noben vzorec ne omogoča znanstvenega napredka, ampak se ves čas raziskovalno delo zatika in se potem išče rešitve pri drugih teorijah in znanostih. Problem torej ni v tem – vsaj znotraj psihologije – da imamo različne šole, ampak da nobena ni zadosti močna, vsaj do danes ni zadosti močna, da bi bila sama sebi dokaz za nek samostojen raziskovalni program. Celo bihaviorizem, ki je zastopal najbolj eksaktno znanstveno stališče, se je moral po prvi fazi odreči svojih prvotnih zahtev in tako rekoč pretihotapiti čisto drugo, danes rečemo kognitivistično aparaturo, ki strogo rečeno, pravzaprav krši prvotni zasnutek bihaviorizma. Prvotna shema je bila popolnoma algoritemska R-S sheme in to shemo so bihavioristi poskusili spraviti v formule, v kavzalne zakone, skratka v nek algoritem. V tistem hipu, ko se je začelo govoriti o intervirajočih variabliah, v katere si lahko spravil vse mogoče, kjer ni bilo strogo definirano meje teh variabel, je bila to tvegana korekcija prvotne teorije. Podobno je z drugimi smermi v psihologiji, ki vse po vrsti pridejo do nekih meja, potem se poskušajo ohraniti tako, da posegajo po čisto drugih teorijah ali metodologijah zunaj sebe. Ni samo psihologija v tej situaciji. Prav podobno je v sociologiji, ekonomiji, pa do neke meje tudi v biologiji,

zlasti tam, kjer gre za teorije življenja. Tudi tu imamo danes zelo različne nastavke, od strogo darvinističnih, čisto stohastičnih, do tako rekoč teleoloških, ki gredo skorajda nasprotno pot kot klasični dervinizem. Vendar pa vsaj nekatere biološke teorije omogočajo napredujoče raziskovalne programe, vsaj do dones (npr. strogi darvinizem). Znanstvena kriza je tedaj, ko nobena od teorij ni zadosti močna, da bi sama vzpostavila napredujoč raziskovalni program, ampak mora poseči zunaj sebe in to velikokrat povsem nekoherentno. Klasični primer za to je seveda zgodovina filozofije, kjer se vedno znova kdo proglašja, da hoče filozofijo kot strogo znanost, kar traja nekaj časa, nakar se ugotovi, da je to iluzija, ali pa je treba prvotni zasnitek popolnoma redefinirati, in tista redifinicija je samo še od daleč podobna začetku.

Druga stvar, ki se jo želim dotakniti je tisto, kar je omenil že Potrč, ko je navajal problem znanstvene razlage. Res je, eden pomembnih vidikov za unifikacijo katerekoli znanosti je to, da si najprej sploh vzpostavi logično urejen teoretski jezik, oz. da se znanstveniki sploh zedinijo okrog modela znanstvene razlage. Torej o tem, po kakšni formi sploh poteka njihova znanstvena razlaga. Ta pogoj je izpostavil zlasti neopozitivizem. Neopozitivisti in nato drugi analitični filozofi so vztrajali pri zelo ozkem konceptu znanstvene razlage, pri tako imenovani H-D (hipotetično-deduktivni) ali Hempel-Openheimovi shemi, in to pri tisti varianti, ki sta jo Hempel in Openheim formulirala v začetku. Iz te sheme je sledilo, da je napoved enaka razlagi, oz. da tista znanost, ki ni sposobna enako dobro napovedovati kot razlagati, ne pozna znanstvene razlage. Edina prava znanost bi bila tista, ki bi na enak način razlagala napovedovala nova dejstva. To je morda mogoče početi v fiziki in kemiji, v biologiji že nič več. Ker pa se je pokazalo, da cela vrsta znanosti temu modelu ne ustreza, da še zdaleč niso sposobne napovedovati, ampak kljub vsemu nekaj počnejo, in sicer nekaj zelo koristnega, je prišlo do kritike neopozitivizma in to tako v analitični filozofiji kot zunaj nje. Tu se je vmešala seveda še kritična teorija in še druge kritike. Ena osrednjih tarč kritike je bila prav naivna vera, da se bo dalo s podobnim modelom znanstvene razlage kot ga je možno uveljaviti v določenih segmentih naravoslovja razložiti vse pojave, vsa dejstva. Tisti, ki so mislili, da se bo dalo tako podjetje prenesti tudi na vse druge vede, so se morali razočarati. Matjaž Potrč je omenil tudi druge logične sheme razlag, ki jih danes upošteva teorija znanosti in so veljavne, tudi psihologiji. Mislim, da je o tem vredno razmišljati. Tu lahko tudi logika marsikdaj pomaga. Skratka, en element krize v psihologiji je tudi, da v psihologiji ni enotnih modelov znanstvene razlage, ki bi bili v skladu s psihološkimi dejstvi, oziroma z naravo dejstev, ki jih razlaga psihologija. V tem primeru imamo opravka s človekom, ki je intencionalno bitje. Vsaj zaenkrat se zdi, da se intencionalnost ne da zvesti na običajen kavzalen model naravnih dogajanj in s tem zajeti v hipotetično deduktivni shemi razlage.

VLADO MIHELJAK

Danes smo večji del razprave govorili o krizi psihološke znanosti in nasploh o krizi znanosti. In to izključno o krizi, v katero znanost zapade, ko trči na meje lastnega spoznanja, ko njene prevladujoče paradigme (v kolikor smo v psihologiji sploh upravičeni govoriti o paradigmah) več niso sposobne zadovoljivo odgovarjati

na zastavljena vprašanja. Obstoji pa še en vidik krize, ki jo od časa do časa občuti vsaka znanost. Merim na krizo, ki jo povzroči večja ali manjša vmeščenost znanosti v sfero političnih in ideoloških interesov, njena večja ali manjša neavtonomnost. Izrazit primer takšne krize je sovjetska psihologija in psihoanaliza skozi vso njeno zgodovino. Sovjetska psihologija krize, o kateri ves čas govorijo zahodna psihologija, ne pozna, pa vendar je v svoji zgodovini bila nekajkrat popolnoma »na kolenih«, vedno znova je zapadala v krize, ki so bile povzročene z ideološkimi obračuni, v katere je bila vpletana. S psihoanalizo se je godilo še slabše, kljub temu, da je prva leta po revoluciji (tudi po Leninovi zaslugi) doživela razcvet, ki se lahko meri z marsikatero razvito evropsko deželo. V letih 1920 do 1925 se je preko samostojnega oddelka za psihoanalitično literaturo pri Sovjetski državni založbi (izdajatelj je bil Ermakov) tiskalo veliko prevodne in domače psihoanalitične literature. V Moskvi, Petrogradu, Kazanu in nekaterih drugih središčih so ustanavljali psihoanalitična združenja. Privrženci psihoanalize so za njeno afirmacijo in obrambo pred prvimi napadi izkoristili Leninov spis »O pomenu vojskujočega se materializma«, ki je bil objavljen (1922) v časopisu Pod znamenem marksizma, v katerem je bilo objavljenih tudi večina analitičnih in zlasti freudomarksističnih tekstov ter tudi marksističnih kritik psihoanalize. Kot je znano je Lenin v tem spisu apeliral na blok z nemarksistično progresivno znanostjo, kar je seveda lahko psihoanaliza s pridom izkoristila. Razcvet psihoanalize in freudo-marksizma pa ni trajal dolgo. Po Deborinovem napadu na »blok freudistov, machistov, empiristov itd.« in na dozdevne poskuse nadomestiti marksizem z freudizmom, so se začeli vrstiti napadi na psihoanalizo, ki so usodno vplivali na njen nadaljni razvoj in obstoj. Prvi tak sistematični napad znotraj stroke same predstavlja Volosinovo delo »Freudizem« (1927). Višek je kampanja proti psihoanalizi dosegla s Sapirjevim napadom leta 1929 na Reichov spis »Dialektični materializem in psihoanaliza«. V začetku tridesetih let je diskusija o psihoanalizi zatonila in po teh obračunih je psihoanaliza za dolga leta izginila s prizorišča sovjetske znanstvene javnosti . . .

. . . so jo pa prakticirali na procesih . . .

. . . saj je bilo prepovedano . . .

Sredi petdesetih let se je vprašanje psihoanalize spet nekoliko zaktualiziralo in šele leta 1979 je bil v Tbilisiju kolokvij o nezavednem, na katerem so Basin in drugi udeleženci po dolgem času zopet lahko relativno avtonomno govorili o vprašanih psihoanalize. Pa tudi s psihologijo se ni godilo veliko bolje. Psihologija, ki se je na začetku dvajsetih let nekako osvobodila mehanicizma pavlovske tradicije in je bila – zlasti po zaslugi Vygotskega – rehabilitirana zavest kot predmetno področje psihologije, je že sredi tridesetih let zopet zapadla v hudo krizo. Z znamenitim odlokom o pedagogiji leta 1936 niso bili prepovedani samo psihološki testi, ampak praktično vsa psihološka dejavnost. Ko si še ni dodobra opomogla, je bila zopet pahnjena v politične igrice okrog »afere Lysenko«, ki ni učinkovala samo na področju »agrobiologije« in prirodozlovja, ampak je imela drastične posledice tudi za družboslovje in zlasti psihologijo. Učbenike je bilo treba očistiti idej Mendel – Morganove »meščanske genetike« in jih uskladiti z novo »proletarsko znanostjo«. Še hujše posledice za psihologijo je prinesel sloviti Stalinov spor z jezikoslovcem Marrom . . .

Mimogrede, prof. Hofstätterju, znanemu hamburškemu psihologu v levih psiholoških revijah pravtako očitajo, da je bil nekako vmešan v to nacipsihologijo.

To odkritje je v začetku osemdesetih let odjeknilo v Nemčiji kot prvovrstni škandal.

Ampak, jaz bi želel dokončati prej začeto govorjenje. Torej, sovjetska psihologija je bila nenehno onemogočena s posegi od zunaj. Po omenjenem Stalinovem posegu v jezikoslovje je njegov spis »Marksizem in vprašanja jezikoslovja« postal ena od platform koncipiranja psihološke znanosti. Neposredno po tej polemiki so v Moskvi organizirali vsezvezno konferenco o vprašanjih psihologije na kateri so ponovno rehabilitirali Pavlov nauk, ki je bil v tridesetih letih zavržen. Tako je pavlovsko izhodišče postalo poleg Stalinove diamatske koncepcije materializma edina in obvezujoča osnova za izgradnjo sovjetske psihologije. Zopet so dali pod drobnogled vso dotedanjo psihološko literaturo in ugotavljali, koliko je usklajena z novim kurzom. Takrat sta bila napadena tudi največja takratna sovjetska psihologa Leontijev in Rubinstein. Sam Rubinstein, ki je do takrat uspešno premagoval vse napade na psihologijo, se je moral posipati s pepelom in samokritično priznati, da njegova psihologija ni bila usklajena s Pavlovim naukom. Praktična konsekvence te samokritike je bilo njegovo znamenito delo »Bit in zavest«, ki je zanimivo tako za psihologe, kot za filozofe. Prepričan sem, da Rubinstein ne bi nikoli razvijal svojega koncepta teorije odraza, če ne bi na podlagi omenjenih dejstev bil prisiljen to storiti. Pa tudi, tako kot jo je razvil v delu »Bit in zavest«, omogoča polnoma drugačno branje, kot je to v primeru Bolgara T. Pavlova. Je skrajno zreducirana in zrelativizirana.

Zakaj sem podal ta izraziti primer ustvarjanja krize znanosti skozi zunanje posege? Menim namreč, da znanost v nobeni družbi – v naši še zlasti ne – ni imuna na indoktrinacijo ideoloških interesov. To se je lepo pokazalo nedaleč nazaj, ob vprašanju spodletele – zdaj že smemo tako trditi – šolske reforme. Iracionalni interesi dnevnopolitičnih potreb so dobili prednost pred argumentacijo avtonomnih znanstvenih in strokovnih pozicij.

VOJAN RUS

Lahko, da so težave v našem šolstvu povzročili tudi zunanji posegi, nekatere težave pa izvirajo tudi iz same znanosti. Nekateri posamezniki menijo, da so globoko antidogmatični, če napadajo koncept vsestranskega človeka, ki je prisoten tudi v zakonu o šolstvu. To pa je znak, da se je zaradi ozke specializacije in faktografizma začel topiti tisti miselni in vrednostni fond, ki je postal skupen vsej Evropi v njenem tritisočletnem formiranju. Misel o celovitem, vsestranskem človeku se pojavi kot temeljna ali važna vrednota, kot kritično merilo družbene stvarnosti v antični Grški, tako kritično vlogo ima v evangelijih misel o popolnem človeku in misli o človeški celovitosti se pojavijo tudi v renesansi in v novem veku, npr. v konceptih Komenskega. Le-ti so bili v precejšnji meri osnova vsega svetovnega šolstva vse do danes. Zaradi prekinitve te pozitivne evropske duhovne tradicije se nekaterim zdi, da bi koncept celovitega človeka lahko povsem izločili iz temeljev našega vzgojnega in šolskega sistema.

Če prav razumem, merite na tisti »znani« kolokvij o vsestransko razviti osebnosti, ki je bil skorajda kriminaliziran. Menim, da je kolokvij razpravljal predvsem o konceptu, kot je predstavljen v Zakonu o usmerjenem izobraževanju. Tam je VRO postavljena kot temeljni smoter. In kot sem ga jaz razumel, je k idealu povprečnosti usmerjen cilj. To se navsezadnje tudi pokazalo skozi . . .

VOJAN RUS

Mislim, da je koristen vsak poskus kritike, saj je vse podložno kritiki pa tudi koncept celovite, vsestranske osebnosti. Tisto, kar me moti, je nepoznavanje dela slovenske in jugoslovanske inteligence svojih lastnih humanističnih izvorov, ki teko iz naše celotne evropske zgodovine. Moti me tudi naslednje. Vesel bi bil, če bi z resno kritiko odkrili kakšne pomanjkljivosti v dosedanjih koncepcijah celovitega človeka; tedaj bi pričakoval, da poskušajo kritiki razviti globljo koncepcijo celovite osebnosti, ki se bo še bolj učinkovito soočala s strahotno invalidnostjo sodobnega človeka. Slabost kritike koncepcije celovitega človeka pa je v tem, da jo poskuša kar preprosto zamenjati z absolutizirano tezo o najožji specializaciji verjetno že od prvih otroških let. To pa je znak, kako smo na nekaterih ključnih področjih postali teoretsko nezadostni. Pa tudi družbeno in zgodovinsko nezadostni, ker je koncepcija celovitosti (vseh temeljnih in zgodovinsko nastalih možnosti) sodobnemu človeštvu potrebna veliko bolj kot kdajkoli v preteklosti, saj človek in človeštvo še nikdar niso doživljala tako ozke specializacije, drobitve in odtujitve dela kot danes. Verjetno se na starih, predvojnih univerzah ne bi moglo dogajati tako zginevanje zgodovinskega spomina o trajnih, izkustveno pridobljenih in tudi človeku prihodnosti še bolj potrebnih vrednotah. Tisti, ki kar preprosto zavračajo koncepcijo človeške celovitosti, jo povsem zgrešeno mešajo z enciklopedično obremenitvijo človeka ali z absolutnim politehnizmom (ki je preprosto nemogoč, saj nobeden od nas ne more obvladati sodobnih 30–40.000 poklicev) ali z absolutno skladnostjo človeka, posameznika in družbe. Dejansko pa realno humanistična teza o celovitem človeku ni bila nikdar koncepcija ali enciklopedične ali politehnične ali nadnaravne popolnosti človeka, ampak ugotovitev in zahteva relativne skladnosti duha in telesa; naravnosti, ustvarjalnosti in transcendentnosti v človeku; delitve in integracije dela; osebnosti in družbenosti; mišljenja in čustvovanja; sprejemanja in dajanja.

VLADO MIHELJAK

Kot sem jaz razumel udeležence kolokvija, je razprava bila usmerjena predvsem na koncept, ki je bil vzpostavljen z usmerjeno solo . . .

Glede omenjene debate ne bi bilo mogoče dejati z dovolj gotovosti, da vsi udeleženci temeljito poznajo vso dosedanje zgodovino teze o celoviti, vsestranski osebnosti. Še danes večkrat govorijo o tezi celovite osebnosti kot da bi njeni tvorci pripisovali antičnem ali renesančnem človeku absolutno skladnost, povsem identično harmoničnost in povsem nadnaravne kvalitete. V resnici pa so bile mnoge zgodovinske koncepcije celovitega človeka – in še zlasti izvirna marksistična – utemeljeno uperjene samo proti konkretnim zgodovinskim razrednim osiromašenjem, ozkostim in odtujitvam, ki so dušile povsem realne, bogatejše možnosti vseh ljudi nastale v dolgi zgodovini. Tega dejstva prav nič ne spreminjajo pojavi takih deformacij antičnega ali renesančnega človeka (npr. da je včasih lagal, bil zvijačen ali zavisten), ki se jim ne bomo mogli izogniti niti v prihodnji, še bolj humani družbi. Kritiki teze o celoviti osebnosti pa vanjo vnašajo samo svoje lastne predstave absolutne harmoničnosti, absolutno nadnaravnih kvalitete ali pozitivistično pojmovanje človeka in sveta kot ogromnega kupa enakovrednih dejstev.

VLADO MIHELJAK

Menim, da če bi šli še enkrat brat koncept, kakršen je predstavljen v zakonu, bi se pokazalo, da gre ravno za to harmonično, neprotislovno osebnost. Sam sem izhajal iz opredelitve v zakonu. Sicer pa si ne morem predstavljati zakonskega besedila, ki bi računalo na protislovnost lastne zahteve. Treba pa je reči, da je uzakonjevanje VRO kot temeljnega pedagoškega smotra ter občega ideala perspektiv razvoja osebnosti tipično realsocialistični imperativ. Zagovorniki VRO se sklicujejo predvsem na nekatera mesta v Marxovih delih, kjer govori o tej problematiki. No, na takšno argumentacijo s sklicevanjem na Marxovo avtoriteto se da kaj enostavno in prepričljivo ugovarjati z Marxom samim. Nenazadnje kar s tistim Marxovim opozorilom v Nemški ideologiji, kjer pravi, da vendar ne gre za to, da bi vsak delal na Rafaelovem mestu, temveč naj bi vsak, v katerem tiči Rafael, imel možnost, da se neovirano izobrazí.

EVA BAHOVEC

Čeprav se čutim zaradi spornega kolokvija o »vsestransko razviti osebnosti« ob izvajanjih dr. Rusa nekako izzvana, bi se poskušala vrniti na tisto glavno temo, ki je predmet današnjega razgovora. Želela bi namreč nakazati, da gre pri vprašanju »vsestransko razvite osebnosti« pravzaprav za podoben problem kot pri vprašanjih, ki so jih prej načeli kolegi, Uletova, Flakar in mislim, da še nekdo. Namreč, kako tematizirati razliko med zgodovinskim subjektom in konkretnim, fizično obstoječim posameznikom, kakor se razvija v družini, v šoli itn.

Pri pedagoškem vzgojnem smotru »vsestransko razvite osebnosti« pride do nekega kratkega stika, ko ga poskušajo interpretirati v okviru Marxove teorije. Mislim, da ne bo odveč, če še enkrat poudarimo, da zadeva vsestranost, pogojno rečeno, celoten človeški rod, da se ta vsestranost, če se že pojavlja pri Marxu,

nanaša na zgodovinski subjekt. Ideološka poteza pa je, če potem tega enostavno prenesemo na raven individualnega, empiričnega posameznika, ki ga vzgajamo v šoli itd. – skratka, ki ga obravnavata psihologija in pedagogika.

Knjiga, o kateri je govora, ravno v tem okviru odpira niz vprašanj, pa tudi niz konkretnih možnosti in izhodišč za razmislek. Vendar imam vtis, da gre današnja razprava h koncu, tako da se ne bi spuščala v podrobnosti. Mislim pa – in s tem bi poskusila odgovoriti oziroma poseči v tok dosedanje diskusije – da knjiga ponuja konkretni pojmovni aparat, tudi za tematizacijo ključnega vprašanja o razliki med fizično obstoječim posameznikom in zgodovinskim subjektom, med posameznikom in, denimo, Piagetovim epistemičnim subjektom itn. V tem smislu zastavlja neki pozitivni projekt. Nakaže, na katere teorije bi se veljalo opreti, na kakšen način priti do koherentne pojmovne mreže. Mislim, da ima zato knjiga o krizi psihologije in o kritični psihologiji zelo velik pomen, ne samo za psihologijo, ampak tudi za druge družboslovne vede pri nas.

ANDREJ KIRN

Tovarišica Bahovec, mislim, da bi težko branili svojo interpretacijo Marxa, da je le-ta vsestransko razvito osebnost razerviral zgolj za človeški rod, ne pa tudi za posameznika. Naša razprava je glede na čas, ki smo ji namenili, prišla do svojega izteka. Zahvaljujem se vam za debato in izčrpne prispevke.

... (faint text) ...

... (faint text) ...

... (faint text) ...

Louis Althusser in njegova filozofska šola

Književnost in razrednost

MARIJA ŠVAJNCER

Problematico je treba situirati znotraj dialektično prepletene celote ideologija-umetnost-znanost. To so segmenti družbene strukturiranosti ter tudi sami lahko delujejo in učinkujejo kot strukture. Politike načrtno nismo vpeli v to celoto, saj večinoma deluje arbitrarno, neargumentirano in s pozicij moči, medtem ko se sestavine omenjene celote uveljavljajo bolj ali manj enakovredno in si prizadevajo iskati ustrezne dokazne razloge. Na politiko se ves čas tako ali drugače navezujejo, vendar ni mogoče prezreti, da interakcija ni povsem enakopravna.

Izbira sestavin tega sklopa ima vrednostni predznak: ideologija je pojmovana bodisi nevtrarno, bodisi slabševalno, umetnost je nekaj drugega kot ideologija; kadar je njena sestavina, je zlorabljena, znanost pa ima red in zakonitost za svoji inherentni določili. Najprej je treba torej podati problemski okvir in se dotakniti tistih pojmov, ki se nanašajo na umetnost in omogočajo razumevanje književnosti. Hipotetično predvidevamo, da so althusserjanci prevzeli mojstrova (*le maître* – mojster, učitelj) pojmovanja. Althusserjeva filozofska šola (*l'école althussérienne*) – to je strokovni izraz in ne zgolj naključna oznaka, primerna za delovno rabo. Začela se je pomladi 1968, sestavljali pa so jo: Étienne Balibar, Alain Badiou, Michel Fichant, Pierre Macherey, Michel Pêcheux in drugi. Althusserjanci pomenijo pariško verzijo nove levice. Tako kot drugi strukturalisti so razglašali sisteme, govornice in episteme, torej strukture brez subjekta. Mark Poster jim očita, da jim ni šlo za alienacijo subjekta; razglašali so zgolj danost svojega iskanja in izgubili nadzor nad posrednim ali neposrednim razrednim konfliktom. Odsotnost subjekta naj bi spodbudila ideološko mistifikacijo *par excellence*.¹ Catherine Colliot-Thélène tej šoli priznava, da si je prizadevala konstruirati rigorozno znanost zgodovine – termin zgodovina je pri Althusserju sinonim za znanost o zgodovini,² medtem ko Raymond Aron sodi, da so bili prokitajski in nehumanistični spreminjevalci človeka, zavračalci tradicije filozofske zavesti; v lingvistiki so iskali model znanstvenosti in se zanimali za sistem relacij, korelacij in opozicij.³ Ko Perry Anderson ugotavlja, da je bila pozornost zahodnega marksizma med drugim usmerjena h kulturi in umetnosti, zapiše, da so se Althusser in predstavniki njegove

¹ Mark Poster: *Existential Marxism in Postwar France, From Sartre to Althusser*, New Jersey, Princeton, 1977, str. 254.

² Catherine Colliot-Thélène: *Relire «Le Capital», Contre Althusser*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1974, str. 111.

³ Raymond Aron: *D'une Sainte Famille à l'autre*, Paris, Gallimard, 1969, str. 271.

šole ubadali z vprašanji družbene nadzidave, izobraževanja, gledališča, slikarstva in teorije književnosti.⁴

Kar zadeva miselne vplive in izhodišča, je opaziti podobnost: tako Althusser kot njegovi učenci so izhajali iz Spinoza, Marxa, Lenina, Freuda, Bachelarda, Lacana in maoistov. Na navidezno novo materijo so aplicirali učiteljeva pojmovanja. Vsem je bilo veliko do tega, da bi utemeljili in uveljavili novo marksistično vedenje. Materialistično-dialektična usmeritev je bila načrtna. Mnoge Marxove koncepte so seveda korigirali in jih prilagodili novi rabi. Ponovna problematizacija razmerja med dejanskim in pojmovnim je ostala nerešena.

Prav v zvezi med filozofijo in politiko tiči eden izmed pglavitnih problemov Althusserjevega ustvarjalnega opusa. Filozofije ni razvijal enopomensko, ampak ji je spreminjal vsebinske določitve, politika pa je bila pojmovana stvarno, skoraj zdravorazumsko; to se nekako ni ujemalo z začetnimi teoretičističnimi ambicijami, ki jih je kasneje Althusser popravil. Politika naj bi bila uresničljiva v konkretnem svetu, toda avtor ji je teoretično pogosto sam zapiral pot. Po eni strani je bil odločni kritik zgolj pojmovnega, brezpredmetnega teoretiziranja, vendar je ves čas kljub visokoletnemu znanstvenemu načrtu vztrajal prav na tej poziciji, po drugi strani pa je bil zaradi politične angažiranosti zagovornik in potrjevalec banalne politične empirije, torej dejanskosti, do katere je teoretično uveljavljal distanco. Tudi pomembne in filozofsko plodne misli so bile determinirane s tem razkolom.

Filozofija, družboslovne oziroma humanistične vede po Althusserjevem mnenju sploh nimajo predmeta in vendar so kar naprej objekt filozofovih teoretičnih prizadevanj. Rad bi jih poznanstvenil, a jih ohranja le na ideološki ravni. Odprte, raznolične in dvoumne definicije so skoraj nujne, sicer bi se že prej vse porušilo. Althusser je prepričan, da filozofija v resnici sploh nima zgodovine, saj je nenavaden teoretični prostor, v katerem se nič ne dogaja. Filozofija tudi nima predmeta, kot ga ima znanost, in ne počne drugega, kot da premleva argumente, ki jih reprezentira v obliki kategorij. Ker je svoje opravila, naj prepusti mesto znanosti. Ostanejo ji kvečjemu še miselni zakoni, ki jih je mogoče prenesti na zgodovino znanosti, lahko pa tudi pomaga pri določevanju demarkacijske črte med ideološkimi in znanstvenimi pojmovanji. Ta degradacija filozofije je ena skrajnost, druga pa je v tem, da filozofija reprezentira razredni boj in politiko na teoretičnem področju. Filozofija je v zadnji instanci politika. Dialektika je revolucionarna in kritična, saj je transfiguracija danosti, sočasno pa implicira relativnost uveljavljenega reda, družbenega in teoretičnega, sistemov, ustanov in pojmovanj. Skratka, dialektika je kritika absolutnega s historičnim relativizmom. Filozofija je v zadnji instanci teoretična zgoščenost politike.

Zanimivo je, da se filozof, ki je izgnal subjekt in ima za znanstven samo proces brez individualnega dejavnika, tedaj ko je politik, obrača na konkretne tovariše, soborce in se trudi, da bi ga razumeli in mu prisluhnili. Razredni boj je zanj realnost, strašna realnost, vsa zgodovina delavskega gibanja pa je prepredena s krizami, dramami in bojem brez konca.

Videti je, da je edina možna filozofska pot tista, ki vodi v analitično filozofijo, saj se je le z njeno pomočjo mogoče lotiti nerazrešenih teoretičnih vprašanj, po drugi strani pa se zaradi morebitne neangažiranosti filozofije jezika zapira pot za

⁴ Perry Anderson: *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspero, 1977.

stvarno politično dejavnost. Pot iz poglavitnega paradoksa, ki ga razkrijemo pri Althusserju, vodi v drug, nov paradoks. Zdi se, kot da na drugačni ravni premišljevanje sploh ni mogoče. Kadar teoretizira, odganja subjekt, medtem ko na praktičnem področju vztraja, naj bi bil delavski razred (množice) subjekt zgodovine. Navdušuje se nad revolucionarnim instinktom, pogumom, inteligentnostjo in heroizmom delavskega razreda v boju za socializem. Vedno znova je bil prepričan, da je vse rešljivo na besedni ravni, kadar pa je bil politik, mu je šlo za pojasnjevanje in za to, da stvari štejejo več kot besede. Komunistična partija (Althusser je vstopil vanjo leta 1948) naj ima za poglavitno nalogo revolucionarno organiziranje in boj za svobodo. Filozof je za miren demokratični boj, ki pa postane nasilen tedaj, kadar se morajo proletarci boriti proti nasilju buržoazije.

Ideološko je za Louisa Althusserja tisto, kar je povezano s prakso in družbo, znanstveno pa, kar se navezuje na spoznavanje in znanosti. Problematičnost tega sklepa je očitna: tudi znanost je posredno povezana s prakso in družbo. Trditev, da je znanstveno povezano z znanostjo, je tавтоloška, saj je eno izpeljano iz drugega. Spoznavanje zmeraj zadeva subjekte znanstvenega procesa. Znanstveno in ideološko sta filozofski kategoriji, zato ju je mogoče razločevati le znotraj filozofije. Znanstveniki ne dvomijo o svojem predmetu in imajo kriterije za razlikovanje med resničnim in neresničnim, medtem ko je v filozofiji mogoče govoriti le o pravilnosti in nepravilnosti. Prav tako ni treba sejati dvoma o objektivnosti izidov in o učinkovitosti metode. V lastni zgodovini, nadaljuje Althusser, lahko prepoznavajo točke, v katerih je bilo treba ovreči določena spoznanja, medtem ko je filozofska preteklost še danes enako živa, kot je bila prej, kajti spremenile so se le okoliščine.⁵

Ideologija pomeni imaginarno razmerje med individui in njihovimi realnimi eksistenčnimi pogoji ter ima materialno eksistenco. Althusserjevo vsebinsko opredeljevanje ideologije je po filozofovih merilih pravzaprav ideološko. Govori namreč o tem, o čemer znanstvenik ne bi smel govoriti – o neposredni družbeni dejanskosti, konkretni družbenoekonomski formaciji, se pravi, o francoski meščanski družbi. Althusser vedno znova zanika samega sebe, saj natančno ve, kako paradoksalne so njegove teze, kadar vztraja samo na teoretični ravni. Paradoksalnost postaja legitimna in razpoznavna sestavina njegovih miselnih prizadevanj.

Tudi o umetnosti (književnosti) skuša Althusser premišljevati marksistično. Filozof in predstavniki njegove šole so ustvarjalno prispevali k historičnomaterialistični problematizaciji in teoretizaciji umetnostnih pojavov. Iskali so notranjo zvezo med možnostma, da je umetnost bodisi sestavina družbene nadzidave, bodisi avtonomna struktura. Če je ideologija ena izmed družbenih struktur, potem je po Althusserjevem mnenju kulturni ideološki aparat države lahko podstruktura te širše celote. Vanj uvrsti književnost, lepe umetnosti in celo šport.⁶ Na drugem mestu priznava, da pristna umetnost ni ideologija oziroma ideološka, torej je v izhodišču dokaj nenavadna že sama družbena umestitev. Prav tako ni logične pojasnitve, zakaj razločuje med književnostjo in lepimi umetnostmi. Preinterpretirani freudovsko-lacanovski pojem vidnega ni določilo za razlikovanje, saj vizualiza-

⁵ Louis Althusser: *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov* (1967), Ljubljana, Založba ŠKUC, 1985.

⁶ Althusser, Balibar, Macherey, Pêcheux: *Ideologija in estetski učinek*, Zbornik, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1980, str. 51.

cije ne gre razumeti realistično in torej likovna umetnost ne more biti absolutno ločena od tistega, kar se nam ponuja s pomočjo jezika kot sistema znakov.

Althusser je prepričan, da so ideološki aparati države relativno samostojni in hkrati reprodukcija produkcijskih razmerij. Veliki trenutki književnosti so tedaj, kadar je osvobajajoča in zunaj ideologije. V tem predvidevanju prostora je nekaj absurdnega, saj pravzaprav ni drugega prostora zanj kakor znotraj ideoloških aparatov države; da pa bi si pridobila prazen prostor, tudi ne bi bilo smiselno, saj ne bi mogla povzročati družbenih učinkov. Ali se morebiti spet uveljavlja paradoksalnost – inherentna sestavina Althusserjevega premišljevanja? Možnost razrešitve je v tem, da Althusser o tej problematiki govori v freudovsko-lacanovski govorici. Slavoj Žižek pravi: »Brez Lacana Althusserja dobesedno *ni mogoče razumeti*, ker enostavno manjka tisto 'ozadje', od koder Althusser dobesedno šele *dobi pomen*, edinole od koder je mogoče razložiti 'nesmisle', simptome, ki jih proizvede Althusser.«⁷ Ta vpliv ni povsod enako močan, vendar je, kar zadeva refleksije o umetnosti, zelo očitno. Primer: »Odgovor tiči v tem paradoksu: resnično razmerje je prav v odsotnosti razmerij. Izvirni smisel igre je v tem, da upodobi in oživi to odsotnost razmerij.«⁸

Ontološka problematika, ki je bila pogosto deležna kritike, v pojmovanju umetnosti ni samo preprost prenos na novo področje, marveč se pojavijo nove, nenavadne lastnosti. Marsikatero stališče je skoraj literarizirano in čustveno obarvano; to je za antisubjektivistično usmerjenega filozofa zelo presenetljivo. Morda je napravil še korak dlje od Lacana samega. Za ponazoritev se je mogoče ustaviti in pomuditi pri Althusserjevem pojmovanju časa; avtor namreč govori o zapletenem, dramatičnem in dialektičnem času. Najprej upošteva klasično zahtevo po polarnosti in dialektičnemu času prida še nedialektični čas. Prvi je čas brez konflikta, vseeno pa ga notranje protislovje žene k temu, da proizvaja svoje gibanje in svoj izid, drugi pa je čas brez notranje nujnosti, ki naj bi spodbujala dejanje, vendar se kratko malo nič ne dogaja. Dialektika pravzaprav zamuja, saj se pojavi, ko je ves svet že odšel. Ali je mogoče, da je antihegeljansko usmerjeni Althusser parafraziral Hegla? Navsezadnje je tudi protihegeljansko orientirani Auguste Comte do neke mere prevzel idealistovo triado.

Umetnina, na primer drama, ima lahko latentno, disimetrično, kritično strukturo in sočasno strukturo dialektike za kulisami. Med prvinami tega stroja igre obstajajo notranja razmerja in nesorazmerja sil, formalni vidik pa oklepa ideološke teme: politiko, moralo, religijo, čast, slavo in strast, torej skupek družbenih segmentov in človekovih parcialnih ravnanj. Ontologizacija je zares subjektivirana. Umetniški prikaz ideološkega je lahko nenehno tudi samorazkroj, se pravi načenjanje tega, kar je, in uveljavljanje novega. Dinamika latentne strukture igre je potemtakem dinamično razmerje med samozavedanji, ki so odtujena v spontanih ideologijah. Odnos, ki vsebuje abstraktne strukturalne elemente, je nujno latenten, zakaj nobena oseba ga ne more izčrpno tematizirati, ne da bi s tem uničila celoten kritični projekt; kratko malo je impliciran v slehernem dejanju. Dinamika latentne strukture proizvede distanco v sami igri – na primer novo kritično in aktivno razmerje med umetnikom in občinstvom. Althusser poudarja, da je

⁷ Slavoj Žižek: Hegel in označevalec, Ljubljana, DDU Univerzum, 1980, str. 219.

⁸ Glej opombo št. 6, str. 278.

vedenje gledalca, ki je prisoten pri predstavi, najprej družbeno in kulturno-estetsko, s tem pa tudi ideološko vedenje, neke vrste kulturno in ideološko pripoznavanje. Gre mu za to, da se ne bi znašel v psihologizmu. Igra je tista, ki proizvede nov rezultat, kajti v tem trenutku gledalec nima druge zavesti kot vsebine, ki ga vnaprej združuje z igro, in razvijanja te vsebine v igri sami.⁹

Književnost je neposredno vpeta v razredno razklanost družbe oziroma razredno strukturiranost; manifestira se lahko kot apologija, refleksija, kritika ali anticipacija. Althusserjevo predvidevanje, da bo proletariat, ki se bo polastil državne oblasti, nadomestil buržoazni državni aparat s popolnoma drugačnim, proletarskim državnim aparatom, in se kasneje lotil korenitejšega procesa destrukcije države, ni nič drugega kot teoretično izhodišče, načrtovanje, ki je sicer zvesto klasikom marksizma, vendar v sodobni dejanskosti eno izmed najbolj zapletenih in skoraj brezizhodnih nasprotij. Država je še vedno statična in nedotakljiva, zelo daleč od tistega, kar so nekoč poimenovali odmiranje, in vrednostno nad človeškim življenjem. Kot privzdignjena abstrakcija odloča v imenu državljanov in zanje. Splošno in posamezno torej nista v enakovrednem dialektičnem razmerju, ampak je splošno nad posameznim, absolutizirano in posameznemu vsiljeno od zunaj, ne pa da bi ga prežemalo.

Država legitimira razrednost, reproducira centre moči, privilegira svoje nosilce in bolj ali manj uspešno usmerja dejavnosti, ki so nujne za obstoj skupnosti. Nacionalno je podrejeno državnemu. V tako navzkrižnem položaju književnost dobiva čedalje samostojnejšo in razkrinkavajočo vlogo; to revolucionarno vlogo si pravzaprav vzame sama in postane odločna zanikovalka kakršnekoli splošne oziroma kolektivne laži. Sprašuje se o koreninah obstoječega, zapolnjuje bele lise zgodovine, dopolnjuje delne resnice, načenja dogmatične trditve, demistificira lažne vrednote, opozarja na izpraznjenost tistega, kar je nekoč sijalo s pristnim žarom, spodbuja dvogovor različno mislečih in poziva k besednemu spopadu tiste, ki so bili nekoč nedotakljivi. V govorici besednih umetnikov je politika v ospredju, v njihovih umetniških izdelkih pa se poraja kot hegeljansko čutno svetljenje ideje.

Prvi duhovni prostor, v katerem učinkuje literatura, je seveda šola. V ospredju je izbor tekstov, zato ni vseeno, kdo jih izbira in kako jih interpretira. Kolikor je selektor oseba s predsodki, lahko celo iz napredne in narodnoprebudniške pesmi napravi državi in »poštenemu ljudstvu«¹⁰ škodljivo poemo. Sto ali še manj besed v vezani obliki ima torej moč zavajanja in dobi nalepko poglobitvenega družbenega zla, medtem ko je tisoč napačnih praktičnih razrešitev potisnjenih na rob, tja, kjer je vse nekam nejasno, nerazpoznavno in torej tudi brez krivde.

Althusser se je teoretično pomudil pri odločilnem sodobnem ideološkem aparatu države – šoli, njegovi učenci pa so se ukvarjali z vprašanji, ki so se nanašala na poučevanje literature v različnih fazah izobraževanja in rabo francoščine; v ospredju njihovega zanimanja je bila ideološka razsežnost teh dejavnosti. Aplikacija je torej dvojna: prenos siceršnjih Althusserjevih pojmovanj na fenomen književnosti ter poskus razvijanja in uporabljivosti učiteljevih koncepcij pri althusserjancih. To je bilo praktično dokaj preprosto; v intervjuju je povedal, da dela s tremi ali štirimi prijatelji, profesorji filozofije.¹⁰ Vse, kar zapišejo, je zaznamo-

⁹ Glej opombo št. 6, str. 284–293.

¹⁰ Louis Althusser: *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1982, str. 55.

vano tudi z njihovo nevednostjo, negotovostmi in zmotami. Njihovi teksti in formulacije so provizorni in namenjeni popravili, kajti v filozofiji je tako kot v politiki – brez kritike ni popravljanja. Althusserjeva problematizacija branja samega, in to simptomatskega branja, za razumevanje umetniške prakse nima usodnega pomena, saj gre za srečavanje znanstvenih zavesti v različnih zgodovinskih okoliščinah in v verigi tekstualnih vplivanj, ne pa za umetniški navdih, ki je vedno znova nov in svež, ne glede na ideološko določenost.

V vzgojno-izobraževalnem procesu je mogoče književnost zlorabljati in jo imeti samo za sredstvo, s pomočjo katerega je moč dosegati druge namene, za katere velja, da z umetnostjo niso kdove kako povezani. Althusser se brez kančka ironije opravičuje tistim učiteljem, »ki skušajo v strahotnih razmerah obrniti proti ideologiji, proti sistemu in proti praktikam, v katere so ujeti, tisto nekaj orožja, ki ga lahko najdejo v zgodovini in v znanju, ki ju 'poučujejo'«. ¹¹ Večina namreč dobronamerno in nehoti ohranja šolo kot ideološki aparat države. Pod Althusserjevim vplivom so se althusserjanci spraševali o mehanizmu produkcije literarnih učinkov; analizirali so družbeno formo, vzroke in protislovne težnje šolskega procesa. Med državnim aparatom, šolskim aparatom, lingvistično prakso in estetskimi učinki je bilo mogoče ugotavljati vzročno-posledično verigo. Na različnih ravneh je vedno znova dominiral vladajoči razred – takšna ali drugačna svoboda je bila zmeraj svoboda za nekoga.

Althusserjanec Pierre Macherey se je lotil materialistične teorije književnosti. V krogu teoretikov, ki postavljajo na vidno mesto radikalno kritiko idealistične kulturne tradicije, igra vlogo osrednje osebnosti prav Althusser. Tudi Macherey si prizadeva uresničevati njegovo pobudo, da se je treba ponovno vračati k osnovnim pojmom marksizma. Tisto, kamor se je treba vedno znova napotiti, nikakor ni zadostno samo na sebi, ampak je samo izhodišče, saj velja, da je treba marksistično teorijo šele zgraditi; ali z drugimi besedami: reflektirati tisto, kar se je uveljavljalo v praktični obliki in že povzročalo učinke. Zavezanost tistemu, česar še ni in ga bo baje treba šele zgraditi, je opaziti v Machereyevem zatrjevanju, da gre za materialistično teorijo književne proizvodnje. Materialističnost in proizvodnja sta tipična prisvojena termina, ohranjena iz marksistične tradicije. Avtorjevo zagotavljanje, da je ta teorija nova, še nič ne pove. Pravi, da je literarno delo proizvodnja nove, doslej še neobvladane dejanskosti. Predvidevanje, da v delu odkrivamo to, kar je v njem skrito, kaže na Althusserjev vpliv, vendar pri tem sploh ni pomembno, da je učitelj sam to misel prevzel od nekoga drugega. Relacij literarno delo – avtor, resnica dela – zgodovinska resnica in piščevo stališče – tendenca v delu, torej relacij, ki zaznamujejo književno delo, se je pred Machereyem lotil že Jean-Paul Sartre – morebiti celo bolj prepričljivo kot Macherey. Nečesa pa vendarle ni, namreč moralne razsežnosti literarne umetnine. Sartre je zapisal, da ne moremo pripisovati kakovosti romanu, ki bi povečeval nehumanost, konkretno, rasizem. ¹² Vprašanje je, ali ima prav, kajti znana in pogosto vulgarizirana opredelitev, da lahko literarizirana negativiteta sili in spodbuja k drugačnosti, zbuja pomisleke.

V sodobni umetnosti lahko dobijo premeščeni simboli povsem nov pomen. Kolikor prečrtamo prejšnje, nismo več pristaši tega, kar smo želeli odstraniti.

¹¹ Glej opombo št. 6, str. 61.

¹² Jean-Paul Sartre: O književnosti i piscima, Beograd, Kultura, 1962, str. 233.

Poseg v transcendentalno naj posredno razkroji tudi obstoječe. Umetnost nikoli ne sme biti moralizem. Sartre sam se praktično ni držal svoje zahteve, saj je bil prav on tisti, ki je vojnim zločincem »dovolil« spregovoriti na odru in jim »omogočil« odigrati njihovo lastno dramo. Tudi drugi Sartrovi antijunaki so bili per negativnim spodbujevalci moralnega in zelo daleč od deklarativnega razglašanja morale.

Pierre Macherey skuša analizirati tisto, kar je v književnem delu specifično. To pomeni spoznavanje in konstituiranje novega védenja; dejanskosti dodajamo nekaj novum. Pod Bachelardovim vplivom skuša priznati karakteristično diskurzivnost resničnega védenja. Govori diskurz o delu in se zaveda, da je delo samo svoj diskurz. Kolikor se tega loteva kritik, potem je ena izmed njegovih nalog, da odkriva razliko med njima. Macherey sam pa hoče spoznati pogoje procesa in se dokopati do zakonov književne proizvodnje. Pravi, da branje in pisanje nista ekvivalentni in reverzibilni operaciji, ampak sta antagonistični dejavnosti. Bralec, ki je povrh vsega še kritik, si lahko privoščí zavzemanje za drugačnost, uveljavlja lahko razdiralno moč in ugotavlja, kaj naj bi bilo v umetniškem izdelku drugače izpeljano; bodisi da je soudeleženec pri umetnini, bodisi njen sodnik. Vzame si pravico in zmožnost, da bolje vidi tisto, česar umetniku ni uspelo videti. Macherey je prepričan, da lahko govorimo o dovršeni umetnini tedaj, kadar se ji je posrečilo resorbirati lastno možno kritiko. Kritiško branje, ki je nujno anticipatorno, močno spominja na Althusserjevo simptomatsko branje. Skrivnost se namreč dopolni v razodetju in se izniči. Macherey zapiše: »Toda glavni ugovor velja še naprej: teme, ki jih dobimo neposredno iz *literarnih* tekstov, ne morejo že kar takoj imeti konceptualne vrednosti.«¹³ Vseeno pa priznava, da je umetnina sama s sabo istovetna, je skonstruirana, nepretrgana in trdna, povezana s pogoji, ki ji zagotavljajo njeno lastno nujnost, in ugledana v temeljni enotnosti. Vse to bi morebiti lahko omogočilo konceptualizacijo in približevanje znanstvenemu diskurzu, če že ne znanstvenega diskurza o umetnini v pravem pomenu besede. Pisec pravi, da je umetnina hkrati proizvod dela in prepustitev kontemplaciji. O poetskem diskurzu ni mogoče reči, da si prizadeva uresničevati lepo; komentar umetnine enači z mehanizmom, ki je postavljen v ospredje. Kadar je odsoten subjekt, tedaj ugotovitev, da sta umetnina in njen komentar na različna načina situirana v isti prostor, ni kdove kako izvirna in domiselna. Zastavi se namreč vprašanje o samodejnosti te možnosti. Kdo je dejavnik, ki umešča? Umetnina ima meje sklenjene strukture. Macherey pravi: »Diskurz umetnine je lahko zaprt in brez konca, dokončan ali neskončnokrat na novo začet, ovija se okrog odsotnega središča, ki ga potemtakem nikakor ne more ne kazati in ne zakrinkavati, se hkrati razblinja in kopiči.«¹⁴ Že v izrazu diskurz umetnine je opaziti terminološko inovativnost. Diskurzivno mišljenje naj bi v logiki pomenilo sukcesivni logični proces od enega logičnega elementa k drugemu in postopno izpeljevanje celote iz delov – v nasprotju z intuitivnim, empiričnim, neposrednim in zornim. Se morebiti terminološka inovativnost prevesi v samovoljnost? Ali je v definiciji opisani iracionalizem sam na sebi že zanikanje diskurza umetnine ali pa je diskurz lahko tudi skregan z logiko. Morda smo vendarle preveč ujeti v kartezijsko tradicijo clare et distincte, v aristoteljanski kategorijalni sistem in torej neelastično spreje-

¹³ Glej opombo št. 6, str. 161.

¹⁴ Glej opombo št. 6, str. 167.

mamo nove termine. Seveda je mišljenje lažje, če natanko veš, kaj je kaj in so definicije takšne, kot jih zahteva logika. Lacan je pretrgal s to tradicijo, uveljavil ustvarjalni polet in imaginacijo, hkrati pa je svoje bralce in poslušalce postavil v zahteven položaj. Spraševalci na koncu posameznih predavanj, objavljenih v knjigi Štirje temeljni koncepti psihoanalize, zastavljajo vprašanja, ki so problem-sko povsem oddaljena od povedanega (ali ne razumejo ali pa predavateljeva intenca sama na sebi spodbuja kaj drugega).¹⁵

Tudi Aleš Erjavec, ki si je zadal nalogo, da ob osnovnih Althusserjevih konceptih analizira njegovo teorijo ter vsaj deloma razišče njen znanstveni pomen, ugotavlja, da Machereyev prispevek ostaja znotraj Althusserjeve teorije prvega obdobja.¹⁶ Althusserjanci mešajo na videz novo produkcijo estetskih učinkov z elementi tradicionalnih pojmovanj. Misel Étienna Balibarja je Machereyevi tako sorodna, da se včasih podpisujeta kot soavtorja.¹⁷ Poudarjata, da je treba produkcijo literarnih učinkov lokalizirati v zgodovinski celoti družbenih praks.

Michel Pêcheux je zelo zvest Louisu Althusserju, vendar napravi še korak naprej, kar zadeva prevzemanje lacanovstva. Pomudimo se samo za hip pri Althusserjevem odnosu do psihoanalize. V Pozicijah pravi, da je bil Freud tako kot sleherni iznajditelj prisiljen misliti svoje odkritje v obstoječih teoretičnih konceptih; med pojmi in vsebino namreč obstaja epistemološko razmerje. Althusser zavrača reakcionarno ideološko izkoriščanje Freuda in teoretični revizionizem ter daje pobudo za resni študij tako Freuda kot Lacana. Da bi bilo moč definirati, je treba situirati objekt psihoanalize v pojmi, ki dopuščajo lokalizacijo. Koncepti morajo biti v regionalni formi. Althusser meni, da je bil Freud teoretično osamljen: iskal je miselne predhodnike, nekakšnega očeta v teoriji, in postal sam sebi oče. Pojmi, ki jih je prevzel od drugih, pa naj bi bili iz fizike, politične ekonomije in biologije takratnega časa. Freud je za nas praksa – analitično zdravljenje, tehnika – metoda zdravljenja, ki daje prostor abstraktni predstavitvi teoretičnega vidika, in teorija, ki je v razmerju s prakso in tehniko ter ima veljavo praktične organske celote. »Formalno‘ ima to, kar nam Freud daje, prav strukturo znanosti.«¹⁸ Lacanove prve besede govorijo prav o tem, da je Freud v načelu utemeljil znanost – novo znanost novega predmeta, nezavednega. Lacanov prehod k Freudu še ni čist, kajti čistost pride po tem prehodu. V Althusserjevih Pozicijah je navedeno: »Če je psihoanaliza res znanost, saj je znanost lastnega objekta, je tudi znanost po strukturi sleherne znanosti: ima teorijo in tehniko (metodo), ki dopušča spoznanje in transformacije svojega objekta v specifično prakso.«¹⁹ Vračamo se k Freudu, da bi se vrnili k zrelosti freudovske teorije, ne pa k njenemu otroštvu, zakaj prav zrela leta so njena resnična mladost. To je dozorela, reflektirana in verificirana teorija. Seveda pa naj bi sodobniki dajali Freudovemu odkritju miselne pojme po lastni meri. Lacan, ki je po Althusserjevem mnenju uveljavljal tudi umetniškost, čudnost in ezoterizem, precizira, da je diskurz nezavednega strukturiran kot govorica. Freud je na svojem področju ustvaril določeno tradicionalno, pravno, moralno,

¹⁵ Jacques Lacan: Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Seminar, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1980.

¹⁶ Aleš Erjavec: O estetiki, umetnosti in ideologiji, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1983, str. 144 in 181.

¹⁷ Renée Balibar: Les Français fictifs: le rapport des styles littéraires au français national, Paris, Hachette, 1974.

¹⁸ Glej opombo št. 10, str. 19.

filozofsko in definitivno ideološko podobo človeka in človeškega subjekta, razsredičenega bitja, ki ga konstituira struktura, za katero velja, da tudi sama nima središča drugje kot v imaginarnem razumevanju jaza.

V to tradicijo se vpisuje tudi Elisabeth Roudinesco. Da pa se vendarle ne bi preveč oddaljili od predmeta obravnave, omenimo samo njene misli o preučevanju umetnosti. Preučevati je treba lastno in tujo poezijo, včerajšnjo in današnjo, ter ugotavljati, kakšna je njena sodobna funkcija. Nujna je refleksija teoretičnega pomena poezije. Vse to se navezuje na relacijo med teorijo in prakso, prezentne koncepte, učinke politične moči in razmerja literarne produkcije. Ne gre zgolj za uporabnost lingvističnega, zgodovinskega in psihoanalitičnega področja, marveč za to, da lahko na lastnem območju posegajo v naše delo.²⁰

Dominique Lecourt se v zvezi z Gastonom Bachelardom sprašuje, ali je možna sprava epistemologije in poetike. Dokoplje se do spoznanja, da sta homologni in komplementarni; enotnost lahko najdeta v pojmovanju psihičnega dinamizma.²¹ Bachelardovo poetiko je mogoče imeti za poetiko osamljene poetske slike. Bernard Edelman se sicer ukvarja z vprašanji kinematografske industrije, vendar so nekatera njegova stališča toliko splošna, da je mogoče v njihovem okviru razumeti tudi književnost. Prepričan je, da sta literarna in artistska lastnina imaterialni. Material dela je namreč bistvena imaterialna ideja, ki vidno, torej različno od materije, vztraja v avtorjevem razumu. Ker se daje v vidnem, je nevidno že to, kar je vidno. Takšna je po Edelmanovem mnenju učinkovitost fikcije. Družbeni učinek je produkt artikulacije subjektov v strukturi s sredstvom imaginarnega razmerja.²²

Ker danes umetnosti ne sprejemamo več neodvisno od preučevanja tega družbenega fenomena, se je treba zamisliti tudi nad sodbami Mauricea Godelierja. Znanost o književnosti uvrsti med humanistične znanosti in meni, da je njihov osnovni predmet analiza različnih oblik družbene organiziranosti in družbenih praks, ki danes koeksistirajo v zgodovini humanosti. Seveda pa predmet ni ločen od individuov, ki živijo ta razmerja, jih prakticirajo in transformirajo s to prakso. Zgodovinske literarne študije dopuščajo zagrabiti kolektivna dejstva na ravni njihove individualne dejanskosti, torej odnos med individuum in družbo. Obstajajo tri oblike dejavnosti: materialna, družbena in simbolična. Vprašanje je, ali imamo opraviti z znanostjo v pravem pomenu besede, kajti epistemološka racionalnost je povsem drugačna kot pri eksaktnih znanostih. Res pa je, da oboje skušajo »rekonstruirati« dejstva, dajati pomen na teoretičnem področju in sistemu hipotez, spremljajo razvoj teh dejstev in določajo naravo opazovanih transformacij.²³ Izvajanje poskusov in ponazoritev v laboratoriju seveda nista mogoči. Godelier poudarja, da formalizacija pač ni ideal vseh znanosti. Te znanosti so intimno povezane z družbenim gibanjem, zato ni v tem, da je njihovo raziskovanje partikularno, prav nič slabega. Literarne raziskave so pravzaprav trojni zastavek (un triple enjeu): intelektualni, socialni in nacionalni. Intelektualni pomeni, da se nam književnost

¹⁹ Glej opombo št. 10, str. 20.

²⁰ Elisabeth Roudinesco: *Pour une politique de la psychanalyse*, Paris, Maspero, 1977, str. 183.

²¹ Dominique Lecourt: *Pour une critique de l'épistémologie*, Bachelard, Canguilhem, Foucault, Paris, Maspero, 1978, str. 60.

²² Bernard Edelman: *Le droit saisi par la photographie*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1980, str. 43–51.

²³ Maurice Godelier: *Les sciences de l'homme et de la société en France, Analyse et propositions pour une politique nouvelle*, Paris, La Documentation Française, 1982, str. 22–25.

izroča z napisanimi besedili, prav tako so spomini in kultura utemeljeni na civilizaciji zapisanega, socialni govori o tem, da literarne študije vedno zavzemajo osrednje mesto v izobraževanju in šolski formaciji, nacionalni pa predvideva velik humanistični potencial. Metode so večidel zastarele, kriza se pogloblja. Razumljivo je, da je zgodovina umetnosti odvisna od siceršnje zgodovine. Estetične študije so bile tradicionalno zasidrane v filozofiji, medtem ko nove znanosti o umetnosti izhajajo iz aplikacije metod sociologije, etnologije, ekonomije, lingvistike in psihologije. V primerjavi z Veliko Britanijo, Nemčijo in ZDA Francija v teh raziskavah nekoliko zamuja, zato bi bilo treba spodbujati nov dvogovor med znanostmi.²⁴ Seveda so vsi ti problemi obarvani tudi razredno, saj se navezujejo na politično moč v obstoječi družbi. Tudi po mnenju Christiana Baudelota in Rogerja Estableta, ki se pomudita pri vprašanjih, v kolikšni meri osnovna šola sodeluje pri reproduciranju družbenih nasprotij, je treba razrednost razumeti kot stalnico. Književnost, ki je izbrana za šolsko rabo, je zlorabljena.²⁵

Obravnavo lahko sklenemo z ugotovitvami, da je pri Althusserju in v njegovi filozofski šoli književnost pojmovana kot sestavina strukturalistično koncipirane družbe. V ospredju je sinhronični vidik. Razrednost je pomembna toliko, kolikor dobivajo veljavo posamezni družbeni segmenti in so njihovi nosilci sočasno tudi nosilci moči. Tudi za družbo prihodnosti je predvideno ohranjanje razrednosti. Literatura, ki bi ji bilo mogoče priznati pristno kakovost, naj ne bi bila ideološka, vendar pa je pri althusserjancih njena svobodnost, samostojnost in pristna neideološka kakovost teoretično samo nakazana, ne pa tudi kolikor toliko argumentirana. Teoretike zanimajo zgolj nosilci tega ali onega procesa, mehanizmi take ali drugačne produkcije, dinamične celote, ki povzročajo učinke, ne pa individui v pravem pomenu besede, ne subjekti. Desubjektivizacija je povsem načrtna. Brezosebnost ni vsiljena dejanskosti sodobnega časa, ampak je zrcaljenje alienacijskih pojavov. Čeprav uveljavljajo naddoločenost in pretiravajo, kar zadeva iskanje ustrezne forme, v zvezi s katero absolutizirajo rešitve na teoretični ravni, so vseeno bolj dialektični, kot pa je videti na prvi pogled. V bistvu uveljavljajo prav dialektiko razklanega sodobnega časa.

VIRI

- Althusser Louis, Montesquieu. *La Politique et l'Histoire*, Paris, P.U.F., 1959.
 Althusser Louis, Altise Luj, *Za Marxa (Za Marksa)*, Beograd, Nolit, 1971.
 Althusser, Louis, *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Paris, Maspero, 1972.
 Althusser, Louis, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973.
 Althusser, Louis; Balibar Étienne *Kako čitati Kapital*, Zagreb, Izvori i tokovi, 1975.
 Althusser, Louis / Altiser, Luj, *Elementi samokritike*, Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1975.
 Althusser, Louis, *22ème congres*, Paris, Maspero, 1977.
 Althusser, Louis, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Paris, Maspero, 1978.
 Althusser, Louis; Balibar, Étienne; Macherey, Pierre; Pêcheux, Michel, *Ideologija in estetski učinek*, Zbornik, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1980.
 Althusser, Louis, *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1982.

²⁴ Glej opombo št. 23, str. 39.

²⁵ Christian Baudelot, Roger Establet: *L'école primaire divise . . . Un dossier*, Paris, Maspero, 1975, str. 9.

- Althusser, Louis, Montesquieu, Rousseau, Marx, *Politics and History*, London, Verso, 1982.
- Althusser, Louis; *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov* (1967), Ljubljana, Založba ŠKUC, 1985.
- Anderson, Perry, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspero, 1977.
- Aron, Raymond, *D'une Sainte Famille à l'autre*, Paris, Gallimard, 1969.
- Bachelard, Gaston, *Poetika sanjarije*, Sarajevo, Veselin Masleša, 1982.
- Balibar, Renée, *Les Français fictifs: le rapport des styles littéraires au français national*, Paris, Hachette, 1974.
- Balibar, Renée; Laporte Dominique, *Le français national, Politique et pratiques de la langue nationale sous la Révolution française*, Paris, Hachette, 1974.
- Baudelot, Christian; Establet, Roger, *L'école primaire divisée . . . Un dossier*, Paris, Maspero, 1975.
- Colliot-Thélène, Relire »Le Capital«, *Contre Althusser*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1974.
- Edelman, Bernard, *Le droit saisi par la photographie*, Paris, Christian Bourgois édition, 1980.
- Erjavec, Aleš, *O estetiki, umetnosti in ideologiji*, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1983.
- Godelier, Maurice, *Les sciences de l'homme et de la société en France, Analyse et propositions pour une politique nouvelle*, Paris, La Documentation Française, 1982.
- Lacan, Jacques, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Seminar, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1980.
- Lecourt, Dominique, *Pour une critique de l'épistémologie*, Bachelard, Canguilhem, Foucault, Paris, Maspero, 1978.
- Majer, Boris, *Strukturalizem*, Ljubljana, Komunist, 1978.
- Poster, Mark, *Existential Marxism in Postwar France, From Sartre to Althusser*, New Jersey, Princeton University Press, 1977.
- Roudinesco, Elisabeth, *Un discours au réel, Théorie de l'inconscient et politique de la psychanalyse*, Tours, Mame, 1973.
- Roudinesco, Elisabeth, *Pour une politique de la psychanalyse*, Paris, Maspero, 1977.
- Sartre, Jean-Paul, *O književnosti i piscima*, Beograd, Kultura, 1962.
- Žižek, Slavoj, *Hegel in označevalec*, Ljubljana, DDU Univerzum, 1980.

Kakšen način naturalizacije potrebujemo za opis duševnih stanj?

MATJAŽ POTRČ

To je vprašanje, na katerega ne bom dal neposrednega odgovora; morda pa mi bo uspelo zastaviti podlago za to, da lahko do le-tega pridemo. Mislim, da lahko nudi kritičen pregled moje knjige »Zapis in govorica« (ZG) dobro osnovo za tak odgovor.

Eno izmed stališč, ki sem ga v temelju spremenil, odkar sem bil napisal ZG, je vloga znanosti v filozofiji. Medtem ko sem v ZG menil, da moramo znanstveno preučevanje jezika nadomestiti s pragmatiskim preučevanjem, ki vključuje neznanstvene elemente komunikacije-intence, pa zdaj prav nasprotno mislim, da se mora filozofsko preučevanje navezovati na znanstveni podvzem in da ne more biti koristnega ter zanimivega filozofskega preučevanja, če se slednje ne oprime kakšne posebne znanosti, kot so npr. fizika, biologija, kemija ali psihologija.

Je pa zelo koristno, da sem zagovarjal takšno stališče, kakršnega sem pravkar opisal, ker ga sedaj lahko obravnavam kot izziv mojemu sedanjemu stališču. Takšnemu izzivu je treba odgovoriti, kajti odgovor stališče izostri in mu da obliko. Končno upam, da bo tak postopek koristen tudi pri jasnejši formulaciji prejšnjega stališča.

Najprej bom na kratko opisal in potem kritiziral antinaturalistično stališče v ZG, nato pa bi rad vsaj okvirno pogledal, kako je možna naturalizacija duševnih stanj.

I. ANTINATURALISTIČNI ARGUMENTI

Naturalizacija je napor, da bi razložili dejstva v pojmovnem področju ali v pojmovni analizi s pomočjo znanstvenega aparata, aparata znanosti. Antinaturalistično stališče zanika pomen znanstvene razlage v pojmovnem področju in le-to nadomesti s čim drugim.

Argumenta iz pomembnega zornega kota

Obstajata dva argumenta, za katera menim, da sta antinaturalistična v svoji naravnosti, ki pa proti naturalizaciji ne nastopata na neposreden način. Lahko jima rečem Argument iz neprimernosti Formalnega Aparata in Argument iz

Uporabe v Skupnosti. Skupna točka teh dveh argumentov je, da zavzameta stališče do kakšnega zornega kota, za katerega predpostavita, da je na kakšnem področju pomemben. Prvi od argumentov zanika in drugi zatrdi pomembnost različnih zornih kotov za razlago področja Naravnega Jezika. Ta dva argumenta proti naturalizmu nista uperjena neposredno. Njun posel je opravljen posredno. Prvi zanika primernost tistega, za kar sedaj menim, da je minimum naturalizacije, ki je nujen za preučevanje oblik naravnega jezika in ki je tudi sicer minimum naturalizacije skoraj za vsako področje, formalni aparat. Drugi nudi kriterije, ki se zagotovo ne prilegajo nikakršnemu naturalističnemu pristopu in ki so prej kriteriji, ki naj bi se ujemali s smotri družboslovne znanosti. Mislim pa, da tisto, za kar se zavzemata argumenta iz pomembnega zornega kota, le izgleda družboslovna znanost. Zavoljo naslednjega razloga:

Če naj karkoli velja za znanost, celo za družboslovno znanost, potem mora zadostiti minimalnim zahtevam, da to lahko štejemo za znanost. Kot pa kažejo moje pravkaršnje pripombe, ki zadevajo argument iz neprimernosti formalnega aparata, je zadeva, ki jo ta argument napada, formalni aparat, glede na moje sedanje stališče predpogoj vsake naturalizacije sploh. Če pa je tako, potem brez minimalnega predpogoja vključitve formalnega aparata sploh ne more biti nikakršne znanosti, tudi ne družboslovne. Tako glede na moje sedanje stališče humanistična znanost sploh ni nikakršna znanost, če ne uporabi formalnega aparata v svojih osnovah.

Potemtakem je jasno, da argumenta iz pomembnega zornega kota nista kakšna neposredna argumenta proti naturalizaciji. Prav tako pa že postaja jasno, da sta ta dva argumenta še bolj korozivna glede na vsakršno možnost naturalizma, kajti prvi med njima (argument iz neprimernosti formalnega aparata) zanika primernost tudi najbolj minimalnega predpogoja naturalističnega znanstvenega pristopa, Formalni Aparat, medtem ko drugi določa nek zorni kot, ki se že brez nadaljnjih opredelitev zdi jasno antinaturalističen, Uporabo v Skupnosti. Ne moremo namreč misliti, da bo uporaba v skupnosti naturalistično, znanstveno opredeljena, če prejšnji argument prepoveduje tudi še najmanjšo zahtevo po naturalizaciji, po tem da bi uporabo v skupnosti storili znanstveno – formalni aparat. Tako oba med seboj povezana argumenta iz pomembnega zornega kota tvorita celo strožjo podlago za zavrnitev naturalizma, kot pa bi to lahko storil argument, ki bi naturalizem neposredno zavnil. Ker menim, kako uporaba teh dveh argumentov kaže način opredelitve stališča v ZG, sledi, kako sem prepričan, da je ZG-teorija v resnih težavah, saj ni nobenega načina, ki bi ji dovolil naturalizacijo preučevanja jezika, z jezikom povezanih pojavov in morda sploh kateregakoli področja.

Naj sedaj v obratnem vrstnem redu glede na argumente razložim, zakaj sklepanje po pomembnem zornem kotu ne bo držalo. Argument iz uporabe v skupnosti nam ponuja eno vrsto kriterija – uporabo v skupnosti – kot kriterij, ki je pomemben za znanost, ki razloži nek X, pri čemer je v našem primeru X naravni jezik. Uporaba v skupnosti pa, kot sem dejal, ne more škoditi za primerno razlago česarkoli brez formalnega aparata kot minimuma. Druga stran kovanca pa kaže tole: če je v argumentu iz neprimernosti formalnega aparata slednji določen kot neprimeren celo za svoje minimalno področje uporabe, jezik, potem je lahko utemeljen strogi sum, da stališče uporabe v skupnosti ne more opredeliti niti kakšnega primernega pogleda na formalni aparat.

Ko zadevo takole razlagam, se lahko dozdeva, kako je moje sedanje stališče, da je ZG docela zgrešena v svojih trditvah, saj niti ne razloži na kakšen razumljiv način formalnega aparata, katerega zavrača, poleg tega pa tudi na pozitiven način ne pove, kaj bi želela storiti.

Čeprav sem prepričan, da je pojasnitev formalnega aparata v ZG neprimerna ter da paradigma uporabe v skupnosti, ki jo tam zasledimo, znanstveno ni dobro utemeljena rešitev za preučevanje jezika oziroma za katerokoli področje, pa mislim, da lahko celo z mojega sedanjega stališča zelo koristno uporabimo tisto, kar sem pravkar opredelil kot *močno antinaturalistično* stališče ZG v procesu opredelitve tistega, za kar sedaj menim, da je lahko razumljiv pristop k preučevanju pojava jezika, *naturalistični* pristop.

Ko bom pokazal, zakaj sta argumenta iz pomembnega zornega kota, ki nudita močan antinaturalističen način obravnavanja pojava jezika, neprimerna, upam, da bom zastavil temelj naturalističnega stališča.

Moja druga načelna trditev je, da formalni, oziroma, kot bi mu dejal, Sintaktični model ne zadošča za naturalizacijo in da morda celo ni nujen zanj. Ni zadosten in morda tudi ne nujen za preučevanje takšnih jezikovnih pojavov, kot so prepričanja. Prepričanja namreč posebej imajo minimalni aparat uporabe v skupnosti. Razlaga teh bitnosti zagotovo rabi formalni aparat. Vendar pa to ne zadošča, da bi bila ta razlaga naturalistična. Potrebno je še kaj več. Mislim, da še posebej semantični zorni kot preučevanja prepričanj ne moremo razložiti brez naturalizacije vsebine prepričanj. Da bi naturalizirali prepričanja, potrebujemo glede na moje sedanje stališče še kaj več od tega, in moramo zato v znanstveno razlago vključiti vsaj še zaznavanje.

Glede na moje sedanje stališče potemtakem uporaba v skupnosti ne more biti nekaj, kar razlaga, eksplanans. Lahko je nekaj, kar razlagamo, eksplanandum. Tudi ob sedanjem spremenjenem pogledu pa mislim, da morajo pojavi uporabe v skupnosti, kot je prepričanje, biti tisto, kar filozofi razlagamo. Sedaj mislim, kako mora biti udeležen pri razlagi takšnih bitnosti tudi del, ki sodi k duševnemu. Tako bi bil moj predlog za vrstni red nekako takšen:

Najprej vzemi kakšno prepričanje, ki oposeblja uporabo v skupnosti. Nato to prepričanje razloži tako, da ga naturaliziraš. Prva stopnja naturalizacije ali znanstvene pojasnitve mora vključevati kakšno zvrst formalnega aparata ali vsaj kakšen sintaktični aparat. Čeprav je ta formalni ali sintaktični aparat nujen za znanstveno razlago prepričanja, pa ni zadosten. Formalni aparat lahko razloži tisto, kar je pri prepričanjih povezano s sintakso. Ne more pa razložiti tega, kar je pri njih povezano s semantiko. Lahko nam razloži, da imajo prepričanja določeno strukturo, ne more pa nam razložiti vsebine prepričanj. Potrebujemo razlago s pomočjo zaznavanja ali pa kaj, kar je neodvisno od skupnosti in kar tvori vsebino prepričanj kot bitnosti, ki jih lahko izrazimo jezikovno in jih v skupnosti tipično uporabljamo ali jih pripisujemo.

Tako je jasno, da bi moje sedanje zapovrstje razlage obrnilo vrstni red, predložen v ZG. Medtem ko sem v ZG predlagal razlago pojava jezika s pomočjo pojava njegove uporabe v skupnosti, sedaj v glavnem predlagam razlago jezikovnega dejstva z vključitvijo zunanosti, po vsej verjetnosti zunanje realnosti, na katero te bitnosti kažejo. To pa je dovolj jasno obrnjen vrstni red razlage.

Poleg tega sedaj menim, da je duh pomemben pri razlagi jezika, kot kaže sam

primer prepričanja, kakršnega vzamemo za paradigmatski primer preučevanja. Na pomembnost vsebine prepričanj pa kaže njihova intencionalnost. Pomembno je, da je z intencionalnostjo, ki verjetno skozi zaznavni aparat kaže na zunanjo realnost, oskrbljen edini način razlage pojavov, ki se dogajajo v skupnosti.

Medtem ko sem v ZG trdil, da Russellov znanstveni pristop kot razlaga jezikovnih pojavov ni prepričljiv, kajti jezikovne pojave da moramo pojasniti z drugimi, skupnostnimi zadevami, pa bi sedaj trdil – kar bo morda koga začudilo – da Russellov pristop k pojavom jezika ne zadošča, ni zadosten, ker ne more oskrbeti zadostnih sredstev naturalizacije, da bi jezikovne pojave uskladili z znanstvenimi ideali. Ni zadosten, ker ne omogoča naturalizacije duha, to pa je edina zanimiva naturalizacija. Naturalizacija duha je edina zanimiva oblika naturalizacije, ker je tisto, kar bi morali razložiti, v skladu z normami znanosti in ob njeni pomoči sklop pojmovnih pojavov (kot je denimo spoznanje), in ti pojavi vključujejo tudi jezik. Fizike ne naturaliziramo. Lahko naturaliziramo jezikoslovje, torej kakšno pojmovno znanost in jo uskladimo z normami trde znanosti. To je prav tako razlog mojega mišljenja, da sintaktična naturalizacija ne zadošča, četudi je nujna postaja na poti k dosegu dokončnega cilja.

Sedaj je na vrsti bolj podroben pregled argumentov iz pomembnega zornega kota, da bi lahko nato predložil naturalizacijo kot možnost preučevanja pojavov, kot so prepričanja.

Prepričanja so pojavi, ki jih lahko jezikovno ubesedimo. So pripravniki kandidati za naturalizacijo, če obstaja znanost o prepričanjih. Slednjo moramo najprej zasnovati in zgraditi kot sintaktični pojav. Potem moramo to (sintaktično) teorijo razložiti s pomočjo druge discipline, kot sta na primer fizika ali kemija, v našem primeru verjetno psihologija. To je naturalizacija. Nujna stopnja k smotru oblikovanja primernega pojma naturalizacije je v tem, da pogledamo antinaturalistično stališče, da bi videli, na kakšen način se lahko tej strategiji izmaknemo. Prav zato moramo podrobno preučiti antinaturalistična argumenta iz pomembnega zornega kota, namreč da bi omogočili vsaj prvo stopnjo naturalizacije, sintaktično naturalizacijo. (Sedaj je jasno, da ZG prepreči celo te korake.) Potem moramo storiti drugi korak k naturalizaciji sintaktične teorije, tako da z uporabo tega, kar je pomembno v kakšni nesintaktični znanosti, podkrepimo pojmovno analizo.

Podrobna opredelitev argumentov iz pomembnega zornega kota

Dva argumenta (rekonstruiram ju kot tista, ki nastopata v metodološkem aparatu ZG), ki izmenično zanikata ali pa zatrjujeta pomembne zorne kote pri preučevanju naravnega jezika, sta navedena v (Skica 1). V skici je navedena tudi njuna oblika in zato je jasno, da je njuna oblika dobro zgrajena, torej da sklep sledi iz premis. Pogledati pa moramo veljavnost premis v teh argumentih.

Preden pa se bom lotil tega, bom ponovil sklepa argumentov, ki jima obenem dajeta ime. To bom storil ne nazadnje zato, da bi bralca ZG spomnil, kako sta prav to tezi, za kateri se knjiga zavzema:

1. Ni res, da formalni aparat ustrezno razloži naravni jezik.
2. Če je naravni jezik ustrezno razložen, potem moramo v razlago naravnega jezika vključiti uporabo v skupnosti.

Ker sem sedaj prepričan, da sta ti dve tezi v svojih namerah močno antinaturalistični, in ker prav tako menim, da moramo pojmovno analizo podpreti ali pa opraviti v navezavi na znanstveno podjetje, torej naturalistično, bom skušal nastopiti proti tema dvema tezama, tako da bom predelal primernost njunih premis.

Argument iz neprimernosti formalnega aparata

Naj pogledam prvo premiso tega argumenta:

Če formalni aparat ustrezno razloži naravni jezik, potem ni res, da formalni aparat izpusti iz razlage pomembne zorne kote.

Naravni jezik in formalni aparat bom nadomestil s spremenljivkama x in y . Potem dobimo ob prepisu premise:

Če x ustrezno razloži y , potem ni res, da x izpusti iz razlage pomembne zorne kote y .

Da bi videli primernost takšnega sklepa, lahko za preskus svoje intuicije najdemo kakšen nenavaden primer. Pri substituciji: x = matematika, y = potepuh, morda najprej menimo, da razlaga ne bo šla, vendar pa je tako:

ARGUMENTA IZ POMEMBNEGA ZORNEGA KOTA

(Dva argumenta. Eden zanika, drugi zatrdi pomemben zorni kot preučevanja NJ).

Argument iz neprimernosti Formalnega Aparata

Argument iz Uporabe v Skupnosti

(Pr 1) Če (FA ustrezno razloži NJ) potem
 $\neg$ (FA izpusti pomembne zorne kote)

(Pr 1) Če (NJ je ustrezno razložen) potem
 $\neg$ (pomembni zorni koti NJ so izpuščeni)

(Pr 2) (FA izpusti pomembne zorne kote NJ)

(Pr 2) Če $\neg$ (pomembni zorni koti NJ so izpuščeni) potem (US od NJ je vključena)

(C) $\neg$ (FA ustrezno razloži NJ)

(C) Če (NJ je ustrezno razložen) potem (US od NJ je vključena)

$A \rightarrow B$
 $\neg B$

$A \rightarrow B$
 $B \rightarrow C$
 $A \rightarrow C$

$\neg A$

NJ = Naravni Jezik

FA = Formalni Aparat

US = Uporaba v Skupnosti

Pr = premisa

C = konkluzija

$\neg$ = znak za negacijo

Če potepuh ustrezno razloži matematiko, potem ni res, da potepuh izpusti pomembne zorne kote matematike.

Primerno substitucijo dobimo, če damo za x in y kakšno pojmovno področje ali znanost, kot fiziko, kemijo. Ni pa primerno, če za eksplanandum, stvar, katero razlagamo, nadomestimo kakšno nepojmovno bitnost, kot x =potepuh. Zahtevana je določena primernost kot relacija med termini, da bi substitucije potekale v redu. Potepuha lahko primerno razložimo s pomočjo slovnice, če je dojet kot beseda. Lahko ga primerno razloži kemija, če je to tisto, kar zanima razlago. Tako je pomembni zorni kot tisti, ki se izkaže pomemben glede na takšno razmišljanje.

Mislim, da je s tega stališča prva premisa v argumentu veljavna in da nam zgolj pokaže, kako je tisto, kar ima zares težo pri razlagi, *pomembni zorni kot*. Lahko imamo različne kriterije za določitev tega, kaj natanko naj velja za pomembni zorni kot eksplananduma. Natanko o tem pa govori druga premisa. Tako je bistvenega pomena za sklep druga premisa, ker je to tista premisa, ki je v podlago trditvi o tem, kaj je pomembno za preučevanje konkretnega področja, o katerem teče beseda, katerega moramo razložiti, za naravni jezik.

Preden pa preidemo k temu, naj pregledam še možni primer dvoma v prvo premiso. Ta meče dvom na pomembni zorni kot. Lahko namreč rečemo, da ni pomembni zorni kot tisti, ki je važen za kakšno razlago. Torej ne bi bil kakšen pomembni zorni kot *x*, ampak *x* kot tak, ki naj bi kaj veljal pri razlagi. Tukaj pa bi lahko odgovorili, da bi to lahko bil premik k ontologiji ter da nas ontologija ne more zanimati kot razlaga kakšnega *x*, še posebej če imamo opravka z znanstveno razlago.

Druga premisa je materialna. Njene trditve merijo posebej na naravni jezik in na formalni aparat. V tej premisi postaneta ta dva materialno pomembna, in ne v prvi. Premisa se glasi: »Formalni aparat izpusti pomembne zorne kote naravnega jezika.« Moja strategija bo tu kaj enostavna. Naj najprej pogledam en možen način sklepanja v prid premisi (takšne trditve se res vseskozi pojavljajo v ZG): Naravni jezik je napravljen v prvi vrsti za komunikacijo in zatorej za uporabo v skupnosti. (To je trditev drugega argumenta in na ta način je mogoče videti, kako sta argumenta med seboj povezana).

Sedaj se strinjam, da je uporaba v skupnosti res en pomemben zorni kot naravnega jezika. Rad pa bi postavil vprašanje, ali je uporaba v skupnosti primerna kot eksplanandum, kot stvar, katero skušamo razložiti. Na določen način se lahko zdi, da je tako. Vendar poglejmo: Če skušamo razložiti kak zorni kot, običajno nočemo razložiti vseh zornih kotov. Če na primer skušamo razložiti naravni jezik, ali katerikoli *x* že, ne bomo razlagali vsakršnega zornega kota tega *x*. Tako se pojavi vprašanje, kateri zorni kot je pomemben. Sedaj menim, da je razlaga opravilo znanosti. Znanost prične z elementarnimi oblikami pojavov, ki jih razlaga, in napreduje k bolj prepletenim pojavom. Sedaj močno dvomim, da bi bila uporaba v skupnosti elementarna začetna oblika pojava, ki ga naj preučujemo, naravnega jezika. Prav nasprotno menim, da je formalna struktura jezika začetna elementarna oblika, ki jo naj proučujemo v tem pojavu, in sicer s pomočjo formalnega aparata. Uporaba v skupnosti je enostavno preveč prepleten pojav, da bi ga preučevali. Ker pa je preveč prepleten pojav, ne more biti pomembni zorni kot. Za kaj? Za razlago. Za kakšno vrsto razlage? Za znanstveno razlago. Tako sledi, da uporaba v skupnosti ne more biti pomembni zorni kot, ki ga naj bi izpustili iz razlage v skladu s trditvijo druge, materialne premise prvega argumenta, kajti uporaba v skupnosti ne more biti pomemben zorni kot naravnega jezika, kakršnega preučuje znanost. Lahko rečemo, da znanstvena razlaga ni tisto, kar velja, da bi morali pri razlagi imeti kakšne druge pomembne zorne kote. Pri tem pa bi podvomil, ali je možna kakršnakoli razlaga razen znanstvene, kajti šamanistične in podobne razlage nimam za primere pri čemerkoli. Prav nasprotno, mislim, da je formalni aparat prav elementarna stopnja razlage, če naj ta razlaga sploh velja kot razlaga in zatorej znanstvena razlaga *x-a*. Formalni aparat je prva stopnja k natura-

lizaciji kateregakoli področja, menim sedaj, kajti brez tega, da dobimo formalne poteze, ponovljive značilnosti v našo podobo, sploh ne more biti prave razlage.

Sedaj mislim, kako to kaže, da je druga, materialna premisa napačna, saj ne pojasnjuje, kaj naj bi bilo zanimivo pri razlagi takšnega pojava, kot je naravni jezik. Prav tako je jasno, da moja lastna podoba v veliki meri temelji na naturalističnem stališču in da gledam na naturalistično zahtevo formalizacije kot na nekaj elementarnega. Čeprav je nujna, pa ni zadostna.

Ali obstajajo še kakšni drugi pomembni zorni koti naravnega jezika, ki bi jih morali preučiti? Zorni kot naravnega jezika kot nečesa fizikalnega? Tukaj bi morali opredeliti fiziko tako široko, da bi slednja vključevala tudi preučevanje intencionalnih zadev. To pa bi bilo komaj še združljivo z znanostjo fizike, kot jo razumemo sedaj.

Če ni najti drugih pomembnih zornih kotov pri študiju naravnega jezika, ki bi bili primerni za naturalizacijo in nujni zanjo, je jasno, da druga premisa ne prepričuje: Uporaba formalnega aparata pri preučevanju naravnega jezika ne izpušča pomembnih zornih kotov naravnega jezika. Formalni aparat je predpogoj za preučevanje tudi še najbolj elementarnih zornih kotov naravnega jezika.

Če pa je tako, če pade druga materialna premisa, ki opredeljuje posel formalnega aparata pri razlagi naravnega jezika, potem pade tudi sklep, češ da formalni aparat naravnega jezika ne razloži primerno. Formalni aparat *primerno* razloži naravni jezik v smislu, da so z njegovo uvedbo zadoščene naturalistične zahteve razlage, za katere prav mislim, da so zahteve po zoženju na minimalni formalni aparat.

Če lahko rečemo, da ni primeren prvi argument o neprimernosti formalnega aparata za preučevanje naravnega jezika ter da je potemtakem neprepričljiva negativna stran argumenta iz pomembnega zornega kota, se pojavi vprašanje razmerja med prvim in drugim argumentom. Relacija je dovolj jasna, kajti argument iz uporabe v skupnosti določa pomembni zorni kot, ki naj bi ga glede na prvi argument zgrešili, ko smo pokazali na napačni pomembni zorni kot. V tem smislu bi lahko preučili še ta drugi argument.

(Preučiti bi morali glede na njihovo primernost premise Pr1 in Pr2 argumenta iz uporabe v skupnosti.)

II. JE FORMALNI APARAT ZADOSTEN ZA PREUČEVANJE NARAVNEGA JEZIKA?

Trdim, da sta argumenta iz pomembnega zornega kota močno antinaturalistična. Močno antinaturalistična sta, ker podvomita v same predpogoje naturalizacije. Ker je uporaba formalnega aparata natanko predpostavka vsake naturalizacije, tega, da določeno področje navežemo na naravoslovno znanost, lahko rečemo stališču, ki celo to izključi, da je močno antinaturalistično stališče. Kaj pa je potem *šibko antinaturalistično* stališče? Tole je: Formalni aparat vzamemo kot nekaj zadostnega za naturalizacijo določenega področja. Trdim, da takšno stališče ne bo primerno, in to je glede vprašanja naturalizacije moje sedanje stališče. Še posebej mislim, da je naturalizacija primeren način, kako naj se ravnamo v preučevanju na kakšnem področju, kot na primer pri preučevanju pojavov, ki jih najdemo v jeziku.

Tako moramo prepričanja in druge intencionalne pojave, vkolikor so izraženi jezikovno, nujno razložiti sintaktično, to je formalno. Vendar pa njihova razlaga s pomočjo sintakse še ne bo ustrezna. Potrebujemo še semantiko, in semantike, pomena, ne moremo razložiti zgolj s pomočjo sintakse. Kakšna druga zadeva, vključno z zaznavanjem, in potemtakem verjetno pomen pojavov, ki so zunanji duhu individua, ki je v kaj prepričan, je tisto, kar rabimo.

Naslednje se mi zdi primer primerne naturalizacije pojava, ki naj bo razložen kot jezikovni pojav, kot na primer prepričanje. Najprej vzemimo prepričanje, da je pisalni stroj na mizi. Lahko spreminjamo naravnost (lahko želim, upam, da bi bil stroj na mizi). Drugič, vsebina prepričanja se prav tako lahko spreminja (prepričanje je lahko o tem, da je vreme lepo, da je mačka na predpražniku).

Opis strukture intencionalnih duševnih stanj, za katera lahko včasih rečemo, da so intencionalna stanja propozicionalnih naravnosti, je po moje preučevanje formalnega aparata, razumljenega v najširšem smislu. S tem pa je izključeno preučevanje vsebine tega aparata.

Vsebine intencionalnih duševnih stanj, kot so prepričanja, ne moremo preučevati, če najprej ne upoštevamo preučevaja njihove formalne strukture, to trdim. Tako je preučevanje sintaktične strukture duševnih naravnosti s pomočjo formalnega aparata nujno, da bi jih razložili. Sedaj pa bi lahko trdili, da je preučevanje jezika ali jezikovnih bitnosti s pomočjo sintaktičnih formalnih sredstev tudi zadostno, kajti pri preučevanju jezikovnih pojavov bi morali biti pozorni zgolj na formalne sintaktične lastnosti jezikovnega, saj bi sicer, po temeljni trditvi v razpravi ob prvem argumentu iz pomembnega zornega kota zgrešili temelje jezikovnega študija. Na to bi odvrnil, da je slednje le nujni pogoj in da nujnost tega pogoja ni postavljena pod vprašaj tako, da zatrujemo njeno nezadostnost. Z drugimi besedami, kar je primerno za nekatere primere jezikovnega preučevanja (denimo strukturalna lingvistika), ne zadošča pri filozofski razlagi jezikovnega pojava. V nasprotju s stališčem ZG, kjer sem mislil, da so pogoji filozofske razlage jezika lahko pragmatiski v najširšem šibko opredeljenem smislu, sedaj mislim, da pravilno preučevanje jezikovnih pojavov v filozofiji meri na duševna stanja, kot jih izražajo jezikovne poteze. Sicer jezika v njegovi uporabi ne bi mogli primerno opisati. (To prav tako pomeni, da jezik ni edina oblika izražanja duševnih stanj in da torej nastopa v navezavi na drugačna sredstva izražanja duševnih stanj.) V grobem s tem želim reči, da je po mojem sedanjem stališču jezik še povezan s skupnostjo, da pa jo moramo preučevati v okvirih, kjer je dejansko uporabljena ter da jezik uporabljajo individui (če to povem tako, se zdi, da sem na to pozabil v stališču ZG).

Kaj pa je poleg tega še nujno za preučevanje jezika? Kaj več še rabimo od sintaktičnih lastnosti jezikovnih izrazov? Mislim, da je nujen še nek ne-sintaktični aparat, kot denimo preučevanje vsebin jezikovnih izrazov v skladu ali s pomočjo zaznavnih modulov. Seveda prihajam do naloge, pokazati, kako teh zaznavnih modulov ne moremo interpretirati solipsistično, kajti to bi zopet pomenilo, da je formalni aparat ali sintaktična zahteva zadostna za preučevanje jezikovnih pojavov.

Moje sedanje stališče, oziroma pot k njegovi izgradnji, je v negativni usmerjenosti k sintaktičnemu in formalnemu elementu pri preučevanju jezika ter jezikovnih pojavov. V tem smislu je to stališče nadaljevanje tistega iz ZG. Toda medtem ko sem tam mislil, da *formalni aparat ni nujen za preučevanje jezika in jezikovnih*

pojavnov, sedaj prav nasprotno mislim, da ni zadosten. Ta razlika se zdi majhna, je pa kar precejšnja. Kajti merjeno z zahtevami naturalizacije takšnega področja, kot je preučevanje jezika, bi to pomenilo, kako bi prvo stališče trdilo, kako celo šibka naturalizacija, predpostavke naturalizacije vključno s formalnim aparatom – kako je že to preveč. Drugo stališče pa bi trdilo, da naturalizacija na vsak način nujno prehaja sintakso, vendar pa da moramo storiti še več, da mora kakšna druga konkretna znanost, kot denimo fizika ali psihologija, s svojimi empiričnimi izsledki in rezultati podkrepiti sintaktično analizo, menim, da je to skica zahtev Močne Naturalizacije za neko področje, kot je denimo področje jezika. Na podlagi tega, kar je bilo pravkar povedano, je jasno, da je takšen način Stroge Naturalizacije opredeljen v nasprotju s Šibko Naturalizacijo, za katero je bilo predpostavljeno, da je ustrezen pristop tam, kjer je formalni aparat zadosten za analizo jezika.

Sedaj je jasno, da je stališče ZG uničujoče iz sedanjega stališča stroge naturalizacije, kajti dvomi v tisto, za kar sedaj menim, da so predpogoji vsake naturalizacije.

Drugič je sedaj jasno, da je zato, ker je Močna Naturalizacija kot projekt definirana preko in v nasprotovanju do Šibke Naturalizacije, da dobimo to stališče s kritično naperjenostjo do stališča Šibke Naturalizacije.

V tem smislu vidim kontinuiteto med stališčem ZG in mojim sedanjim stališčem, stališčem Močne Naturalizacije. Torej danes pričenjam tam, kamor bi si na prejšnji stopnji sploh ne bil dovolil priti. Vendar pa lahko konec koncev na to stopnjo mojega prejšnjega razvoja kot je zabeležena v ZG gledamo kot na nujno stopnjo k dosegu mojega sedanjega stališča. Pa četudi ne dopušča niti nujnih pogojev za stališče, kakršnega zagovarjam sedaj. Če je bila v središču mojih prejšnjih misli skupnost, je sedaj zunanji svet, s katerim se individuum sooča v svoji jezikovni zagnanosti.

III. NATURALIZEM PO RUSSELLU IN STRAWSONU

Prav gotovo moram začrtati vsaj še eno stvar, ko sedaj razpravljam o ZG. To je moj sedANJI pogled na Russella in Strawsona. Ker je splošni tok moje razprave sedaj usmerjen k naturalizmu in torej k vlogi znanosti pri razlagi takšnih področij, kot je področje jezika, moram reči, kaj sedaj menim o njunem stališču glede naturalizacije.

V ZG sem trdil, da je Russell filozof, ki meni, da moramo jezik razložiti znanstveno, torej s pomočjo formalne aparata. Ker je glede na prvi argument iz pomembnega zornega kota formalni aparat neprimeren za preučevanje naravnega jezika, sem Russella kritiziral.

Ker sem nasprotno, na med seboj povezan način, kakršnega sem bil razložil v prejšnjih odlomkih, menil, da je argument iz uporabe v skupnosti pozitivno ustrezen argument iz pomembnega zornega kota, je jasno, da sem Strawsona hvalil kot filozofa, katerega pot pri analizi jezika moramo slediti.

Moje sedanje stališče je na določen način nasprotno tistemu iz ZG, vendar pa zopet ni docela nasprotno. Razlika je v pomembnosti duha pri preučevanju jezikovnih pojavov, za katere sedaj menim, da jih ne smemo podcenjevati. Če to

vemo, lahko pogledamo stališča o naturalizaciji pri obeh velikih filozofih našega stoletja. Kar ju sedaj stori bolj zgodovinsko zanimiva, je njun način, kako se izogneta bistvenemu pomenu duha pri razlagi jezika.

Znano je, da je Russell naturalistični filozof. Filozofijo je pojmoval v navezavi na znanstveno podjetje in naj bi opravljala posel za pojmovno delo tam, kjer je v grobem morala zastati kakšna posebna znanost, v pojmovnem področju te znanosti. To njegovo usmeritev je pozneje prevzel Quine in jo odločno zaostрил v smer, ki je zame zanimiva. Quine je naturalizacijo opredelil kot tisto, kar je možno za določeno posebno področje, kot je epistemologija, disciplina, ki se ukvarja s preučevanjem našega vedenja, znanja.

Naturalizirati, spraviti skupaj z normami znanosti bi morali takšno področje, kot je spoznavna teorija. Kar se mi zdi v tem njegovem stališču pomembno, je ta premik v posebno področje. Ko pravi, da moramo naturalizirati kakšno posebno področje, kot je spoznavna teorija, pa Quine ni dopustil avtonomije, samostojnosti strani duha, ki jo najdemo v takšnem pojmovnem področju, kakršno je spoznavna teorija. Nasprotno je videl kot »pojmovno proučevanje v navezavi na mesto, kjer se zaustavi posamična znanost« (Russell) (»podkrepitev pojmovnega področja s kakšno posebno znanostjo, tako da je pojmovno holistično odvisno od empiričnega« (Quine). Sedaj pa:

Quine se je zaustavil tam, kjer postane duh pomemben kot avtonomen, samostojen sistem. Duha ni videl kot nekaj, kar bi posebej zaslužilo naše zanimanje, in zato je zanj ni bilo zakonite poti, da bi najprej postavil avtonomnost duševnega ter da bi nato to samostojno področje raziskovanja podkrepil z določeno posebno znanostjo, kot sta fizika ali psihologija. Pravzaprav je psihologijo sprejel za naturalizacijo epistemologije, spoznavne teorije. Mislim, da je to v grobem tisto, kar me sedaj lahko zanima. Toda naj se vrnem k Russellu.

Ker je Russell poudaril vlogo znanosti v pojmovnem področju, kakršno je filozofija, ga lahko mi naturalisti štejemo za pomembnega. Vendar pa prepreči povezavo z njim, ko se ozremo na to, da ni pripoznal samostojnosti pojavom duha.

Russella lahko po pravici štejemo za naturalista. Tako se lahko zdi, da Strawson na noben način ne more biti naturalist, kajti glede na mojo ZG interpretacijo je zavrgel celo formalni aparat kot elementarno naturalistično zahtevo ter se oklepal Uporabe v skupnosti, za katero lahko rečemo, je neposredno zavračanje naturalizma. Vendar pa docela tako ni – bi želel sedaj dogmatsko zatrditi – kajti ko se je bil usmeril na takšne zadeve, kot je preučevanje presupozicij pri preučevanju jezika, je usmeril v sedanji interes pri naturalizaciji duševnih pojavov – ko je vzel duševne pojave kot samostojen del celotne podobe. Na ta način v svoji knjigi »Skepticizem in naturalizem, nekaj različic«, Strawson (1985) kritizira »antiintenzionalistične« in »odločno reduktivno naturalistične« Quinove poglede.

Strawson se zdi bližji nekakšnemu naturalističnemu stališču, ki poudarja pomembnost skupnosti pri razlagi jezikovnih pojavov (na naturalističen način). Ne da bi se spuščal v podrobnosti (ob razpravi se oklepa tudi skepticizma), se mi zdi, da je tisto, kar je zanj pomembno pri tem, ko kaže na pomen skupnosti pri razlagi jezika, da je tisto tudi naturalizem, vsaj on ga imenuje tako. Vendar se meni takšen naturalizem, kjer usmerjamo pozornost na to, da je nekaj pač naravno dano, ne zdi primeren glede na moje prej navedene kriterije zanj. Kljub temu bi bilo mogoče

reči, da vsaj prve stopnje naturalizacije, uvedbe formalnega aparata Strawson ni docela izpustil iz svojega zornega kota in bi v tem smislu moje stališče iz ZG ne veljalo docela. Kljub temu pa je res, da Strawson ves čas nastopa proti možnosti, da bi znanstveno ustrezno razložili naravni jezik. Vsaj tako, kot si to predstavljata Russell ali tudi Quine.

LITERATURA:

Potrč; M., Zapis in govornica, Partizanska knjiga, Ljubljana, 1986.

Strawson, P. F., Scepticism and Naturalism, some varieties, Oxford, University Press, 1985.

Estetika kot filozofija umetnosti in kot teorija čutnega, estetizacij in poetizacij

JANEZ STREHOVEC

Estetiška teorija oziroma estetika (sam termin izhaja iz gr. besede za čutno aisthesis in njene pridevniške izpeljanke aisthētikos) se je na svoji zgodovinski poti oblikovala kot teorija različnih področij čutnega in kot filozofska disciplina, katere predmet je filozofski pogled na umetniško delo, opazovano na podlagi pojmov o lepem, resničnem, simbolnem, alegoričnem, metaforičnem in glede na posebnost konstitucije estetskega predmeta in njegovih razlik do znanstvenega, religioznega in vsakdanje-praktičnega področja.¹ Ko omenjamo estetiško teorijo (oziroma estetiko) kot teorijo čutnosti, mislimo na filozofske raziskave čutnega pojava, čutne gotovosti in razvidnosti, ki so bile opravljene v filozofski tradiciji od znamenitih Platonovih razmišljanj v Ionu preko Descartesovih o res extensa do nekaterih prispevkov t. i. empiristične filozofije. Na samem začetku estetike kot samostojne filozofske discipline pa se nahaja prispevek Alexandra Gottlieba Baumgartna (1714–1762), pristaša Wolfovega razsvetljenskega filozofskega sistema, ki je v letih 1750 in 1758 v Frankfurtu na Odri objavil svoje znamenito delo *Aesthetica acromatica*. Estetiko si je zamislil kot dopolnilo logike oziroma spoznavne teorije (gnoseologia inferior), ki se ukvarja s čutno spoznavno zmožnostjo. Za estetiko kot teorijo o čutnem pa je pomemben tudi Kantov prispevek, in sicer ne tisti iz njegove *Kritike presodnosti*, torej njegovega tretjega kritičnega dela, ki je, po današnjih kriterijih, pravzaprav njegova poglobljena estetika, temveč tisti iz njegove znamenite *Kritike čistega uma*.

Mislimo na njegove analize v okviru Transcendentalne estetike, ki načeljujejo *Kritiki čistega uma*, in se ukvarjajo s prostorom kot obliko vseh pojavov vnanjega čuta (kot subjektivnim pogojem čutnosti, ki nam edina omogoča vnanje zrenje) in s časom kot apriorno nujno predstavo, ki tvori podlago za vse zore. Tu gre za danes že pozabljen pojem transcendentalne estetike kot znanosti o vseh čutnih načelih a priori, ki izhaja iz tradicionalne filozofske delitve med aistheta in noeta, na čutne in miselne stvari.

Estetika kot teorija čutne gotovosti, negotovosti (varljivosti) in razvidnosti ter kot (socialna) teorija usode čutnosti v sodobnosti (na primer Haugova »blagovna estetika« in Marcusejevo razmišljanje o novi, psihodelični senzibilnosti evropske in ameriške mladine koncem 60. let) – to so pravzaprav mejne oblike raziskav in

¹ O nekaterih splošnih vprašanjih sodobne estetike, še posebno njene neomarksistične različice smo pisali v razpravi *Spor v estetski teoriji*, *Anthropos*, III/1982, str. 130–147.

mišljenja te teorije. Veliko bolj pomembna in značilna je že več kot 150 let namreč tista njena usmeritev, ki se pokriva s t. i. filozofijo umetnosti. Mislimo na estetiko kot disciplino sistemske filozofije (od nemške klasične filozofije do Croceja in Hartmanna ter del v okviru realsocialistične marksistično-leninistične filozofske sistematike, na primer Kaganovi spisi) oziroma v zadnjih desetletjih kot samostojno stroko, (metodološko) povezano tako s filozofskimi kot semiotičnimi, psihoanalitičnimi in sociološkimi podlagami, s prispevki sistemske analize, analitične filozofije in kibernetike.

Estetika kot filozofija umetnosti je predvsem estetika umetniškega dela (nem. *Werkästhetik*); področje njenih raziskav pa sega od analitike umetniško lepega (gr. *kalon*, lat. *pulchrum* oziroma, v renesansi, *bellum*) preko posebne ontologije umetniškega predmeta (raziskave statusa estetskega lika in estetskih sodb ter opredeljevanje razlik med estetskimi predmeti in drugimi razredi predmetov) do analiz socialne problematike delovanja umetniškega dela (umetnina kot družbena ustanova in komunikacijski medij), raziskav odnosov med avtorjem, delom in sprejemnikom in vrednostnih analiz (aksiološka estetika). Estetika umetniškega dela je zato prvenstveno teorija posebnega načina ravnanj in delovanj, ki se objektivirajo v delu oziroma manifestirajo v estetskih procesih. Predmet estetike lahko potem definiramo kot estetsko aktivnost (kot poseben aspekt socialne prakse); estetiko kot teorijo pa umestimo v širše področje teorije kulture, katere predmet je sam civilizacijski proces (definiciji Thomasa Metscherja in Norberta Eliasa).

Estetika kot teorija estetske aktivnosti je teorija izrazito zgodovinskega predmeta – umetnosti. Njen razvoj v okviru sodobne filozofije umetnosti je bistveno povezan s spremembami na področju produkcije in reprodukcije umetniških del in z (družbeno) zavestjo o njih. Znale so zgodovinske dihotomije med gnoseološko in ontološko (oziroma prakseološko) estetiko, ki so povezane s temeljnima ontološkima konceptoma posebnosti umetniškega – mimesis in poezis. Prvi (izhaja iz Aristotelove sintagme *mimesis tes praxeos*) se nanaša na prikazovalni in izrazni način umetnosti (tehne, ars), medtem ko se drugi na njen ustvarjalni impulz, povezan z oblikovanjem umetniške dejanskosti *sui generis*. Za ta, ontološki koncept obravnave umetniškega je značilna naslednja Kosikova misel: »Srednjeveška katedrala ni zgolj izraz ali slika fevdalnega sveta, temveč je hkrati prvina zgradbe tega sveta. Ne poustvarja umetniško zgolj srednjeveške stvarnosti, temveč jo hkrati tudi umetniško ustvarja. Vsako umetniško delo ima v neločljivi enoti dvojen značaj: je izraz stvarnosti, toda hkrati ustvarja stvarnost, takšno, ki je ni zunaj dela ali pred delom, temveč prav samo v delu.«²

Koncepti t. i. ontološke estetike imajo realno podlago prav v razvoju moderne in postmoderne umetnosti 20. stoletja, v kateri prihaja do opuščanja mimetičnih aspektov in tudi čutno poudarjene razsežnosti »del«. Kako je termin estetika pravzaprav samo še konvencionalna oznaka za filozofijo umetnosti nam kažejo prav primeri t. i. postestetske umetnosti, pri kateri nastopa estetska funkcija že kot rudimentarna, sekundarna ali pa je že kar odsotna. Ko omenjamo neestetski in zgodovinsko gledano, točneje rečeno, postestetski značaj umetniških del (mislimo na dela 2. polovice 19. in iz 20. stoletja), je potrebno omeniti teoretski prispevek

² K. Kosik, *Dialektika konkretnega*, Ljubljana, 1967, str. 138.

Walterja Benjamina, sodelavca Inštituta za socialne raziskave, ki je v obdobju med vojnima razvil t. i. estetiko alegorije. V svoji znameniti razpravi *Umetniško delo* v času svoje tehniške reproduktivnosti pa je Benjamin oblikoval misel o zgodovinski funkcionalni spremembi sodobnega modernističnega umetniškega dela, za katerega bo morda že kmalu postala odvečna celo njegova eksplicitno umetniška funkcija.³

Omenjanje Benjaminove postestetske umetnostne teorije nas usmerja k svojevrstnemu zanimanju za estetiko sodobnega umetniškega dela, ki je dosegla enega svojih vrhov z Adornovo *Estetiško teorijo*, zavezano radikalnemu premisleku o smiselnosti umetnin danes in njihovi zanimivosti za (filozofsko) misel. Svoje poglavitno estetiško delo je Adorno namreč začel z besedami »Samo po sebi je postalo razumljivo, da ni nič več samoumevno, kar zadeva umetnost, ne tisto, kar je v njej niti tisto, kar je v njenem odnosu do celote, in celo ne njena pravica do obstoja.«⁴ Ta misel skepse in negotovosti pa je le ekstrem v okviru Adornove protihéglovske estetike, ki je izvirno mislila posebnosti nemškega estetskega idealizma, temelječega na spoznanju: »Da v njej pride resnično do obstoja, naredi umetnino za skandalon filozofije. Idealistični estetiki je kot lepota vedno hkrati predpostavljeno, kar je mišljenju lahko samo šele zadano: konkretna sprava nasprotij med splošnim in posebnim, enotnim in mnogoterim, duhom in dejanjskostijo.«⁵ Mišljen je t. im. nemški estetski idealizem od Schillerja preko Schellinga do Nietzschejeve apologije sveta samo kot estetskega fenomena. V Nietzschejevem delu *Rojstvo tragedije iz duha glasbe* je »svetovni temelj« sam zamišljen kot resnični subjekt umetnosti; slednja je interpretirana kot kozmično dogajanje, kajti »samo kot estetski fenomen je večno upravičen svet in obstoj.«⁶

Gre za povezovanje upravičenosti teorije z odličnostjo njenega predmeta za sam filozofski pojem resnice, kar je Peter Sloterdijk v delu *Kopernikanska mobilizacija in ptolemejska razorožitev* opisal z besedami: »Filozofija rabi estetiko danes, da bi lahko na ovinku preko estetiške teorije povedala, kar bi morala povedati, če bi bila še »pravilna filozofija«. Estetika je bergla, s pomočjo katere se vleče skozi 20. stoletje neka nemožna filozofija. Filozofska estetika je postala kriptoeitika sedanjosti. Filozofiji rabi kot pribežališče, v katerem prezimlja arhaični pojem resnice – kot vizija resničnega življenja, nek pojem, ki ga ne bi upal poučevati noben moderni filozof več v neposredni intenciji. Tako fungira estetika od Schillerjevih *Pisem o estetski vzgoji človeštva* do Adornovih umetnostnoteoretskih spisov kot morala nekega sveta brez morale in kot zadnji organ resnice za neko epohalno stanje, ki ve o resnici samo, da je predsodek živčnosti.«⁷

Estetika je torej na podlagi te svoje nadomestne funkcije ekskluzivna in smiselna, kajti ukvarja se z umetnostjo, ki je v duhovnem in družbenem okolju zamenjave znanstvene paradigme in velike krize sistemske filozofije prevzela mesto organona resnice. Ker od filozofije ni mogoče pričakovati nikakršne obravnave substancialnega pojma resnice, je vloga imetja deleža na resničnem, posredovanim

³ Benjaminove prispevke k sodobni estetski teoriji smo natančno obravnavali v knjigi *Oblika kot problem*, Ljubljana, 1985.

⁴ Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt na M., 1974, str. 9.

⁵ R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt na M., 1973, str. 71.

⁶ F. Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, Ljubljana, 1970, str. 26.

⁷ P. Sloterdijk, *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Frankfurt na M., 1987, str. 39.

simbolno, pripadla umetnosti. Preko umetnosti se oblikuje pravcati sistem ravnanj, ki skušajo z njeno kognitivno funkcijo zaseči resnico družbene totalitete. Gre za pojav, ki ima tudi na Slovenskem in v Jugoslaviji pomembno družbenokritično razsežnost in kulturnopolitično relevantnost. Vrsta literarnih tekstov začetka 80. let je imela funkcijo nadomestkov,⁸ pojavlja se svojevrstno zaupanje v umetnost in njeno vlogo pri razkrivanju politično tabuizirane totalitete. Umetnost (presenetljivo) nastopa v vlogi najvišjega načina, s katerim si resnica priskrbi eksistenco, če parafrazirano posežemo po znani Heglovi izjavi iz njegovih *Predavanj o estetiki*.

Ta opredelitev umetnosti glede na pojem oziroma kriterij resnice nikakor ni samoumevna in tudi smiselna glede na dejanskost umetnostne tradicije in njenih teorij. Da je posebnost umetniškega prav nevtralnost do kriterija resničnosti ali neresničnosti, je celo relevantno spoznanje nekaterih znanih estetik. Po tej lastnosti naj bi se umetnost celo korenito ločila od znanosti, vendar pa je to stališče mogoče relativirati z Goodmanovo mislijo, da ima tudi znanost zelo malo opraviti z resnico. »Navzlic prevladujoči doktrini igra resnica celo v znanosti zelo majhno vlogo. (...) Znanstvene hipoteze, tudi če so kolikor se da resnične, so brez vrednosti, če ne zadostijo tem, z našo raziskavo naloženim minimalnim zahtevam po širini bogastva in v specificiranju, če ne omogočijo analize ali sinteze, ki bi nekaj povedala, in če ne navržejo pomembna vprašanja ali nanje ne odgovorijo. Resnica ne zadostuje; je kvečjemu nujni pogoj. Vendar ji celo s tem priznavamo preveč; najbolj imenitni znanstveni zakoni so redko povsem resnični.«⁹

Goodmanovemu nasprotno stališče pa je Adornovo, čigar *Estetiška teorija* je, kot pravilno ugotavlja Sloterdijk, še enkrat (pre)mislila umetnost kot medij resnice. »Vsebina resnice umetniškega dela je objektivna rešitev uganke vsakega posameznega dela. S tem ko zahteva rešitev, usmerja na vsebino resnice. To je moč dobiti samo s filozofsko refleksijo. To in nič drugega ne opravičuje estetike.«¹⁰ Med filozofijo (estetiko) in umetnostjo obstaja torej tesna zveza; druga rabi prvo za svojega razlagalca, prva pa drugo kot dokaz za to, da je sporen popoln monopol znanosti na spoznavnem področju. Umetnost vsekakor zasega nek modus izkustva sveta, ki se manifestira v umetniškem delu. Slednje je realizacija tistega, kar ima filozofija samo v refleksiji. Estetiška teorija opravičuje svoj obstoj z razlago umetnin kot mest resnice.

V nasprotju s tem zasnutkom pa nekatere teorije (kot omenjena Goodmanova) negirajo zvezo umetnosti in resnice, prav tako pa tudi kakršnokoli posebno relevantnost umetnosti za filozofijo. Estetiko razumejo izključno kot stvar preteklosti: kriza sistemske filozofije je postavila pod vprašaj tudi to posebno disciplino, ki se vrhu vsega ponaša še s tako neposrečenim, glede na področje obravnave spornim imenom (kar je ugotavljal že Hegel v uvodu v svoja *Predavanja iz estetike*), kajti med estetskim in umetniškim obstaja razlika, ki jo je razvoj umetnosti v 20. stoletju samo še poglobil. Vprašamo pa se tudi lahko, ali ne govori za konec estetike oziroma njeno popolno neaktualnost tudi dejstvo, da je bila ta teorija predvsem v začetkih svojega razvoja bistveno vezana na tradicionalno metafizično delitev med čutnim in miselnim, razumskim, kar pomeni, da je vezana na nek

⁸ O tem smo pisali v razpravi *Besedila kot nadomestki*, Naši razgledi, Ljubljana, št. 18 (785), 28. septembra 1984.

⁹ N. Goodman, *Kunst und Erkenntnis*, v *Theorien der Kunst*, Frankfurt na M. 1984, str. 588.

¹⁰ T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, str. 193.

izrazito zgodovinski »svet«, ki ga je povsem presegla sedanja konstelacija, za katero je značilno ukinjanje razlik med materijo in duhom, čutnim in razumskim, subjektom in objektom. Umetniški »material« je v mnogočem izgubil svoj čutni značaj; ni več nekaj, kar je vidno in otipljivo in se kot objekt zoperstavlja subjektu. Dejanskost, doživeta skozi optiko medijskih tehnologij informacijske družbe, je sestavljena iz elementov, ki se organizirajo iz strukturnih zakonitosti (matric) in ne več iz prostorskih in časovnih meril.

Kot primer kritičnega, celo povsem odklonilnega stališča do upravičenosti filozofske estetike danes naj omenimo prispevek Wolfganga Iserja (iz razprave *Perspektive interpretacij moderne umetnostne teorije*), ki se zavzema za (nefilozofski) koncept umetnostnih teorij z naslednjo ugotovitvijo: »Moderna umetnostna teorija se loči od filozofske estetike pogosto prav tako, kot se ta od aristotelske poetike pravil, iz katere se je izločila. Če je poetika pravil usmerjala k postopkom proizvajanja umetniškega dela, potem je merila filozofska estetika na spoznavanje tistega, kar naj bo umetnost. (. . .) Različnim manifestacijam filozofske estetike je bila skupna premisa, da bodi umetnost kot pojav resnice predstavitev izvrstne dejanskosti in kot takšna reprezentacija celote. (. . .) To pokrivanje umetnosti in estetike so ukinile moderne teorije umetnosti. Ne razumevajo se več – ne glede na izjeme (marksizem in metafizična estetika) – kot delne discipline filozofskih sistemov . . . Potemtakem ne govorijo več o umetnosti nasploh, temveč o strukturah, shematizacijah, sporočilih, estetskih predmetih, pesniških vsebinah, estetski rabi znakov in s tem razstavljajo s pomočjo metafizičnih premis poenoten pojav umetnosti v pahljačasto področje razločljivih delnih komponent.«¹¹ Umetnostne teorije so po Iserju izrazito pluralistično naravnane na posebne aspekte umetniških del in jim je tuja monolitnost filozofske estetike. Obstaja vrsta govoric teh teorij, ki se nanašajo samo na posebne razsežnosti umetniškega dela. Pogled na celoto (umetniški »svet«) je v optiki te spremembe od estetike k umetnostni teoriji torej že stvar preteklosti.

Iser ugotavlja torej krizo monolitnega totalitetnega pogleda na umetnost, kakršen je bil, na primer, lasten velikim sistemom nemškega transcendentalnega idealizma. Schelling je v svoji *Filozofiji umetnosti* namreč mislil umetnost nasploh in to v vsej univerzalni pomenljivosti, torej kot celoto dejanskosti v stopnji ali potenci umetniškega. Enostnost umetnosti in pojma o njej pa je še posebno postala vprašljiva v 20. stoletju, ko je pluralizem umetniških oblik privedel do korenite zamenjave paradigem na tem področju, tako da je singularni pojem umetnosti ostal merodajen samo še za neko (neo)klasicistično, z vseh koncev in krajev izpodbijano dejanskost umetnosti.

Seveda pa velikih sprememb na področju umetnosti in njenega odnosa do družbenega (raba novih tehnologij, spremenjena recepcija, oblikovanje medijske kulture) ni spremljal nikakršen molk teorije. Že omenjena estetika alegorije Walterja Benjamina, Brechtovi spisi o t. i. epskem gledališču in Estetika izginjanja Paula Virilija so samo trije, vendar pomembni odgovori mišljenja na izziv velikih sprememb na področju novega oblikovanja umetniškega dela in njegove spremenjene družbene recepcije. Prav tako pa je tudi avtonomni razvoj družboslovja in humanistike, še posebno filozofije, semiotike in psihoanalize privedel do izvirnih

¹¹ *Theorien der Kunst*, Frankfurt na M. 1984, str. 33, 34.

analiz umetnosti, opravljenih z novim metodološkim in analitičnim instrumentarijem. Med Heideggrovim spisom O izvoru umetniškega dela in razpravo Abrahama Molesa Kibernetika in umetniško delo se uvrščajo ti dosežki sodobnejše misli o umetnosti, ki izhajajo iz fenomenologije, hermenevtike in psihoanalize pa tudi iz semiotike, pragmatizma, semantike in informacijske in medijske teorije. Pomembno mesto ima tukaj tudi zahodnoevropski in ameriški neomarksizem, od avtorjev kritične teorije družbe (predvsem Adorna, Benjamina in Marcuseja) do Fredrica Jamesona.

Omenimo pa naj tudi t. i. marksizem realnega socializma, predvsem sovjetski, ki pri svojih analizah umetniškega tudi izhaja iz sodobnejših postopkov in metod (informacijska teorija, strukturalna lingvistika, sistemska analiza), vendar pa jih vključuje v obsežne projekte »marksistično-leninističnih estetik«, ki večinoma še vztrajajo na ideji estetike kot discipline sistemske filozofije. Že bežna omemba teh raziskav, opravljenih iz različnih teoretskih sestavov, nas je opozorila na zagato z estetiko v smislu njene čiste filozofičnosti. Težave s to disciplino segajo že v preteklost, prav do Baumgartnovega projekta estetike kot *gnoseologiae inferior* iz 18. stoletja, še posebno pa jih je radikaliziral obrat v estetiki, ki se je dogodil z nemško klasično filozofijo in je to teorijo usmeril izključno na področje filozofije umetnosti (Schelling, Hegel). Estetika v tej prevladujoči inačici pa ni imela veliko opraviti z »aisthesis« in »aisthetikos«; stik s čutnim je ohranjala le preko razumevanja umetniškega kot »lepega« videza, kasneje, predvsem z velikimi spremembami v umetnosti začetka 20. stoletja, pa se je zrahljala še ta vez, tako da je prehod umetniškega v neestetskost oziroma postestetskost bistveno relativiral kompetentnost tradicionalnega koncepta estetike. Razlika med estetskim in umetniškim je namreč postala presodna za usodo in smisel te teorije, ki pa se le izjemoma skuša v analizah, ki dejansko sodijo pod njen pojem: mislimo na raziskave čutnosti, bodisi kot ontologije in gnoseologije čutnega načina (na primer Kantova »transcendentalna estetika«), bodisi kot socialna teorija usode čutnosti v sodobnem družbenem okolju (Haugova »blagovna estetika«).

Ime estetika je torej konvencija. Omenili smo že nekaj zagat, ki spremljajo njegovo označevanje, vendar pa naj, na drugi strani, opozorimo še na tiste čvrste točke, torej konstante, ki lahko rabijo kot opora za nadaljnji razvoj teorij(e) tudi pod tem imenom. Mislimo na tradicijo filozofske estetike od Schillerja, Kanta Schellinga in Hegla do velikih del 20. stoletja (Hartmann, Ingarden, Lefebvre, Bense, Sartre, Adorno, Lukács, Jameson), ki je dovolj široko in hkrati specifično opredelila svoj(e) predmet(e) teoretskega dela, na kar smo opozorili že pri omembi t. i. estetike umetniškega dela (*Werkästhetik*).

Kot oporo mislimo torej prav na to tradicijo, ki jo še naprej navajajo in upoštevajo tudi sedanje, sicer nesistematične in izrazito parcialne estetike, pisane kot razprave o posebnih razsežnostih sedanje umetnosti, vendar mišljene tudi glede na nekdanje kategorije filozofskega premisleka o umetnosti. Ontologija, gnoseologija in (filozofska) antropologija umetnosti so vsekakor še v igri. Pri tem so mišljene filozofske raziskave posebnosti umetniškega načina (udejanjenje, razdejanjenje, simulacija, vzpostavljanje videza oziroma fiktivne dejanskosti) ter estetiška teorija dela kot receptivna teorija estetskega koda. Umetniško delo pač je in ostaja zanimivo za teorijo kot umetelna in umetniška stvar, v kateri pride (ali ne pride) do laboratorijskega vzpostavljanja predmetnosti z izrazito simbolnimi funkcijami.

Poleg estetike umetniškega dela pa naj opozorimo še na dvoje področij, ki jih smatramo kot smiselna za obravnavano tematiko. Estetika lahko zadobi svojo teoretsko relevantnost in aktualnost tudi kot (kritična) teorija estetizacij, kar pomeni, da sledi prenosu estetske funkcije (tudi tiste iz umetniških del) na različne politične in gospodarske ustanove, torej na segmente zunajumetniške dejanskosti, ki si navzamejo estetsko razsežnost z namenom, da bi s tem pridobili večjo politično ali tržno učinkovitost. Mišljena je raba atraktivne čutnosti v vlogi vabe, »navdušenja za nekaj« ali kozmetičnega pribitka menjalne vrednosti in sodi kot predmet obravnave tudi na področje socialne psihologije in politologije. Mislimo na estetizacijo javnih ustanov, estetizacijo politike, estetizacijo dela (lepo, »atraktivno« delo) in blagovno estetiko ter na že prve obsežnejše analize v tej smeri (osvetlitev problematike estetiškega namestniška v Rainerja Stollmanna delu *Estetizacija politike*, 1978).

Drugo relevantno področje raziskav te teorije (mislimo na koncept estetike v širšem, ne na teorijo umetniškega dela vezanem smislu) pa je analiza poetizacij: teorija skuša slediti prenosom umetniške kreativnosti, temelječe na presežni teži možnega nad realnim, na zunajumetniška področja. Tu je v igri obravnava avantgardističnih in neoavantgardističnih poskusov spreminjanja sveta po meri umetniške ustvarjalnosti (koncepti in uresničenja umetniških komun, umetnostne pedagogike, anarhizma v obliki »umetnosti na cesti« in »družbe kot umetniškega dela«). Ti prenosi so dejansko poskusi, ki ne uspejo: oblika in način njihovega poraza pa ponovno usmerjata k premisleku osnovne razsežnosti estetskega kodiranja.

Za poetizacijo je značilno razumevanje umetnosti same s strani umetnikov kot izrazito socialnega projekta, kar pomeni izhajanje iz podmene o obstoju primerljivosti med estetskim in socialnim in zato pristajanje na možnost, da se z »umetniško mero« presoja zunajumetniške pojave in nanje tudi učinkuje. Utopični impulz se skuša prenesti na zunajumetniško dejanskost, kar konkretno pomeni, da se naj tudi izobraževalne, politične, produkcijske, ekonomske in druge javne ustanove razrešijo teže nekakšne zaresne funkcionalnosti in profitne služnosti ter naj se ekstatično odpro ravnanjem, povezanim z divjo, celo neodgovorno rabo domišljije in spontanosti.

O vzponu in padcu individuuma ali o Nietzschejevem pojmovanju dekadence

GREGOR ADLEŠIČ

Ko Friedrich Nietzsche, v svoji velikopotezni in kljub vsej svoji prefinjenosti v skrajni konsekvenci vendarle pregrobi genealogiji morale sodobnosti, analizira obstoječe vrednote, kot eden prvih postracionalističnih filozofov odkrije duhovni propad svoje dobe ter ga glasno sporoči svetu. In prav v tem je njegova največja zasluga. Še več, on odkrije, da je dekadenca, oziroma širše gledano, nihilizem postal temeljni pojav modernosti. Od tod seveda tudi njegova aktualnost, kajti prav omenjeni del njegove misli je tisti, ki nam dovoljuje trditev, da je Nietzschejeva misel kljub vsej svoji kontroverznosti bila in ostala vplivna in upoštevana ter cenjena. Njen vpliv pa nikakor ni omejen zgolj na literaturo, saj je njegova misel plodno vplivala tudi na vrhunske ustvarjalce, kot so npr. Malraux, A. Gide, B. Shaw ter H. in T. Mann. Še vedno močno vpliva tudi na sodobni eksistencializem, npr. na M. Heideggra. Nanj pa se, kot na svoje neizrečeno teoretsko izhodišče v svojih analizah sodobnosti, naslanjajo tudi vplivni misleci, kot so M. Horkheimer, T. W. Adorno, H. Marcuse ter predvsem M. Foucault. Za to pa se ima Nietzsche za zahvaliti seveda predvsem svoji velikopotezni genealogiji morale, oziroma točneje rečeno, svojemu odkritju pojma dekadence.¹ Ravno le-ta predstavlja namreč tisto točko njegove misli, na katero se, za razliko od ideologov nacionalsocializma, ki so zlorabili njegov teorem o »volji do moči« in nato pervertirali njegov pojem nadčloveka, v svojih analizah sodobnosti navezujejo napredni misleci.

Nietzschejevo misel lahko torej z T. W. Adornom in M. Horkheimerjem, na katere analize Nietzschejeve misli se naslanja tudi pričujoči prispevek, označimo za: »... intransigentno kritiko praktičnega uma...«,² saj prehod »... čistega moralnega samozavedanja v licemerstvo... postane pri Nietzscheju naravnost kritična točka napada na filozofijo...«³ Nietzsche sam pa je o povedanem zapisal: »... morala kot simptom *dekadence* je neka novost, redkost prvega reda v zgodovini spoznanja. Kako visoko sem z obojim presegel plitkoumno brbljanje o optimizmu *contra* pesimizmu! – Jaz sem odkril instinkt *izroditve*, ki se obrača proti

¹ »Nietzsche si prisvoji izraz, ki ga prvič filozofsko uporabi Jacobi, bržkone iz časopisov, ki so poročali o ruskih atentatih. Z neko ironijo, za katero je postalo medtem uho že pretopo, uporabi Nietzsche izraz za denunciranje krščanstva kot institucionaliziranega zanikanja volje do življenja.« T. W. Adorno: *Negative dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1966, str. 326.

² Adorno T. W.-Horkheimer M., *Dialectic of Enlightenment*, Allen Lane, London, 1973, str. 94.

³ Adorno T. W., *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1963, v: *Aspekte*, str. 61.

življenju s podtalnim maščevanjem (krščanstvo, schopenhauerjeva filozofija, v določenem smislu že platonova filozofija ter celotni idealizem so tipične oblike tega).⁴ Omenjeni citat je seveda instruktiven v toliko, volikor nam Nietzsche v njem lepo našteva prave povzročitelje dekadence, katere korene ni nikoli odkril in je ravno zato zgrešil pot, ki pelje iz duhovne propalosti dobe. O tem nam nedvomno priča njegov teorem o nadčloveku, ki predstavlja bolj utopični sen filozofa, kot pa pravi teoretični pojem. Skratka, povzročitelja dekadence moramo iskati v tisti judovsko-grško-krščanski duhovni tradiciji evropskega mišljenja, ki jo ponavadi z eno besedo imenujemo *razsvetljenje*. Ravno prosvetljeni um z vsemi svojimi destruktivnimi posledicami, ki jih ima le-ta na duhovnost, predstavlja pravi cilj Nietzschejevega napada. Seveda pa predstavlja zanj razsvetljenje, že zaradi njegovega, v skrajni konsekvenci idealističnega izhodišča, bolj moralni kot pa socialni fenomen. Nietzschejeva misel predstavlja namreč kritiko sodobne duhovnosti v najširšem pomenu besede in vtoliko jo lahko označimo kot kritiko kulture, ali točneje rečeno, njegova misel predstavlja kritiko religioznih metafizičnih, moralnih, estetskih in družbenih ciljev ali *vrednot*, ki so, kot je splošno znano, po njegovem mnenju postale destruktivne, tj. dekadentne. »Nietzschejeva kritika 'evropskega nihilizma' v skrajni konsekvenci izhaja iz spoznanja o zanikanju kulturnega razvoja od nastanka krščanstva dalje.«⁵

Seveda pa za Nietzscheja kritika krščanstva nikakor ne zadeva zgolj religiozni problem. Le-te namreč ne smemo ločevati od njegove kritike prosvetljenega uma. Zanj predstavlja »krščanstvo« zgolj »platonizem za ljudstvo«. Notranji duh platonizma predstavlja namreč zanj pravi notranji duh krščanstva, celotna idealistična filozofska tradicija od Sokrata, kot prvega dekadenta, dalje pa zgolj priročno sekularizirano obliko krščanstva. Tako Nietzsche razkrinkava »krščanstvo« in njegovo sekularizirano obliko – razsvetlensko metafiziko kot najmlajšo ideologijo in ravno zato je njegov filozofski program vseskozi antimetafizičen in antiracionalističen. Zanj predstavlja vsakršna transcendenca zgolj nerealno plačilo za realno trpljenje. On je razkrinkal identiteto uma in gospostva, tako kot je neizpodbitno dokazal imanentno povezanost spoznanja in interesa.

Skratka, Nietzsche ni, tako kot mnogi njegovi sodobniki, spregledal naslednje funkcije sodobne filozofije in religije, ki nam jo M. Horkheimer lepo opisuje z naslednjimi besedami: »Večne ideje, ki naj bi veljale ljudem za cilj in ki naj bi jih vodile ter katere naj bi le-ti sprejeli, se že dolgo imenujejo razum.« . . . »Ker pa pokorščina bogu že od nekdaj služi za sredstvo, s katerim lahko dosežemo njegovo naklonjenost, po drugi strani pa pomeni racionaliziranje vsakršnega gospostva, podrejanja in terorja, so tako ateistični, kot teistični razsvetljenci od Hobbesa dalje interpretirali zapovedi kot družbeno koristne moralne principe, ki naj bi kar najbolje omogočali življenje brez trenj, miroljubno občevanje med seboj enakih ter spoštovanje obstoječega reda. Bodi razumen (Sei Vernünftig), pomeni rečeno teološko: spoštuj pravila, brez katerih ne bi mogla živeti niti celota niti posameznik. Pomeni: ne misli le za trenutek.« . . . »Od Descartesa dalje pa je velika nova filozofija poskušala doseči kompromis med teologijo in znanostjo. Posrednik je bila

⁴ Nietzsche F., Werke III, Ullstein, Frankfurt/M-Berlin-Wien, 1972, v: Ecce Homo, str. 555.

⁵ Horkheimer M., Kritische Theorie II, S. Fischer, Frankfurt/M, 1968, v: Egoismus und Freiheitsbewegung, str. 60.

„zmožnost intelektualnih idej“ (razum)«. ⁶ »To je tisto najsvetejše (Göttliche) v naši duši, ki je sposobno idej,« se glasi Kantova zapuščina. ⁷ Tako vero v avtonomni ratio je denunciral Nietzsche kot simptom zaostalosti, kajti »po nemških vrednostnih instinktih« sta bila Locke in Hume na sebi . . . preveč svetla in jasna. ⁸ Kant pa mu velja za »zaostalega«. ⁹ »Razum je le neko orodje in Descartes je bil površen.« ¹⁰ ¹¹ Nietzschejeva misel nam prikazuje zgodovino prosvetljenja mišljenja kot zgodovino organa gospostva in oblasti.

Nietzschejeve analize dekadence sodobnosti izhajajo torej iz kritike *resnice* kot tistega vodilnega etičnega vrednostnega pojma, ki ureja in določa skupno življenje ljudi. Oglejmo si, zakaj: »Razum postane metafizičen v trenutku, ko svojo funkcijo širjenja in utrjevanja danega spoznanja, določanja, urejanja, sklepanja, ali pa svoje rezultate absolutizira kot obstoj in napredovanje resnice. Spreobračanje, preseganje in prestrukturiranje spoznanja in njegov spremenljiv odnos do realnosti ter sprememba njegove funkcije, ki izhaja iz njegove vpletenosti v zgodovino, tako izpadejo iz miselnega procesa, kot ga razume tradicionalna logika, katere tema je razum. Vzeta izolirano, vodi k napačnemu pojmu izoliranega mišljenja z nespremenljivimi in samostojnimi rezultati. Nietzsche je rekel, da je potrebno veliko resnico ,kritizirati, in ne oboževati.« ¹² ¹³

Seveda pa konkretni cilj Nietzschejeve kritike evropske morale predstavljajo tisti mehanizmi, ki posameznika šele pregnetejo v družbeno bitje in ki določajo cilj njegovemu delovanju. Nietzschejeve analize prosvetljenega mišljenja so torej konkretno usmerjene na analizo *vrednot*. Tudi zanje namreč, tako kot za Kanta, predstavlja pravo resnico teoretičnega uma praktični um. On namreč popolnoma sprejema Platonovo definicijo metafizike, po kateri je absolutna resnica tudi najvišje dobro in lepo. Nietzschejeva misel predstavlja torej kritiko religioznih, etičnih in estetskih ter metafizičnih vrednot dobe. Njegove analize pa se nanašajo tako na estetske kot na etične, tako na filozofske kot na politične ter religiozne duhovno fenomene dobe.

Njegov antiracionalizem tako določa tudi izhodiščne predpostavke njegove misli. On odklanja transcendenco v vsaki obliki: kot kritik religije je ateist, v nasprotju s prevladujočim ontološkim transcendentizmom je on psiholog, ki izhaja iz posameznega in ne iz občega. Namesto za transcendentno podgrajeni idealistični filozofski sistem, ki je vedno ontoteološki, se on odloči za fragment, torej za fenomenološko perspektivistično analizo stvarnosti.

Za svoje novo filozofsko izhodišče pa se ima F. Nietzsche zahvaliti predvsem svojemu učitelju A. Schopenhauerju. Volja namreč ni racionalni princip, ampak zadeva in se nanaša predvsem na delovanje posameznika, torej na etično področje. Svoj teorem o volji do moči, oziroma voljo kot izhodiščni princip prevzema seveda

⁶ Kant I., Kritik der Urteilskraft, Ak. Ausg., str. 315.

⁷ Ibid., Zv. XVIII, str. 30.

⁸ Nietzsche F., Werke XV, Kröner, v: Nachlass, str. 217.

⁹ Ibid.

¹⁰ Nietzsche F., Werke III, Kröner, v: Jenseits von Gut und Böse, str. 191.

¹¹ Horkheimer M., Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S. Fischer Verlag, Frankfurt/M, 1967, v: Virwort, str. 7.

¹² Nietzsche F., Gesammelte Werke XI, Mäuseriaausgabe, str. 15.

¹³ Horkheimer M., Kritische Theorie I. S. Fischer, Frankfurt/m 1968, v: Zum Problem der Wahrheit.

Nietzsche od svojega učitelja Schopenhauerja. S tem pa se premakne tudi fokus njegove misli, oziroma funkcija njegove filozofije: »Od največjega platonovega učenca Aristotela dalje je evropsko mišljenje vztrajalo na predpostavki, da neko bitje poseduje toliko več dobrote in popolnosti, kolikor bolj je realno, resnično in trdno. Ne vem za nobeno filozofsko dogmo, ki bi imela bolj univerzalen značaj kot prav ta. Po mnenju realistov naj bi se ljudje ravnali po na-sebi-bivajočem. Filozofija je izvajala napredek in smisel preteklega življenja iz večnosti in tako je bila s tem, na splošno ali pa kar izrecno, zadovoljitev zamenjana s plačilom dobrega. V soglasje z najrealnejšim, najboljim in najmočnejšim nas lahko privede le dobro. Filozofi so poskušali upanje utemeljiti bolj času primerno s človeškim razumom. Nekoč je imel le-ta svoj temelj v avtoriteti očeta in razodetju. To filozofsko prepričanje in s tem omenjena funkcija filozofije se konča s Schopenhauerjem.«¹⁴ In pa seveda njegovim učencem F. Nietzschejem, kajti: »Metafizika volje kot bistva sveta, ki ni racionalni princip, nujno vodi v premislek o problematiki resnice. Ona tvori jedro Nietzschejeve misli in preko nje se Nietzsche vrača v svobodni eksistencializem.«¹⁵

Nietzschejev sestop v svobodni eksistencializem pa pomeni seveda tudi sestop od racionalističnega univerzalizma h konkretnemu, posameznemu. Nietzsche povzdigne individuum, posameznika v princip svoje filozofije in vtoliko lahko njegovo filozofijo označimo za individualistično. Še več, tudi njegova spoznavna metoda izhaja iz individuvna. On kot psiholog izhaja, tako kot sodobna evropska literatura, iz avtobiografije subjekta, pri čemer mu ontogenetska zgodovina posameznika reprezentira filogenetsko zgodovino rodu. Tako Nietzsche naredi psihologijo za temeljno znanost zgodovine, v čemer je seveda njegova napaka. Njegovo izhodišče analiz evropskega nihilizma je zato preozko, in kar je H. Marcuse zapisal o Freudovem izhodišču, velja tudi zanj: »... njegovi vpogledi v zgodovinski proces so izvedeni preko psihičnega aparata individuumov, ki so živa substanca zgodovine. Ta metoda pa zadeva ideologijo, ki ohranja obstoječe vtoliko, vkolikor dojema kulturne institucije v pojmih tega, kar so le-te napravile iz individuumov ...«¹⁶ Prav omenjeno dejstvo pa je odločilno za razumevanje Nietzschejevega pojma dekadence oziroma nihilizma.

Kajti: »Nietzsche nam prikazuje oni gigantski napačni sklep, do katerega sta prišli zahodna filozofija in morala – tj. spreobračanje dejanskega v bistvenosti (Wesenhäftes), spreobračanje zgodovinskih v metafizične pogoje.« ... »Nietzschejev poskus, da bi razkril zgodovinske korene tega preobrata (Umformung), pa nam razkriva njegov dvojni značaj: umiriti nepriviligirane, jim nuditi nadomestilo in jim omogočiti, da bi se lahko potrdili – ter zaščititi tiste, ki so le-te naredili za to, kar so, ter jih take pustili.« ... »Ta dosežek pa postane plaz, ki zasuje tako hlapce kot gospodarje, tako vladarje, kot vladane, v nek tok produktivnega potlačevanja, s pomočjo katerega se je zahodna civilizacija povzpela do naraščajoče smotrnosti in učinkovitosti. Naraščajoča smotrnost in učinkovitost pa pomenita neko naraščajočo degeneracijo življenjskih nagonov, torej propad človeka.«¹⁷ Tako lahko ob

¹⁴ Horkheimer M., Zur kritik der instrumentellen Vernunft, S. Fischer, Frankfurt/m 1967, v: Die Aktualität Schopenhauers, str. 256 f.

¹⁵ Ibid., str. 262.

¹⁶ Marcuse H., Triebstruktur und Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt/m, 1965, str. 107.

¹⁷ Ibid., str. 119 f.

Nietzschejevemu pojmu dekadence govorimo o več plateg tega pojma. Po biologi-
 stični plati pomeni toliko kot potlačitev v freudovskem smislu, toda kot duhovna
 propadlost dobe je zrcalna slika prehoda avtonomije razsvetljenkega subjekta
 v popolno heteronomijo, pomeni pa tudi ideološko potlačitev posameznika, kajti:
 »Nietzsche je tako kot malokdo spoznal dialektiko razsvetljenstva. Formuliral je
 tudi njegovo jasno zvezo z gospostvom. 'Razsvetljenje' je potrebno 'nagnati med
 ljudstvo, tako, da postanejo vsi duhovniki duhovniki z nečisto vestjo – isto bi bilo
 potrebno storiti tudi z državo. Naloga razsvetljenstva je, da obnašanje knezov, kot
 tudi obnašanje državnikov pretvori v namerno laž . . . »¹⁸ Po drugi strani pa je bilo
 razsvetljenje vedno tudi sredstvo »velikih umetnikov vladanja Konfucij na
 kitajskem, Imperium Romanum, Napoleon, papeštvo, ko se mu je šlo še za moč in
 ne samo za svet) . . . Samoprevara ljudi v tej točki je zelo dragocena, na primer
 v vsaki demokraciji: pomanjševanje ljudi in njihovo podrejanje se poskuša prikazati
 kot 'napredek'.¹⁹, 20

Nietzschejev pojem dekadence nam prikazuje in opisuje uničujočo napačno
 smotrnost sistema, ki pred seboj golta vse – tako sebe samega kot posameznika.
 Tako, on da bi se zaščitil pred uničujočim univerzalizmom in v obrambi pred njim
 povzdigne posameznika v princip svoje filozofije: »V obratu proti racionalizmu
 v impresionističnem slikarstvu, kot tudi v filozofiji Nietzscheja in Bergsona sicer že
 lahko opazimo nezaupanje 'meščanstva' v svojo lastno humanistično tradicijo,
 obenem pa izraža le-ta tudi protest proti vklnitvi individualnega življenja preko
 naraščajoče koncentracije kapitala.«²¹ Zato je lahko T. W. Adorno, o Nietzscheje-
 vem pojmu dekadence poetično zapisal:

»Tako se je Nietzsche, ki je vseskozi preklinjal usmiljenje, sam zrušil v Torinu,
 ko je uvidel, kako kočijaž uničuje svojega konja.²² Dekadenca je bila fatamorgana
 tistega napredka, ki se še ni bil začel. Predstavlja konec tistega borniranega in
 zavestno zakrnjenega ideala, ki življenju odreja oddaljene cilje in je obenem
 reverzibilna slika napačne smotrnosti sistema, v katerem je vse, kar je, nekaj
 drugega kot to, kar je v resnici. Iracionalizem dekadence denuncira nerazumnost
 (unvernunft) vladajočega razuma.«²³ M. Horkheimer pa je Nietzschejevemu pojmu
 dekadence zapisal: »Nietzsche govori o dekadentu in vidi, da je stari svet, h kate-
 remu se sam še prišteva, v zatonu. Vidi tudi preminulost in preko le-te pogojenost
 vrednot, ki se izdajajo za objektivne. Takoimenovani smisel, tj. vse, kar preko
 dnevne reprodukcije individuumov izpolnjuje njihovo življenje in jim daje temelj,
 ter vse, kar je od volje subjektov neodvisno, je zahtevalo vrednote, ki so zahtevale
 negacijo individualne sreče. Prav zaradi tega so se izkazale za slabo tolažbo
 individuumov, ki niso bili več niti ekonomsko niti psihološko sposobni sreče.«²⁴

¹⁸ Nietzsche F., Werke XIV, v: Nachlass, str. 206.

¹⁹ Nietzsche F., Werke XV, str. 235.

²⁰ Horkheimer M.-Adorno T. W., Dialectic of Enlightenment, Allen Lane, London, 1972, str. 44.

²¹ Horkheimer M., Kritische Theorie I. S. Fischer, Frankfurt/M., 1968, v: Zum Rationalismustreit
 in der gegenwärtigen Philosophie, str. 123.

²² Adornoova referenca se nanaša seveda tudi na Platonovo prispodobo iz Faidrosa, v katerem le-ta
 um ponazarja s kočijažem, tj. tistim, ki vodi spoznavanje in delovanje.

²³ Adorno T. W., Gesammelte Schriften 10.2, v: Kulturkritik und Gesellschaft II, v: Fortschritt,
 str. 626.

²⁴ Horkheimer M., Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung, S. Fischer Verlag, Frankfurt/M., 1974,
 str. 129.

»Nietzsche seveda meni, da je vladajoča dekadentna morala krščanska morala, skratka, da je le-ta asketska, par excellence, a da je to morala samoodpovedovanja, samoobvladovanja in samozatajevanja, skratka, askeze nasploh. Biologistično plat njegovega pojma dekadence lahko zato upravičeno primerjamo s Freudovim pojmom potlačitve vitalnih nagonov.

Nietzschejeva kritika se razlikuje od vse šolske socialne psihologije po svoji poziciji, iz katere izhaja. Nietzsche izhaja iz principa realnosti, ki je v temelju nasproten z zahodno kulturo. Tradicionalna oblika uma je odklonjena na podlagi izkustva obstoja-kot-smotra-na-sebi – obstoja kot veselja in radosti.²⁵ Zato seveda ni nič čudnega, če predstavljajo centralni pojem Nietzschejevega pojma dekadence asketski ideali: »Psihološki mehanizem, preko katerega nagoni spremenijo svoje predznake, je bil v psihologiji temeljito raziskan. Preko pojma ambivalence in reakcijske tvorbe (Reaktionsbildung) je Freud pojasnil temeljna stanja duševnega življenja, ki so pri tem bistveno dejavna. Toda socialni pomen psihične sposobnosti, s katero se iz stiske naredi krepost, s tem da je nemoč spreobrnjena (umgedeutet), je uvidel predvsem Nietzsche. Asketski ideal je po njegovem mnenju zgolj »neka umetnija v ohranjanju življenja«.²⁶ Psihološka sredstva, s pomočjo katerih so izpodbijani depresivni učinki in s pomočjo katerih je preko ekonomskih odnosov dosežena odpoved pri nižjih razredih, so pri njem študirana do podrobnosti. Poleg »hipnotiziranja« jih imenuje tudi »zvižahnost« in vse drugo, kar spada zraven, kot npr. absolutna regularnost, popolna brezpogojna poslušnost, zapolnjevanje časa, neko določeno dovoljevanje. Imenuje jih tudi vzgajanje za »brezosebnost«, za »samopozabo«, za »incuria sui«.^{27,28} V tem smislu in nobenem drugem govori Nietzsche o masah, ki jih on vseskozi zoperstavlja celoviti od družbenega okolja izolirani in neodvisni osebnosti – nadčloveku. t. j. zgodovinski osebnosti kot nosilki zgod., ki jo lahko pojmujeemo naravnost v Heglovem smislu. Nietzsche seveda vseskozi dekadentni morali zoperstavlja »gosposko moralo«. On torej vseskozi konfrontira tisto, kar je, s tistim, kar naj bi bilo. V svojih psiholoških in socialnopsiholoških analizah on vedno izhaja iz avtobiografije subjekta, pri čemer mu ontogenetska zgodovina razvoja posameznika reprezentira filogenetsko zgodovino rodu. V tem smislu seveda in nobenem drugem je Nietzschejevo izhodišče enako poti Heglove »Fenomenologije duha«.

Seveda pa je Nietzschejeva konstatacija dekadence legitimna. On je namreč popolnoma pravilno namreč psihološko analiziral stanje v družbi, ki nam ga H. Horkheimer podaja takole: »Moralo žrtvovanja in samozatajevanja dobimo . . . iz prilagajanja egoistične eksistence na nek položaj, ki onemogoča adekvatno zadovoljevanje nagonov« . . . »Duševno stanje, ki zaradi prilagajanja na slabe eksistenčne pogoje vsepovsod nastaja . . . je neka določena vrsta volje do žrtvovanja. V tej asketski nastrojenosti pa so ljudje prav tako fiksirani na individualistične vrednote, kot pri brezobzirnem egoizmu, le da so te ideje pozitivno prevedene na celoto in pri individuumu samem nastopajo z ravno obratnim

²⁵ Marcuse H., *Triebstruktur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1965, str. 119 f.

²⁶ Nietzsche F., *Gesammelte Werke*, Mäuseriaausgabe, v: *Zur Genealogie der Moral*, str. 471, afor. 18.

²⁷ Ibid.

²⁸ Horkheimer M., *Kritische Theorie I*, Frankfurt/M., 1968, v: *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*, str. 166 f.

predznakom: namesto osebne moči nastopa sedaj pokorščina, namesto bogastva revščina, namesto svobodnjaštva sramežljivost.²⁹

Nietzschejev program »prevrednotenja vseh obstoječih vrednot« izhaja prav iz omenjene točke. Še več, če si pobliže ogledamo pravkar našete vrednote, ki so seveda po Nietzschejevem mnenju dekadentne, opazimo, da on prav njih spreobrača in jim zoperstavlja ravno nasprotno »dionizične« vrednote. Od tod seveda tudi njegov »egoizem«, »imoralizem« ter čaščenje in potenciranje moči za vsako ceno in na račun vsakršne slabosti in šibkosti.

Vsebinsko Nietzschejevega pojma dekadence pa nam najlepše ilustrira njegov spor z R. Wagnerjem, ki ga ima večina avtorjev za prelom v genezi njegove misli. Nietzsche namreč na začetku svoje filozofske poti izhaja iz filozofskih in estetskih raziskav in šele postopno se njegova kritika razširi na kritiko evropskega kulturnega nihilizma in seveda s tem na njegovo slavno genealogijo morale.

Najprej velja omeniti, da se Nietzsche v svoji kritiki R. Wagnerja, oziroma točneje rečeno, njegovih glasbenih dram naslanja na naslednje prepričanje svojega učitelja A. Schopenhauerja: »Najbolj čudovita, mogočna in obsežna od vseh umetnosti pa je . . . glasba. Glasba ni, kakor ostale umetnosti, posnetek idej, marveč neposreden posnetek volje, torej 'bistva' sveta. Ne izraža kakega določnega posamičnega veselja, otožnosti itd., marveč samo veselje, otožnost, radost, ravnodušnost, kot take, posebej z melodijo, ki se v svoji najvišji podobi povsem znebi besed. Neizrekljiva pristnost glasbe počiva na tem, da nam podaja vse vzgibe našega najbolj notranjega bistva. . . .«³⁰ Bistvo sveta torej tu pomeni toliko kot najbolj notranje bistvo posameznika, individuuma. Isto pa velja seveda za Nietzscheja, kateri kot smo že omenili povzdigne posameznika oziroma, točneje rečeno, osebnost v princip svoje filozofije. Nietzsche namreč vseskozi analizira tiste mehanizme, ki delovanju posameznika kažejo cilj njegovega delovanja in ga k le-temu usmerjajo. Nietzschejeva analiza se neposredno konkretno nanaša na vrednote. Filozofija torej zanj predstavlja nič manj in nič več kot življenjsko modrost v grškem, če hočete predsokratskem pomenu besede. Ali še malo drugače rečeno filozofija je zanj predvsem etika.

Skratka, vzrok Nietzschejevega preloma z R. Wagnerjem, katerega je sprva naravnost občudoval, saj mu je posvetil tudi svoj prvenec »Rojstvo tragedije iz duha glasbe«, moramo iskati predvsem v dejstvu, da je bil Nietzsche sprva trdno prepričan, da je Wagnerjeva glasba dionizična. Vendar pa jo je kmalu razkrinkal kot dekadentno, ali kot je zapisal: *Umetnik dekadence* – to je prava beseda. To mislim resno. Sem namreč daleč od tega, da bi nemočno opazoval, kako nam ta *dekadent* uničuje zdravje – obenem pa še glasbo! Je Wagner sploh človek? Ali ni raje neka bolezen? Vse, česar se je dotaknil, je napravil bolno – *celo glasbo*.³¹ Wagnerjeve glasbene drame so se torej izkazale za pravo nasprotje tistega, za kar jih je Nietzsche spočetka imel. Zato je zapisal: »Zakaj trpim, ko trpim ob usodi glasbe? Zato, ker je glasba izgubila svoj svet pojasnjujoči značaj in ker je to

²⁹ Horkheimer M., *Kritische Theorie I*, Frankfurt/M, 1968, v: *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie*, str. 166 f.

³⁰ Horkheimer M., *Kritische Theorie I*, Frankfurt/m, 1986, v: *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie*, str. 164f.

³¹ Vorländer K., *Zgodovina filozofije III*, Ljubljana, 1977, v: a. Schopenhauer, str. 94.

³² Nietzsche F., *Werke III*. Ullstein, Frankfurt/m-Berlin-Wien 1972, v: *Der Fall Wagner*, str. 358.

dekadentna glasba ter ni več Dionizova flavta . . .³² Vprašanje se torej glasi, v čem in zakaj je Nietzsche spoznal Wagnerjeva dela za dekadentna. Na omenjeno vprašanje pa nam T. W. Adorno odgovarja takole: »Slabitev monade, ki ji monadična situacija ni več vrojena in ki se zato pasivno prepušča pritisku totalitete, nima zgolj reprezentativne veljave za neko na smrt obsojeno družbo, ampak obenem razruši tisto, kar se je v monadi strdilo, ter jo naredi le za pojav – kot je leta zamišljen pri Schopenhauerju.« . . . »V omehčano individualizacijo Wagnerjevih del vstopa več družbenega procesa kot v katerekoli druge estetske subjekte, ki so družbi vrojeni in se ji zoperstavljajo. Celo mazohistična predaja jaza je tu več kot le mazohistična. Subjektiviteta pač izroča srečo smrti, toda ravno s tem ji pripada vedenje o tem, da ne pripada več popolnoma sama sebi. Monada je 'bolna', je preveč nemočna v mehanizmu, da bi še lahko vztrajala pri svojem lastnem principu, tj. individualizaciji. Tako se preda . . . »Wagnerjevo delo je pričevanje o zgodnjih časih meščanskega propada. Njegov uničevalni nagon v prispodobah povzema uničevalni nagon same družbe. V tem smislu seveda, in ne v biološkem, je Nietzschejeva kritika Wagnerjeve dekadence legitimna.«³³ Wagnerjeve glasbene drame zahtevajo od posameznika samozatajevanje in samožrtvovanje, skratka 'askezo' in prav zato Nietzsche legitimno ugotavlja da je Wagner 'krščan', ali kot je o povedanem zapisal H. Marcuse: »Nirvana je praslika načela užitka. Kot taka nastane v represivni obliki v glasbenih dramah Richarda Wagnerja. V represivni obliki pa zato (kot v vsaki dobri teologiji in morali), ker tu izpolnitev zahteva žrtvovanje zemeljske sreče. *Principium individuationis* je torej tu neizpolnjiv – izpolnitev je mogoča zgolj onstran njegovega področja. Tudi najbolj orgiastična smrt zaradi ljubezni tu zahteva odrekanje nagonom.«³⁴

V toliko imamo seveda lahko Nietzschejevo misel, kot smo že omenili, za protest proti propadanju ali točneje rečeno, vse večji potlačitvi individuumov. Njegova misel izraža strah in protest proti propadu individuumu kot samostojnega in neodvisnega subjekta. Njegova pojma dekadence in nihilizma sta namreč ravno zrcalna slika omenjenega »propada«, tj. izgube avtonomije razsvetljskega subjekta. Sliko omenjenega »propada«, ki ga je Nietzsche tako neizpodbitno zaznal in dokazal, pa nam T. W. Adorno in M. Horkheimer v svoji »Dialektiki razsvetljenstva« prikazujeta takole: »Vsakdo je lahko tak kot vsemogočna družba. Vsakdo lahko postane srečen le toliko, kolikor se popolnoma odreče zahtevi po sreči. V njegovi slabosti in nemoči pa družba spoznava svojo moč in mu nekaj malega sreče vrača. Pomanjkanje vsakršnega odpora ga kvalificira za zanesljivega pripadnika. Tako je tragika ukinjena. Nekoč je bila njena substanca nasprotje med posameznikom in družbo. Poveljevala je »hrabrost in svobodo občutka pred močnim sovražnikom, pred vzvišeno nevarnostjo, pred nekim problemom, ki vzbuja strah.«³⁵ . . . »Likvidacija tragike potrjuje ukinjanje individuumu.«³⁶ Prav omenjeno dejstvo pa seveda Nietzscheju ob analizi Wagnerjevih glasbenih dram ni ušlo. Zato on govori o dekadentu.

³² Nietzsche F., Werke III, Frankfurt/m–Berlin–Wien, 1972, v: Ecce Homo, str. 529.

³³ Adorno T. W., Gesammelte Schriften 13, v: Versuch über Wagner, str. 143 f.

³⁴ Marcuse H., Triebstruktur und Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt/m, 1965, str. 119.

³⁵ Nietzsche F., Werke VII, Frankfurt/m–Berlin–Wien 1972, v: Götzendämmerung, str. 136.

³⁶ Horkheimer M., Adorno T. W., Dialectic of Enlightenment, Allen Lane, London, 1972, str.

Omenjeno Nietzschejevo spoznanje pa je prav gotovo tisti potencial njegove misli, ki je in ki še vedno učinkuje na sodobne napredne mislece, ki prav omenjeno spoznanje o propadu induviduuma predpostavljajo kot teoretično izhodišče svojih analiz sodobnosti. Nietzschejeva misel je torej kontroverzna. Ona po eni plati izraža progresivni strah pred propadom individualnega življenja in s tem pred vsakršnim totalitarizmom, katerega podobo nam slika njegov pojem dekadence, vendar pa obenem s svojim teoremom o volji do moči tudi nedvomno odpira duhovne poti k le-temu po katerih pa Nietzsche sam seveda kot neofenzivna eksistenca ni nikoli hodil.

P. S.: Članek predstavlja povzetek dela prvega pogl. (Nietzsche contra ratio) magistrske nal.: Marksistične kontroverze o fil. F. Nietzscheja. (Ljubljana, 1986)

Del narave ali matematična abstrakcija

JANEZ STRNAD

Večina fizikov se ne počuti doma v filozofiji fizike. Odnos do nje dobro poda J. Ziman: »Večina delujočih znanstvenikov se izogiba filozofije znanosti. Najbrž ravna jo modro. Tako malo časa je v delovnem življenju, da bi se zaustavili in razmišljali o natančnem pomenu svojega vsakdanjega dela. Če bi začeli proučevati svoje metode, bi kmalu postali podobni stonogi, ki ni mogla dalje, ko je začela razmišljati o tem, katero nogo naj najprej premakne.«¹ Od časa do časa pa se pojavijo tudi v fizikalnih revijah prispevki, katerih vsebina sega čez mejo fizike v nakazani smeri. Vsaj v izjemnih primerih je tedaj koristno tudi za fizika, da »se zaustavi in razmišlja o natančnem pomenu svojega vsakdanjega dela«.

Pri tem pride do izraza razlika v podajanju in sprejemanju besedil v fiziki in v filozofiji. Če je dovoljeno poenostavljati, je fizikov način bolj analitičen. Na podlagi osnovnih privzetkov, ki so v besedilu jasno navedeni, si fizik sam prizadeva izpeljati sklepe. Misli drugega fizika sprejme, če se njegovi sklepi ujemajo s sklepi, do katerih se je dokopal sam. Prijem je uspešen v fiziki, v kateri uporabljajo dobro opredeljene pojme, količine, enačbe, matematično izvajanje in številske podatke. Nasprotno je filozofov način bolj sintetičen. Seznaniti se mora z načinom razsojanja, z besedilom v celoti in po možnosti z drugimi besedili istega pisca. Pri tem se mora tako rekoč vživeti v tega pisca in presojati njegove zamisli na njegov način. Tega fiziki niso vajeni in zato se tudi zunaj fizike kdaj primeri, da fizik nikakor ne more sprejeti pogleda drugega fizika, ki se temu zdi samoumeven.² Z omenjeno razliko je povezana tudi razlika v obsegu obojih besedil in v gostoti sporočil v njih.

V filozofiji fizike v splošnem ne kaže preveč staviti na kratke izjave, iztrgane iz besedila. Take izjave, ki si na prvi pogled nasprotujejo, je večkrat mogoče po podrobnejšem premisleku uskladiti. Navadno moramo pri tem uporabiti besede pogovornega jezika v pomenu, v katerem so jih uporabili avtorji.

Po tem uvodu se pomudimo ob dveh prispevkih v *American Journal of Physics*, reviji, »posvečeni poučevalskim in kulturnim vidikom fizikalne znanosti«. Najprej se je W. G. Pollard v članku *Govorice o transcendentnosti v fiziki* razpisal o »namigih v fiziki o zunanji dejanskosti, ki presega trirazsežni prostor in čas.«³ Nato mu je J. Rosen odgovoril v članku *Ni govorice o transcendentnosti v fiziki*, da se dajo

¹ Ziman, J., *Retiring into philosophy*, New Scientist, št. 112, 1986, str. 60 (1533).

² Weizsäcker, C. F. v., *Niels Bohr*, Physikalische Blätter, št. 41, 1985, str. 308.

³ Pollard, W. G., *Rumors of transcendence in physics*, American Journal of Physics, št. 52, 1984, str. 877.

pojavi, ki jih je obravnaval, pojasniti brez transcendentnosti.⁴ Različni mnenji sta vredni pozornosti iz razlogov, ki so povezani s podobo fizike med nefiziki in z njenim poučevanjem.

Pollard najprej pripiše, da do tega stoletja ni bilo potrebe, da bi v fiziki razpravljali o transcendentnosti. Nato omeni pet zadev, ki po njegovem mnenju presegajo trirazsežni prostor in čas: kompleksne valovne funkcije v konfiguracijskem prostoru v kvantni mehaniki, singularnost ob nastanku vesolja, antropično načelo, vlogo naključja v evoluciji življenja in nerazložljivo uspešno vlogo matematike pri opisovanju pojavov v naravi. Za zdaj se omejimo na prvo. Pollard pravi: »kvantna mehanika ponuja . . . transcendentno urejenost z valovnimi funkcijami, ki same niso del narave. Vsi valovni vidiki snovi . . . obstajajo samo v konfiguracijskem prostoru . . . Da ne bo dvoma, transcendentni konfiguracijski prostor se močno razlikuje od transcendentnosti v veri . . . Resno smo omejeni v svojem pristopu k temu, kar leži za prostorom in časom; zanašamo se na matematiko, ki naj bi nas odvedla tja.«

Rosen ostro razlikuje »med fiziko in metafiziko . . . Fizika se ukvarja s pojavi, ki jih je mogoče ponoviti in napovedati, išče urejenost v njih, teorije, s katerimi bi jih pojasnila itd. Metafizika, filozofija fizike, se ukvarja s tem, kar leži pod fiziko, nad njo, onstran nje in okoli nje.« Kar zadeva »kompleksne kvantne valovne funkcije v konfiguracijskem prostoru . . . je stvar v tem, da se pokaže, da so določeni vidiki narave izomorfni z določenimi matematičnimi tvorbami . . . Te tvorbe so sistemi znamenj na papirju ali tabli in tokovi živčne dejavnosti v možganih. Vse to je v vesolju in ne namiguje na nikakršno transcendentnost.«

Če dobro preudarimo, si izjavi ne nasprotujeta tako močno, kakor se zdi na prvi pogled. Kar je transcendentno za Pollarda glede trirazsežnega prostora in časa, ni transcendentno za Rosena glede vesolja. Pollard posebej poudari, da ne misli na versko transcendentnost. To mu moramo verjeti, čeprav običajno uporabljamo besedo transcendentnost v zvezi z vero. Poenostavljeno smemo reči, da imata razpravljalca različno mnenje o matematičnih tvorbah, ki nimajo ustreznega predstavnika v naravi. Za Pollarda so te transcendentne, za Rosena pa nikakor ne. O matematičnih tvorbah, ki imajo ustreznega predstavnika v naravi, se pravi, da jim lahko priredimo naravnost merljivo količino, ali kot pravi Rosen, ki »so izomorfni z vidika narave«, mnenja niso deljena.

V okviru logičnega empirizma veljajo fizikalne teorije za delno interpretirane formalne sisteme, ki jih sestavljajo matematični formalizem in korespondenčna pravila. »Da bi prevedli formalizem v hipotetično-deduktivni sistem empiričnih izjav in ga s tem fizikalno osmislili, moramo nekaterim ne-logičnim pojmom ali nekaterim enačbam, v katerih nastopajo, prirediti opazljive pojave ali empirične postopke.«⁵ Deli matematičnega formalizma, ki jim ne priredimo opazljivih pojavov ali empiričnih postopkov, ne samo, da so del vesolja, ampak sodijo v fiziko. To, da sodijo hkrati v matematiko, na tem mestu ni pomembno. Opozoriti kaže zgolj na to, da se je veliko količin in njihovih zvez pojavilo najprej v fiziki in so ustrezni formalizem v matematiki razvili šele pozneje.

Ta dvojnost, da je namreč nekaterim matematičnim tvorbam mogoče prirediti

⁴ Rosen, J., *No rumors of transcendence in physics*, American Journal of Physics, št. 54, 1986, str. 700.

⁵ Jammer, M., *The Philosophy of Quantum Mechanics*, J. Wiley & Sons, New York, 1974, str. 10.

naravnost merljive fizikalne količine, drugim pa ne, vznemirja fizike že dolgo. Posebno se je število tvorb, ki jim ne moremo prirediti naravnost merljivih količin, povečalo v našem stoletju, ko je fizika vse bolj presegala vsakdanje izkušnje. Ta in oni fizik je poudaril razliko med dejanskostjo prve vrste, empiričnim pojmom, opazljivo ali merljivo količino, fenomenom . . . na eni strani ter abstrakcijo, matematičnim pomagalom, dejanskostjo druge vrste, neempiričnim ali teorijskim pojmom, interferenomenom . . . na drugi. Premislimo, kako je s to dvoplastno zgradbo fizike.

Carnap v modelu dveh jezikov loči empirične in teorijske pojme.⁶ Ti približno ustrezajo fenomenom in interferenomenom, o katerih je pisal prikrito, ne da bi jih tako imenoval, že Roger Cotes, urednik druge izdaje Newtonovih Principov.⁷ Včasih uvedemo hitrost, pospešek, maso, silo kot dinamične pojme, gibalno količino, delo, energijo pa kot pomožne pojme. Energija je zgled za pojem, ki ga ne moremo naravnost operacijsko vpeljati in si ga naravnost nazorno predstavljati.⁸ Pogosto veljata jakost električnega polja in gostota magnetnega polja za empirična pojma, skalarni električni potencial in magnetni vektorski potencial pa za teorijska. Vsi pa niso tega mnenja. Na eni strani imajo nekateri jakost električnega polja in gostoto magnetnega polja za matematični abstrakciji, v nasprotju z »materialnimi predmeti, energijami in silami, ki jih lahko opazujemo.« Na drugi strani zagotavljajo, da vektorski potencial »lahko neposredno izmerimo« . . . kakor lahko neposredno izmerimo jakost električnega polja in gostoto magnetnega polja. V kvantni mehaniki imamo valovne funkcije za teorijske pojme, ki sodijo k »zapleteni zgradbi iz svilenega papirja domišljije in teorije, napeti na maloštevilnih železnih stebrih opazovanja.« Pisci soglašajo o dvoplastni zgradbi, ne ujemajo pa se glede meje med plastema.

Izhajajmo s stališča, da je koristno razmišljati o fizikalnih pojmi in količinah dveh vrst. V tem primeru se vsili predlog za jasno in pregledno razdelitev količin na dve plasti. Na eno stran sodijo količine, ki so nedoločene ali vsebujejo take sestavine, na drugo pa vse druge. V Newtonovi mehaniki je potencialna energija nedoločena do poljubnega aditivnega člena in se ta nedoločenost prenese tudi na polno energijo. Podobno velja za skalarni in vektorski potencial v Maxwellovi elektrodinamiki, kar posebej zahteva gradientna invariantnost. Globalna faza kvantomehane valovne funkcije prostega delca je nedoločena do poljubnega aditivnega člena; za naelektreni delec to zopet zahteva gradientna invariantnost.

S preprostimi matematičnimi dejji dobimo iz nedoločenih količin določene, torej takšne, ki sodijo na drugo stran. Sprememba energije je delo, razlika skalarnega potenciala napetost, integral vektorskega potenciala po sklenjeni poti magnetni pretok, kvadrat absolutne vrednosti valovne funkcije verjetnostna gostota.⁸

Zdaj bi se lahko postavili na skrajno stališče, da sodijo samo razdalje v trirazsežni prostor. Dodajmo čas, pa zajamemo še hitrost in pospešek. Ali je smiselno te količine posebej odlikovati in jih pri nadaljnji delitvi ločiti od sile, mase, gibalne količine? Silo lahko izmerimo z vzmetno tehtnico, če podaljšek vzmeti pomnožimo

⁶ Sexl, R. U., *Some observations concerning the teaching of the energy concept*, European Journal of Science Education, št. 3, 1981, str. 285.

⁷ Strnad, J., *Etude v filozofiji znanosti II*, Anthropolos, št. V-VI, 1986, str. 78.

⁸ Strnad, J. *American Journal of Physics* (v tisku).

s koeficientom vzmeti, maso tako, da težo, to je privlačno silo Zemlje, delimo s koeficientom – težnim pospeškom, gibalno količino pa tako, da hitrost pomnožimo z maso. Hitrost, pospešek, silo je mogoče pogosto naravnost meriti in si jih naravnost nazorno predstavljati. Ali je mogoče to trditi za maso, za jakost električnega polja, za električni naboj? Nekje v vrsti vprašanj moramo odgovoriti z ne, če želimo količine deliti nekako tako, kot je storil Pollard.

Mogoče je zagovarjati pogled, da masa in gibalna količina ne sodita v trirazsežni prostor, ali drug pogled, da sodita v ta prostor jakost električnega polja in naboj. Stališče je odvisno bolj od posameznikovega pogleda kot od pojavov v naravi. Nobenega takega stališča, če so le trditve premišljene in besede pogovornega jezika dobro uporabljene, ne moremo falsificirati. Zato fizik ne bo ravnal narobe, če se bo poskušal izogniti odločitvi za to ali ono stališče. Bolje se je pri vsakem pojmu ali količini zadovoljiti s tem, da navedemo, v katero teorijo sodi, kako ga merimo, kako povežemo z drugimi.

Ne more pa biti narobe, če opozorimo, da nekaterih pojmov in količin ne moremo naravnost izmeriti ali si jih naravnost predstavljati. To so zapleteni deli matematičnega formalizma, ki nimajo ustreznega zastopnika v naravi. Mednje sodijo poleg omenjenih nedoločenih količin konfiguracijski prostor kvantne mehanike, ki ima $3N$ razsežnosti, če proučujemo N drugega na drugega delujočih delcev, štirirazsežni prostor posebne in splošne teorije relativnosti, petrazsežni prostor Klein-Kaluzove teorije, enajstrazsežni prostor ene izmed inačic enotne kvantne teorije polj električne, šibke in močne sile in podobne, za nefizika težko sprejemljive tvorbe. Pripomniti je treba, da se fiziki, ki delajo s temi tvorbami, ne zanašajo samo na enačbe in računanje, ampak si s časom ustvarijo tudi nekakšne predstave, predvsem po podobnosti s tistim, s čimer že imajo izkušnje. Morda so te predstave samo zasilne, a težko si je zamisliti, da bi fiziki odkrivali novosti popolnoma brez predstav.

Končajmo z mislijo, da je fizika za nefizika in za učenca težavna zaradi tega, ker si je treba pri opisovanju pojavov v naravi pomagati z matematiko. Ob tem je treba sprejeti tudi dogovore, ki niso zasidrani neposredno v naravi, ampak si jih po volji izbere opazovalec. Vse to je prepleteno in povezano v teorijo, katere samo nekatere nasledke je mogoče falsificirati. Dokler se ti nasledki ujemajo z izkušnjami, imamo teorijo za veljavno. Take možnosti pa ni za nekatere od Pollardovih in Rosenovih trditev. Ali ni značilno, da fiziki, ko preokorajajo mejo fizike, le stežka pogledajo nanjo sintetično? Zato ni mogoče zameriti nefizikom, če so njihovi pogledi na fiziko pogosto le fragmentarni.

O razmerju med filozofijo in zgodovino znanosti

EVA D. BAHOVEC

VPI POZICIJA

V sistematičnem in programsko zasnovanem pregledu filozofskega in zgodovinskega raziskovanja razvoja znanosti govorijo Laudan in njegovi sodelavci (1986) z Virginia Polytechnic Institute (VPI) o dveh generacijah. K prvi štejejo poleg Thomasa Kuhna, ki je imel nedvomno največji vpliv, še Hansona, Feyerabenda in Toulmina. Kot »reakcija na Kuhna« se je v sedemdesetih letih pojavila druga generacija.¹ Kljub temu pa imajo teorije znanosti obeh generacij bistveno skupno potezo: »filozofijo znanosti utemeljujejo v zgodovini znanosti in ta je zanjo odgovorna« (str. 142). Zato bi po mnenju avtorjev lahko govorili celo o nekakšni šoli »zgodovinskega pristopa« k filozofiji znanosti, ki poskuša – če izvezamemo Feyerabenda – obrat filozofije znanosti k zgodovini utemeljiti ob vprašanju racionalnosti.

V aktualnih razpravah o racionalnosti razvoja znanosti se prepletata dva pojma, ki bi ju veljalo razlikovati. Prvi je povezan z vprašanjem, v čem je racionalnost same znanosti, ali ta zadeva metodo, njen značaj »iskanja resnice«, njeno zmožnost reševanja problemov, drugi pa z vprašanjem, kaj je dober razlog za izbor teorije, kaj lahko velja kot dokaz teoretskih postavk in kakšna je narava tega dokaza (prim. Siegel, 1985). Razprava VPI skupine se odvija v okviru tega drugega tematskega kroga. V obratu novejšje filozofije znanosti k zgodovini vidijo predvsem problem »obvezanosti dokazu«, problem, kako uporabiti zgodovino za potrditev filozofskih teorij o razvoju znanosti. Zgodovina nastopa kot mesto, kjer bi bilo mogoče verificirati različne, med seboj nasprotujoče si teorije, saj so te po mnenju VPI skupine za zdaj v glavnem še nepotrjene.

Tako naj bi zgodovina pomagala odpraviti glavno pomanjkljivost obstoječih teorij znanosti: »V večini razprav je povsem odsoten kakršenkoli resen poskus v smeri prefinjenih empiričnih načrtov za preizkušnjo« (Laudan in sod., 1986, str. 147). Očitno naj bi bilo, da »zanemarjanje empiričnih standardov« ne sme obveljati, kot glavni vir za odpravo te pomanjkljivosti pa naj bi se ponujali ravno zgodovinski podatki.

Če hočemo različne teorije primerjati, jih empirično preveriti in tako priti do splošne podobe o tem, kako se znanost spreminja in razvija, jih moramo najprej pretvoriti na skupni imenovallec. Zato poskuša VPI skupina namesto preveč

¹ To so I. Lakatos, L. Laudan, G. Holton, M. Hesse, J. Sneed, E. McMullin, I. B. Cohen, W. Stegmüller, D. Shapere in N. Koertge (prim. *ibid.*, str. 142).

»tehnične« terminologije, ki je razumljiva le v okviru vsake posamezne teorije znanosti, vpeljati nekakšen nevtralen slovar, v katerega bi bilo mogoče prevesti vse poglavitne postavke obstoječih teorij. Na ta način bi jih spravili v obliko, ko bi jih potem lahko začeli preverjati empirično, na podlagi zgodovinskega materiala. Takšna nevtralna terminologija je nujno potrebna, saj je »neposredna konfrontacija teorij skoraj nemogoča« (ibid. str. 158). Zgodovinsko preverjanje pa se po drugi strani ne bi smelo več omejevali le na *case studies*, temveč bi morali vsako posamezno postavko različnih, a zdaj v poenoteni obliki predstavljenih teorij preverjati na velikem številu zgodovinskih primerov.

To bi bil v grobih potezah VPI program, kako usmeriti nadaljnji razvoj filozofije znanosti, da bi razpravo o prispevkih in veljavnosti različnih filozofskih modelov premaknili z mrtve točke in kako bi pripravili teren, da bi se začeli zgodovinarji bolj zanimati za filozofijo kot doslej.

KRITIKA VPI POZICIJE

Tako zastavljen program prinaša s seboj veliko težav. Najprej je tu problem skupne, nevtralne terminologije. Pretvarjanje v skupni jezik, v katerem so potem prikazane teorije Kuhna (zgodnji Kuhn v 88 postavkah, pozni v 42), Feyerabenda (v 25 postavkah), Lakatosa (v 53 postavkah) in Laudana (v 88 postavkah), predpostavlja poenostavitve. Glavni avtor VPI programa Larry Laudan je že v *Progress and its Problems* (1977) nagibal k posplošenem in tudi potvorjenem prikazovanju nazorov svojih nasprotnikov, ki jih ti sami ne bi bili pripravljene sprejeti (prim. McMullin, 1979). Mimo tega pa je problematično že samo holistično pojmovanje teorij o razvoju znanosti (prim. Nickles, 1986), ki je takšnemu podjetju implicitno.

Tako se lahko tudi problematika razmerja med filozofijo in zgodovino, spet podobno kot že v *Progress*, izteče v nekakšno razmejevanje različnih področij (prim. Jennings, 1984), v iskanje prave mere interdisciplinarnosti. Zgodovina znanosti postane disciplina, ki »omejuje preučevano znanost na raziskovalno področje, ki so ji ga pripisali znanstveniki določenega obdobja« (Canguilhem, 1977, str. 13). Konceptualni problem njenega razmerja do filozofije je razrešen tako, da ga avtorji zaobidejo in namesto njega ponudijo razpravljanje o delitvi dela med njima. V ospredju je raven »tehnične« izvedbe: kako zagotoviti, da bi v prihodnje profesionalni zgodovinarji in profesionalni filozofi bolje sodelovali, da bi se prvi odpovedali pretirani specifičnosti, drugi pretirani splošnosti. Razmerje med filozofijo in zgodovino se preslika v problem njune razvitosti oz. nerazvitosti in njunega medsebojnega sodelovanja – naj gre za odnos »razumske ženitve« ali za »neločljivost zgodovine od filozofije znanosti«. ² VPI skupina pa bi rada s svojim programom to sodelovanje izboljšala.

Kritika VPI torej ne velja le filozofiji znanosti in njenemu zanemarjanju empiričnih kriterijev, temveč tudi zgodovini znanosti. Ta se je sicer osamosvojila

² Prim. R. Giere, »History and Philosophy of Science: Intimate Relationship or Marriage of Convenience?«, *British Journal for the Philosophy of Science*, 1973, 22, str. 282–297 in R. M. Burian, »More than a Marriage of Convenience: on the Inextricability of History and Philosophy of Science«, *Philosophy of Science*, 1977, 44, str. 1–42.

kot posebna veda in si zastavlja vse višje zahteve, a se hkrati vse bolj ločuje od »interpretativne tradicije« (Laudan in sod., 1986, str. 150). Kakor da jih ne bi njihovo specifično znanje in lastna dejavnost učila, da vsako raziskovanje in interpretacija vključuje teoretsko perspektivo, da ima pisanje zgodovine tudi evaluativno vlogo. Če je filozofija znanosti preveč splošna, nomotetična, je zgodovina znanosti preveč specifična, idiografska (prim. Nickles, 1986). To razdrobljevanje v zgodovini znanosti ima za posledico, da se razumljivost povsem izgubi.

Ti očitki zgodovinarjem, ki so sicer na prvi pogled videti kot odmik od pozitivizma, se konec koncev spet iztekajo v iskanje prave mere na domnevem kontinuumu med splošnim in specifičnim, deduktivnim in induktivnim, . . . med filozofijo in zgodovino na eni strani in znanostjo na drugi. Zaradi takšnih popravkov ni osnovna pozicija VPI programa nič manj asimetrična: »zgodovino hočejo približati filozofiji« (Nickles, 1986, str. 257). Na podlagi zgodovinskih podatkov potrjujejo filozofske teorije razvoja znanosti. V okviru tako zastavljene razprave je seveda ravno tako upravičena Nicklesova nič manj navržena zahteva, da bi bilo treba, nasprotno, filozofijo približati zgodovini, da zgodovina znanosti ni le dokazni material, preizkušnja filozofskih modelov, temveč je ključnega pomena za razsojanje o metodologiji. Z drugimi besedami, zgodovina znanosti ima »pozitivno vlogo v epistemološki spekulaciji« (McAllister, 1985, str. 332), ali kot pravi znana Dijksterhuisova prispodoba: zgodovina je tudi »laboratorij« epistemologije.

Vendar glavni problem VPI pozicije – pa tudi Nicklesove kritike – ni v njeni enostranosti, v zagovarjanju ene od obeh skrajnosti, temveč v teoretskih implikacijah teh očitkov in napotkov, pa naj ti veljajo filozofiji ali zgodovini znanosti. Že samo iskanje posplošenega skupnega jezika različnih filozofskih modelov razkriva temeljno potezo programa: sklicevanje na nevtralne, logične formulacije, na skupno »splošno metodologijo« izhaja iz domneve o enotnosti znanosti kot »bolj ali manj homogeni domeni filozofskega preučevanja«. (Nickles, 1986, str. 256). In dalje, zahteva po preverjanju tako dobljenih posplošenih teoretskih postavk z zgodovinskimi podatki je v dobesednem, »znanstvenem« smislu empirična: namesto na posameznih *case studies* naj bi potrjevanje odslej potekalo na zelo velikem številu zgodovinskih primerov. Nepojasnjeno pa ostaja, zakaj naj bi tedaj zgodovina postala trden dokaz in ne bi več bila zgolj naključna ilustracija filozofskih modelov. Avtorji sami poudarjajo, da sta izbor in razlaga zgodovinskega materiala vedno teoretsko obarvana. Tudi če izberemo veliko primerov, lahko med njimi prevladujejo takšni, ki so prelomljeni skoz sorodne teorije in torej končni rezultat ne bo nič bolj »objektiven« in nepristran. Ali pa naj si potrebo po preverjanju na velikem numerusu razlagamo tako, kakor da ima teoretska obloženost status naključnih variacij, ki bi jih bilo mogoče na ta način odpraviti?

Z drugimi besedami, VPI pozicija ni neobčutljiva le »za pomembne razlike med zgodovino in filozofijo« (Nickles, 1986, str. 257), temveč tudi za nezdružljivost filozofije in zgodovine znanosti s samo znanostjo. Odkriti hočejo takšno metodologijo filozofskega raziskovanja, ki »je podobna samemu empiričnemu znanstvenemu raziskovanju, le da je v višji ravni splošnosti« (ibid.). Filozofija posnema prakso znanstvenikov in to pričakuje tudi od zgodovine znanosti.

Tako so problem razmerja med filozofskimi modeli in zgodovinskim raziskovanjem razvoja znanosti izteče v vprašanje razmerja med teorijo in empirijo, v vprašanje, kako bi bilo mogoče zmanjšati razdaljo med njima. Dejstvo, da so empirični

podatki dobljeni iz zgodovine, nič bistvenega ne spremeni. Opozorila o pomenu interpretacije, razsojanja za zgodovino predstavljajo podaljšek danes že splošno sprejetega spoznanja o teoretski obloženosti (*theory ladenness*) opazovanja.

Stališče, kjer postane znanost model filozofije in zgodovine znanosti, kjer je objekt znanosti izenačen z objektom zgodovine znanosti, pa ni le teoretsko neutemeljeno,³ temveč je nezanesljivo tudi v laudanovskem smislu »tehničnega« razreševanja konceptualnih problemov. Pri še tako velikem številu zgodovinskih primerov, ki govorijo v prid določeni teoretski postavki, lahko vedno najdemo nasprotni primer (prim. Nickles, 1986). Ali ga tedaj preprosto zanemarimo, ker je pač en sam? Ali pa se podamo na lov za podobnimi nasprotnimi primeri? Nadaljnje težave izhajajo tudi iz tega, da lahko isti zgodovinski primer uporabimo kot dokaz nasprotnih postavk, pa naj bi bile te napisane v še tako nevtralni terminologiji. Podobno kot – če potegnemo njihovo vzporednico filozofije in zgodovine znanosti z znanostjo še malo dlje – lahko ista opazovanja služijo za izbor povsem različnih, nasprotujočih si teorij.

ANALIZA PRIMERA: KONCEPT »NASLEDSTVA Z MODIFIKACIJO«

Namesto velikega števila dokazov iz zgodovine vzemimo en sam, a zato nič manj obvezen primer, ki lepo ponazarja vse te težave. Primer je iz zgodovine biologije, kjer je razdalja med teorijo in opazovanjem sorazmerno majhna (Sloan, 1985, str. 94).

Pred Darwinom sta preformizem in epigeneza predstavljali dve glavni, nasprotujoči si teoriji ontogenetskega razvoja. Toda zagovorniki ene in druge teorije »si niso nasprotovali glede opazovanj« (Gould, 1980, str. 203). Razprava med glavnima zagovornikoma obeh teorij, Hallerjem in Wolfom, bolj zadeva »globlja metodološka in filozofska prepričanja in vzore za razlago, ki so bili na delu v filozofiji narave obeh mož« (Roe, 1981, str. 95). To je problematika sekundarne vzročnosti v naravi, legitimnosti sklicevanja na imanentno uravnavačo silo, upravičenosti sklepanja o mikrostrukturah, ki opazovanju niso dosegljiva. V konotroverzi naj bi torej prišlo do izraza nasprotje med newtonovsko pozitivistično filozofijo znanosti, ki jo je zagovarjal Haller, in med metafiziko Leibniz-Wolffove tradicije. To povezanost preformizma z newtonovskimi nazori poudarjajo tudi drugi avtorji (Gould, 1977, str. 22).⁴

Oba sogovornika sta se sklicevala na iste podatke iz opazovanja, a sta prišla do različnih zaključkov: »V resnici ni bilo sporno opazovanje, temveč prej njihove vezi s to neopazovalno ravniyo nasprotja« (Roe, 1981, str. 88). Zagovorniki epigeneze so se zadovoljili z opazovanji zarodka, preformisti pa so hoteli prodreti izza »strukture vidnega« (Jacob, 1970); menili so, da so vidni znaki razvoja zavajajoči (Gould, 1980, str. 204).⁵ Zato navaja Shirleyeva ta primer kot dokaz, ki potrjuje

³ Prim. npr. G. Canguilhem, »Objekt zgodovine znanosti«, *Problemi – Razprave*, 1981, 6–8, str. 163–170 in članek »Cannon ali Freud? Ob Canguilhemovi kritiki zgodovine znanosti«, *ibid.*, str. 126–134.

⁴ Adelman, 1966; Gasking, 1967; Meyer, 1939; Whitman, 1894; Huxley in de Beer, 1934, nav. po Gould, 1977.

⁵ Gould poudarja, da je stvar bolj zapletena, kot je videti na prvi pogled, in da o preformistih ne moremo preprosto govoriti kot o »neumnežih v znanosti«, v nasprotju s »heroji« epigenetiki – kar se

tezo o inkomenzurabilnosti paradigem: »Haller in Wolff sta živel v drugih svetovih, kolikor je vsak od njiju poskušal podpreti svoje lastno pojmovanje tega, kako bi znanost morala in kako ne bi smela razlagati bioloških pojavov.« (Roe, 1981, str. 149).

Kako bi se bilo tedaj mogoče izogniti temu, da bi se morali preprosto postaviti na eno ali drugo stran, se zavzemati za ali proti pojmu inkomenzurabilnosti? Če bi hoteli v analizi napredovati, bi si bilo treba najprej zagotoviti neki minimalni konceptualni aparat.

Začnemo lahko pri istem izhodišču kot VPI program, pri terminološki analizi. V 18. in v začetku 19. stoletja so kot sinonim za preformizem, tj. za pojmovanje, po katerem je ontogeneza zgolj odvijanje struktur, ki so predhodno že izoblikovane v spolnih celicah, uporabljali izraz »evolucija«. Od tod pa do današnje rabe tega termina je dolga pot, ob kateri bomo poskušali izpostaviti, kaj bi moral takšen konceptualni aparat obsegati.

Izraza evolucije v smislu organskih sprememb v filogenezi namreč ni vpeljal Darwin, ki sicer velja za utemeljitelja teorije evolucije, temveč šele Herbert Spencer.

Darwin je termin evolucija uporabljal le redko. V slavnem *Origin of Species* (1859) se pojavlja le enkrat in to šele v zadnjem stavku celotnega teksta. Svojo teorijo je označeval z izrazom »nasledstvo z modifikacijo« (*descent with modification*). Podobno nobena od glavnih recenzij *Origin* ne omenja te besede (prim. Gould, 1977, str. 30). Tudi druga dva velika evolucionista 19. stoletja, Lamarck v Franciji in Haeckel v Nemčiji, nista govorila o evoluciji. Lamarckov izraz je »transformizem« (*transformisme*). Haeckelov pa »transmutacijska teorija« in »descendenčna teorija« (*Transmutations-Theorie, Descendenz-Theorie*). Haeckel je v svoji *Generelle Morphologie der Organismen* (1866) podal popolni seznam sinonimov za transmutacijo, ki izraza »evolucija« ne vključuje: *Descendenz-Theorie, Abstammungs-Lehre, Transmutations-Theorie, Transformations-Theorie, Umwandlungs-Lehre in Umbildungs-Lehre*. Termin evolucija pa je Haeckel uporabljal le v smislu preformizma.

Darwin se izraza evolucija ni posluževal iz več razlogov. Najprej zato, ker je ta v biologiji že imel strokovni pomen v okviru embriološke teorije, ki z njegovimi pogledi na razvoj življenja ni bila združljiva. V okviru biologije je o evoluciji prvi

pogosto dogaja v učbenikih. »Preformizem predstavlja najboljši del newtonovske znanosti. Zamišljen je bil tako, da bi obvaroval splošno stališče, ki bi ga danes imeli za »znanstvenega«, pred vitalizmom, ki so ga vsiljevali dokazi golih občutkov. Če bi bilo jajce res neorganiziran, homogen material brez preformiranih delov, kako bi tedaj lahko proizvedlo takšno nenavadno kompleksnost brez skrivnostne usmerjevalne sile? Proizvaja jo, in to je mogoče le zato, ker je struktura (ne pa le nepredelani material), potrebna za izgradnjo te kompleksnosti, že prisotna v jajcu. V tej luči je videti Bonnetova izjava o zmagoslavju razuma nad čuti sama na sebi bolj razumna.« (1977, str. 205).

⁵ Bonnet je npr. zapisal leta 1762: »Ne označujte časa, ko se organizirana bitja začnejo pojavljati, s časom, ko začenjajo postati vidna; in ne omejujte narave s tesnimi mejami naših čutov in instrumentov« (nav. po Gould, 1977, str. 204). Preformisti so prav dobro vedeli – tako von Haller kot Malpighi in Bonnet – da »piščančji embrio, kot je videti, začenja kot preprosta cevka in postaja bolj in bolj kompleksna, ko v jajcu pride do diferenciacije organov. Proučevali so embriologijo piščanca in opravili niz bistroumih opazovanj, ki jih je bilo mogoče primerjati s katerimikoli dosežki tedanjih epigenetikov« (ibid., str. 203).

Osnovno stališče preformistov pa tudi ne vključuje poenostavljajočega prepričanja, da preformirane strukture tvorijo nekakšnega popolnega miniaturnega homunkula v jajcu. Relativni položaj in razmerja teh zasnov v embriu zanje niso bila odločilnega pomena za morfologijo odraslih bitij (prim. ibid.).

govoril Albrecht von Haller, ko je 1744 besedo uporabil kot sinonim za preformizem. Izhajal je iz etimološke povezave z latinsko *evolutio*, ki označuje razvijanje oz. razgrinjanje v kompaktni, zgrnjeni obliki obstoječih delov, kot npr. pri zvitku pergamenta. O evoluciji je govoril, ko je opisoval razvoj embria iz že oblikovanega, preformiranega homunkula, vsebovanega v jajčecu ali spermi.⁶ Ta majčkenni homunkulus naj bi se potem v embrionalnem razvoju le še povečeval, pridobival na velikosti in teži, v kvalitativnem smislu pa naj se ne bi več spreminjal.

S Hallerjevo evolucijo Darwinovega »nasledstva z modifikacijo« ni mogoče združiti. Če namreč nastanejo človeški embrii iz preformiranih homunkolov v spolnih celicah odraslega, ki je ravno tako moral nastati iz takšnega pomanjšanega modela, in tako naprej v neskončnost – kako bi tedaj naravna selekcija lahko spreminjala ta vnaprej določeni tok dogodkov na zemlji?

V Darwinovem času so bile sicer evolucionistične oz. preformistične teorije Hallerja, pa tudi drugih velikih preformistov, Malpighija in Bonnetta, že opuščene. Izraz evolucija so začeli povezovati z drugačnim pomenom. Z njim so zdaj označevali preformizmu nasprotno razlago razvoja, epigenezo. Po tej razlagi nastane odrasla oblika organizma iz prvotno neoblikovanega jajčeca; morfološka raznovrstnost nastaja in se razvija postopoma, naknadno.

Zametki dvosmiselne rabe termina evolucija v biologiji, ki so mu omogočali vključevanje v naprotujoče si teorije, so bili prisotni že od vsega začetka. V vsakdanjem jeziku je imel izraz prvotno, še pred Hallerjevo strokovno rabo, zelo širok pomen in se je nanašal na dolgo, povezano zaporedje dogodkov. Še pomembneje pa je, da je ta pomen zaobsegal tudi pojem progresivnega razvoja, postopnega razvijanja od preprostega h kompleksnemu, od začetnega, rudimentarnega k zrelemu ali popolnemu stanju. V vsakdanjem jeziku je bila torej v ospredju semantična komponenta, ki je močno obeležena s pojmom napredovanja k boljšemu in višjemu, v smeri vse večjega izpopolnjevanja.

Zato je bil izraz za zagovornike epigeneze še posebej pripraven in so se ga že zelo zgodaj, še pred zmagoslavjem preformizma, posluževali za označevanje ontogeneze (npr. Needham, 1749; Erasmus Darwin, 1791). Ko pa se je začel v dvajsetih in tridesetih letih 19. stoletja preformizem izgubljati veljavo, se je nejasnost okrog pomena evolucije še povečala. Celso Saint Hilaire, ki naj bi domnevno prvi enačil evolucijo z Darwinovo teorijo nasledstva, je v svojih tekstih mešal oba pomena evolucije. Enkrat, ko govori o zaporednem oblikovanju organov v razvoju in tega postavlja po robu vnaprejšnji izoblikovanosti, jo približa epigenezi, drugič pa označuje s »sistemom evolucije« preformizem (1833, nav. po Gould, 1977, str. 30–31).

Kakorkoli že, od Darwinovega »nasledstva z modifikacijo« se razlikuje tako pojem evolucije v preformističnem kakor v epigenetičnem smislu. Njegovemu konceptu je tuje oboje, na eni strani preformistična predpostavka neskončnega regresa, na drugi epigenetični pojem razvoja z napredovanjem. Sprememba nastopi šele pri Spencerju, pri tem »neutrudljivem viktorijanskem učenjaku«.

⁶ Albrecht von Haller je začel svojo znanstveno pot kot zagovornik »spermičnega« preformizma. V tridesetih in štiridesetih letih 18. stoletja je to teorijo opustil, potem ko je Abraham Tembley opravil znamenita in odmevna opazovanja in objavil ugotovitve o regenerativnih sposobnostih sladkovodne hidre. Ko se je kakšnih deset let zavzemal za epigenetično teorijo razvoja, se je naposled vrnil k predelani različici »jajčevskega« preformizma, ki ga je odtlej zagovarjal.

Spencer je preko pojmovanja »evolucije« v epigenetičnem smislu naredil iz nje izraz za opisovanje organskega razvoja (Taylor, 1963; Oppenheimer, 1967; Carniero, 1972; Bowler, 1975; nav. po Gould, 1977, str. 30); v svojih *First Principles* (1862) opredeljuje splošno evolucijo kot »spremembo nedoločene, nekoherentne homogenosti k določeni, koherentni heterogenosti« (nav. po Gould, 1977, str. 112).⁷

Da bi lahko razširil pojem evolucije na ves organski razvoj, se je moral najprej odpovedati prejšnjemu pomenu tega izraza. To pa mu je omogočilo njegovo prepričanje, da evolucije ne uravnava prisotni, notranji program, temveč je odvisna od vzajemnega delovanja z zunanjimi silami. Tako piše v *Principles of Sociology*: »Evolucijo običajno pojmujejo tako, kot da je povsod prisotna notranja težnja po spremembi v nekaj višjega. To je zmotno pojmovanje. V vseh primerih jo določa kooperacija notranjih in zunanjih sil.« (nav. po Gould, 1977, str. 31).

Spencer je hotel narediti univerzalni sistem, ki zadeva tako razvoj organske kot neorganske materije; von Baer pa mu je le priskrbel potrebno izhodišče, ob katerem je lahko utemeljil svojo težnjo po sistematizaciji vsega vedenja. »Diferenciacija zvezd ali planetov iz nekoherentne plinske megle; kompleksnost funkcije in delitve dela v industrijski družbi nasproti uniformnim in ponavljajočim se praksam primitivnega kmetijstva – to predstavlja progresivno diferenciacijo kompleksnosti iz prvotno ohlapne homogenosti, prav tako kot se piščanec razvije iz uniformnega jajca.« (Gould, *ibid.*, str. 113). Tako pridemo naposled do splošnega viktorijanskega enačenja organskih sprememb z organskim napredkom in širše z abstraktnim idealom napredka nasploh.

Sam Darwin pa je, nasprotno, vztrajal pri ugotovitvi, da organske spremembe vodijo le k vse večji prilagojenosti organizma na okolje, namreč na njegovo lastno, specifično, lokalno okolje. Prilagojenost na lokalno okolje pa še nikakor ne zagotavlja splošnega napredovanja, približevanja idealnemu stanju »na koncu«. Pogosto vodi celo do degeneracije, kakršno zasledimo npr. pri anatomskih poenostavitvah pri parazitihi. »Bolje prirejen za neposredno, lokalno okolje« (*better designed for an immediate, local environment*) ne pomeni boljši nasploh, glede na nek skupen, splošen, nevtralen kriterij ali končni cilj. Pa tudi izraz »preživetje najbolje prilagojenih« (*survival of the fittest*) ne navaja k zaključku, da je boljša vsaka posamezna lastnost bolje prilagojenih organizmov. Glede na svoje lokalno okolje so v načelu vsi organizmi enako dobro prilagojeni; zato Darwin tudi ni hotel govoriti o »višjih« in »nižjih« vrstah, denimo o tem, da bi bile amebe kaj slabše od človeka. Tudi »... veliki možgani so uporabni v lokalnih okoljih; niso znamenje intrinzičnih teženj k višjemu stanju« (Gould, 1980, str. 45).

⁷ Kot ugotavlja sam Spencer, je bilo zanj odločilnega pomena von Baerovo načelo progresivne diferenciacije, po katerem poteka razvoj od splošnega k specifičnemu, od homogenih, nediferenciranih embrionalnih oblik k heterogenim oblikam pri odraslemu. Gould navaja, da je bilo za Spencerjevo pojmovanje razvoja ključnega pomena, da je leta 1851 dobil v roke Carpenterjeve *Principles of Physiology*. Tu je govora o evoluciji tako v zvezi z embriologijo, kjer Carpenter hvali von Baera, kakor tudi v zvezi s filogenezo, ko razpravlja o fosilih. Ob tem je hkrati tudi jasno izražena težnja po enačenju evolucije z napredkom, vendar Gould pripominja, da je bila ta težnja pri Spencerju prisotna še preden je bral Carpenterja.

⁸ Spencer je že v *First Principles* (1862) opredeljeval evolucijo v širšem smislu, kot »integracijo materije in porazdelitve gibanja, ki tej pripada, ko materija prehaja iz nedoločene, nekoherentne homogenosti k določeni, koherentni heterogenosti« (nav. po Gould, 1980, str. 36). Tako opredeljen pojem razvoja se ne omejuje na notranje lastnosti materije, temveč je rezultat »kooperacije« notranjih in zunanjih sil, vplivov okolja.

MORALA ZGODBE: ZGODOVINA ZNANOSTI IN ZGODOVINA IDEOLOGIJE

Ni težko uganiti, da je od Spencerjevega pojmovanja evolucije kot splošne kozmične zakonitosti do socialnega darwinizma le še korak. »Intelektualne značilnosti neciviliziranih«, pravi Spencer, »so značilnosti, ki se znova pojavljajo pri otrocih civiliziranih« (nav. po Gould, 1977, str. 128). Evolucionistična ideologija, ki se je na biološki koncept »nasledstvu z modifikacijo« nalepila naknadno, razlikuje med nižjim in višjim, nediferenciranim in diferenciranim, enostavnim in zapletenim, primitivnim in razvitim. Dodaja torej vrednostne opredelitve. Takšen pojem razvitega »opravlja prehod od ideje biološke organizacije k ideji intelektualne in moralne superiornosti« in lahko zato »učinkuje kot samoopravičevanje interesov nekega tipa na eni strani industrijske družbe v nasprotju s tradicionalno, na drugi v nasprotju z družbenimi zahtevami. Antiteološka ideologija na eni strani, antisocialistična na drugi.« (Canguilhem, 1977, str. 43). Ali, kot zaključuje Gould: Spencer priskrbi »kozmično apologijo za materialistični duh viktorijanskega kapitalizma« (1977, str. 114).

Tako smo prišli do ugotovitve, da je zamolčana terminološka zamenjava Darwinovega »nasledstva z modifikacijo« s Spencerjevo »evolucijo« prinesla s seboj bistvene pojmovne, teoretske in naposled ideološke premike. Seveda pa zadeva ni tako preprosta, kot je videti na prvi pogled. Primera ne gre razumeti tako, kakor da bi imeli najprej znanstveno odkritje, ki bi ga lahko potem s pridom uporabili ali zlorabili, niti tako, kakor da je – karikirano povedano – znanost že od vsega začetka »v službi kapitala«. Kadar govorimo o vlogi ideologije v produkciji znanstvenega spoznanja, je smiselno razlikovati med ideologijo kot »funkcijo«, kot napačno zavestjo,⁹ in med ideologijo kot »vsebino«, kot »znanstveno ideologijo, ki je hkrati ovira in pogoj možnosti« za konstitucijo znanosti (prim. Canguilhem, 1977, str. 38).

Je pogojen možnosti: prelom v razvoju znanosti je prelom z znanstveno ideologijo, ki je nujna predpostavka znanstvenega diskurza: »vedno obstaja neka znanstvena ideologija pred znanostjo, v prostoru, kamor se bo umestila znanost« (ibid., str. 44). Znanstvena ideologija v svojem razvoju ne napreduje od filozofije do znanosti ali od splošnega k specifičnemu, temveč jo odločilno opredeljuje »eksplicitna ambicija, da bi bila znanost, vtem ko oponaša model že konstituirane znanosti« (ibid., str. 39).

Je pa tudi ovira: nastanek novega znanstvenega koncepta sovpada s »procesom razgrajevanja znanstvene ideologije«. Strogo vzeto, ni nič več kot ta razgradnja. Toda tudi ta modus znanstvene ideologije, ovira, ni vnaprej dan. Ko »prek redukcije izginja«, se šele za nazaj konstituira kot ideologija v tem negativnem smislu: ». . . kolikor izginja kot slabo utemeljena znanost, se pojavlja kot ideologija«. Kot takšno pa jo je razvednotil »diskurz, ki obmejuje njeno območje veljavnosti« (ibid., str. 41–42). Pojem znanstvene ideologije je torej opredeljena *per negationem* in za nazaj, ne pa kot kakšna pozitivna entiteta.

⁹ Znanstvena ideologija ni niti napačna zavest niti »napačna znanost«. Slednja pripada obdobju, preden je znanost nastala, preden se je ločila od religije. Ta »paraznanstvena« ideologija se kot »psevdivednost« ne vključuje v zgodovino znanosti: alkimija ne spada v zgodovino kemije, astrologija ne v zgodovino fizike.

Nekaj drugega pa je vprašanje naknadne ideologizacije znanstvenega odkritja, v našem primeru enačenje Darwinovega »nasledstva z modifikacijo« s splošnim napredkom. Posplošeni pojem evolucije je bil sicer prisoten že pred Spencerjem, pri zagovornikih epigeneze. Vendar nas podobnost na tej nedoločeni ravni analogije ne bi smela zavesti, saj se pojavlja v povsem drugačni konfiguraciji. Pojmovanje evolucije, kakor se je oblikovalo skoz opozicijo med preformizmom in epigenezo, tu drži mesto »prvotne materije«, opore za nastanek znanstvenega spoznanja – kot pogoj, ki se prelomi v oviro, kot znanost, ki po prelomu postane znanstvena ideologija. Nasprotno pa se Spencerjev evolucionizem umešča v razmerju do te znanosti, denimo, diagonalno. Če smo prej rekli, da »vedno obstaja neka znanstvena ideologija pred znanostjo, v prostoru, kamor se bo umestila znanost«, moramo zdaj dodati: »vedno obstaja neka znanost pred ideologijo, v lateralnem prostoru, na katerega ta ideologija indirektno (obliquement) meri« (ibid., str. 44). Zato Canguilhem poudarja, da mora »ločitev med ideologijo in znanostjo (. . .) preprečiti, da bi v zgodovini znanosti vzpostavili kontinuiteto med elementi neke navidez ohranjene ideologije in med znanstveno konstrukcijo, ki je razgradila ideologijo« (ibid., str. 45).

Če torej pomeni rojstvo znanstvenega koncepta reči »ne« staremu izkustvu, zavrnitev znanstvenih ideologij kot »eksplikativnih sistemov, katerih objekt je hiperboličen«, pa naknadna ideologizacija ni kaj več kot nedopustna razširitev, ki je za samo pojasnitev nastanka znanstvenega spoznanja drugotnega pomena. Pomembna je predvsem *per negationem*, v nasprotju do kategorije znanstvene ideologije, skoz katero se konstituira preučevani objekt in ki jo prikriva, naredi nevidno. V tem smislu je Spencerjev evolucionizem ideološki, kot »razširitev mehanike, epigenetične embriologije, transformistične biologije izven območja razvoja, ki ga vsaka od teh znanosti obvladuje«, in se »ne more sklicevati na nobeno od njih« (str. 42). Kot takšen je »nedelujoči preostanek zgodovine humanističnih ved v 19. stoletju« v nasprotju z Darwinovim nasledstvom z modifikacijo, ki je »moment, integriran v zgodovino oblikovanja znanosti o evoluciji« (ibid., str. 43).¹⁰

Če na ta način analiziramo primere iz zgodovine kot nekakšne »primerke«, kjer sta znanost in ideologija »hkrati ločena in prepletena«, bi se bilo, naposled, mogoče izogniti zavzemanju za ali proti obratu filozofije znanosti k zgodovini, za ali proti posredovanju med njima, za ali proti VPI programu. Razlika med filozofijo in zgodovino ni razlika na kontinuumu med splošnim in specifičnim. Znale parafraze, da je »filozofija znanosti brez zgodovine znanosti prazna«, ne gre interpretirati kot potrebo po napolnjevanju posplošenih filozofskih shem z bogastvom konkretnih zgodovinskih podatkov. Zgodovina znanosti je kot produkcija konceptov mogoča le v nezvedljivi napetosti s teoretskim okvirom, zato se ne da

¹⁰ Po drugi strani pa moramo znanstveno ideologijo ločiti tudi od »ideologij znanstvenikov«, od ideologij, »ki jih znanstveniki oblikujejo v diskurzih, v katerih tematizirajo svoje metode raziskovanja in razmerja do objekta, v diskurzih o mestu znanosti v kulturi in razmerju do drugih oblik kulture. Ideologije znanstvenikov so filozofske ideologije. Znanstvene ideologije pa bi prej bile ideologije filozofov, diskurzi z znanstveno pretenzijo, diskurzi mož, ki so v tej snovi šele dozdevni in domišljavi znanstveniki.« (ibid., str. 44). S pojmom znanstvene ideologije in »ideologije znanstvenikov« bi bilo mogoče razložiti tudi omenjeno razliko med Hallerjem in Wolffom, ki jo navaja Roejeva (1981) kot dokaz za Kuhnovo tezo o inkomenzurabilnosti paradigem, čemur se je Sloan v recenziji njene knjige (1985) postavil po robu.

izložiti splošnih, abstraktnih ali terminološko nevtralnih pravil, od koder bi potem napredovali do konkretnih zgodovinskih primerov – in nazaj.

To bi bil, v kratkem, tisti minimalni konceptualni aparat za analizo razmerja med filozofijo in zgodovino znanosti, ki bi omogočal, da se izognemo omenjeni poenostavitvam in da ohranimo tisto »esencialno napetost«, pri kateri vztraja Kuhn.

Opomba: Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega dela na Pedagoškem inštitutu pri Univerzi E. K. v Ljubljani in je razširjena različica posega na posvetu Slovenskega filozofskega društva »Od filozofije do znanosti in nazaj« (marec 1987).

LITERATURA:

- Burian, R. M., »More than a Marriage of Convenience: on the Inextricability of History and Philosophy of Science«, *Philosophy of Science*, 1977, 44, str. 1–42.
- Canguilhem, G., »Le rôle de L'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine«, v: *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, Paris, 1977, str. 11–29.
- Canguilhem, G., »Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique?«, *ibid.*, str. 33–45.
- Fichant, M. in M. Pêcheux, *Sur l'histoire des sciences*, Maspero, Paris, 1974.
- Gould, S. J., *Ontogeny and Phylogeny*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1977.
- Gould, S. J., *Ever Since Darwin*. Reflections in Natural History, Pelican Books, 1980.
- Jacob, F., *La logique du vivant*. Une histoire de l'hérédité, Gallimard, Paris, 1970.
- Jennings, R. C., »Truth, Rationality and the Sociology of Science«, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 1984, 35, str. 201–211.
- McAllister, J. W., »Theory-Assessment in the Historiography of Science«, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 1986, 37, str. 315–333.
- McMullin, »Discussion Review: Laudan's Progress and its Problems«, *Philosophy of Science*, 1979, 46, str. 623–644.
- Laudan, L., *Progress and its Problems*, Routledge and Kegan Paul, 1977.
- Laudan, L., A. Donovan, R. Laudan, P. Barker, H. Brown, J. Leplin, P. Thagard in S. Wykstra, »Scientific Change: Philosophical Models and Historical Research«, *Synthese*, 1986, 69, str. 141–224.
- Nickles, Th., »Remarks on the Use of History as Evidence«, *Synthese*, 1986, 69, str. 253–266.
- Roe, Sh., *Matter, Life and Generation: Eighteenth-Century Embryology and the Haller-Wolff Debate*, Cambridge University Press, 1981.
- Siegel, H., »What is the Question Concerning the Rationality of Science?«, *Philosophy of Science*, 1985, 52, str. 517–537.
- Sloan, Ph. R., »Shirley Roe: Matter, Life and Generation: Eighteenth-Century Embryology and the Haller-Wolff Debate«, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 1985, 36, str. 94–99.

Družboslovne razprave

Katoliška sociologija v Sloveniji kot producentka družbene harmonije v Avstriji (do 1918)

MACA JOGAN

Glede na izhodiščno razumevanje sociologije kot zgodovinskega in družbenega proizvoda, je tema zanimiva z dveh vidikov: a) v kakšnih razmerah se je začela razvijati sociologija na Slovenskem v okviru habsburške monarhije; in b) kakšne praktično politične potenciale je vključevala za slovensko družbo ter za »Gesamtgesellschaft« Avstrije; ob tem nas mora zanimati tudi povezanost z (etabliranimi) sociologi v nemškem jezikovnem območju. V tej kratki informaciji se bom omejila na eksplicitno sociološko misel – zlasti v okviru prevladujoče katoliške usmeritve, medtem ko bom zanemarila ali le delno upoštevala širše polje, kjer se je tudi pojavljal sociološki način mišljenja.

Širjenje »družbenega zla«

Podobno kot v drugih okoljih v Evropi, so tudi na Slovenskem praktične potrebe spodbudile uvajanje, razvijanje in utrjevanje sociologije konec prejšnjega in v začetku tega stoletja. Za producente vladajoče ideologije in nosilce moči je bila najočitnejša potreba razkrivanje in preprečevanje družbenega »zla«, ki se je vedno bolj »vsesavalo« v široke množice in pretilo z razkrojem »družbenega organizma«. Preprosto povedano – »ne-red, družbena bolezen«, ki ju je netila naraščajoča moč delavskega gibanja v takratni Avstriji, katere »neločljivi« del je bila tudi Slovenija, sta klicala k utrjevanju in obrambi »reda«, »določene heterogenosti« v Spencerjevem smislu.

Ne da bi se spuščali v podrobne zgodovinske razlage, moramo omeniti tiste značilnosti družbenega dogajanja v slovenski družbi v tem času, ki nam omogočajo približanje k odgovoru na vprašanje, zakaj se je tako močno usidrala predvsem ena smer – katoliška sociologija.

Konec osemdesetih let 19. stol., po ustanovitvi avstrijske socialnodemokratske stranke v Hainfeldu (kjer je slovenski proletariat imel svojega zastopnika), se je razmahnilo delavsko gibanje tudi na Slovenskem. To je bil čas močnejšega zaostrovanja razrednih nasprotij, ko se javljajo javni množični delavski shodi, širše stavkovno gibanje, proslave prvega maja, politična delavska društva in slovenski delavski tisk. Kot navajajo zgodovinarji (Gestrin – Melik, 1966, 222), je delovni dan »kljub zakonu, ki ga je omejeval na 11 ur, trajal normalno 12 ur . . . Mezde so bile nizke in so zadoščale predvsem za življenjski minimum . . . Povprečna mezda

srednjekvalificiranega delavca je bila le 40–50 krajcarjev, a najvišja mezda rudarja-kopača v trboveljskih revirjih je bila 80–90 krajcarjev na dan. Socialni zakoni Taffejeve vlade so se le počasi uveljavljali. Na podlagi te zakonodaje je v Ljubljani šele leta 1889 nastala prva bolniška blagajna.«

Ob velikih stavkah rudarjev v Zagorju, Trbovljah in Hrastniku 1889, ko so rudarji zahtevali višje plače, skrajšanje delovnika od 12 na 8 ur, je državna oblast poslala vojaštvo in z raznimi oblikami nasilja zadušila stavko. V naslednjih letih je bila še cela vrsta stavk (Trst, Ljubljana, Maribor, Ruše itd.).

Sredi devetdesetih let se je socialna demokracija na Slovenskem že močno uveljavila (s tistimi značilnostmi kot sicer v Avstriji, to pomeni predvsem ob zmanjševanju radikalnosti), kar pa ni bilo v skladu s pričakovanji in potrebami tako liberalnih kot klerikalnih buržoaznih krogov. Zlasti zadnji so dobili spodbudo in podlago za okrepitev, ko se je z nastopom v sodobnost usmerjenega papeža Leona XIII. katoliška cerkev »s pomlajeno silo vrgla v politični boj«. Po ugotovitvah zgodovinarjev (Gestrin – Melik, 1966, 210) je klerikalizem dobil na Slovenskem »nedvomno tudi zaradi naše zaostalosti, zlasti v začetku, bolj reakcionarno in mračnijaško obliko kot drugje v razvitejših pokrajinah Evrope«. Medtem ko je v razvitejših okoljih šlo že za prehod iz liberalnega v monopolni stadij kapitalizma, pa je šlo na Slovenskem za oblikovanje meščanskega razreda in njegovega gospodarstva v prvi stopnji, zato so tudi zahteve po socialnem miru in »organski solidarnosti«, »edinosti družbenega organizma«, ki so v drugih okoljih predstavljale bolj ideološki videz, predstavljale tu dejanskost (S. Žižek, 1984, 156).

Klerikalizem na Slovenskem je bil bojevit, kar mu je omogočala tudi dobra organizacijska podlaga: ustanovitev Katoliške tiskarne v Ljubljani (1883), dnevni list Slovenec, revialni tisk (Rimski katolik: 1888–1896, Katoliški obzornik: 1897–1906, Čas: 1907–1942) in bogata knjižna produkcija, s katero so zlasti poljudni spisi »zagrabili množice«.

Krščansko socialna miselnost, ki v veliki meri predstavlja podlago za katoliško sociologijo, se je začela širiti na Slovenskem proti koncu 80. let kot branik pred pretečimi revolucionarnimi spremembami in kot izhod iz »zmedenega« in »zmot polnega časa«. Radikalno nastopanje delavcev, ki ga je spodbujal izredno beden konkretni položaj, so krščanski ideologi (začetnika A. Mahnič in J. E. Krek) razlagali kot posledico nevere in odvrčanja od krščanstva. Ker je očitno popuščalo učinkovito delovanje načela »delaj, varčuj in moli« in pojmovanje dela kot dolžnosti in »kazni za greh«, s čimer je katoliška cerkev v preteklosti izravnavala in opravičevala veliko socialno neenakost, se je kot glavna naloga pojavljala oblikovanje in krepitev krščanskega načina rešitve socialnega vprašanja. Podobno kot E. Durkheimu, je tudi krščanske ideologe zanimala v prvi vrsti moralna beda: »odpad od vere, popolna verska nebrižnost, katera vlada tako zelo v javnem in družbinskem življenju«, kot je razglašal tisk za množično rabo.

K »zmedenosti« časa je po ugotovitvah krščanskih ideologov (J. Pavlica, 1892, 82) pripomogel tudi vzpon »nekrščanske« znanosti: v učenih društvih so najprej dozorela nekrščanska načela, ki so potem »polagoma prišla v politiko in v zakone, v narodno gospodarstvo in vse javno življenje . . . Svojevoljno razjarmljena znanost obrnila je kopje proti svoji modri ravnateljici, poslani jej z nebes . . . Ni bilo lepo da so krščanski učeniki močje tako dolgo čakali, predno so se dogovorili na skupen odpor proti brezverski znanosti.«

Da bi preprečili nadaljnje širjenje radikalnih idej »nekrščanske znanosti«, so 1892 na Dunaju ustanovili Leogesellschaft – »znanstveno društvo, ki se politike ne dotika«, katere prvi cilj je bil (1), »združiti in vzajemno pobujati vse krščanski misleče učenjake v Avstriji na zložno negovanje znanosti«. Istega leta je bila na prvem katoliškem shodu v Ljubljani sprejeta zamisel o ustanovitvi slovenske »Leonine«, kot je do uradnega priznanja bila označena nova družba (J. Pavlica, 1893, 263), za katero je že 1893 J. Pavlica pripravil predlog pravil, ki so bila brez večjih sprememb pozneje tudi sprejeta. Potem, ko je »ministerstvo za notranje stvari« 9. 1. 1895 na Dunaju potrdilo pravila, je bila (z zamudo zaradi potresa) »na dan sv. Elizabete« 1896 ustanovljena slovenska »Leonova družba« s sedežem v Ljubljani. Že samo ime družbe naj bi – po utemeljitvah J. Pavlice (1894, 123) – proslavljalo veleuma, »kateremu se klanjajo vsi narodi sveta in katerega tudi mi katoliški Slovenci hvaležni in ponosni imenujemo svojega Očeta«. Papeža Leona XIII. je J. E. Krek v Rimskem katoliku 1893 (1. stran) označil kot »luč na nebu«, ki pelje k zmagi in v pesmi v njegovo slavo zapisal: »Lev¹ na čelu! In naj bi se bali?

Z Levom Bog je, Bog pa zmago daje . . .«

»Znanstveno društvo z imenom po velikem lučnjaku krščanske vede, Leonu XIII« naj bi med Slovenci utemeljevalo in razširjalo »načela prave filozofije«, kajti »pamet človeška je v nevarnosti! Zatorej hitimo ji na pomoč! . . . Moderno socialno življenje se goni za praznimi sanjami, od katerih se dajemo voditi . . .« (Mahnič, 1895, 153–156). Ali, kot je poudaril eden največjih katoliških sociologov na Slovenskem Aleš Ušeničnik (1897, 6), prav zato, da bi »prava misel svobodna prerodila Slovence in jih osvobodila, se je osnovala v središču Slovenije Leonova družba!«, kajti »kamorokoli se torej ozremo, povsod se bije boj vede zoper vero« (ibid., 3, podč. v orig.).

Leonova družba naj bi gojila »čisto vedo«, vendar ne v smislu pozitivističnih načel čistosti (kot odtrganosti od filozofije), temveč čisto krščansko; služila naj bi »veri in vedi! Obe souvršujeta človeka, obe ga vodita k pravi svobodi, svobodi od greha in zmote, obe ga vodita k njemu, ki je zadnji smoter vsaki stvari, k – Bogu.« Leonova družba naj bi tudi pripomogla k temu, da bi se uresničilo načelo papeža Leona XIII. »ut omnes unum sint« (da bi bili vsi eno), kajti, kot opozarja A. Ušeničnik (1897 a, 126): »Enega sovražnika imamo vsi, to je materializem: iz njega izvira vse hudo. Eno idejo – vodnico moramo imeti vsi, katoliško idejo: iz nje bosta izvirala mir in zloga, sreča in blaginja . . . Če hočemo srečno domovino, težiti moramo vsi za tem, da bosta med nami mir in zloga, da bomo vsi eno! . . . A to edinstvo ima svoj pravi izvor le v verski ideji« (podč. v orig.).

Ker krščanski ideologi niso prišli do radikalizacije zahtev po narodni samobitnosti in popolni suverenosti in ker so videli prihodnost slovenskega naroda le v okviru habsburške monarhije – ob vsakdanjem uresničevanju gesla »vse za vero,

¹ Pri tem je treba pojasniti, da ime Leon slovenimo lahko z Lev, kar pa je tudi oznaka za žival; v pesmi nastopa z obema pomenoma.

Stališča katoliške cerkve do socialnega vprašanja je papež Leon XIII. izoblikoval zlasti v teh okrožnicah:

- 28. 12. 1887: Quod apostolici muneris (v kateri je opozoril na veliko nevarnost socializma);
- 15. 5. 1891: Rerum novarum (s programom rešitve socialnega vprašanja);
- 18. 1. 1901: Graves de communi (nosilci dejavnosti oziroma pomoči delavskemu ljudstvu).

dom, cesarja« –, jih je skrbelo rahljanje verskih spon in »žalostna podoba Avstrije«. Skrb par excellence veje iz Ušeničnikovega odgovora na vprašanje »Ali je Avstrija res katoliška?« (1895, 403, – 417), v katerem trdi, da je »sedanja Avstrija načelno antikatiška . . . Avstrija se mora hitro spremeniti, da bode zopet stara katoliška Avstrija.«² A. Ušeničnik se je boril za prerojeno katoliško Avstrijo« (1896, 79–84), ki naj bi zagotavljala varnost tudi slovenskemu narodu, o katerem »v obče lahko rečemo, da je veren, pobožen, zvest katoliški cerkvi . . . a vera njegova je v nevarnosti . . . Če zatorej težimo za tem, da bi rešili Avstrijo, budimo v narodu katoliško zavest« (podč. v orig.). ker je filozofska podlaga za katoliško zavest – neosholastika – »principialno anacionalna« (Urbančič, 1971, 308), se je s takšno usmeritvijo delovanja v slovenskem narodu ohranjevalo polovičarsko obstajanje, za katerega je bilo v zgodovini značilno stalno vezanje na transnacionalni okvir.

Ob tem ko domneva, da je federalizem v Avstriji neizbežen, A. Ušeničnik (1899, 46–47) poudarja: »eno vemo, in to je: da je Avstrija nemogoča brez religije! . . . V Avstriji ne bode prave svobode in blaginje, če nam ne bode prvo krepost, in ker brez religije ni neomajne in stanovite kreposti, če nam ne bode prvo religija . . . Čim bolj bo v zasebno in javno življenje pronical duh religije, duh krščanstva, duh katoliške cerkve, . . . tem bolj se bodo zravnavala nasprotja, umirjalo se nasilje, upadalo sovraštvo, tembolj se bo vračal mir in z mirom zadovoljnost, sreča, blaginja.«

Katoliška sociologija – sinteza »vede in vere«

V skladu z »znamenji časa« tega cilja ni bilo več mogoče doseči zunaj okvira znanosti in tudi (kot smo spoznali) ne le s pomočjo že utrjenih družbenih znanosti, temveč s pomočjo nove – sociologije, ki se je v tem času že utrjevala kot akademska disciplina v različnih okoljih v Evropi in tudi že v jugoslovanskem prostoru.³ Ob dosledni naslonitvi na (neo)tomistično filozofijo, ki je dobila samostojno stolico v Ljubljani leta 1895 na bogoslovnem učilišču, se je tu začela pojavljati sociologija kot učni predmet, ki ga je najprej predaval J. E. Krek, za njim pa A. Ušeničnik. Sociologija se je začela udomačevati tudi v širši javnosti: v »Katoliškem obzorju«, ki je kot glasilo »Leonove družbe« služil širjenju »vere in vede« je bila uvedena že 1900 posebna rubrika »Sociologija«, v kateri so bila obravnavana poleg izrazito katoliških (npr. 1901. leta) tudi različna druga širša »posvetna« vprašanja (npr. leta 1900 medicinsko sociološka študija o tuberkulozi, ali 1903 o ekonomski problematiki).

Leta 1901. je izšlo prvo obče sociološko delo Janeza Ev. Kreka (1865 – 1917)

² A. Ušeničnik med drugim tudi ugotavlja, da je »med današnjo Avstrijo in katoliško Avstrijo načelno taka razdalja, da vmes lahko postavimo še eno Avstrijo, ki bi bila že bliže katoliški, vendar še akatoliška!« (ibid., 415).

³ Kot navaja M. Mitrović (1982, 113), se sociologija pojavi prvič v pouku na neki univerzi v jugoslovanskem prostoru leta 1906 na Pravni fakulteti v Zagrebu, kjer so jo v glavnem afirmirali liberalno usmerjeni profesorji, ustrezno takratni stopnji razvoja v svetu (o čemer npr. pričajo poročila o najnovejših delih L. Warda, itd.).

V Sloveniji je bila pravna fakulteta ustanovljena šele 1919 in morebiti je tudi v tem delen vzrok, da se je sociologija uveljavila predvsem v okviru bogoslovnih študijev in kot katoliško usmerjena.

z značilnim naslovom *SOCIALIZEM*⁴, kar pa v celoti ustreza glede na razporeditev spoznavnega interesa – dve tretjini prostora namreč avtor namenja obravnavi zgodovine socializma in socialističnih idej ter končno cerkveni doktrini o socializmu oz. socialnem vprašanju. V smislu te doktrine je pojasnjen tudi razvoj socializma, kar avtor opravičuje s posebno in vselej ustrezno vlogo cerkve v njem: »Obravnava zgodovino socializma smo često omenjali tudi krščanske može in njihovo socialno delovanje. Iz tega smo že videli, da je Cerkev vedno umevala in ozdravljala človeštvu tudi socialne rane. Krščanska ljubezen je od Kristusa sem vedno branila zatirance in jim dejansko pomagala v nebrojnih ustanovah in zavodih . . . Cerkev je tudi edina prav umevala rane nove dobe. Ostala je zvesta svojemu božjemu poslanstvu tudi v devetnajstem veku . . . Učila je popolno krščanstvo; s posebnim poudarkom je pa vsakemu času primerno poudarjala to, česar je bilo najbolj treba; obenem je pa vedno tudi izvrševala, kar je učila« (ibid., 582, 583; podč. v orig.).

(Materialistični) socializem v praksi je bil tista neposredna spodbuda, ki je navajala J. E. Kreka k zanimanju za »socialno ustrojstvo« in v poglobljanje v to gibanje. »Ob Leonovem nastopu je pa mogočno dvigal svojo glavo socializem. Malo let pred Leonovim nastopom je razpadla internacionala, marsikje se je budila nova anarhistična struja. Socialni demokratje so se pa ravno takrat, ko je Leon XIII. začel vladati, jeli organizirati po posameznih državah« (ibid., 585). Vedno bolj je postajalo očitno, da ne bo »ves socialistični vrišč sam ponehal« (kar so v »nevednosti« nekateri pričakovali) in da je »socializem nova moderna filozofija, ki ne sega samo do želodca, marveč se dotika najtanjših strun človeške duše in srca« (ibid., 587) ter da se z »materialističnim naziranjem zastruplja um, zlasti nižjih stanov« (ibid., 382). Kot poudarja na koncu dela sam avtor, je »Socializem« spisan zato, da bi omogočil več jasnosti pri umevanju socialnega razvoja in delovanja v socialnem življenju, ki se je vedno gibalo okoli »dveh osi: svobode in avtoritete« (ibid., 601).

Ne da bi se spuščali v vse podrobnosti razlag posameznih sestavin družbe nam o načinu pojasnjevanja (ali bolje: zakrivanja) in praktičnem – nikakor ne emancipativnem – potencialu govori Krekova razlaga oblasti. Sklepanje je logično koherentno in ker se opira na vsakomur vidna in dostopna dejstva, tudi prepričljivo. Glede na to, da je v vsaki družbi neenakost, in da je »družabni organizem brez oblasti nemogoč«, je potrebna tudi oblast, zato, »ker je cerkvena oblast neposredno od Boga in se dotika najvažnejših človeških dolžnosti, namreč večne sreče. Kjer se ne spoštuje ta oblast, propadajo tudi druge . . . Če bi mogli s svojim glasom pretresti zemljo, ali če bi mogli vsaj seči v vsako slovensko srce, potem bi bil naš prvi opomin: Spoštujemo cerkveno oblast! Če se ta zaničuje in smeši, gine hkrati državna, stanovska, narodna in očetna oblast . . .« (ibid., 19). Razumljivo je, da je v tem okviru »božji zakon« najvišji in nadrejen vsem državnim zakonom, in »v državi je ravno tako državljani dolžni ubogati državne zakone«.

J. E. Krek, ki je bil poln »simpatij in ljubezni do malega človeka« je po ugotovitvah zgodovinarjev (Gestrin – Melik, 1966, 208) dosegel pri praktičnem

⁴ Knjiga je bila v kratkem razprodana, »dokaz, kako se je vse učilo iz nje«, kot je poudarjeno v Predgovoru k drugi izdaji. Tu je tudi ocena Krekovega dela: »Z globokim filozofskim znanjem je kritično presojal ogromno nabrano snov in jo prisilil v službo lastnemu načrtu . . . V tem je utemeljena tudi njena velika moč. Odtod njen (knjige – op. p.) ogromni vpliv na naše javno življenje« (Krek, 1925).

odpravljanu negativnih posledic kapitalizma na Slovenskem s svojim združništvom pomembne uspehe: do leta 1910 je bilo združenih v enotno organizacijo že 560 zadrug iz vseh slovenskih pokrajin in v Ljubljani je na njegovo pobudo bila ustanovljena zadržna šola, ki je bila prva v Avstroogrski in ena prvih v Evropi.

Najpomembnejši utemeljitelj katoliške sociologije na Slovenskem je *Aleš Ušeničnik* (1868–1952), ki je tudi privedel neotomistično filozofijo do vrhunca (Verbinc, 1970, X). Izkušnje pri pouku sociologije so mu narekovale pripravo obsežnega dela *SOCIOLOGIJA* (1910), kajti »poleg zgodovine nam je živo potreba sistematičnega pregleda in načelnega znanja o socializmu, socialnih strujah in velikih socioloških vprašanjih« (ibid., XII). Ob poudarjeni idealistični filozofski premisi (»tako ideje in načela vodijo, ravnaajo in določujejo socialno življenje«, kar v bistvu ustreza tim. časovnemu duhu – *Zeitgeist*) je razumel sociologijo kot »filozofično vedo«, oziroma kot »socialno filozofijo«, ki mora poleg socialne etike človeku »povedati, kako bi moralo biti, pokazati pravo smer in dati impulzov, da socialni razvoj, kolikor je v moči ljudi, tudi dejansko krene v tisto smer« (ibid., XIII). Upravičeno potem sklepa, da je »gojitev vede potemtakem dvojno potrebna: zadovoljuje hrepenenje po spoznavanju in je vodnica praktičnega dela . . . Zares religiozen človek bo nraven in kreposten, a brez kreposti ni prave kulture . . . Zato mora biti tudi sociologiji prva in zadnja beseda religioznost. Brez religioznih idej ne more umeti družbe in brez istih idej ne more reformirati družbe!« (ibid., 570–571).

Povsem razumljivo je, da tako pri A. Ušeničniku kot tudi kasneje pri drugih pristaših te sociološke smeri nikakor ni mesta za načelo o vrednotni svobodi (*Wertfreiheit*)⁵, čigar sprejemanje naj bi po prepričanjih njegovih zagovornikov sociologijo končno uvrstilo v krog »pravih« znanosti. Po Ušeničniku je treba zavreči zahtevo, da je treba v družbenih vedah in sociologiji izločiti vse »Werturteile«, katero je odkrito zagovarjal na shodu Društva za socialno politiko na Dunaju W. Sombart 1909, ali »kakor se je bolj jasno izrazil prof. M. Weber, socialna ekonomija naj preučuje, kaj je, a ne, kako bi moralo biti«. S to sodbo je Ušeničnik opravičil nedvomno povezanost sociološke refleksije s praktičnimi političnimi stališči, prežetost s teleološkostjo, ki je bila – kljub poudarjanju načela o nevtralnosti – konstantna, bolj ali manj latentna sestavina sociološke miselne tradicije od A. Comta dalje.

Podobno kot pri J. E. Kreku, so tudi pri Ušeničniku praktične dnevne potrebe narekovale razporeditev zanimanja posameznim temam, kar sam priznava: »Sploh sem odmeril socializmu več prostora, ker je pač najresnejši nasprotnik krščanske bodočnosti in je mogoča smotrna krščansko socialna politika le tedaj, ako je jasno razmerje do socializma in socialne demokracije« (ibid., XIV).

Ko predstavlja različne šole v dotedanjem razvoju sociologije A. Ušeničnik v uvodnem poglavju kritično pretresa tudi »prirodoslovno-sociološko šolo«, katere predstavnik je »graški⁶ vseučiliški profesor L. Gumplowicz«. Ob navedbi ključnih del (*Der Rassenkampf* -1883, *Die sociologische Staatsidee* -1902, *Grundriss der Sociologie* -1905 in *Allgemeines Staatsrecht* -1907) in po predstavitvi glavnih

⁵ Mimogrede naj opozorim na to, da je do zavračanja postulata *Wertfreiheit* in poudarjanja »der Weltanschauung« prišlo tudi v tridesetih letih v nemški sociologiji (v času nacionalsocializma) – glej O. Rammstedt, 1986, 85–86.

⁶ L. Gumplowicz je bil kar precej dobro poznan mnogim slovenskim izobražencem verjetno zaradi svojega delovanja na graški univerzi, kjer je bilo tudi veliko slovenskih študentov (po nekaterih podatkih okoli ene petine) in profesorjev.

značilnosti njegove razlage družbenega razvoja (boj skupin kot boj ras za preživetje), mu očita enostranost, zlasti to, da je zanemarljivo posameznika ob pretiranem poudarjanju skupine oziroma mase in dodaja »ni odločilna le človeška socialnost, ampak tudi človeška osebnost« (ibid., 22). A. Ušeničnik poudarja, da ni zmotna in nezadovoljliva le Gumpłowiczewa teoretična razlaga, temveč tudi »podstava te teorije. Če prezremo Gumpłowiczew materializem, namreč njegov monizem in determinizem, ki sta dve veliki zablodi naše dobe, tudi sicer Gumpłowiczewo umovanje ni pravo (ibid., 23). To pa predvsem zato, ker je pojmoval svobodno voljo kot samovoljo (Willkür) in ker »hoče zakonov, kakršni določujejo tek prirodnih pojavov«. Poleg teh prirodnih dejstev, ki jim sicer prizna pomen za sociologijo, kritik poudarja »psihična dejstva: ideje, religiozne, etične, estetične, znanstvene, politične, socialne, splošno kulturne; težnje, samohotne (spontane), a tudi svobodne (ibid., 23, podč. v orig.).

Nasproti tej »naturalistični« teoriji in nekaterim drugim, ki so prav tako »nevarne«, ker so bodisi preblizu »Marxovemu materializmu,« ali »Spencerjevi biosociološki teoriji« (npr. psihološki in etični šoli⁷) predstavi A. Ušeničnik »pravo« pojmovanje sociologije, v katerem sta »kavzalna« in »teleološka enota« spojeni tako, da je prva podrejena drugi: »naravnemu smotru družbe« in »naravnemu smotru človeka«.

Ta spojenost se metodično izraža tako, da mora sociologija »spoznavati dejstva (pozitivno), razložiti in razstaviti jih (analitično) in poiskati v pojavih vzroke, načela, zakone (induktivno). Potem pa se mora ozreti kvišku, na večne cilje in večne etične zakone ter s tega vidika presojati časovne pojave (spekulativno), izvajati iz vekotrajnih načel tudi za časovne tvorbe veljavne posledice (deduktivno) in tako strniti večna načela s časovnimi tvorbami, večne zakone z minljivimi pojavi (sintetično), skratka pojmiti družbo teleološko, kakršna bi morala biti« (ibid., 31).

V »pravem« sociološkem pojasnjevanju – predvsem sub specie aeternitatis – A. Ušeničnik z »bogopodobnostjo« in pod videzom zagovarjanja človeka kot subjekta opredeljuje »naravni smoter« človeka (kot osebe): »Človek je sam svoj; le Bog mu je smoter; a tudi Bog ne smoter, ki bi rabil človeka kot sredstvo, ampak smoter, ki je v njem vsa človekova popolnost in vse blaženstvo. To je: človek je oseba. Človek živi *sam sebi*, nobeni stvari. Bogu mora živeti, a prav s tem, da živi Bogu, živi najbolj sam sebi« (ibid., 35, podč. v orig.). Takšno »svobodo« poveže potem z avtoriteto: »Naravni smoter družbe«, ki omogoča enotnost (»družabnega organizma«), pa praktično uveljavlja oblast (ibid., 42).

Vse tiste razlage, ki ne upoštevajo »pravih« spoznavnih načel, in prave podstave oziroma pravih podmen, so seveda deležna kritike, kot npr. »državna teorija« »sociološkega pesimista« L. Gumpłowicza, pa bodisi, da gre za razlaganje nastanka države (ki je preveč izpostavilo izkoriščanje in je sploh evolucionistično!), ali pa delovanja in smotra države, kjer naj bi po Ušeničniku šlo za »nekako socialistično teorijo o državi« (ibid., 138). Pri vseh tistih vednostih, ki so bile količkaj blizu socialističnih idej, »sanjavi utopiji« (ibid., 427), se je v kritičnem zavračanju A. Ušeničnik opiral med drugimi na dela: »liberalno-socialističnega«⁸) klasika za

⁷ Pri tej smeri se A. Ušeničnik sklicuje zlasti na odločna stališča G. Schmollerja (Über einige Grundfragen der Socialpolitik und der Volkswirtschaftslehre, Leipzig, 1898).

⁸ To in oznake pri drugih navedbah je uporabljal sam Ušeničnik (1910, 809–811). Tu navajam le najpogostejše citirane nemško pisoe teoretike, sicer je A. Ušeničnik uporabljal še mnoga druga dela

študij socialističnega gibanja – W. Sombarta (Sozialismus und Soziale Bewegung, Jena, 1908), enega »najznamenitejših revizionistov« M. Tugan-Baranowskega (Theoretische Grundlagen des Marxismus, Leipzig 1905 in Der moderne Sozialismus in seiner geschichtlichen Entwicklung, Dresden 1908), »tudi od socialistov priznanega« A. Schäffleja (Die Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie, Tübingen 1893 in Die Quintessenz des Sozialismus, Gotha 1906), katoliških sociologov H. Pescha (Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung I. Teil, 1901), V. Cathreina (Der Sozialismus).

A. Ušeničnik je poudarjal, da so cilji, ki jih skuša doseči (materialistični) socializem, utopični, »goljufive sanje, prevara, ki bi rodila človeštvu le še večje gorje« (ibid., 391). Za nadomestilo pa ponuja boljše sredstvo za odpravljanje obstoječega zla – krščanski solidarizem z vodilno idejo solidarnosti in smotrom – človeško blaginjo. Prva naloga pri uresničevanju solidarizma je v okviru te razlage »npravna reforma«, kajti »poleg gospodarske bede, ki je je kriv kapitalizem, je neizmerna tudi duševna, naravna in religiozna beda« (ibid., 518, podč. v orig.); tej reformi sledijo pravna, socialna, ekonomska in splošnokulturna. Ušeničnikovo presojanje je povsem jasno: ker je socialno vprašanje »v prvi vrsti religiozno in npravno vprašanje«, ga brez Cerkve »ni mogoče srečno rešiti.«

V nasprotju z »varljivimi upi« mora sociologija prispevati k pravilnemu oblikovanju človeka kot »razumnega bitja«. Seveda spet ne gre za razumnost nasploh, temveč se za to oznako skriva točno določena in samo enovrstna, enorazsežna razumnost, kar je jasno izraženo v Ušeničnikovem delu *Uvod v krščansko sociologijo* (1920, 47, 48): »Človek kot razumno bitje tudi spozna, da je dolžan priznati božje gospostvo, da je služba božja njegova dolžnost. A kakor je služba božja za človeka vir najvišjega življenja, tako je dolžnost zanj vir vseh pravic in vse svobode... Kdor taji neumrjočo dušo, ta ne bo nikdar imel jasnega pojma o človeški osebnosti, zato pa tudi ne o človeški svobodi in človeških pravicah.« Razumskost je ujeta v imperativ, ki je temeljnega značaja za oblikovanje človeka: »Biti mora Bogu poslušen«, kar je Ušeničnik odkrito zapovedal kasneje v *Knjigi načel* (1935, 101).

V bodoči »razumni« urejenosti družbe mora po Ušeničniku imeti Cerkev kot nosilka »smotra večne blaginje« primarno vlogo in iskati »zlato sredino« med »diktaturo kapitalizma« in »diktaturo proletariata«, zakaj »oboje je nesreča, krivica od zgoraj ali krivica od spodaj, oboje je krivica; načelo mora biti *socialna pravičnost* (1919, 31, podč. v orig.). V imenu te pravičnosti se bori za »npravnost« v družbi in proti tistim socialističnim zahtevam, ki da vodijo v »socialni immoralizem« (kot so bile npr. zahteva po ločitvi cerkve od države, po laizaciji šol in zakonske zveze itd.).

Sorazmerno velika prožnost katoliške praktične sociologije A. Ušeničnika se kaže pri obravnavi posameznih socialnih problemov. Kot zgled lahko navedemo obravnavo ženskega vprašanja, v kateri predvsem zagovarja »naravno« podrejenost ženske moškemu, vendar določa posebno taktiko »posedanjenja« (če jo označimo s sodobnim izrazom) in prilagajanja na morebitne posledice delovanja brezverskih »blodnih struj«, ki so se borile za žensko volilno pravico. Takole sklepa

francoskih, italijanskih, angleških in čeških avtorjev; od klasikov sociologije je pogosto omenjan H. Spencer.

(1910, 753): »Ker vse kaže, da bodočnost vsaj začasno prinese tudi žensko volilno pravico, bi bila morda najbolj pametna neka pasivnost. Delati za žensko pravo vzgojo in izobrazbo, tolmačiti veliki pomen rodbine in žene v rodbini, braniti ženske interese, pospeševati socialno organizacijo ženstva, glede volilne pravice pa se načelno vzdržati vsakega nasprotstva. To se zdi manjše zlo, če nočemo tirati ženstva v radikalne in socialistične stranke.« Kot kažejo zgodovinska dogajanja, se je takšna prožnost v konkretnih razmerah zelo dobro obnesla, saj je (vsaj v začetku) večino plodov ženske volilne pravice pripadlo cerkvi oziroma strankam pod njenim vplivom.

Sociologijo-v-jarmu-božje-volje so na Slovenskem poleg A. Ušeničnika razvijali in popularizirali še nekateri drugi znani pripadniki katoliškega gibanja; zlasti je treba omeniti Andreja Gosarja (1887–1970). Tudi on je v svojih številnih delih⁹ ustvarjal »idejno podlago praktičnega krščanskega pokreta za reformo sodobne družbe« (1933, 11) in s tem za rešitev socialnega vprašanja, ki je bilo v tem času tako v svetovnih kot v znotrajslovenskih razsežnostih še bolj vredno oznake Leona XIII iz leta 1901: »res clamat, vehementer clamat«. A. Gosar, ki je nasprotoval pretiranemu konservativizmu v katoliških krogih, je v praktičnem gibanju klical »Nazaj h Kreku; Boj komunizmu!« (1936, kar je tudi naslov enega od del) in opozarjal, da morajo katoličani »na mesto komunističnega nazora in njegovih ciljev postaviti sami svoj socialni nazor, ki bo ustrezal potrebam in zahtevam našega časa« in zaustavljal »pot komunizmu« (ibid., 21, 22).

Če primerjamo katoliško sociologijo pred prvo svetovno vojno in v obdobju med vojnami, potem lahko odkrijemo pri ključnih kazalnikih kontinuiteto: filozofska infrastruktura, temeljni način pojasnjevanja in njegova vsebina ter praktično politične implikacije se niso bistveno spremenili. Glede na to, da je bil večji del Slovenije od leta 1918 vključen v državo (Srbov, Hrvatov in Slovencev) Jugoslavijo, nas delovanje katoliških sociologov v obdobju med vojnami na Slovenskem zanima v tem prispevku posredno glede na (tudi) praktične posledice harmonizirajočih razlag, ki so se pokazale v času druge svetovne vojne in narodnoosvobodilnega boja slovenskega naroda (ko je uradna Cerkev in del vernikov ter duhovščine sodelovala z nemškim in italijanskim okupatorjem) in neposredno z vidika »intelektualnega transferja.« V nadaljevanju se bomo dotaknili predvsem zadnjega vidika, poskušali bomo odgovoriti na vprašanje o opiranju oziroma upoštevanju nemško pisočih (tudi avstrijskih) sociologov v delih A. Gosarja.

Značilno za A. Gosarja je, da je veliko pozornosti posvečal poleg ožje sociološke zlasti ekonomski problematiki in da je upošteval spoznanja cele vrste relevantnih tujih avtorjev (ki so pisali v različnih jezikih). Če upoštevamo delo Razprave o družbi in družabnem življenju (1932), v katerem zavrača pozitivistično-naturalistično idejo o samoobnavljanju družbe kot organizma (ibid., 18) in v Tönniesovem¹⁰ smislu oblikuje razliko med občestvom in družbo, opazimo, da se pri obravnavi socializma (ibid., 93–103) naslanja med drugimi zlasti na »zanimiva, duhovitih konstrukcij bogata spisa« nemškega profesorja Plengeja (Die Revoluti-

⁹ Glej seznam literature, kjer pa so navedena le pomembnejša knjižna dela, ne navajam pa cele vrste člankov in razprav. Pri enem od najboljšežnejših del mu je z nasveti pomagal A. Ušeničnik, ki je sicer polemiziral z Gosarjem v začetku 20. let o odnosu med krščanskim socializmom in solidarizmom (vir A. Gosar 1923, 7 in 1932, 101–116).

¹⁰ F. Tönnies ni zaslediti pri Ušeničniku (1910 in 1920).

onierung der Revolutionäre, Leipzig 1918 in Zur Vertiefung des Sozialismus, Leipzig 1919), potem na Wilbrandta (Sozialismus, Jena 1919) ter na »staro, pa še vedno najboljšo strogo teoretično razpravo« Die Quintessenz des Sozialismus (17. izdaja – ! –, 1919) A. Schäffleja in na Tönniesovo Die Entwicklung der sozialen Frage (1907). V svojem najcelovitejšem delu Za nov družabni red (I. in II., 1933 in 1935) navaja pri občih teoretičnih razlagah in pozneje pri reformi družbe zlasti te sociologe: T. Litta (Individuum und Gemeinschaft, 1919), Kaibacha (Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung, 1928), Bartha (Philosophie der Geschichte als Soziologie), Cathreina (Moralphilosophie) in F. Tönnies (že omenjeno delo).

Pri obravnavi »različnih vidikov za reformo sodobne družbe« razlikuje med tistim univerzalizmom, ki je skladen s cerkvenimi solidarističnimi pojmovanji in univerzalizmom, »kakor ga uči dunajski sociolog Spann«: »Spannov univerzalizem je, vsaj v osnovah, popolnoma kolektivističen« (1933, 123) kar pa je pomenilo, da ni ravno primeren za katoliško sociološko razlaganje. Pri podrobnem in izredno mnogostranskem obravnavanju praktičnih vprašanj novega socialnega reda – s pogledom na »večno Resnico, Pravico in Ljubezen« (1935, 867) navaja med mnogimi tujimi avtorji zlasti Schmollerja (Die soziale Frage, 1918) in Oppenheimerja (Die soziale Frage und der Sozialismus, 1912).

Na A. Vierkandta, T. Litta in F. Tönnies se pri opredeljevanju družbenih odnosov in zlasti občestva naslanja tudi naslednji katoliški sociolog – Josip Jeraj, avtor *Sociologije* (1932)¹¹, v kateri dokaj poljudno in bolj v srca segajoče – vendar dosledno skladno s tomistično filozofsko podlago in glede na cerkveni socialni nauk – obravnava nekatera ključna vprašanja samega sociološkega spoznavanja (izstopa nasprotovanje načelu o vrednotni nevtralnosti, zavrača omejitev zgolj na forme) ter probleme »družabnega organizma«, v katerem »najgloblje korenini medsebojna ljubezen, če žubori iz verskih virov« (ibid., 78) in katerega »cvetoča celica« je družina, v njej pa je »mož preudarna glava« in »žena njeno toplo utripajoče srce« (ibid., 127).

Katoliška sociologija s svojo nezgodovinsko in idealistično filozofsko usmerjenostjo in z očitno konservativno praktično naravnanoostjo je v tridesetih letih postala na Slovenskem pogostejši predmet kritike, ki so jo oblikovali zlasti pripadniki teoretičnega (marksističnega) jedra napredne inteligence (B. Zihlerl, E. Kardelj, B. Kidrič, D. Kermauner, V. Košak in drugi) ob revijah Književnost (Ljubljana, 1932–35), Sodobnost (Ljubljana, 1933–41) in po 1935 tudi Ljubljanski zvon (1881–1941). Poleg tega se je v tem času sociologija začela uveljavljati v bolj »naturalistični« varianti tudi na univerzi v Ljubljani (v pravnem in pedagoškem študiju), kar vse je prispevalo k temu, da je bil monopol katoliške sociologije omajan.

Odmevi na »naturalistično« sociologijo

Pred koncem se povrnimo v obdobje pred prvo svetovno vojno, ko se »alternativna« sociologija zunaj katoliških krogov ni prebila do takšne artikulacije kot

¹¹ V nekaterih drugih delih – kot npr. Naša vas (1933) ob razlagi »tradicionalnosti kmečkega etosa« posebej omenja M. Schelerja (Wesen und Formen der Sympatie, Bonn, 1923) in »slavnega« sociologa M. Webra.

katoliška, čeprav so elementi sociološkega mišljenja (razcepljeni glede na idejna izhodišča) navzoči v širših družboslovnih razpravah v naprednejšem tisku. Glede na več krajših zapisov v Ljubljanskem zvonu moremo sklepati, da je izmed takrat živelih sociologov imel *L. Gumpłowicz* več somišljenikov tudi na Slovenskem, da je bil zelo cenjen, še posebej spoštovana pa tista njegova stališča, ki so bila uporabljiva v opravičevanju potrebe po bolj radikalnih družbenih spremembah, ki naj bi prinesle tudi povečanje nacionalne samostojnosti Slovencev. Tako se leta 1900 (Ljubljanski zvon, 647–649) neznani avtor sklicuje na Gumpłowiczeva stališča (v delu *Das österreichische Staatsrecht*, str. 81) o razvoju: »Die geschichtliche Entwicklung lässt sich aber nicht zurückschrauben . . . die frühere ausschliessliche Herrschaft der deutschen Sprache in Amt, Gericht und Schule ohne Rücksicht auf andersprachige Bevölkerungen der verschiedenen österreichischen Kronländer scheint für immer geschwunden zu sein.« O spisu »slovitega socijologa Ljudevita Gumpłowicza ‚O socijoloških problemih v avstrijski politiki‘ pa v pregledu vsebine *Politisch-antropologischer Revue* poročevalec poudarja Gumpłowiczovo stališče o tem, da so »podlaga narodnosti narodna tla (nationaler Boden)«, zaradi česar naj bi stremel razvoj v Avstiji h kulturi narodnega značaja« (Ljubljanski zvon, 1906, 125). Leta 1907 pa je v Ljubljanskem zvonu (»Dve knjigi *L. Gumpłowicza*«, 314) to poročilo: »Pred kratkim sta izšli v novi izdaji dve knjigi slavnoznanega sociologa in navdušenega Poljaka in Slovana *L. Gumpłowicza*, ki sta pač znani marsikateremu slovenskemu akademiku. Gumpłowiczovo ‚Občno državno pravo‘ je delo, ki takorekoč revolucionira duhove. Genijalna je vprav koncepcija države, ki jo nam nudi poljski učenjak v tem delu, saj on je bil prvi, ki je brezobzirno zahteval, da je treba državo sociologično in ne juridično razumevati . . . Veselo presenečen pa bo vsak slovenski bralec, ki najde v poglavju o ‚Narodnostnih bojih v Avstriji‘ sledeče znamenite, skoraj nekoliko preoptimistične besede: ‚Tudi Slovenci se bodo razvijali vkljub temu, da se morajo boriti na lastnih tleh z dvema kulturnima narodoma . . .‘. Tudi v novi izdaji njegovega *Österreichisches Verwaltungsrecht* se nahaja nekoliko laskavih opazk o razvitku slovenskega naroda . . . Z velikim zanimanjem zasleduje G. naš razvitek in posebno njegovi učenci, juristi na graški univerzi, so se pač večkrat prepričali, da navdaja tega poljskega učenjaka neka vroča, prav mladeniška simpatija za vse, kar je slovensko. Nepobitno dejstvo je pa žal, da je G. v inozemstvu, posebno v Italiji in severni Ameriki mnogo bolj čislán nego pri nas in v Nemčiji . . .« Vendar pa so bila tudi zunaj katoliške sociologije nekatera Gumpłowiczeva presojanja deležna utemeljene in poglobljene kritike med slovenskimi izobraženci. Leto po Gumpłowiczevi smrti je B. Vošnjak v razpravi »Gumpłowiczeva znanstvena oporoka« (1910) podrobneje predstavil, razčlenil in ocenil stališča svojega nekdanjega učitelja v njegovem zadnjem delu »*Sozialphilosophie im Umriss*«, ki je po tej oceni »ena najzanimivejših knjig, kar jih je bilo kdaj napisanih«, zato jo priporoča vsakomur, kdor »hrepeni po stikih znanosti s problemi vsakdanjega življenja«. B. Vošnjak kljub priznavanju upravičenosti zanimanja *L. G.* za družbene skupine očita, da je pretirano zanikal individua, preveč poudarjal »borbo plemen« in pomen sile za državo; kot pomemben dosežek pa priznava *G.* odločno nasprotovanje političnemu vplivu cerkve ter zlasti kritiko neenakomerne razporeditve bogastva. »Pa kljub svojemu nepopoljšljivemu pesizmu priznava Gumpłowicz primitivnost onega razmerja, v katerem je le maloštevilna skupina deležna uspehov civilizacije; razvoj je tem naprednejši, čim več in čim

bolj mnogobrojne skupine uživajo sadove skupnega dela. To je dragoceno priznanje, ki se jarko odbija od običajnega pesimizma poljskega sociologa« (ibid., 114).¹²

V Vošnjakovi razpravi najdemo tudi zanimiv opis L. Gumplowicza, ki nam približa osebno resničnost tega »fanatika resnice« (Vošnjak, ibid., 178). »Kdor je poznal Gumplowiczeve spise in je prišel k predavanju, je bil v prvem trenutku nekako razočaran. To je bil torej oni mož, ki je s tako vehemenco vedno in povsod poudarjal nasilni značaj postanka države in vseh naših družbenih institucij, ki je bil pravi prorok sile in nasilstva, glasnik mračnega pesimizma . . . Bil je majhne, vitke postave. Govoril je brez patosa, z nekim finim, dobrodušnim sarkazmom. Velik užitek je bil, opazovati to okroglo, zanimivo glavo, katere poteze niso bile pravilne . . . Izpod košatih, čisto poljskih obrvi so včasih šinile redke strele iz teh globokih oči, običajno so te čudne oči nekoliko poredno namežikavale. To je bil izraz in poteza moža, ki so mu bile odkrite vse tajnosti žitja posameznikov in množice . . .« (1910, 109, 110).

V zapisu o začetkih sociologije na Slovenskem sem se dotaknila nekaterih posebnosti, ki utegnejo kljub površinskosti prispevati vsaj drobec k oblikovanju predstave o razvoju sociologije v mnogonarodni Avstriji v poslednjih desetletjih habsburške monarhije. Čeprav sociologi na Slovenskem doslej nismo posvečali dovolj pozornosti ovrednotenju sociološke dediščine, pa že ta zapis kaže na potrebo njenega upoštevanja, saj ji v takratnih razmerah končno ni bila dodeljena majhna in nepomembna družbena naloga. Kljub zgodovinski omejenosti nam lahko katoliška sociologija na Slovenskem rabi tudi kot nazoren primer pri iskanju odgovorov na večna vprašanja sociološke znanosti, o njeni teoretični konstrukciji, spoznavnih možnostih in praktični uporabi.

LITERATURA

- GOSAR, A., (1923), Za krščanski socializem, Založba socialne misli, Ljubljana.
GOSAR, A., (1932), Razprave o družbi in družabnem življenju, Jugoslovanska knjigarna, Ljubljana.
GOSAR, A., (1933), Za nov družabni red I, Družba sv. Mohorja, Celje.
GOSAR, A., (1935), Za nov družabni red II, Družba sv. Mohorja, Celje.
GOSAR, A., (1936), Nazaj h Kreku! Boj komunizmu! Ljubljana.
GOSAR, A., (1936a), Kolektivizem? Družba sv. Mohorja, Celje.
GOSAR, A., (1939), Socialni nauk cerkve, Družba sv. Mohorja, Celje.
JERAJ, J., (1932), Sociologija, Samozaložba, Maribor.
JERAJ, J., (1933), Naša vas, Maribor.
KREK, J. Ev., (1901), Socializem, (2. nespremenjena izdaja – 1925), Jugoslovanska tiskarna, Ljubljana.
MAHNIČ, A., (1895), Leonova družba, v: Rimski katolik, str. 153–164.
MITROVIĆ, M., (1982), Jugoslovanska predratna sociologija, Istraživačko izdavaški centar SSO Srbije, Beograd.
PAVLICA, J., (1892), Leonina, Rimski katolik, str. 82–89.
PAVLICA, J., (1893), Slovenska Leonina, Rimski katolik, str. 263–272.
PAVLICA, J., (1894), Slovenska Leonina, Rimski katolik, str. 122–123.
RAMMSTEDT, O., (1986), Deutsche Soziologie 1933–1945, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
URBANČIČ, I., (1971), Med sholastiko in neosholastiko, Slovenska matica, Ljubljana.
UŠENIČNIK, A., (1895), Ali je Avstrija res katoliška? Rimski katolik, Gorica, str. 403–417.

¹² Odveč je ob tem omeniti, da tako B. Vošnjak kot L. Gumplowicz nista ob primerjavi z Marxovo razlago razredov upoštevala razlike med teoretičnim in empiričnim pojmom razreda.

- UŠENIČNIK, A., (1896), Zakaj Avstrija ni katoliška, Rimski katolik, Gorica, str. 79–84.
- UŠENIČNIK, A., (1897), Leonova družba, Katoliški obzornik, Ljubljana, str. 1–9.
- UŠENIČNIK, A., (1897a), Ut omnes unum sint! Katoliški obzornik, Ljubljana, str. 109–125.
- UŠENIČNIK, A., (1899), Velika laž naše dobe, Katoliški obzornik, Ljubljana, str. 36–47.
- UŠENIČNIK, A., (1910), Sociologija, Leonova družba, Ljubljana.
- UŠENIČNIK, A., (1919), Naša pota, I. Ljubljana.
- UŠENIČNIK, A., (1920), Uvod v krščansko sociologijo, SKSZ, Ljubljana.
- UŠENIČNIK, A., (1935), Knjiga načel, Ljubljana.
- VERBINC, F., (1970), Filozofski tokovi na Slovenskem, ISU, Ljubljana.
- VOŠNJAK, B., (1910), Gumpłowiczewa znanstvena oporoča, In der Zeitschrift Ljubljanski zvon, Ljubljana, str. 109–114 in 169–178.
- ŽIŽEK, S., (1984), Krekovstvo, Družboslovne razprave, ISU, Ljubljana.

Skica sistematičnega pristopa k proučevanju ekonomije in politike (jugoslovanske družbe)

Bogomil FERFILA

Ekonomija, politika je ključni torzo jugoslovanske družbe, ki ga v ospredje postavljajo zlasti aktualna dogajanja, stanja in procesi, znanstvene, strokovne, politične razprave o naši preteklosti-sedanosti-bodočnosti. Za to razmerje bi se v številnih primerih lahko uporabilo tudi drugačno sintagmo: objektivno subjektivno, dejansko želeno, stvarno normativno, doseženo planirano in morda še kaj.

Gre torej bolj za samosvoj kot opazovanja, raziskovanja in razlage družbenih odnosov in procesov, kot pa za bistveno novo področje znanstvenega udejstvovanja. Seveda pa iz takšnega razumevanja ekonomije politike izhaja velik pomen pogleda na našo družbo iz obravnavanega zornega kota. Ocenjuje naše želje, potrebe napram našim možnostim, sposobnostim; tisto kar smo načrtali v naših temeljnih družbenih dokumentih in tisto kar smo res uspeli doseči itd.

Če se strinjamo s tem, da naše družbeno stanje označujemo s kriznimi termini, bi seveda lahko znanstveno razglabljanje o takšni družbi poimenovali z znanost krize, znanost o jugoslovanski krizi.

Ali so naše znanstvene discipline sposobne naše stanje in težave dovolj logično in zaokroženo, poglobljeno in kreativno razumeti, razložiti; uporabiti kot ustrezno izhodišče za oblikovanje strategije in taktike preseganja sedanjih težav? *Zgolj brezperspektivna kritika ne izboljšuje atmosfere dela in snovanja, zgolj zanikanje dosedanjih vrednot dosedanjega ideološko-normativnega mozaika originalne in odmevne jugoslovanske poti tudi ne prispeva vedno k našemu boljšemu in polnejšemu jutri.* Tudi lokomotivo in obenem strugo naše preteklosti – zvezo komunistov znanost ne vključuje nujno kot parameter sedanosti in prihodnosti.

Temeljna naloga celotnega bloka subjektivnih sil, zveze komunistov in znanosti pa še posebej, je sedaj brez dvoma: *razriniti dušeče obročje krize, ki čedalje bolj stiska jugoslovansko družbo.*

Koliko je naša znanost s široko in barvito (kontrastno) pahljačo tez, predlogov, teorij sposobna narediti ali vsaj pospešiti takšen korak?

S tem pa smo iz znanosti krize že preveslali v prav tako razburkane vode krize znanosti.

Ali je sedanje tavanje (lahkotno in pragmatistično sprehajanje!?) družboslovnih znanosti kodraz njihove nesposobnosti, neizdelanosti, neizgrajenosti, nepopolnosti ali političnih, partijskih blokad, ki preprečujejo vsezmožnim znanstvenikom, da odstranijo »medsebojne blokade«, poženejo »razvoj nerazvoja« itd.

Nedvomno je pomembna skupna točka celotne panorame družboslovnih (eko-

nomskih, socioloških, politoloških, filozofskih, deloma tudi pravnih) disciplin: poudarjanje številnih slabosti, nedorečenosti, nesprejemljivosti preteklosti-sedanjosti, mnogo težje pa je najti skupne silnice ustreznega razvoja prihodnosti.

V kolikor toliko utemeljeni radikalnosti kritike »vodijo« (sociološko ekonomska razmišljanja, vendar se zlasti pri ustnih (kongresi, simpoziji, okrogle mize) in pisnih (raziskave, projekti) oblikah medsebojnega soočenja praviloma pokaže, da ima pač vsaka disciplina svoj predmet, metodo in slog proučevanja in da v dogledni bodočnosti ni pričakovati več kot približnega zlitja parcialnih disciplinarnih pogledov in mnenj v eno smer (ne pa kakšne sinergične interdisciplinarne sinteze novih prebojev). Družboslovne znanstvene discipline so danes pretežno varno zaprte v lastne plotove. Vzroki so po eni strani v objektivnosti delitve dela med institucijami, med znanstvenimi disciplinami, po drugi strani pa v nekakšni pri nas močno prisotni samozadostnosti zapiranja v ozke strokovne, politične, institucionalne, somišljeniške skupine. Veliko govorimo o odločanju in delovanju v zaprtih krogih (za zaprtimi vrati), za čemer naj bi predvsem bolehal naša vrhovna in kvazi vrhovna politična sfera. Polna usta imamo teh primerov. Često pa (hote) pozabljamo na mikro strukturne vidike oblasti (ki so celo pomembnejši), na dejstvo da imamo tudi v podjetjih pa tudi (morda še zlasti) v znanstvenih institucijah celo vrsto nefunkcionalnega hierarhičnega odločanja in delovanja, zapiranja v po lastnem mnenju edino zveličavne in vsemogočne discipline, katere člen smo. Vse to so tudi razlogi, da je sicer moderno in »ušesno ter prebavno« prijetno zvenече govorjenje o interdisciplinarnem delu, projektih itd., v resnici pa smo tu še precej bosi.

Imamo pa tudi na tem področju premike, ki lahko prinesejo tudi kaj več. Rekel bi, da zlasti za ekonomske diskusije donedavno ni bilo značilno tako močno pritegovanje oziroma poseganje na druga, čeprav sorodna in komplementarna disciplinarna področja. Lahko pa rečemo, da je takšna orientacija tudi simptomatična za nekakšno že prej omenjeno »tavanje« naših družbeno najbolj angažiranih družboslovnih disciplin (ekonomija, sociologija, pravo, politologija, filozofija) – ekonomija išče korene pojavov v drugih disciplinah oziroma sferah človekovega bivanja in delovanja, druge družboslovne discipline skušajo izhajati iz ekonomije oziroma gospodarske sfere. Verjetno je tak korak oziroma usmeritev tudi pravilna, saj predvsem izhaja iz realnih odnosov in procesov družbenoekonomske stvarnosti, ki seveda ne ve in ne priznava znanstveno disciplinarne delitve dela in področij. Druga plat pa je vprašanje kako takšna delitev dela omogoča med in naddisciplinarna soočanja, zlasti še raziskovalno utemeljeno in fundirano proučevanje relacij ekonomije in politike, ekonomije in prava itd.

V vsaki družbi imamo neko obliko prevlade politično pravne, normativne ureditve nad gospodarsko ureditvijo (čeprav je lahko odnos ekonomskega in političnega sistema tudi obrnjen). Verjetno pa je pomembnejše vprašanje za kakšno vsebino politike, ki uravnava gospodarstvo, gre – ali za racionalno, znanstveno ali za voluntaristično, totalitaristično (o tem več v razdelku o delovni in nedelovni obliki tripartitnosti subjektov družbene lastnine in samoupravljanja).

Obdobje praktičnega (ne)funkcioniranja političnega in ekonomskega sistema dohodka je dalo (navkljub velikim naporom subjektivnih sil) povsem drugačne rezultate od pričakovanih in željenih (ki jih niti ni potrebno naštevati, saj jih vsak dan vidimo, slišimo in občutimo). V primežu gospodarskih in drugih težav smo v našo družbo pričeli vključevati gospodarske mehanizme in institute, ki so prav

tako kot tudi družbena in gospodarska stvarnost v očitni ali prikriti konfliktnosti z ustavnazakonskim modelom ekonomskega in političnega sistema. Zato se na teoretično praktičnem področju ekonomije in politike poskuša najti nove rešitve, dopolnitve.

Kot eno od bistvenih pomanjkljivosti sedanjih razprav lahko izdvojimo ločeno, zaprto proučevanje problemov in dilem ekonomije in politike, nezadostno upoštevanje njihovih medsebojnih odvisnosti, prepletenosti, pogojenosti. Kardeljeva metoda povezovanja ekonomije in politike se v sedanjih razpravah vse premalo pojavlja. Niso nam potrebni citati iz njegovih tekstov, potrebna pa nam je kreativna uporaba njegovega dialektičnega razumevanja in razdelave ekonomije in politike.

Koncept kritične družbene lastnine (Ivan Maksimović, France Černe, Aleksander Bajt, Branko Horvat, Ivan Lavrač) predstavlja jedro, ki omogoča celostno oblikovanje blagovnega ekonomskega sistema samoupravnega družbe (glej njegovo predstavitev v delu B. Ferfila, Družbena lastnina in razpotja našega časa, Komunist, Ljubljana, 1985). Tako zamišljen ekonomski sistem družbene lastnine lahko zgradbe političnega sistema oziroma izhodišče za koncipiranje celovite »kritične teorije ekonomije in politike«. Zato vidim pomembno celoto nalog bloka subjektivnih sil, zlasti zveze komunistov in znanosti, v soočanju in dopolnjevanju ter prepletanju ekonomskega in političnega sistema dohodka z ekonomskim in političnim sistemom kritične teorije družbene lastnine. Resno znanstveno proučevanje tega področja se je pravzaprav šele dobro začelo, zaenkrat obstoji le malo tekstov, ki eksplicitno vstopajo v razdelavo nakazane relacije, čeprav imajo posreden odsev pravzaprav vsi »resnejši« angažirani teksti o našem danes in jutri. Uporabljam termin »resnejši« kot različico oziroma neke vrste omejitve od še vedno pogostega, verjetno tudi institucionalno birokratsko podprtega duhovičenja, ki beži od priznavanja prave slike družbenoekonomske realnosti, od nujnega globljega proučevanja vzrokov, posledic sedanjih kriznih razmer v ekonomiji, politiki in družbi nasploh. V takšni pogojni delitvi »resnejših« in »manj resnih« pristopov se mi zdi zlasti zaskrbljujoča velika razlika, nasprotnost izhodišč, teorij, programov, aktivnosti državno izvršilnih in partijskih vodstev na eni strani ter najpropulzivnejših osebnosti družboslovnih, zlasti ekonomskih, politoloških, socioloških disciplin (čeprav se ta prepad počasi a vztrajno zmanjšuje).

Kateri pa je sploh potreben in pravilen pristop k nujnemu spreminjanju naše stvarnosti, njenih kriznih gospodarskih, političnih, sociokulturnih silnic? Na to vprašanje je potrebno najti optimalen odgovor.

Seveda je potrebno da smo kritični do večine sedaj (ne)delujočih oblik, institucij, ekonomskopolitičnih mehanizmov, ki so nas pripeljali v sedanjo situacijo. Pri tem pa ne smemo izgubiti izpred oči vseh svetlih dosežkov našega razvoja, vse tisto s čimer smo obogatili zakladnico človeštva v njegovem gibanju k humanejšim in pravičnejšim oblikam družbenega bivanja. To nam mora predstavljati konstanto v naših raziskovanjih in diskusijah. Nujno pa je izhajati iz naše družbenoekonomske in politične stvarnosti, v kateri mrgoli problemov, konfliktov, kriznih elementov. Poleg kritike in samokritike pa je potrebno predlagati nove rešitve ter jih tempirati predvsem na preseganje gospodarskih problemov. V sedanjih znanstvenih in predvsem političnih diskusijah je še mnogo preveč nekakšnega

abstraktnega prerekanja pro et contra določenih rešitev (ustavnih ali zakonskih) namesto da se izhaja iz protislovij ekonomske in politične realnosti. Preveč je poudarjena nekakšna lojalnost ali znanstveni disciplini ali družbenopolitični funkciji, ki jo posameznik opravlja.

Glavna pomanjkljivost vseh naših znanstvenih srečanj (v nekoliko manjši meri velja tudi za raziskovanja) je ta, da jih večidel zaključimo z naštevanjem zelo širokega spektra potencialno produktivnih in koristnih dilem (v političnih diskusijah je ta diapazon znatno ožji), vendar tudi tako nujno ostanemo le na pol poti. Naša družbena znanost je nedvomno mnogo močnejša na dilemah, alternativah kot pa na rešitvah. Morda je to tudi esenca in največji domet družboslovne znanosti sploh. Nedvomno pa je takšna praksa dokaj elegantna, globoko znanstvena. Vendar se tako nujno ves »pravi posel« prepušča politiki (na katero potem lahko spet leti vsa visoka znanstvena kritika).

V naši sedANJI družbenoekonomski situaciji lahko rečemo, da le nekakšna varianta elementarnega modela (sistema) tržnega gospodarjenja, ki so nam ga (čeprav predstavlja srž našega stabilizacijskega programa) vseeno bolj navrgli naši nekdanji finančni dobrotniki, predstavlja zametek in izhodišče celostne, relativno zaokrožene strategije družbenoekonomskega izhoda iz naših zagat in zablod. Seveda bi bilo vanj potrebno vnesti številne produktivne in kreativne teze in predloge iz številnih znanstvenih diskusij in raziskovanj aktualnih družbenoekonomskih silnic. S tem pa ne mislim, da bi se vsi problemi rešili, če bi sprejeli ustrezen koncept tržnega gospodarjenja (o tem več tudi nekoliko kasneje) kot na primer njegovo že prej omenjeno inačico t. i. kritične teorije družbene lastnine. Verjetno bi se srečali z zelo podobnimi problemi kot pri uvajanju ustavnazakonskega modela. Tudi sedANJI koncept blagovnega gospodarstva pa tudi njegova samoupravna modifikacija v obliki kritične teorije družbene lastnine ima cel niz podmen, postulatov, predpostavk, ki so prav tako (kot pri naših sedANjih normativnih rešitvah) še »v zraku«.

Lahko rečemo, da je naš celotni zapis, celotno pričujoče razglabljanje nekakšno plediranje za ekonomijo in politiko tržnega uravnavanja družbenoekonomskih odnosov in procesov. Zavedam pa se vsaj dveh pomembnih omejitev tržnega mehanizma, atmosfere, motivacije, tržno-blagovnega načina življenja in mišljenja:

1. Nimam večjih iluzij o tem, da bi tržni (blagovnoekonomski) ratio uspel na kratki rok ali v popolnosti zavladati v naši družbi. Razlogov oziroma blokad (zunanjih in notranjih, resnih in obrobnih, subjektivnih in objektivnih, na najvišjih, najnižjih stopničkih moči-oblasti-vpliva) je veliko, preveč. Obstoje pa tudi pomembni vzvodi, ki nas postavljajo (spet in spet) v to strugo – poleg zunanje mednarodne prisile v obliki raznih mednarodnih institucij (zlasti zloglasnega Mednarodnega monetarnega sklada), predvsem še dejstvo, da z uvajanjem revolucionarno novih oblik družbenoekonomske, politične, sociokulturne regulacije, nismo napravili koraka naprej, ampak (vsaj) dva koraka nazaj ter da vse slabša gospodarska situacija narekuje kvalitativno in radikalno nove rešitve.

2. Nimam iluzije o vsemogočnosti, vsehumanosti in vsepravičnosti tržnega mehanizma in atmosfere.

Na nizu področij njegovi rezultati ne morejo biti optimalni. Vendar smo v naši družbi v sedemdesetih letih krenili z imperativom njegove popolne negacije, sedaj pa je potrebno pričeti z njegovo osnovno logiko, ki pa jo je šele v procesu njenega

udejanjenja (se pravi *ex post* ne pa *ex ante*) mogoče modificirati in korigirati na določenih (potrebnih) področjih (na katerih in kako – to je jabolko v katerega niti ekonomska kaj šele kaka druga disciplina ni uspeła resneje zagristi; čeprav z opravičilom, da ni imela niti možnosti niti potrebe).

Kljub kritičnim tonom na račun normativnega pristopa k uravnavanju družbeno-ekonomskih odnosov in procesov pa se ne zavzemam za totalno zanikanje vloge in pomena pravno-normativne nadgradnje (tudi v obliki samoupravnega sporazumevanja in družbenega dogovarjanja, zakonodaje itd.), marveč le za njeno smiselno spreminjanje – skrčenje (do sedaj nismo v naši preteklosti nikoli tako bolehalo za institucionalnim fetešizmom posameznih normativnih konceptov) ter na iskanje optimalnih smeri, možnosti in obsega njene pristojnosti v ekonomiji in politiki. K temu lahko pomembno prispeva tudi znanstvena razdelava (teorije in prakse) ekonomskega in političnega sistema, ki mora pokazati, da spreminjanje, krčenje ali uvajanje novih mehanizmov, rešitev ne pomeni nujno destrukcijo samoupravljanja in zmago ali vsaj prevlado kapitalističnih institucij (glej neskončne diskusije o (ne)vtrlnosti blagovne proizvodnje). Če smo napravili v tem pogledu vsebinski korak naprej v ekonomskem sistemu, se mnogo bolj obotavljamo to storiti tudi v političnem sistemu (potrebno je na primer razmejiti tako kot v ekonomskem sistemu, njegov institucionalni – bistveno vsebinski del od njegovega operacionalnega, instrumentalnega dela, ki ni vedno nujni parameter njegovega samoupravnega razvoja).

Naredimo še korak dalje.

Sistem (fizikalni, ekonomski, politični, biološki itd.) je že racionalen (skrčen in abstrakten) pogled na (fizikalno, ekonomsko, politično, biološko itd.) stvarnost. V naših razmišljanjih se seveda omejujemo na odslikave družbenih (ekonomskih, političnih, sociokulturnih) odnosov in procesov, na družbene (ekonomske, politične, sociokulturne) sisteme. Potrebno je torej začeti že pri problematiziranju samega izhodišča – družbenih odnosov.

Pri njihovem analiziranju, raziskovanju, načrtovanju bi bilo potrebno uvesti na primer distinkcijo med njihovimi različnimi plastmi (sestavlinami). Zaradi bipolarnosti (pa tudi prepletenosti, soodvisnosti) ekonomskega sistema (produkcijske sile, produkcijski odnosi) je verjetno vezanost, avtomatizem ekonomskih odnosov na razvoj materialne komponente mnogo večja – lahko celo večja kot povezanost z razvojem ostalih plasti odnosov.

Kakšna pa je dejanska korelacija oziroma vzročno posledična (multifunkcionalna) soodvisnost materialnega razvoja in družbenih odnosov ter kateri bistveni dejavniki določajo kakovost tega odnosa, pa je področje, ki bo zahtevalo še mnogo trdega interdisciplinarnega in multidisciplinarnega dela). Menim pa, da je potrebno seriozno znanstveno privzeti hiter in dinamičen gospodarski razvoj kot stalnico, kot parameter raziskovalnega in upravljalnega delovanja ter takšni nujni konstanti prilagajevati, včasih (v sedanji ekonomski situaciji prav gotovo) tudi podrežati ostale ekonomske in neekonomske dejavnike.

Verjetno celo brez nekaterih teoretičnih in praktičnih »korakov nazaj« v sferi ekonomije in politike ne bo šlo, pa čeprav le na krajše časovno obdobje. Sicer pa – za pretirano ekonomiziranje ni še nihče odgovarjal oziroma ga v našem družbenem razvoju tudi težko zasledimo.

Razvoj celote in delov družbene stvarnosti, prodiranje znanosti v njih spozna-

vanje, je zgodovinski kontinuum, ki nam nenehno odkriva (po logiki razvoja biti in po logiki razvoja našega védenja) nove in nove elemente, spoznanja o družbeni stvarnosti in obenem o njenem samoupravnem in (družbeno)lastninskem kompleksu. Zato je pravzaprav nemogoče zarisati dokončne poteze ekonomije in politike družbene lastnine in samoupravljanja, zato je razpravljanje o teh in drugih družbenih fenomenih pogosto le sumiranje odprtih vprašanj in alternativnih rešitev (v poudarjanju razvojnosti (družbene) lastnine se kaže prodornost Kardeljevih razmišljanj o lastninski problematiki).

Dilem lastnine in družbene lastnine, samoupravljanja, ekonomije in politike (odprtih in zaprtih) je cela vrsta. V veliki meri lahko rečemo, da so te dileme znanosti (različnim družboslovnim disciplinam) dobro poznane. Tudi njihova večalternativnost reševanja je po nekod že precej dobro argumentirana.

Da pa iz teh dilem še ni mogoče dovolj domiselno utrjevati poti razreševanje bi izdvojil le dva razloga:

1. Različne alternativne rešitve družbenolastninskih, samoupravnih in drugih dilem, protislovij pred katere smo postavljeni, bi bilo potrebno brez ideoloških predznakov (predvsem v ekonomskih deloma tudi v drugih disciplinarnih dilemah) predstaviti širši javnosti ter doseči konsenz o smereh razreševanja. S tem bi bila prižgana zelena luč nadaljnjemu znanstvenemu osmišljanju izbranih rešitev. Pri nas običajno zastanemo na četrto poti – vsi se opredelimo za spremembe, nakažemo najbolj žgoča neskladja, ki jih je potrebno razrešiti (omiliti), to pa je tudi vse.

Znanost za različna neskladja v družbi ve in opozarja že dolgo. Vendar brez politične potrditve in doslednosti (tudi korakov nazaj, pa seveda odrekanja privilegijev) v izbrani variantnosti razreševanja problemov, znanost sama ne more servirati izdelanih smernic postopnega preseganja sedanjih razmer.

2. Sama narava, stopnja razvitosti družboslovnih znanosti ne omogoča nedubioznih alternativ, ne omogoča zanesljive prediktabilnosti družbenih procesov (verjetno je zaradi nepredvidljivosti, diferenciranosti človeškega dejavnika tudi – in hvala bogu – ne bo nikoli doseгла).

1. Znanstveno proučevanje ekonomije in politike

Razmerje ekonomija politika¹, ki je seveda neskončno razčlenjeno in dimenzionirano, je ena od najbolj žgočih tem jugoslovanske teorije in prakse, posebno še ker ga pred nas postavlja tako empirična vsakdanjost kot tudi vse prodornejši pogled na probleme naše družbe. Ob tem je takoj potrebno pristaviti, da se je delo na obravnavani problematiki šele dobro začelo, da skoraj ne obstoje znanstvene raziskave, teksti, ki bi se eksplicitneje ukvarjali z relacijo ekonomije in politike (implicitno pa je vključena v neskončno število tez, teorij, znanstvenih del).

Gre namreč za področje, ki presega okvire ene znanstvene discipline, presega okvire ustaljene družbene (znanstvene) delitve dela, ki gre v smeri specializacije, omejitve znanstvenega delovnega področja ne na eno disciplino, pač pa na drobec

¹ Terminološko oziroma pomensko se zavzemam za distinkcijo ekonomija in politologija (ekonomski in politološki sistem) napram gospodarstvu in politiki (gospodarska in politična stvarnost). Gre za razlikovanje med teoretičnim, abstraktnim, miselnim pristopom v prvem primeru in posnetkom stvarnega, praktičnega, obstoječega v drugem primeru oz. poimenovanju.

te discipline (ki ga je posameznik s svojimi umsko psihičnimi značilnostmi edino sposoben obvladati in razvijati).

Znanstveno proučevanje družbe, tehnike, organske in anorganske narave se namreč očitno vedno bolj cepi, diferencira v vse številnejše discipline, smeri, teorije, šole, ki postajajo po predmetu in metodi proučevanja vse ožje, vse bolj specializirane, omejene na vse manjši delček družbe, narave, ki je v fokusu njihovega raziskovalnega interesa (funkcionalno-produktivnostno nujno specializacija in diferenciacija).

To je pač logična posledica tehnične delitve dela v sferi znanosti, ki je preko takšne specializacije, oziroma s tem povzročene njene prodornosti in produktivnosti, postala poglavitni faktor družbenega in tehničnega razvoja in napredka. Ta specializacija povzroča enostranost, ki preti tudi z uničevanjem ne le ustvarjanjem.

Po drugi strani je zato vse bolj očitna potreba, da se takšni specialistični, parcialni prodori povezujejo v celoto, v organsko (ne)skladje. V pojmovanju celote (najširšega sistema glede na raziskovalni interes) so brez dvoma kvalitete (in kvantitete), ki jih specialistični instrumentarij ne more zaznati in opredeliti. V znanosti (tako družboslovni kot v ostalih) so tudi takšna razmišljanja dovolj prisotna, izražena in izpeljana², vendar precej bolj monodisciplinarna, eventualno mulitdisciplinarna, kot interdisciplinarna, sinergijska, materialistično-dialektično soodvisna celovita, kar je za tu izbrani problem nujno.

Poglejmo (v skrčeni obliki) še nekatere spoznanja glede zastavitve znanstvenega proučevanja ekonomije in politike:

1. Ekonomija, politika ter metodologija njenega proučevanja in spoznavanja so velika (na prvi pogled) relativno ločena in avtonomna področja človekovega udejstvovanja in raziskovanja. Pod raziskovalnim drobnogledom pa se nam odkrijejo številne povezanosti, prepletenosti, podobnosti. Vsaka od teh treh oziroma štirih velikih vsebinskih sklopov nam ob celovitostnem zornem kotu ponuja dragocena spoznanja v proučevanju teh področij kot relativno zaokrožene celote, pa tudi vsakega od njih posebej.

2. Poglavitna je usmerjenost na (potencialno) sinergijsko združitev treh (vsake za sebe) zelo kompleksnih, zaokroženih in (na prvi pogled) relativno zaprtih, samozadostnih področij družbenega oziroma človeškega udejanjenja – sfere ekonomije (gospodarstva), sfere politologije (družbenega upravljanja, politike) in sfere metodologije kot načina raziskovanja, spoznavanja družbene (gospodarske in politične) stvarnosti in sredstva za pripravo podlag za ekonomsko in politično ukrepanje.

3. Teorija (tržnega in tržno planskega) ekonomskega sistema je razvita predvsem v meščanski, mnogo manj pa v naši samoupravni socialistični znanstveni

² Poznane so nekatere resne oblike celostnega pristopa. Omenimo lahko klasiko tega področja – dialektični materializem, pa kibernetiko, splošno teorijo sistemov, preko dialektične teorije sistemov, ki je razvila in dokazala potrebo, koristnost in izvedljivost »graditve mostov« med marksističnimi in nekaterimi meščanskimi metodološkimi znanji, vse do teorije autopoietskih (samotranscendentnih) sistemov.

Realno gledano se takemu bogastvu znanstvene ustvarjalnosti najbrž ne da dodati bistvenih novosti. Prisluhniti pa je potrebno motu dialektične teorije sistemov in razmišljati v smeri interdisciplinarnih sintetizacij obstoječega specialističnega znanja, (tudi) njegovega prevrednotenja glede na osnovni namen in cilje našega raziskovanja (ekonomski – politološki vidiki samoupravnega socializma in njihova interakcija).

paradigmi (še slabše je stanje na področju teorije političnega sistema). Potrebno je odkriti bistvo, srž ekonomije in ekonomskega sistema kot miselnega pristopa h gospodarskim pojavom, odnosom in procesom v takih razmerah, načelno post kapitalističnih in po proizvodnih silah utemeljenih z znanstveno tehnološko revolucijo. Kako se v njem prepletata družbeno in materialno, subjektivna hotenja in objektivne, materialne danosti?

Kakšne so njegove institucionalne in instrumentalne oblike oziroma sestavine?

4. Analogen pristop, raziskovalni interes in postopek je potrebno ponoviti v politološkem (političnem) sistemu oziroma v njegovem proučevanju.

Ob raziskovalni usmeritvi na približno podobne, združljive elemente in značilnosti ekonomskega in političnega sistema se ustvarja izhodišče za naslednji miselni (raziskovalni) preskok – na iskanje soodvisnosti, skupnih točk, stičišč ekonomije in politike, pa tudi njunih razhajanj, razlik, skratka njuno materialistično dialektično enotnost in boj nasprotij.

5. Koncept ekonomskega (politološkega) sistema je povezan z organizacijo družbenega in poslovnega, ožjega in širšega ekonomskega (politološkega) procesa, z značilnostmi gospodarskih (političnih) subjektov, strukturo gospodarstva (politike) in z mehanizmi njihovega funkcioniranja kot celote in interakcijo njihovih delov navznoter in navzven. Lahko rečemo, da ekonomski (gospodarski) in politološki (politični) sistem predstavljata srž ekonomskega in političnega organiziranja, prav tako pa pomenita tudi funkcionalni rezultat metod, kriterijev, motivov, ciljev organiziranja samoupravnih družbe.

6. Specifičnosti ekonomskega sistema glede na ostale družbene podsisteme so v veliki meri posledica dejstva, da vsebuje in združuje ekonomske in družbene prvine z materialnimi, naravnimi in tehničnimi, kar mu tudi dolgoročno daje težo odločilnega (sinteznega) družbenega podsistema. Omogoča namreč zadovoljevanje primarnih človekovih potreb (kot sinteza naravoslovnih in tehničnih disciplin in praktičnih dejavnosti s človekovimi interesi in njihovim ozadjem, osebnostnim in družbenim).

7. Ekonomski sistem mora alternativno optimirati zaposlitev nezadostno razpoložljivih produkcijskih faktorjev glede na različne možne kombinacije, kvalitete in količine produkcije gospodarskih dobrin. Ta imperativ je seveda različno omejevalen, izogibljiv, kar je določeno predvsem s stopnjo družbenoekonomske, tehnično tehnološke razvitosti. Ker gre za človeške, družbene odločitve, se ne more izogniti vplivu interesov in s tem povezavi s političnimi vprašanji in metodologijo priprave in izvedbe.

8. Verjetno je soočitev te materialne, objektivno nujne sfere (ekonomski stroj – proizvodne sile) in sfere družbenega (odnosov) v okviru ekonomskega sistema izjemno plodno razmerje za ugotavljanje značilnosti ekonomskega sistema (posebej še v luči sedanjih gospodarskih in političnih gibanj naše družbe, pa tudi vloge političnega in metodološkega elementa v njem).

9. Marxovo teoretično in zgodovinsko dialektično materialistično izgrajevanje (dojemanje) družbene zgradbe izhaja iz materialnega življenja ekonomske baze in jo nadgrajuje. Za naše razmere je v številnih primerih povezanost prav obratna: politična volja se kaže kot izhodišče, ekonomija pa naj bi se normativno usmerjala in krotila (vendar se često naknadno pokaže, da ima »ekonomski stroj« svoje objektivne tirnice gibanja in razvoja).

10. Politološki sistem nima (morda le navidezno) prej omenjene dvojnosti in soodvisnosti ekonomskega sistema: institucionalno (celota ljudi, institucij) in instrumentalno (celota materialnih dobrin, instrumentov za zadovoljevanje potreb). Zato se srečujemo predvsem s poudarjanjem institucionalne plati političnega sistema (ki je večinoma pravno normirana). Vendar bi po analogiji z ekonomskim sistemom lahko govorili tudi o instrumentalni plati političnega sistema – alokacija nematerialnih dobrin (ki se kasneje lahko in praviloma tudi se materializirajo), kot so vpliv, moč, oblast, kontrola, upravljanje itd. kot viri za korist, za zadovoljevanje potreb med različnimi subjekti po različnih kriterijih.

Ekonomska moč je tudi podlaga za politični vpliv in politično moč.

11. V družbeni stvarnosti ne obstajajo vrednostno nevtralni ekonomski, še manj pa vrednostno nevtralni politični sistemi. Če je to vprašljivo in diskutabilno na nivoju ekonomije (na primer dolgotrajne in nerazrešljive dileme o tem, ali obstaja samoupravna socialistična blagovna produkcija ali le razvita blagovna produkcija oziroma o tem ali je le-ta vrednostno in socialistično nevtralna ali ne), je na področju politike delovanje sistema vrednot (ideologije) nesporno. Na obeh področjih pa je odprta dilema o operacionalizaciji in spreminjanju ideologije v konkretni ekonomski in politični sistem po eni strani, kakor tudi o skladnosti (razvitosti) ekonomskih in političnih struktur s proklamirano družbeno filozofijo (ideologijo), kar seveda pogojuje (metodološke) možnosti uresničevanja, učinkovitosti in racionalnosti ekonomskega in političnega sistema.

12. Misel klasikov je, da je značaj (ideološki, politični, sociokulturni itd.) družbene skupnosti ne glede na njeno ekonomsko vsebnost prva in glavna produkcijska sila. Glavni kriterij (merilo) sposobnosti in učinkovitosti političnega sistema pa mora biti njegov vpliv na hitrost (kakovostni in količinski vidik) razvoja produktivnih sil. Človek je pač edina sestavina, ki je aktivna v proizvodnih silah in v proizvodnih odnosih. Ali naš politični sistem s svojim (ne načelnim in zamišljenim, marveč stvarnim) delovanjem nadgrajuje ekonomsko nujno (socialistično blagovno proizvodnjo ali pa z normiranjem in hipertrofiranjem administrativnega urejanja in krmiljenja gospodarstva ruši njegov (potencialni) ekonomski ratio?

13. Celoten raziskovalni, spoznavni proces je potrebno peljati vzporedno ali zaporedno na dveh nivojih: nivo splošnega, teoretičnega kot prvi nivo in nivo aplikativno jugoslovanskega, samoupravnega aktualno kriznega, razvojno motečega kot drugi nujno dopolnjujoči nivo raziskovanja.

2. Omejitve interdisciplinarnega proučevanja ekonomije in politike

Seveda pa interdisciplinarnost (kot preseganja in kakovostno višji nivo od multidisciplinarnosti) raziskovanja ekonomije in politike s seboj prinaša vrsto problemov, dilem:

1. Poglavitno omejitev raziskovanja vidim v širini, kompleksnosti tematike, ki jo raziskovanje relacije ekonomije in politike (ekonomskega in političnega sistema) nujno zajema.¹

¹ Prav ta omejitev je lepo razvidna tudi iz konkretne delovne dispozicije raziskovanja ekonomskega in političnega sistema naše družbe, ki sem jo razvil v Ekonomski in politični sistem – metodologija in

Ob takšni zastavitvi obstoji po eni strani nevarnost, da raziskovanje ostane na splošnih, meglenih obrisih ekonomskega in političnega sistema, po drugi strani pa možnost, da se raziskovanje izgubi v ekonomskih in političnih drobcih, ki se jih ne bo dalo povezati v relativno zaokrožene in smiselne celote. Zato je potrebno prodreti v samo bistvo ekonomskega (gospodarskega) in politološkega (političnega) sistema ter dati poudarek analizi soodvisnih elementov obeh sistemov.

2. Zaradi problemske širine proučevanja relacije ekonomije in politike bo potrebno spoznavni oziroma raziskovalni postopek večkrat ponoviti v obeh smereh – od (ekonomsko politične) metode k teoriji (ekonomsko političnega) sistema k naši (ekonomsko politični) stvarnosti in praksi ter nazaj.

S tem bi dosegli postopno zoževanje, osredotočenje raziskovanja okoli odprtih vprašanj, ki bi jih želeli podrobneje proučiti in zaokrožiti.

3. Nadaljnja omejitev raziskovanja je njegova v veliki meri pionirska zasnova. To najbolje ilustrira velika deficitarnost znanstvenega raziskovanja na vsakem od navedenih vsebinskih sklopov.

Še največ je storjenega na področju metodologije celostnega pristopa (glej zlasti dela F. Černeta), obstoji pa opazna praznina v teoriji tako ekonomskega kot političnega sistema, zlasti pa še v teoriji ekonomskega in političnega sistema samoupravnih družbe. Zato o resnih znanstvenih obravnavah in razdelavah medsebojnih relacij obeh družbenih sistemov skoraj ne moremo govoriti. Glede empirič-

struktura raziskovanja, Center za politološke raziskave, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana 1985;

Uvodne misli

1. Celovitostni pristop kot metodologija proučevanja ekonomskega in političnega sistema.
- 1.1. Nujnost postavitve celovitostnega metodološkega pristopa.
- 1.2. Družbena stvarnost (njena prepletenost, mnogodimenzionalnost) kot izhodišče celovitostnega pristopa.
- 1.3. Nujnost kreativne sinteze »marksističnih in meščanskih« metodoloških znanj.
- 1.4. Pregled in sinteza obstoječih celovitostnih pristopov
 - dialektični materializem,
 - splošna sistemska teorija,
 - kibernetika,
 - dialektična teorija sistemov,
 - socialno dialektična teorija sistema družbe,
 - teorija autopoietičnih (samotranscendentnih) sistemov.
- 1.5. Ugotovitev njihovih razmerij, razlik, razhajanj, stičnih točk.
- 1.6. Poskus njihove nove sinteze.
- 1.7. Metodski postopek naloge – opredelitev zaporednosti in postopnosti plodnega znanstvenega spoznanja.
- 1.8. Prikaz tehničnih metod raziskovanja.
2. Celovitostni pristop v ekonomiji (gospodarstvu) in politologiji (politiki).
- 2.1. Družbeno-duhovno področje v interakciji z anorganskim, organsko-biološkim in tehničnim sistemom kot okvir ekonomskega in političnega sistema.
- 2.2. Ekonomski sistem kot ključni družbeni podsistem
 - združevanje ekonomskih (družbenih) prvin z materialnimi kot njegova osrednja družbena funkcija,
 - ostale funkcije ekonomskega sistema,
 - relacija proizvodne sile družbeni odnosi kot bistveni določevalni in omejevalni kriterij ekonomskega sistema,
 - teorija zgodovinsko-materialističnega konstruiranja družbene zgradbe,
 - jugoslovanska teorija in praksa: politika kot izhodišče in absolutni določevalec ekonomskega.
- 2.3. Politični (politološki) sistem
 - dualnost institucionalno instrumentalno ekonomskega sistema kot izhodišče proučevanja političnega sistema,
 - institucionalno normativna opredeljenost,

nega, vsakodnevnega (ne)dogajanja v sferi ekonomije in politike sedanjega kriznega obdobja pa obstoji nepregledna in kaotična množica tez, razlag itd. Tudi to področje kliče po sintetičnem, celostnem ovrednotenju in predvrednotenju.

4. Vrsto omejitev v smislu zožitve področja raziskovanja, v smislu osredotočenja na posamezne njegove najbolj produktivne potence, naboje in preboje bi bilo verjetno potrebno postaviti v poteku raziskovanja samega. S tem bi postopoma dosegli koncentracijo raziskovanja na izbrane ključne vidike odnosa ekonomskega in političnega sistema.

3. Teoretično praktični pomen raziskovanja ekonomije in politike

Že samo ta skromen pregled, oris, razmišljanje o povezavah ekonomije in politike, ki je v veliki meri hipotetičen, saj gre za relativno neizorane ledine socialistične misli, kaže na izreden pomen proučevanja medsebojnega vzročno-posledičnega in ostalega vplivanja, povezanosti, pogojenosti in prepletenosti ekonomskega in političnega podsistema v naši družbi.

Tudi sedaj izredno aktualne in žive (čeprav še vedno pogosto aprioristično politikantske, premalo znanstveno dialektične) polemike o (ne)reformi političnega sistema bi morale temeljiti na jasnem poznavanju razmerja ekonomskega in političnega, tako v njegovi zgodovinski, predvsem pa v njegovi funkcionalni dimenziji.

Zaenkrat lahko rečemo, da še ni v zadostni meri prodrla nujnost in spoznanje, da je progresivno razreševanje nakopičenih težav in problemov naše družbe možno

- instrumentalna plat političnega sistema – alikacija nematerialnih dobrin (moč, vpliv, oblast),
- ekonomska moč in usmerjanje političnega vpliva.
- 2.4. Oblikovalci ekonomskega in političnega sistema
 - zgodovinsko razvojna družbenoekonomska determinanta,
 - splošne okoliščine,
 - družbene oblike zavesti,
 - razvoj mentalitete ljudi,
 - pravno normativna sfera.
- 2.5. Konstitutivni elementi ekonomskega in političnega sistema
 - ekonomski in politični osebki,
 - ekonomski in politični odnosi in procesi,
 - njihova povezanost v logično celoto.
- 2.6. Nekaj produktivnih presekov ekonomskega in političnega sistema
 - strukturno, organizacijsko ureditveni vidik,
 - funkcionalni vidik,
 - ugotavljanje njunega razmerja kot celote odnosov njunih podsistemov.
- 3. Razčlenitev ene ali nekaterih ključnih skupin dimenzij ekonomskega in političnega podsistema naše družbe
 - sfera oziroma podsistem upravljanja, usmerjanja, odločanja,
 - ekonomski presek,
 - politični presek,
 - povezanosti, podobnosti, razlike, izključevanja,
 - moč, vpliv, oblast; normativno stvarno; objektivno-subjektivno; potrebe
 - motivi – interesi; stabilizacija in optimizacija itd. v podsistemu upravljanja.
- 4. Skupna dimenzija ekonomskega in političnega podsistem v luči obstoječih celovitostnih pristopov.
 - 4.1. Različnosti in podobnosti spoznanja v odvisnosti od različnosti in podobnosti metodoloških pristopov.
 - 4.2. Njihova povezanost z značilnostmi okolja, kjer so nastala spoznanja.
- 5. Sklepne misli.

Literatura

le ob predpostavki povezanosti, soodvisnosti, komplementarnosti (substitutivnosti) njene ekonomske in politične razsežnosti, da so kakovostni premiki v najbolj žgoči sferi ekonomije neločljivo povezani in odvisni od kakovostnih premikov v sferi politike. Potrebna je logična analiza ekonomskega in političnega sistema kot zaokroženih samostojnih (sub)entitet, pa tudi identificiranje in razdelava njunih stičnih točk, prepletanj, pogojevanj, izključevanj. Zahtevna in zapletena, obenem pa nujno potrebna obdelave sta tako prvi kot drugi nakazani raziskovalni sklop.

Razprave o reformi, spremembah ekonomskega sistema, so pod diktatom eksistenčne nuje kar nekako zdrsnile v pozabo ali vsaj v drugi plan. Bolj ali manj (ne)prostovoljno smo vendarle uvideli, da ima gospodarstvo svoje silnice gibanja in razvoja. Njegovi strugi moramo hočeš nočeš slediti ne glede na naše želje, potrebe, ideološko normativne konstrukcije, četudi so s posamičnih vidikov logične ali celo dovolj dognane.

Brez dvoma pa je potrebno locirati naše mesto v vrtincih in brzicah gospodarske sedanjosti in bodočnosti. Vsaj idejno, teoretsko, še manj empirično se na tem področju ne kažejo več diametralno različni pogledi, ker je gospodarska stvarnost preveč očitno in resno pokazala svoje zobe. Vendar to velja le za ekonomsko znanost in stroko ter za iz nje izhajajoča pretežno sociološka deloma tudi politološka razmišljanja. Tudi danes pa se še vedno srečujemo z institucijami, vplivnimi posamezniki, ki dokaj lahkotno »preskakujejo« gospodarsko realnost – najdemo jih tudi med »znanstveniki«, čeprav mislim, da pogosto izhajajo iz tesno prepletenih skupin tistih, ki so ob pragmatističnem sprejemanju ideološko normativnih konceptov v preveliki meri pozabili na svoje kritično znanstveno poslanstvo ter tistih, ki si prizadevajo svoje neznanje in nedelo prikriti s paravanom »partijske sistemskosti«.

Seveda to ne pomeni, da ni potrebe po teoretsko zahtevnem in nujnem redefiniranju (glede na ustavno reformo in izhajajoč iz praktičnih tendenc desetletja, ki ji je sledilo) praktično vseh obstoječih ekonomskih in političnih odnosov, procesov, institucij. Ali so družbena lastnina, samoupravljanje, plan, trg, reprodukcija zopet postavljeni v »začarani« krogotok blagovnosti, kapitala, profita? Ali so žrtev prehajanja iz liberalistične v monopolistično fazo mešano še z monopolizmi predindustrijske dobe zaradi težnje po (preveč) pospešenem razvoju, ki je preskočil liberalistično vzgojo za večjo poslovno zanesljivost, ki ne potrebuje več toliko politično državnega pritiska?

Ali smo z vso ideološko normativno nadgradnjo sedemdesetih let res samo zamenjali etikete, ki pa v sedanjih kriznih razmerah vse bolj odpadajo, vse bolj zahtevajo vračanje na staro, na tisto, za kar smo mislili, da smo že davno presegli (nepreživetost predsocijalističnih faz družbenogospodarskega razvoja)?

Teoretsko še zapletenejši je položaj na področju političnega (politološkega sistema). Diskusije o njem oziroma o nujnosti njegovega spreminjanja plamtijo že nekaj let, vendar zaenkrat v praksi ni nobenih sprememb. Izgleda, da tudi Kritična analiza delovanja političnega sistema ne bo v večji meri dokončala teh diskusij (tudi zato ker je v večji meri kritična analiza stanja na področju politike in deloma tudi ekonomije, manj pa kritično razmišljanje o smereh preseganja takšnega stanja).

Ob vsem tem pa se je seveda potrebno vprašati, *kakšne spremembe sploh pričakujemo in želimo?*

Ali (normativne) spremembe ustave, zakonov, političnih struktur? Realni

tokovi politike in ekonomije, (ne)aktivnosti že dolgo časa tečejo mimo in izven začrtanih okvirjev (ali ni prav v tem pomembno stičišče »uradne« ekonomije in politike?)

Vzrok popolnega neskladja mnenj, teorij o političnem sistemu samoupravne družbe vidim tudi že v omenjeni odsotnosti teorije političnega sistema in pa v dejstvu, da so realna stanja, razmerja sil, tendence in protitendence mnogo težje razpoznavne v tej sferi družbe, gre pa tudi za nedvomno ideološko partijsko sila občutljivo področje razmišljanja in delovanja.

V diapazonu mnenj (od razglasanja političnega sistema za našo največjo zgrešeno investicijo in za čisto manipulantsko konstrukcijo na eni strani do vztrajanja na njegovi popolnosti na drugi strani) je bolj poudarek na njihovih razlikah kot pa na skupnih točkah.

Morda predstavlja tudi soočanje tako različnih stališč potencialno produktiven prispevek, ki bo lahko ponudil tudi argumentirane predloge v smeri preseganja obstoječih težav?

Dejstvo je, da črte ločnice med ekonomskim (gospodarskim) in politološkim (političnim) sistemom ne moremo jasno potegniti. Tozdovska organiziranost, skupščinski in delegatski sistem, proces in subjekti odločanja in izvrševanja, poslovna in samoupravna učinkovitost ekonomije in politike, teritorialno politično tutorstvo, razkosanje jugoslovanskega in republiških trgov itd. – vse to se giblje iz sfere ekonomije v sfero politike, pa nazaj, vzporedno izključujoče, pa tudi soodvisno prepletajoče. Inovacije so videti potrebne, a brez raziskovalno celovite utemeljenosti komajda izvedljive, saj se kaže tudi posledica dosedanjih poskusov, prepletenih s preveč vizije ali samovolje, tako da do inovacij ni pravega zaupanja med ljudmi niti zunaj niti znotraj državnega in družbenega aparata. Morda pa problem ni pomanjkljivo ekonomsko in politično vsebinsko znanje, ampak tudi pomanjkljivo metodološko znanje za most do sinergije med delnimi vsebinskimi znanji?

4. Socialistična zgodovinskost prevlade političnega nad ekonomskim

Glede na dejstvo, da naša alternativa socialistične graditve predstavlja le eno, čeprav originalno in pomembno obliko iz široke pahljače socialističnih transformacij v svetovnih razsežjih, je tudi njej imanentna generična monopolizacija ekonomije s strani politike.

Socialistične revolucije so (za razliko od buržoaznih revolucij) imele nalogo, da s političnimi ukrepi in institucijami omogočijo in zagotovijo tudi socialistično ekonomsko preobrazbo in s tem tudi ekonomsko oblast delavskega razreda. Za vse je namreč skupno revolucionarno prepričanje, da je ukinjanje predindustrijskega in kapitalističnega ter vzpostavljanje socialističnega produkcijskega načina odvisno predvsem od neposrednih revolucionarnih (političnih) posegov subjektivnih faktorjev v ekonomsko in razredno družbeno strukturo. Vse socialistične revolucije so bile izvedene s koncentracijo politične moči, s hegemonijo politike revolucionarne skupine (partije, množičnega gibanja) nad ostalimi sferami družbe. Le na tak način je bilo revolucijo mogoče izvesti in le tako se je tudi v porevolucionarnem obdobju »preskakovalo« naravne faze razvoja kapitala (družbenih produktivnih sil) oziroma

izločalo iz novonastalih socialističnih družb deformacije kapitalizma proti katerim je tudi izbruhnila revolucija. (Vendar so se po dokaj kratkem obdobju uvodnega revolucionarnega navdušenja socialistični akterji povsod morali ozreti tudi na dejanske, ne le predvidene materialne (ekonomske) dejavnike njihove družbe, saj produktivne sile in gospodarska struktura pomenijo zgodovinsko kontinuiteto družbenoekonomskega razvoja).

»Ni dvoma, da je uspešno uveljavljanje vsakih naprednejših produkcijskih odnosov, nekoč kapitalističnih, danes samoupravnih socialističnih, v bodočnosti komunističnih, v največji meri odvisno od razvitosti proizvodjalnih sil in družbene kulture. Žal proletarske revolucije niso zmagale najprej v najrazvitejših deželah sveta, kot je napovedal Marx, temveč so najprej zmagale v zaostalejših deželah, kjer je vladalo najhujše socialno in nacionalno zatiranje in kjer so k revolucionarnim prevratom po svoje prispevale tudi vojne vihre. Toda, ali so imeli narodi in delavski razredi teh dežel ter njihove revolucionarne subjektivne sile po zmagoviti revoluciji kako drugo pametnejšo izbiro, kot da se v kar največji meri odtrgajo od mračne preteklosti in začno graditi naprednejšo in pravičnejšo socialistično družbo, kajpak z vsemi izjemnimi napori in tveganji, ki nujno spremljajo njeno porajanje. In takšno pot je morala ubrati tudi nova Jugoslavija.«¹

Tu seveda zadanemo na veliko dilemo: ali je sploh mogoče v celoti ali vsaj v večji meri preskakovati posamezne razvojne stopnje ali pa je mogoče kvečjemu nekoliko omiliti nekatere njihove nezaželene značilnosti, ki pa nas lahko (praviloma) udarijo na drug način. Seveda pa tudi velja, da če ne bi bilo v porevolucionarnem obdobju »ekonomije kot koncentriranega izraza politike« bi že takrat objektivno pristali na značilnostih razvoja kapitalističnih družb, proti katerim je bilo revolucionarno vrenje usmerjeno.

Zgodovinsko pa je očitno, da taka nujnost prevlade politike nad ekonomijo ne sme ostati »zabetonirana« značilnost novonastalih socialističnih držav. To smo v Jugoslaviji dovolj hitro ugotovili (vprašanje je koliko deklarativno koliko pa akcijsko), veljalo pa bi globlje analizirati podobno situacijo v državi zastavonoši socializma – Sovjetski zvezi, ki je 1921. leta pripeljala do uvedbe Nove ekonomske politike (NEP).

Revolucionarni duh se je v vseh novonastalih socialističnih družbah institucionaliziral v državnih strukturah, ki so postale poglavitno sredstvo zaščite proletarske dominacije, njene politične in ekonomske oblasti, ekonomske in nacionalne družbene enotnosti. Takšno stanje se je odrazilo tudi v nadaljnjem razvijanju in poglobljanju socialistične usmeritve.

V naši družbi je postalo sorazmerno hitro očitno, da socializem s politično emancipacijo ni razrešil tudi velike dileme razvoja človeštva – kako zagotoviti, da bo delavski razred ne le pravno marveč tudi dejansko zavladal nad njemu lastno obliko lastnine produkcijskih sredstev, da bo resnični, ne le proklamirani usmerjevalec in nadzornik procesa dela, produkcije in odločanja. Samoupravljanje (temelječe na pravno družbeni lastnini in torej socialistično, ne zgolj lokalno in parcialno kot že v srednjem veku) kot ekonomski in družbeni sistem, ideologija, družbeni razvoj se vzpostavi (pravno politično) šele s posebnim državnim aktom za kratkim,

¹ V. Hafner, Zveza komunistov, komunisti in komunizem, Teorija in praksa št. 4–5, 1985, str. 349.

toda odločilnim obdobjem absolutne prevlade (prosvetljeno revolucionarnega) političnega nad ekonomskim, ki tudi v nadaljevanju pušča sledove razdvojenosti zgodovinskega in razrednega, političnega in ekonomskega, birokratskega in prosvetljenega. Tudi celotni gospodarski razvoj oziroma vsi procesi nadaljnje družbene reprodukcije niso potekali samostojno, neodvisno od prevladujoče politične volje; v njih ne prevladuje samodejna zgodovinska logika delovanja »ekonomskega stroja« in njegovih protislovnosti, marveč so od vsega začetka rezultat državne volje, političnega subjekta, ki odstopa (le) del svojih pristojnosti ekonomskim subjektom.

Tako se je vseh trideset let ekonomske zgodovine samoupravnega socializma pod plaščem ekonomske demokracije (delno) blagovnega gospodarjenja in političnega (delnega) pluralizma interesov v določeni meri in obliki kazala in vladala ideologija države in njen politični (istočasno tudi v svetu vse običajnejši, dokaj raznolik) intervencionizem v ekonomskem upravljanju družbene reprodukcije. Država samoupravne socialistične družbe npr. predpisuje institucionalne oblike ekonomskega sistema, ki preraščajo v svojevrstni fetišizem forme, normativizem in dogmatski idealizem, določa število, pomembnost in vsebino ekonomskih parametrov gospodarskega sistema, ki s svojo birokratsko logiko v veliki meri zanikajo in zavirajo samoupravnost blagovnih producentov, onemogočajo ali vsaj otežkočajo pa tudi njihovo socialističnost, saj jih silijo v enostranost in neodgovornost kot nujno posledico birokratske logike, namesto v znanstveno utemeljeno celovitost poslovanja, sodelovanja, integriranja, inoviranja ali vsaj postopen prehod iz predindustrijske in zgodnje industrijske liberalistične enostranosti v socialistično samoupravno celovitost. Po drugi strani pa je v osnovi vendarle šlo za namen kar se da pospešiti razvoj iz predindustrijske faze v sodobnost, zato da bi družba končno postala mednarodno enakopravna, učinkovita in uspešna. Socialistični ekonomski sistem in v njem (oziroma iz njega) odslikujoča gospodarska stvarnost namesto lastne avtonomije zgodovinskega razvoja in njegovega odločujočega vpliva na družbene procese in strukture, postaja vse bolj odvisen od prevladujoče birokratsko politične logike, ki voluntaristično institucionalizira in iskri vja ekonomske odnose in procese. Vpliv predvidene materialistične dialektike se prepleta z vplivom idealistične dialektike ali se celo umika pred njim.

Fenichel in usoda politizirane psihoanalize

MIRJANA ULE

Psihoanaliza ni le teorija ali terapija, temveč tudi svojska kultura mišljenja, odnosov med ljudmi in reagiranja na razne konfliktna situacije. To dokazuje tako značaj psihoanalitske teorije, ki zahteva kritiko obstoječe represivne morale in reflektivno predelavo raznih tabujev, lastnih določeni kulturi, kot tudi psihoanalitska praksa, terapija, ki vzpostavi med terapevtom in pacientom nov diskurz, diskurz transferja, in spominjanja na potlačene travme in konflikte. Zato je uspeh in celo sam obstoj psihoanalize odvisen od določenih socialno-kulturnih predpogojev, namreč, ali obstaja kritična socialna zavest, ki spodjeda tradicije, mite, tabuje, rigidne moralne norme, od tega ali so čutni užitki potlačeni ali ne in predvsem od tega, ali družba dopušča kakšen projekt daljnosežnih socialnih reform, ki odstranjujejo »presežno potlačanje«. Če ni teh kulturnih in socialnih predpogojev, se psihoanaliza v dani družbi bodisi sploh ne more pojaviti in živeti, ali pa se reducira na čisto teorijsko spekulacijo oz. na medikalizirano terapijo, katere socialni cilj je bolj gladko prilagajanje posameznikov represivnemu socialnemu okolju.

Zaradi tega povzroči radikalna sprememba sociokulturnega okolja pomembne spremembe v psihoanalitski teoriji in praksi. Če gre za okrepitev represij ali za odpravo emancipatornih gibanj, ki so opora emancipatorni vlogi psihoanalize, to povzroči razcepljanje psihoanalize, pojav tako imenovanih revizij in končno izginotje psihoanalize, najprej seveda socialne psihoanalize. Psihoanalitska kultura znotraj nekulture torej ni mogoča.

Poseben primer drastične modifikacije psihoanalize je prikazal Russell Jacoby v svoji knjigi »Potiskanje psihoanalize«, ki je nedavno izšla tudi v srbohrvatskem prevodu. Gre za analizo eliminacije tako imenovane politizirane psihoanalize oz. marksistične psihoanalize v času nacizma v Nemčiji in Avstriji in nato v ZDA, kamor je emigrirala večina pomembnih evropskih psihoanalitikov. Jacoby je predstavil začetke socialnokritične psihoanalize in usode njenih poglavitnih avtorjev (Reich, Bernfeld, Fromm, Fenichel idr.).

Poglavitna osebnost tega dogajanja je bil po njegovem Otto Fenichel, ker je edini uspel dlje zadržati okrog sebe krog psihoanalitikov-marksistov, pa ob tem ni zašel v psihoanalitsko ali marksistično revizijo (kot npr. Fromm) ali v dvomljive teoretske posplošitve in sinteze (kot npr. Reich). Toda za kakšno ceno? Za ceno potlačitve radikalne socialnokritične psihoanalize v »ilegalo«, v obliki tajne komunikacije s pomočjo cirkularnih pisem krogu svojih prijateljev, ki so bili tudi po

emigraciji v ZDA pripravljeni nadaljevati z aplikacijo psihoanalize na kritiko družbe oz. kot dopolnilo marksistične razredne analize.

Fenichelovo upanje, da bodo prišli boljši časi, da bo kmalu spet mogoče javno nastopiti s svojim prepričanjem, tako kot je to delno v času znamenitega Berlinškega inštituta pred zmago nacizma v Nemčiji, se je izjalovilo. Jacoby se je potrudil, da nam je živo predočil postopno razpadanje Fenichelovega krožka, kljub enormnim Fenichelovim naporom, da bi le-tega obdržal pri življenju. Fenichel je npr. napisal več kot 800 »Rundbriefe«, kot so se imenovala njegova cirkularna pisma. Običajno so bila zelo obsežna, v katerih je sproti analiziral in kritiziral novejša psihoanalitska dela in tudi druga dela iz tedanjega družboslovja. Vendar mu to ni pomagalo ohraniti »krožka«, pa tudi ni preprečilo dveh pglavitnih nevarnosti za psihoanalizo v ZDA, kot ju je videl Fenichel; namreč ateoretično medikalizacijo psihoanalize in psihoanalitski revizionizem kot ga je predstavljala kulturistična psihoanaliza (Horneyeva, Sullivan, Fromm).

Po Jacobyju je to pomenilo tudi potlačenje psihoanalitske teoretske kulture sploh. Levo usmerjena, marksistična psihoanaliza, kot jo je razumel Fenichel, je nadaljevala in radikalizirala Freudovo delo na kritiki kulture, katero je Freud imel za bistveno sestavino svoje teorije. Kasnejši razvoj ameriške psihoanalize je jasno pokazal, v kako blede in izpraznjeno varianto psihoanalize je privedla opustitev globalnega teoretskega in socialnokritičnega naboja psihoanalize.

Emigracija iz Evrope, iz dotedanje duhovne in socialne domovine vodilnih psihoanalitikov, je bila za večino njih travma, od katere se niso več »opomogli«. Svojo prilagoditev novemu okolju so največkrat plačali z izgubo prejšne teoretske dignitete in družbene radikalnosti. Levo usmerjeni psihoanalitiki so morali potlačiti svoja teoretska prepričanja in radikalno naravnost, če so hoteli preživeti v ameriški družbi, obeleženi s pragmatizmom in množičnim konformizmom.

Glavni namen Jacobyjeve knjige pa ni le opis usode nekaterih psihoanalitikov ob emigraciji v ZDA, temveč poskuša dokazati legitimnost radikalne socialnokritične psihoanalize že od vsega začetka oz. vsaj od prvih Freudovih spisov – posvečenih kritiki kulture – zlasti represivne spolne morale. Ti spisi namreč spadajo v splošna gibanja za kulturno prenovo in emancipacijo ljudi od represivnih avtoritet in institucij v Nemčiji in Avstriji v začetku tega stoletja. Prve Freudove sodelavce, zlasti mlajše je po Jacobyju prežemal reformatorski žar, ki se je spojil s kulturnim uporom v tedanjem njihovem družbenem okolju. Utopični in revolucionarni duh je bil lasten psihoanalizi že pred prvo svetovno vojno skupaj s kubizmom, atonalno glasbo, futurizmom, filozofijo jezika itd.

Jacoby prikaže skozi dejavnost vodilnih psihoanalitikov povezavo psihoanalize z emancipatornimi socialnimi gibanji z začetka dvajsetega stoletja v nemškem kulturnem prostoru, zlasti s tedanjim »mladinskim gibanjem« in s socialdemokracijo. Freud je navduševal mlade, ki so se upirali tedajm represivnim družbenim, zlasti seksualnim normam in ki so takoj povezali spremembo teh norm s spremembo družbenih odnosov v celoti. Tako se je okrog Freuda že zgodaj zbralo nekaj »politiziranih« psihoanalitikov, ki so imeli psihoanalizo za implicitno teorijo socialne revolucije. Ti so našli oporo za svoje sklepe v Freudovih tekstih proti represivni spolni morali in njenim negativnim socialnim posledicam. Freud sam se je zavedal radikalnih konsekvenc svojih teorij, vendar se je distanciral od aplikacij svojih teorij v političnih bojih, prakso psihoanalize pa je omejeval z terapijo.

Grožljiva izkušnja prve svetovne vojne in začetki socialnih revolucij po Evropi so spremenili socialnokritično, politizirano smer psihoanalize v legitimno psihoanalitsko teorijo. Jacoby je izvelkel iz zgodovinske pozabe delovanje t. im. Berlinskega inštituta, ki je združeval mlajše psihoanalitike, ki so nudili terapevtsko pomoč zlasti ljudem iz nižjih socialnih slojev, brez sredstev za dolgotrajno terapijo. S tem so želeli prebiti socialno izolacijo psihoanalize z meščanskim srednjim slojem. Dejavnost tega inštituta dokazuje, da se psihoanaliza ni omejevala na kure duševnih traum posameznikov iz meščanskega srednjega sloja, kot se glasi pogosta »kritika« psihoanalize.

Takšna dejavnost Berlinskega inštituta je terjala tudi osmišljeno socialno psihoanalizo, analizo družbenih korenov duševnih traum in poskuse vplivanja na praktično spremembo družbenih odnosov. Poglavitni sodelavci tega inštituta (Fenichel, Freud, Bernfeld, Reich idr.) so bili praviloma angažirani tako kot psihoanalitiki in kot levičarski intelektualci (nekateri so bili člani KP ali nemške socialnodemokratske stranke). Teoretično delo avtorjev Berlinskega inštituta (do zmage nacizma) je bilo najpomembnejši teoretski center tedanje psihoanalize, poleg Freudovega Dunajskega psihoanalitskega inštituta.

Ker je Berlinski inštitut izobraževal večino novih nemških psihoanalitikov, lahko rečemo, da je bila politizirana psihoanaliza, ne glede na teoretska in politična nasprotja med posameznimi vodilnimi osebnostmi, »način obstoja« tedanje nemške psihoanalize. Jacobyju gre zasluga, da je pokazal, kako politizirana psihoanaliza, in v tej freudomarksizem, ni bila nekakšna izjema ali zunanji dodatek k psihoanalitskemu teoretskemu jedru, kot ga je predstavljalo Freudovo delo, temveč legitimni in nujni sestavni del psihoanalitskega gibanja.

V ta razvoj psihoanalize v družbeno, tudi politično angažirano teorijo in prakso je usodno zarezala zmaga nacizma v Nemčiji. Povzročila je nevzdržen položaj za večino nemških psihoanalitikov (večina je bila židovskega rodu) in so bili prisiljeni v emigracijo. Po Jacobyju je bila to usodna travma politiziranih psihoanalitikov, ki so jo razumeli tudi kot poraz svojega gibanja. To naj bi kasneje, po umiku v ZDA prispevalo k umiku družbeno kritične, politično angažirane, zlasti marksistično usmerjene psihoanalize iz javnosti, njen umik v »ilegalo«, ki jo najjasneje predstavlja usoda Fenichela in njegovega tajnega kroga. Več postaj so imele odisejade posameznih psihoanalitikov po Evropi v begu pred fašizmom in nacizmom, bolj se je drobila njihova radikalna zavest ali pa se je vztrajno modificirala. Usode Fromma, Reicha, Fenichela in njihovi teoretski razvoji to jasno dokazujejo.

Zastavlja se vprašanje, zakaj tako gladek poraz poprej močne in vplivne družbenokritične, politizirane psihoanalize. Jacoby je postavil domnevo, da je bil osnovni vzrok trauma zaradi poraza leve in zmage nacizma. Temu pa so se priključili še štirje glavni dejavniki, ki so v ZDA, kamor se je zatekla večina prebeglih psihoanalitikov, delovali v smeri socialne amnezije psihoanalize. Prvi dejavnik je bila nagla profesionalizacija in medikalizacija ameriške psihoanalize, ki je zoževala interes za teorijo med ameriškimi psihoanalitiki. Drugi dejavnik je bila negotovost analitikov priseljencev, ki si kot »gostje« v ameriški družbi niso hoteli nakopati še dodatnih težav emigrantov zaradi svojih morebitnih kritik ameriške družbe. Tretji dejavnik je bilo sovraštvo do marksizma v ZDA, ki je neposredno nasprotoval marksistični teoretski refleksiji psihoanalize. Četrti dejavnik pa je bil naraščajoč vpliv novofreudovcev, ki je bil nevaren zlasti zato, ker je navidez

izpolnjeval prav nalogo razvoja družbene kritike na osnovi psihoanalize, vendar tako, da je bila iz tega izločena primarnost spolnega gona, libida in psihoanalitska kritika avtonomnega jaza, ki bi bil prost gonov. Novofreudovska teorija je omogočala površno »socializacijo« psihoanalize in je z lahkotno teoretsko gesto izrinila spoznanje »zanikanega subjekta«. Navedeni štirje dejavniki so po Jacobyjevem mnenju med emigranti psihoanalitiki okrepili občutek poraza evropske levece s fašizmom in nacizmom in privedli do sklepa, da je treba počakati na boljše čase. Odtod tudi umik večine politiziranih analitikov v »tajni krožek« okrog Fenichela, ki je imel za nalogo, rešiti jedro marksistično usmerjene psihoanalize pred dokončnim potopom in počakati na obnovo ugodne revolucionarne situacije.

Gotovo je, da je ta razlaga zelo prepričljiva in vnaša v poznavanje psihoanalize precej novosti. Prav tako menim, da so omenjeni dejavniki v glavnem resnično odločilni (morda z izjemo vpliva revizionistov, kajti njihov uspeh je bil tudi posledica umika marksistične psihoanalitske teorije iz javnosti in ne le vzrok tega umika). Vendar pa mislim, da so se odločilni dogodki za »ameriški debakel« politiziranih marksistov zgodili v Evropi. Fenichel je npr. že v Evropi, v Nemčiji še pred zmago nacizma, začel s svojim tajnim krožkom in s tem razdvajal svoje delovanje na ortodoksno psihoanalizo in na revolucionarno politično prakso. Res je, da to ni bila tako ostra delitev kot kasneje v ZDA, saj je npr. v njegovi predvojni izdali »Teorije nevroz« polno socialnokritičnih mest. Kolikokrat pa je tudi javno nastopal s predavanji na temo psihoanaliza in revolucija ipd. Tudi javno je bil pripravljen braniti Reicha (ob izključitvi Reicha iz psihoanalitskega združenja), a mu niso dovolili obrambe v glavnem psihoanalitskem glasilu (Imago). Fenichel je, kot ga citira Jacoby, stalno vodil boj na dveh frontah: »proti psihoanalitikom, ki niso spoštovali družbene realnosti, in proti marksistom, ki niso spoštovali individualne realnosti«. Fenichel ni mislil, da je treba skrivati svoje nazore, pač pa le, da je treba skrivati način organiziranja in komuniciranja opozicije. Toda vendarle je bil s tem storjen odločilni korak k razdvojitvi teorije in politike v levem krogu psihoanalitikov. Kasneje, v ZDA, se je ta odločitev potencirala do dejanske razdvojitve na javno ortodoksno in zasebno družbeno kritičnost.

Lahko bi navedli še nekaj pomembnih vzrokov, ki so že v Nemčiji onemogočali uspešno povezavo marksizma in psihoanalize. Vsaj dva sta izredno pomembna. Prvi je bila znana razbitost socialistične levece na komunistično in socialnodemokratsko krilo. Vrsta politiziranih analitikov se je namreč celo strankarsko povezovala z enim ali drugim krilom. Tako so se politični spori med njima prenašali tudi v psihoanalizo oz. v odnose med politiziranimi psihoanalitiki (Bernfeld in njegov krog, ki je pripadal socialnim demokratom, nasproti Reichu, Frommu, Fenichelu idr., ki so pripadali ali simpatizirali s KPN). Drugi vzrok je verjetno nemogoča gladka teoretska povezava psihoanalize in marksizma. Mnogi teoretiki so to občutili kot njuno slabost in šele Horkheimer in Adorno sta (v petdesetih in šestdesetih letih) potegnili iz tega negativnega izkustva pozitivno jedro, namreč spoznanje o nepomirljivem nasprotju individua, in družbe v meščanski družbi. Zato ni mogoča nobena izpeljava individualne narave iz družbenih odnosov, pa tudi obratno ne, izpeljava družbenih struktur iz analize individuov.

Politizirana psihoanaliza iz tridesetih let dokazuje, da teoretična vprašanja psihoanalize niso rešljiva brez navezave na praktično spreminjanje odnosov med posameznikom in družbo, brez sprememb v družbi in kulturi. V tistem hipu, ko je

bila ta praktično-zgodovinska vez psihoanalize in družbe prekinjena, onemogočena, ko je ostala družbena vsebina psihoanalize le »stvar teorije«, praktična pa »terapije«, je bila psihoanaliza potisnjena v socialno amnezijo. S tem pa ni bilo zavrženo osnovno poslanstvo politizirane psihoanalize kot radikalne kritike kulture in pogojev, ki producirajo »negirano subjektiviteto« (Adorno). Psihoanaliza ostaja »družbena teorija« celo tedaj, če razkriva navidez le »zasebne«, zgolj »duševne« težave posameznikov. Kdaj lahko spregovori tudi neposredneje o »velikih stvareh« družbe, ni odvisno le od psihoanalize, od njenih teoretskih naporov.

Mislim, da je ta položaj psihoanalize dobro izrazil Jacoby s pomembno ugotovitvijo, da je psihoanaliza teorija, ki je »občutljiva na kulturo«. To je gotovo res, saj jasno opažamo velike medsebojne razlike vodilnih psihoanalitskih struj po posameznih deželah. Usoda politiziranih psihoanalitikov je prav tako dokaz za to ugotovitev, saj so lahko uspevali v prednacistični Nemčiji, ki je vendarle še nosila možnost radikalne socialne revolucije. Niso pa mogli seveda obstati v nacistični Nemčiji, a tudi ne v ZDA, pri soočenju z vsakdanjim in množičnim konformizmom, ateoretskim pragmatizmom in latentnim, kasneje pa vedno bolj aktualnim antikomunizmom ameriške družbe. Toda vprašanje je, če ni ta občutljivost na kulturo prevelika. Ali ni to slabost, ki psihoanalizo zlahka pahne v bližino ideologij (podobno je tudi z marksizmom). Jasno je tudi, da psihoanaliza sama ne more rešiti tega položaja. Delno pa položaj omili z naslonitvijo na druge znanosti, na razne filozofije (marksizem, hermenevtika, teorija jezika, strukturalizem) ali pa nasprotno, vstraja pri (navidezno) ateoretski »terapiji«.

Jacobyjeva knjiga je nedvomno pomembno delo, zlasti zato, ker odpira nova vprašanja, ne nazadnje vprašanje, kaj je tisto potlačeno v naši družbi in kulturi, kar med drugim preprečuje večjo prisotnost psihoanalize (dejansko je prisotna le v teoriji, zelo malo v »praksi«) in katera teorija lahko dvigne na dan to potlačeno in ga brani pred družbeno amnezijo.

Knjiga od Brožeka in knjiga za Brožeka

VID PEČJAK

Josef Brožek je med slovenskimi ter jugoslovanskimi psihologi in biologi dobro znan. Šestkrat je pripotoval v Jugoslavijo bodisi na kongrese bodisi na raziskovalno delo. Leta 1954 je poročal o svojem »fieldworku« v Jugoslaviji na Kongresu za javno zdravje na Bledu. Leta 1964 je na 15. mednarodnem kongresu za psihologijo v Ljubljani vodil simpozij *Prilagajanje na staranje*. Leta 1971 je prišel na komemoracijo za svojim pokojnim prijateljem in sodelavcem Božom Škerljom. Istega leta je imel na 4. kongresu jugoslovanskih psihologov referat *Raziskovanje zgodovine jugoslovanske psihologije*, ki ga je posvetil dvema znanstvenikoma: Marku Maruliću, ki je prvi uporabil besedo psihologija, in Mihajlu Rostoharju, ki je bil med ustanovitelji ljubljanske univerze in oddelka za psihologijo. Leta 1972 je sodeloval na srečanju ameriških in makedonskih zdravstvenih sodelavcev v Skopju. Na vseh teh srečanjih je govoril v – srbohrvaškem, slovenskem ali makedonskem jeziku, kajti Brožek jih obvlada poleg češčine, ruščine, nemščine, francoščine, španščine, ukrajinščine, slovaščine, nizozemščine, latinščine, angleščine in najbrž še katerega jezika. O jugoslovanski biologiji in psihologiji ter o naših znanstvenikih je poročal v jugoslovanskih in v tujih knjigah in revijah, npr. v razpravah *Somatometrična ocenitev telesnega sestava* (s Škerljom, SAZU 1965), *Božo Škerlj, 1904–1961* (American Journal of Phys. Anthropology, 1971); *Istraživanje historije jugoslovanske psihologije* (Psihološke rasprave 1972); *Psychologia of Marcus Marulis (1450–1524): Evidence in print and estimated date of origin* (Episteme, 1973); *Yugoslavophilia, var. anthropologica* (Zbornik radova, 1976). Dolga leta v ameriških revijah poroča o dosežkih jugoslovanskih psihologov npr. v oceni: *Distinguished psychologists on psychology* (American Journal of Psychology, 4, 1985). Ne nazadnje je treba omeniti, da so se pri njemu v Bethlehemu krajšo ali daljšo dobo zadrževali mnogi jugoslovanski znanstveniki, npr. Anđelko Krković, Vid Pečjak in Ivan Toličič. Skorajda bi lahko rekli, da je jugoslovanski psiholog.

Josef Brožek je posvetil svoje delo trem psihološkim področjem (poleg biološkim, kot so npr. njegove raziskave prehrane in srčnih obolenj, telesne zgradbe idr.): najprej se je ukvarjal s psihološkimi posledicami prehrane in lakote, nato z vizualno aktivnostjo in utrujenostjo in slednjič z zgodovino psihologije. Na tem področju je ustvarjal en še sedaj.

V zadnjih letih sta izšli dve knjigi, ki zaslužita našo posebno pozornost: *Historiography of modern psychology* (Toronto 1980) in *Psychology in its historical context* (Valencia 1984). Prvo je uredil Brožek (skupaj s Pongratzom), druga pa je posvečena Brožku. V obeh pa z obsežnim tekstom sudi sodeluje.

Knjiga *Historiography of modern psychology* (338 strani), ki jo je izdala znana založba Hogrefe, je prva historiografska knjiga o psihologiji na svetu. Historiografija je v njej definirana z besedami: . . . refers to the writing of history, to methods of gathering evidence and arranging it into an objective and meaningful pattern (str. 29). Vsebuje 22 razprav, med avtorji pa so znani svetovni psihologi (katerih imena najdemo v novi Wileyeve enciklopediji, večino pa tudi v knjigi *Znameniti psihologi o psihologiji*), npr. Hans Thomae, Robert Watson, Ruben Ardila idr. Največ prispevkov, 9, pa je prispeval kot avtor ali soavtor Josef Brožek.

Knjiga je razdeljena na štiri dele. Prvi z naslovom *Prolegomena* govori o pomenu zgodovinskih in historiografskih raziskav v psihologiji. V drugem delu *Historiografija po svetu* so historiografska poročila o nemški, latinsko ameriški, sovjetski, španski in ameriški psihološki historiografiji. Tretji del *Arhivski viri* je posvečen arhivom ameriške zgodovine psihologije, gestalt psihologije in Wilhelmu Wundtu. Četrty del pa govori o metodah historiografije. Psihologi, ki se ukvarjajo z zgodovino psihologije, bodo v teh poglavjih našli dragocene vire za svoje raziskave.

Od 20 prispevkov si oglejmo samo nekatere, ki se mi osebno zdijo najzanimivejši.

Michael Wertheimer (sin velikega Maxa Wertheimerja, ustanovitelja gestalt psihologije) si v svojem prispevku zadaja vprašanje: čemu naj proučujemo zgodovino psihologije? Mnogi psihologi namreč menijo, da je zgodovina psihologije samo izguba časa. Krantz npr. pravi: »Zgodovinska analiza psihologije je, podobno kot učenje latinščine v osnovni šoli, zakrnel ostanek prejšnjega načina mišljenja in izobraževanja.« Kantor: »Zgodovinski spisi nam dajo misliti, da nas zgodovina uči samo to, da nas ničesar ne nauči.« Watson: »Ker je znanost kumulativna, nekateri znanstveniki menijo, da je to, kar je vrednega v preteklosti, že vključeno v sedanje znanje.« Bakan pa primerja Darwinovo teorijo z razvojem idej, kjer naj bi prav tako delovala naravna selekcija, ki ohranja to, kar je sposobno, da preživi. Nekateri avtorji celo menijo, da proučevanje zgodovine znanosti zavira odkrivanje novih idej, ker je zgodovina usmerjena nazaj, v to, kar je minilo in preživelo.

Nasproti tem razlogom postavlja Wertheimer razloge, ki utemeljujejo študij zgodovine psihologije. Med šibke razloge šteje trditve, da moramo proučevati zgodovino psihologije zato, ker je to že tradicija, ker z njo zagovarjamo sedanje teze, ker nam pomaga, da se ob neuspehu vrnemo na izhodišče in znova razvijamo teze v drugi smeri. Nato navede dobre razloge. Študij zgodovine psihologije nam prepreči ponavljanje napak, ponavljanje istih poskusov, nam omogoča predvidevanje prihodnega razvoja in onemogoča, da imamo stare resnice za nove. Često so prejšnja spoznanja boljši kažipot kot nova, ki se izčrpavajo. Mnoge alternative izvirajo iz preteklosti, a niso bile izkoriščene ali pa so bile neutemljeno zavržene. Zato nekateri psihologi menijo, da nam študij zgodovine psihologije omogoča z alternativnimi idejami rešiti sodobne probleme. Poznavanje preteklih idej nam zmanjšuje znanstveni avtizem, s tem postanemo tolerantnejši do vsega, kar se ne ujema z našimi pogledi. Ne nazadnje je po mišljenju Wertheimerja študij zgodovine psihologije vreden samega sebe, ker je zanimiv in fascinirajoč. Ob tej pripombi se spomnim anekdote o planincu, ki je na vprašanje, zakaj leze na goro, odgovoril: »Zato, ker je tam!« Človek je pač radoveden in njegova radovednost se ne ustavi ob pragmatičnem vprašanju: »Zakaj?«

Silno zanimiva je kratka razprava Ludwiga Pongratza *Korenine znanstvene rasti*. Na razvoj posamezne znanosti vplivajo štirje dejavniki: notranja pravila znanstvenega mišljenja, razvoj sosednih znanosti, družbeni in kulturni pogoji in človekov ustvarjalni duh. K prvim prišteva spremembe v pristopu k problemu (psihologija je npr. prehajala od strukturalizma k funkcionalizmu, od behaviorizma k humanizmu, od psihodiagnoze k psihoterapiji), napredovanje od delnega spoznanja k bolj popolnemu in človekovo prirojeno težnjo, da išče resnico. Pongratz pravi, da je v empiričnih znanostih in celo v filozofiji znanosti postala beseda resnica tabu. Temu odgovarja, da resnice ne smemo pojmovati kot stanje, temveč kot proces. Ni potrebno poudarjati, kako pomemben je bil za razvoj psihologije razvoj sosednih znanosti, npr. fiziologije, filozofije, sociologije itd. Prav tako je v psihologiji dobro poznan pojem »Zeitgeista« in njegov vpliv nanjo. Pongratz navaja Binetov test, ki je bil prvi test za merjenje inteligence in ki ga je Binet izdelal po naročilu ministrstva za šolstvo. Kaj pa je ustvarjalni duh? Posamezen znanstvenik ni pasiven zrcalni odraz »Zeitgeista«, ker producira ideje, ki jih ne moremo razložiti samo s socialnimi, kulturnimi, političnimi in ekonomskimi razmerami. Odkritja Kopernika, Galileja, Descartesa, Darwina, Freuda ali Marxa so bila v nasprotju s prevladujočimi takratnimi pogledi.

V razpravi *H kritični historiografiji v psihologiji* William Woodwarth analizira šest vzrokov pristranosti v znanosti: prezentizem ali identifikacija zgodovinarja s prevladujočimi idejami, historicizem ali usmerjenost na preteklost ne glede na sedanjost, internalizem ali usmerjenost na notranji razvoj znanosti ne glede na zunanje pogoje, eksternalizem ali usmerjenost na zunanje pogoje ne glede na notranje zakonitosti, kvantitativnost ali usmerjenost na statistične podatke (npr. frekvenco citatov, trajanje posameznih idej, število knjig ipd.) ter kvalitativnost ali usmerjenost na vsebino in opis, kamor prišteva avtor tudi Kuhnove in Popperjeve nazore ter takoimenovani psihohistoricizem, ki razlaga odkritja z osebnostjo raziskovalca.

Iz Brožkovega prispevka o historiografiji v Sovjetski zvezi izvemo, da je sovjetska psihologija še vedno močno obremenjena z ideologijo. Izhajajo knjige kot npr. *Borba med materializmom in idealizmom v ruski psihologiji*, *Materialistične ideje in psihologija v tujini*, *Bistvo zgodovinskega procesa in vloga osebnosti v zgodovini*, *Filozofski problemi v sovjetski psihologiji*, *Ideološki izvor sodobne znanosti in tehnologije*. Literatura o Pavlovu in njegovi šoli je številna, nekatera znamenja pa kažejo, da bodo po dolgoletnem molku rehabilitirali velikega ruskega psihologa Behtereva. Množijo se prevodi in prevod Fraissejeve knjige *Razvoj eksperimentalne psihologije* je prva zahodna knjiga o zgodovini psihologije, ki je bila prevedena v ruščino.

V knjigi izvemo, da je prvo nemško zgodovino psihologije napisal A. Carus že leta 1808. Imela je kar 771 strani. Drugo knjigo je napisal K. Werner leta 1976 in tretjo F. Harms leta 1877. Nemčija je bila v tem pogledu daleč pred drugimi deželami. Toda v letih od 1912 do 1960 je prišlo do zastoja. V tem času sta izšli samo dve zgodovinski psihološki knjigi. Avtor Pongratz vidi razlog v predvojnih, vojnih in povojnih razmerah v Nemčiji.

V razpravi o historiografiji psihologije v ZDA nas Brožek seznani z zgodnjimi ameriški psihologi in njihovo psihologijo: D. J. Hillom, T. Uphajem in J. Edwardsom. Doslej je veljalo, da se je ameriška psihologija začela z Williamom

Jamesom in da pred njim ni bilo v Ameriki nobene psihologije. Predjamesovski psihologi niso povsem brezpomembni. Hill je v knjigi, ki je izšla leta 1888, zamenjal prejšnji termin »mentalna filozofija« z besedo »psihologija«. Bil je prvi profesor psihologije v ZDA in promoviran samo dve leti za Wundtom v Nemčiji. Edwards je bil religiozno obarvan psiholog in njegova psihologija nikoli ni prodrla v »uradno« psihologijo. Vendar je zanimiva njegova teza, da človekove sodbe niso racionalno, temveč emocionalno utemeljene, kar spominja na teze 50 let kasnejše dinamične psihologije v Evropi. V knjigi tudi izvemo, da sta bila prva dva ameriška laboratorija za psihologijo ustanovljena leta 1886 (sedem let za Wundtovim) in da jih je bilo leta 1890 že deset.

V Thomaejevem članku *Vzpon znanstvene psihologije kot neodvisne znanosti* odkrijemo zanimive podatke o Wundtu. V zgodovinsko psiholoških knjigah piše, da je Wundt ustanovil svoj slavn laboratorij v Leipzigu leta 1879 in da je to pomenilo največji dogodek in največjo prelomnico v zgodovini psihologije. V tem letu naj bi se psihologija osamosvojila in postala samostojna znanost. Zdi se, da ta konotacija izvira od Boringa, ki je kasneje proučeval Wundtovo življenje in delo. Wundt namreč te letnice v svojem življenjepisu sploh ne omenja, pač pa poudarja kontinuiran napor, da razvije eksperimentalno psihologijo. Že od leta 1875, ko je prišel na leipziško univerzo, je imel sobico z nekaj instrumenti, s katerimi je med predavanji izvajal demonstracije. Leta 1879 je samo dobil dovoljenje, da lahko študenti sami izvajajo eksperimentalne vaje. Mnenja se križajo tudi glede drugih začetnikov psihologije. Pavlovov učenec Frolov je napisal, da bi morali imeti Sečenova in ne Pavlova za ustanovitelja moderne psihologije, ker je Sečenov odkril »nekaj novega, namreč skladno teorijo o razvoju človekovih psihičnih sposobnosti, začeti z refleksom«. Angleški psiholog Pearson pa je trdil, da je Galton začetnik novega pristopa v psihologiji in da Galton ni v ničemer slabši od Wundta.

V zaključnem poglavju se Brožek vrača k svoji avtobiografiji in skuša odgovoriti na Wertheimerjevo vprašanje, zakaj proučuje zgodovino psihologije, zakaj meni, da je takšno delo smiselno in vredno. Odgovarja takole: »Deloma zato, ker sem bil 'senzitiviran' na zgodovino že v zgodnjih letih v razgovorih s svojim starim očetom, ki se je globoko zanimal za religiozna in politična gibanja v Bohemiji. V srednji šoli pa nas je neki profesor za zgodovino navdušil nad njo, ko je potem, ko je predelal obvezno gradivo, bral na glas Nušičevo delo, 1915'. Poročilo o umiku ostankov srbskih čet čez gore proti Jadranskemu morju je ostalo neizbrisano v mojem duhu. Na Karlovi univerzi pa sem poslušal predavanja iz zgodovine filozofije in zgodovine literature. Zgodovina psihologije pa je ostala zame izziv kot nekakšna intelektualna pustolovščina kakih pet desetletij. Postala pa je tudi uspešna osebna pustolovščina, saj me je pripeljala v mnoge dežele v zvezi z arhivskimi raziskavami, sodelovanjem na srečanjih ali predavanji in me je spravila v stik z mnogimi zanimivimi ljudmi, živimi ali že dolgo mrtvimi. Zame ni večjega intelektualnega zadovoljstva od dobrega razgovora. Branje knjige pa je zame vedno razgovor. Že od otroštva sem bil nenasitno radoveden, vedno sem se spraševal, kam poti 'gredo' in od kod 'prihajajo'. Kasneje sem se počutil nezadovoljnega s svetom, ki je omejen na varljivo, vedno umikajočo se sedanost. Želel sem videti moj čas in moje lastno delo kod del *toka* dogodkov in idej. To vedno prisotno težnjo lahko metaforično najbolje prikažem s fragmenti napol pozabljene ljudske pesmi:

Where does the wind come from?
Where does it go?
Where does the wind come from
before it starts to blow?«

Druga knjiga, ki jo komentiram, je *Psychology in its historical context* (397 strani), ki jo je leta 1984 izdala Revija za zgodovino in psihologije v Valenci. Njena urednika sta znana španska psihologa H. Carpintero in J. M. Peiró. Knjiga ima podnaslov: *Essays in honour Prof. Josef Brožek*. Prvo poglavje je Brožkov življenjepis (od koder sem dobil podatke za uvodne odstavke). Sledi 39 esejev znanih psihologov z vsega sveta, kot so npr. R. Ardila, M. G. Asch, H. Carpintero, K. Danziger, R. Evans, J. Hoskovec, S. Kodama idr. Od jugoslovanskih psihologov je objavil prispevek V. Pečjak. Kar štirje prispevki govorijo o Wilhelmu Wundtu, iz česar sledi, da Wundtova psihologija vendarle ni padla v splošno pozabo, kot mnogi zgodovinarji psihologije menijo. Nekateri razprave so posvečene drugim velikim imenom v psihologiji: Titchenerju, Ušinskemu, Diltheyu, Stumpfu, Jamesu in »pozabljenemu predsedniku Ameriškega psihološkega združenja« Henryju Rutgersu Marshallu. Zanimiva so poročila o razvoju psihologije v Latinski Ameriki, Španiji, na Kitajskem in Japonskem, v drugih deželah Azije ter na Pacifiku, o čemer vemo bore malo. Nekateri prispevki so zelo specifični, npr. *Evropska psihologija v arhivih ameriške zgodovine psihologije* (Metraux in Poppelstone), *Epizode v zgodovini interakcionizma* (Hendle), *Pojem aktivnosti v sovjetski psihologiji* (Kozulin) idr. Tudi iz te knjige bom komentiral samo prispevke, ki so zbudili mojo pozornost.

W. Bringmann, Early in N. Bringmann objavljajo prispevek *Srednješolska leta Wilhelma Wundta*. Iz njega izvemo, da Wundt nikakor ni bil zgleden otrok, tako da lahko Einsteinu, Röntgenu in drugim znanstvenikom, ki so bili v šoli problematični, dodamo še Wundta. Ko je hodil v gimnazijo v Bruchsalu, so ga imeli starši in učitelji, a tudi sam za neuspešnega učenca, ki mu je usojeno, da bo prej ali slej propadel. Prvo leto je moral ponavljati. Nek učitelj je predlagal, naj postane pismonoša. Sicer pa je bil Wundt v teh letih velik sanjač, kar bi dalo misliti, da se je v njem vendarle skrival kasnejši genij, ki pa se ni ujel z razmerami, v katerih je živel. Šele kasneje v liceju v Heidelbergu, kamor je prestopil, se mu je uspeh izboljšal. Postal je poprečen učenec s težavami v matematiki.

M. G. Asch poroča o usodi psihologov beguncev v ZDA. Leta 1933 je nacistični režim sprejel zakon, na podlagi katerega so odpustili vse nearijce in politične nasprotnike v državnih službah. Zadel je tudi univerze. Na stotine profesorjev, še posebno psihologov, je zapustilo Nemčijo, med njimi Koffka, Hornbostel, Köhler, Lewin, S. i K. Bühler, Brunswick idr. Večinoma so bili židovskega izvora, mnogi pa tudi demokratični Nemci, npr. Werner in Wertheimer (ki ju imajo mnogi zgodovinarji psihologije za Žida, podobno kot Eysencka, ki se je s starši zatekel v Anglijo), ki so nasprotovali nacističnemu režimu. Nemška psihologija je bil čez noč uničena. Psihologi v ZDA so jim skušali pomagati. Leta 1933 so pri *Novi šoli za socialne raziskave* ustanovili *Univerzo v izgnanstvu*, v kateri so poučevali begunci, npr. Lewin in Wertheimer. Leta 1938 pa je Ameriško psihološko združenje ustanovilo Odbor za odstavljene psihologe, ki ga je vodil Burks in ki je pomagal beguncem. Vendar so bili časi težki, ker Amerika še ni prebolela krize. Kako težke

so bile razmere, priča Boringov odgovor Koffki (1933), ki ga je bil prosil, naj poišče delo Lewinu in Wertheimerju: »Počutim se povsem nemočnega. Tega leta smo tukaj na Harvardu usposobili več kot običajno število doktorjev znanosti, vendar nihče od njih ne dobi dela . . . Ta resna situacija se mi zdi nerešljiva . . . Ne vidim, kaj lahko Amerika stori za Lewina in Wertheimerja.« Mnogim vrhunskim psihologom so našli delovna mesta v majhnih in neznanih collegih. Charlotte Bühler je npr. najprej poučevala na ženskem collegu v St. Paulu in šele kasneje odšla na znano Clark univerzo. Mnogi begunci se v novih razmerah niso dobro počutili. Bühlerjeva je kasneje napisala, da niti ona niti njen mož Karl nista sodila v atmosfero ameriškega midwesta. Asch meni, da so ti profesorji prišli iz hierarhično organiziranih evropskih univerz, medtem ko je bilo delo na ameriških univerzah vsaj navzven bolj demokratično. Ob tej pripombi se spomnim predavanja nemškega profesorja Linearta na ljubljanski univerzi pred dvema letoma. Dejal je, da prihajajo begunci iz vzhodne Nemčije v konflikt s študenti zaradi preveč avtoritar-nega odnosa do njih, ki so ga prinesli iz vzhodnonemških univerz.

Carpintero poroča o vplivu državljanske vojne na špansko znanstveno psihologijo. Njena usoda je bila podobna usodi v nacistični Nemčiji, z nekaterih vidikov pa tudi v Stalinovi SZ in Kitajski med kulturno revolucijo. Najpomembnejši psihologi so zapustili Španijo, med njimi Ortega, ki je ustanovil prvo špansko psihološko revijo, Rosselo, ki je dolga leta sodeloval s Piagetom, in Mira, ki je kasneje zaslovel v Braziliji s svojim Myokinetičnim testom. Verjetno bi ti ljudje dvignili špansko psihologijo na svetovno raven. Toda frankistični režim je ukinil tudi revije *Revista de Occidente*, *Revista de Pedagogika* in *Archivos de Neurobiologia*. Šele kasneje po vojni je nastala nova revija *Revista de Psicología General y Aplicada*. Država je nadzirala znanstveno delo s pomočjo *Sveta za znanstvene raziskave*, ki je imel center za filozofijo in center za pedagogiko. Psihologija je bila vključena v prvega. Oba pa je vodila mračna oseba, dominikanski pater Barbado, predstojnik oddelka za psihologijo na univerzi v Madridu. Barbado je leta 1928 napisal kar dobro knjigo o eksperimentalni psihologiji, toda pod frankističnim režimom se je povsem spremenil. Njegova psihologija je bila mešanica idej Aristotela, Alberta Velikega, predvsem pa Tomaža Akvinskega. Ostro je kritiziral behaviorizem zaradi »nihi-lizma«, prav tako je odklanjal psihoanalizo in refleksologijo. Carpintero pravi, da je vrnil znanstveno raven španske psihologije in njene dosežke nazaj v predvojne čase. Barbado je kontroliral tudi poučevanje psihologije na univerzah in srednjih šolah in kot cenzor objavljane šolskih knjig. Medtem ko je bil v predvojnih knjigah največkrat citiran Wilhelm Wundt, je bil v povojnih Tomaž Akvinski. Španski primer nam znova potrjuje, da nobena diktatura, bodisi desna ali leva, ni naklo-njena razvoju znanstvene psihologije.

V razpravi *Josef Brožek in psihologija v Češkoslovaški* daje Jiří Hoskovec veliko priznanje Brožku za razvoj češke psihologije, obenem pa tudi našemu psihologu, pokojnemu Mihajlu Rostoharju. O njem pravi: »Čeprav Slovenec po rojstvu, je bil ustanovitelj prvega laboratorija za eksperimentalno psihologijo na Češki univerzi v Pragi v letih 1911/1912. Kot velja za mnoge psihološke laboratorije po svetu, izhaja tudi praški laboratorij iz Wundtovega inštituta za psihologijo v Leipzigu, kjer je Rostohar živel nekaj časa leta 1911. Rostoharjev praški laboratorij pa je imel kratko življenje. Bil je povezan z Inštitutom za fiziologijo in ni direktno vplival na institucionalno zgodovino psihologije na oddelku za filozofijo

Karlove univerze. Rostohar pa je dal kot učitelj, administrator in znanstvenik pomembne prispevke k psihologiji na Masarykovi (zdaj Purkynějevi) univerzi v Brnu, glavnemu mestu Moravske, kjer je bil aktiven 25 let (1924–1949). Češko-slovaško je zapustil leta 1949 in se vrnil v svojo domačo Slovenijo, kot človek, ki je bil že v letih, toda poln življenjske moči in fizičnega zdravja in duha. Končno je lahko ustanovil Oddelek za psihologijo pri Univerzi v Ljubljani. Brožek je poudaril Rostoharjevo vlogo v poročilu o svojih študijah zgodovine psihologije v Jugoslaviji, ki ga je prebral na Četrtem kongresu jugoslovanskih psihologov od 13.–17. oktobra 1971. Proučevanje Zgodovinskih arhivov Univerze v Ljubljani in Rostoharjevih privatnih zapiskov ni uspelo razjasniti uganke, zakaj Rostohar ni prevzel stolice za psihologijo na novoustanovljeni slovenski univerzi po koncu Svetovne vojne, čeprav je bil prav on tisti, ki je novembra 1918 organiziral odbor za ustanovitev slovenske univerze v Ljubljani.«

Nas Jugoslovancov se tiče tudi prispevek Marine Massimi *Izvor moderne psihologije: raziskave v starem in novem svetu*. Skupaj z Brožkom je iskala vire, ki naj bi osvetlili Marulićevo izgubljeno knjigo *Psychologia de ratione animae humanae*, v kateri je naš rojak prvič v zgodovini uporabil besedo psihologija. Avtorica se je vprašala: ali je Marulić le uporabil besedo psihologija ali pa jo je naredil? Če drži prvo, potem jo je moral od nekod vzeti, najbolj verjetno od svojih učiteljev. Marulićev biograf iz 16. stoletja Natalis omenja tri njegove učitelje, ki so: Colla Firmianus, Hieronymus Genesius Picentius in Tydaeus Acciarinus. Marulić je študiral na univerzi v Padovi. Zato se je avtorica, ki je padovanka, podala na lov za njihovimi zapuščinami. Odkrila pa je samo Acciarinusovo delo *De animorum medicamentis* (1491). Tistega, kar je iskala, pa ni našla. Vendar je spoznala mnoga psihološka pojmovanja renesančnih piscev, ki doslej niso bila znana, npr. Biagia Da Parma (1347–1416), Gargana da Siena (–1526), Alessandra Achillini (1463–1551) idr. Nekateri od njih so bili nenavadno sodobni, npr. Da Parma, ki je zahteval, da moramo proučevati psihološke pojave eksperimentalno in s pomočjo matematike.

Avtorica pa si je zadala še eno nalogo: odkriti, kaj je Marku Maruliću beseda psihologija pomenila. Na podlagi njegovih ohranjenih del domneva, da njegovo izgubljeno delo ni govorilo o kakšni metafizični duši s stališča filozofije ali teologije, temveč je bilo praktičen napotek za zdravo življenje, v katerem je človekova dejavnost usmerjena k vrednim ciljem, ki jih postavlja vera in določa razum.

Woodward objavlja prispevek o marksizmu, o kritičnemu racionalizmu in fenomenologiji, ki naj bi bile tri glavne orientacije povojne nemške psihologije. Marksistična psihologija se je začela v Frankfurtu, se nahaja v Berlinu in NDR in je usmerjena k SZ. Kritični racionalizem nagiba k desnici, se nahaja v Mannheimu in na Bavarskem in je usmerjen k Angliji in ZDA. Fenomenologija predstavlja politični center nemške psihologije, se nahaja v Renski pokrajini in na Švabskem, delno pa je usmerjena k francoskemu mišljenju v znanosti in filozofiji. Svojo razdelitev skuša avtor podpreti s številnimi primeri.

Zanimiv je pregled mednarodnih kongresov za psihologijo, ki so ga napisli Montoro, Tortosa, Carpintero in Peiro. Prvemu kongresu v Parizu leta 1889 je predsedoval Charcot. Udeleženci so skušali zagotoviti enotnost znanstvene psihologije, ki se je čedalje bolj drobila (nekaj podobnega so izjavljali tudi znameniti psihologi, ki so odgovarjali v moji anketi pred petimi leti). Drugi kongres je vodil

Sidgwick v Londonu leta 1892. Udeleženci so poudarjali fiziološke osnove psihološke znanosti, veliko jih je govorilo tudi o hipnozi in hipnotizmu. Tretjemu kongresu leta 1896 v Münchnu je predsedoval Stumpf. Na njem so zelo razširili predmet psihologijo in vključili vanjo mnoge nove teme. S tem naj bi pripravili pot škandaloznemu četrtemu kongresu v Parizu leta 1900, ki so se ga skušali polastiti spiritualisti, teozofi, okultisti in podobni »isti«. Šele peti kongres v Rimu leta 1905 je pod vplivom odločne besede predsednika Sergija obrnil psihologijo spet na znanstveno pot. Na tem kongresu so začeli prvič govoriti o uporabnih problemih psihologije. Šesti kongres so imeli pod vodstvom Flournoya v Genovi. Sedmi naj bi bil v ZDA, toda zaradi vojne vihre so ga odpovedali. Imeli so ga šele leta 1923 v Oxfordu. Na tem kongresu so prevladovali ameriški psihologi in tu se je začel prodor ameriške psihologije v Evropo. Naslednji kongres v Groningenu je imel samo 241 udeležencev. Šele leta 1929 je dobila kongres Amerika v New Havenu. Predsednik Cattell je poskrbel, da je bil to takrat največji kongres z največ temami, 1129 delegati iz 36 dežel in najdaljšim trajanjem. Prevladovali so problemi psihometrije, fiziološke in klinične psihologije. Deseti kongres v Kopenhagnu je bil spet eden od najmanjših. Naslednji kongres bi moral biti leta 1936 v Madridu pod predsedstvom Emilia Mire, a je še istega leta izbruhnila španska državljanska vojna, zato so ga šele leta 1941 imeli v Parizu pod predsedstvom Pierona. Ameriški psihologi so nato prevladovali na vseh naslednjih kongresih. Med drugo svetovno vojno jih spet ni bilo. Prvi povojni kongres je bil šele leta 1948 v Edinburghu.

Zadnji prispevek v knjigi je spet posvečen Brožku. Skupina avtorjev ga je naslovlila *Vidljivost del Josefa Brožka*. Njegova dela so ocenili s takoimenovanim »indexom vidljivosti«, ki ga je vnesel v znanost Platz leta 1965 in se danes splošno uporablja. Indeks v znanosti Platz leta 1965 in se danes splošno uporablja. Brožek je bil citiran v obdobju od 1966–1982 kar 769 krat (brez samocitativ), kar daje indeks 2,88. Kako velik je, vidimo po tem, da znaša za isto obdobje Watsonov indeks 3,03 in Skinnerjev 3,82. Posebno nenavadno pa je, da so razni avtorji citirali bolj Brožkove biološke kot psihološke prispevke. Prvih deset rangov zavzemajo biološke in šele enajstega psihološka razprava.



Josef Brožek (1913–)

Teorija preobratov (*»Reversals theory«*) je razmeroma nova. Utemeljil jo je Michael Apter, ki je leta 1982 napisal knjigo: *»The experience of motivation: The Theory of psychological reversals«*. Od tedaj se je v svetu zvrstilo na desetine simpozijev in nekaj kongresov, ki so bili posvečeni izključno tej teoriji. Videti je torej, da je naletela na zelo širok odmev. Oglejmo si najprej nekatere njene splošne značilnosti.

ZNAČILNOSTI TEORIJE PREOBRATOV

Avtor opredeljuje svojo teorijo kot *strukturalno fenomenologijo*. Fenomenološki vidiki teorije preobratov so v tem, da se ukvarja predvsem z načini, na katere posameznik interpretira lastno motivacijo. Označimo jo lahko tudi kot *metamotivacijsko*. Teorija se ukvarja tako z doživljanjem kot z vedenjem. Poudarja, da odnos med mentalnimi stanji in vedenjem ni enoznačen in da vedenja ne moremo razumeti, če ne poznamo subjektivnega pomena, ki ga posameznik pripisuje vedenju. Tako lahko npr. nekdo kocka za denar, drugi pa zato, ker v tem uživa.

Strukturalni vidiki teorije se kažejo v tem, da poskuša odkriti strukture, ki leže v osnovi duševnih pojavov ter razumeti dinamiko teh struktur. Avtor meni, da lahko strukturalno analizo uporabljamo tudi za duševne pojave, kot jo uporabljamo za lingvistične. Mentalna stanja lahko obravnavamo kot neke vrste jezik, katerega gramatiko preučujemo s strukturalističnimi metodami.

Struktura doživljanja se nanaša na različne modalnosti, oblike in spreminjanje doživljanja, ne pa na njegovo vsebino. Teorija opisuje različna doživljajska stanja in poskuša slediti njihovim preobratom, ki se dogajajo v vsakdanjem življenju.

Teorija je hkrati tudi *kibernetična*, saj postulira nekatere kibernetične mehanizme, ki pojasnjujejo vzorce preobratov in mentalnih stanj. Značilen je celostni pristop in težnja k integraciji psihologije na ta način, da išče strukture, ki so skupne različnim psihičnim pojavom, ki jih tradicionalno obravnavamo kot ločena področja (npr. aktivacija, humor, religija, medosebni odnosi, psihoterapija, itd.). Težnja po integraciji se ne ustavi na mejah psihologije, temveč posega tudi na področja psihiatrije, sociologije, antropologije, itd. Teorijo preobratov torej lahko označimo kot splošno teorijo.

Teorija preobratov obravnava preobrate med metamotivacijskimi stanji, dejavnike, ki sprožijo preobrate ter implikacije preobratov na doživljanje in vedenje.

Temeljno izhodišče teorije preobratov je pojem *bistabilnosti*. Teorija zavrača homeostazo kot splošno pojasnjujoče načelo in dokazuje, da so mnogi psihološki procesi po svoji naravi bistabilni. Najpreprostejša oblika bistabilnosti je, kadar imamo dve področji stabilnosti namesto enega, kot pri homeostazi. Mehanični primer bistabilnosti je stikalo za luč – stabilno stanje nastopi, če je luč prižgana ali ugasnjena, vmes pa se nahaja področje nestabilnosti.

Bistabilni sistemi, za katere se zanima teorija preobratov, so sestavljeni iz parov metamotivacijskih stanj. Značilno zanje je, da je v budnem stanju eden od parov vedno dejaven. Preklop iz enega stanja v drugo označujemo kot preobrat.

Metamotivacijska stanja so načini, na katere posameznik interpretira svoje motive. Najdemo jih v parih nasprotij, ki vključujejo bistabilnost in preobrate. Primer para metamotivacijskih stanj je konformizem in negativizem. Posameznik je vedno bodisi v konformističnem bodisi v negativističnem stanju, v vsakem trenutku pa je možen preobrat.

S fenomenološkega stališča govorimo o stanju, s kibernetičnega pa o sistemu. Namesto pojma »stanje« bi lahko uporabili tudi izraz »razpoloženje«. Vendar pa so metamotivacijska stanja posebne vrste razpoloženja, saj je en člen vsakega para vedno dejaven, kar za razpoloženja ni nujno. Tako npr. ni nujno, da je človek vedno v stanju ljubezni ali pa sovraštva.

Preobrati med nasprotnimi členi vsakega para metamotivacijskih stanj nastanejo zaradi treh skupin dejavnikov: nepredvidenih dogodkov, frustracije in satiacije.

Če povzamemo dinamiko metamotivacijskih sistemov, lahko rečemo naslednje:

- Vsak par metamotivacijskih sistemov regulira eno ali več motivacijskih spremenljivk.
- Vsak člen para metamotivacijskega sistema je nasproten drugemu.
- Delovanje obeh sistemov je izključujoče: istočasno deluje le en člen vsakega para.
- Preobrat nastopi zaradi nepredvidenih dogodkov, frustracije ali satiacije.
- Vsak par metamotivacijskega sistema je povezan z mentalnim stanjem, ki ga označujemo kot metamotivacijsko. Kadar je spremenljivka na zaželeni ravni za to stanje, doživljamo ugodje, v nasprotnem primeru pa neugodje.

Metamotivacijskih sistemov je več. Avtor v svoji knjigi obravnava le dva. Prvega označuje kot »telični-paratelični« sistem.

TELIČNA IN PARATELIČNA STANJA

Telično stanje opredelimo kot fenomenološko stanje, v katerem je posameznik prvenstveno usmerjen k cilju, ki ga zaznava kot bistvenega.

Paratelično stanje pa označuje usmerjenost k določenim vidikom in občutkom, ki so povezani z vedenjem samim. V parateličnem stanju sploh ni nujno, da imamo

cilje. Ker je usmerjeno k neposrednemu doživljanju, lahko rečemo, da je v ospredju *proces* in ne *cilj* kot v teličnem stanju.

Nadaljnji vidik razlikovanja med obema stanjema je, da v parateličnem stanju težimo k *podaljševanju* aktivnosti, v teličnem pa k njenem *dokončanju*. Telično stanje je navadno usmerjeno v *prihodnost*, paratelično pa v *sedanjost*. Razlika med obema stanjema je tudi v tem, da v teličnem stanju težimo k *zniževanju* intenzitete doživljanja, v parateličnem pa jo skušamo *povečati*.

Nobeno od obeh stanj, telično ali paratelično, ni bolj temeljno kot drugo. Stanji se izmenjujeta od trenutka do trenutka, pogostost in trajanje posameznega stanja pa se razlikuje tudi od osebe do osebe. Posameznik, pri katerem prevladuje telično stanje, osredotoči svoje življenje na cilje, ki se mu zdijo bistveni in porabi veliko časa za njihovo uresničevanje. Nagnjen je k načrtovanju vnaprej, izogiba se močnemu vznburjenju, itd. Oseba, pri kateri prevladuje paratelično stanje ima nasprotno značilnosti. Bistabilnost sistema torej ne vključuje predpostavke, da obe stanji delujeta enako dolgo.

Avtor se je odločil skovati nov izraz šele potem, ko je preučil številne sorodne pojme in ugotovil, da nobeden povsem ne ustreza. Še najbližja se zdita pojma v »intrinzične« in »ekstrinzične« motivacije, ki pa ju avtor dokaj neprepričljivo zavrača. Sorodna sta tudi pojma delo in igra, ki pa se nanašata bolj na vedenje kot na mentalno stanje. Posebno pozornost je avtor posvetil analizi pojma »odtujenost«. Po Marxu je delo, ki predstavlja le sredstvo za doseg cilja, odtujeno. Po tej definiciji naj bi bilo telično stanje odtujeno. Vendar pa se Marxov pojem odtujenosti nanaša na sodbo, ki jo poda kritičen opazovalec, medtem ko se posameznik sam odtujenosti morda sploh ne zaveda. V nasprotju s tem pa je telično stanje fenomenološki, deskriptiven, vrednostno nevtralen pojem.

PREOBRATI MED TELIČNIM IN PARATELIČNIM STANJEM

Med dejavniki, ki lahko povzročijo preobrat, sem omenila nepričakovane dogodke, frustracijo in satiacijo. Nepričakovani dogodek je lahko zunanji (socialne zahteve, nevarnost) ali notranji (lakota, nenadna bolečina). Frustracija pri doseganju cilja, ki ga posameznik doživlja kot bistvenega, lahko povzroči preobrat iz teličnega v paratelično stanje. V takem stanju posameznik lahko še naprej razmišlja o cilju, sanjari o njem, ali pa se odloči, da cilj sploh ni pomemben in preide v paratelično stanje. Možno je tudi obratno. Stalne frustracije v parateličnem stanju, ki motijo izbrano dejavnost, lahko privedejo do točke, ko se zdi izvedba te dejavnosti bistvenega pomena. Paratelično stanje postane telični cilj.

Kadar smo dolgo časa v enem od obeh stanj, je velika verjetnost, da bo nastopil preobrat. Če smo dolgo v parateličnem stanju in ne delamno nič posebnega, nenadoma začutimo potrebo, da naredimo nekaj, kar se nam zdi pomembno. Po dolgotrajnem in napornem delu pa začutimo potrebo, da nekaj naredimo kar tako, zaradi dejavnosti same. Preobrati so vedno hitri, možne so tudi alternacije med obema stanjema. Satiacija se ne nanaša na določeno aktivnost, temveč se nasitimo stanja. Če se naveličamo igrati tenis in pričnemo igrati šah, to ni preobrat.

Posameznik ima samo posreden zavestni nadzor nad metamotivacijskim stanjem. Ne moremo ga vzbuditi namenoma, lahko pa npr. sedemo za delovno mizo

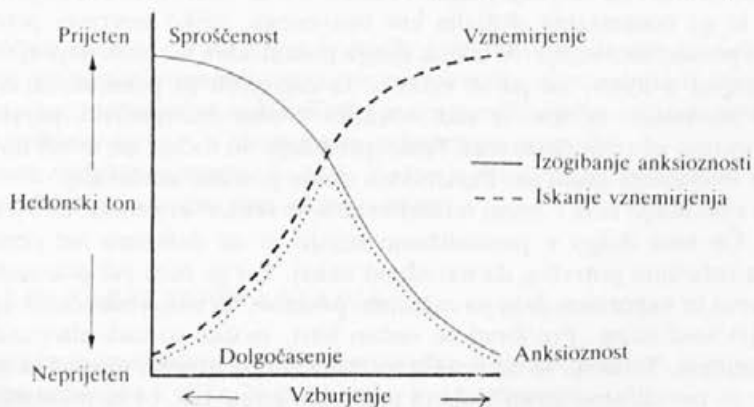
v upanju, da bi vzbudili telično stanje. Vsak preobrat vključuje novo orientacijo znotraj fenomenološkega polja. Kadar nastopi neskladje med dejanskim in zaželenim stanjem, občutimo napetost, ki je premo sorazmerna z neskladjem.

Omenila sem že, da je cilj teličnega stanja lahko vzbuditi paratelično stanje in obratno. Aktivnost, ki si jo izberemo v parateličnem stanju, lahko kasneje doživljamo kot bistveno. Npr. nekdo stavi, da bo nekaj dosegel, kasneje pa se vpletejo številni dejavniki (npr. ohranitev samospoštovanja) in dosega cilja postane resna stvar. Tudi telične cilje lahko sčasoma začnemo doživljati na parateličen način. Tako npr. posameznik v finančni stiski prevzame honorarno delo, sčasoma pa mu služenje denarja postane cilj sam po sebi, čeprav denarja ne potrebuje. To je Allport imenoval funkcionalna avtonomija motivov.

BISTABILNOST IN VZBURJENJE

Teorija preobratov predpostavlja, da obstajata dva metamotivacijska podsistema z ozirom na zaznano vzburjenje: podsistem *iskanja vzburjenja* in podsistem *izogibanja anksioznosti*. Iz tega izhaja, da je odnos med zaznanim vzburjenjem in hedonskim tonom bistabilen, saj ima vsak temeljni sistem svojo zaželeno raven. V enem metamotivacijskem stanju (parateličnem) doživljamo višjo raven vzburjenja kot bolj prijetno, pomanjkanje vzburjenja pa doživljamo kot dolgočasenje. V drugem metamotivacijskem stanju (teličnem) je prijetnejša nižja raven, visoko vzburjenje pa doživljamo kot anksioznost. Sistem iskanja vzburjenja torej predstavlja podsistem parateličnega sistema, izogibanje anksioznosti pa je podsistem teličnega sistema. Opisane odnose prikazuje slika 1.

Avtor primerja svojo teorijo s teorijo optimalne ravni stimulacije, ki jo je utemeljil Zuckerman. Ta je homeostatična: obstaja le ena zaželeno raven vzburjenja, pri kateri je vedenje organizma maksimalno učinkovito, kar ponazarja znana U krivulja. Po tej teoriji je (prijetno) vznemirjenje oblika zmerno visokega vzburjenja, anksioznost pa zelo visokega. Obravnavanje vznemirjenja in anksioznosti kot iste dimenzije je s stališča teorije preobratov neustrezno. Za tako pojmovanje ni nikakršnih empiričnih dokazov. Če bi teorija optimalne ravni vzburjenja v tem

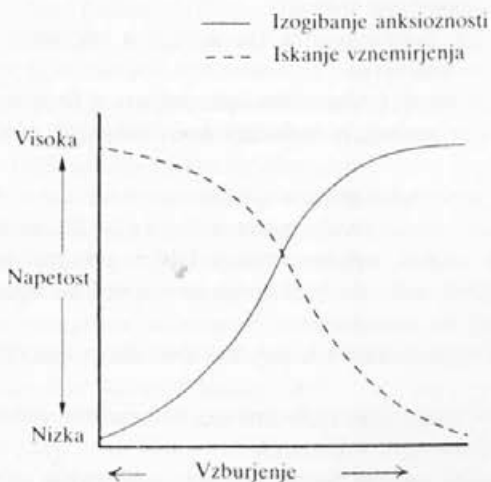


slika 1 Odnos med vzburjenjem in hedonskim tonom za sistem izogibanju anksioznosti ter za sistem iskanja vznemirjenja

oziru držala, bi ob naraščanju vzburjenja morali najprej čutiti prijetno vznemirjenje in šele potem anksioznost, kar pa se navadno ne zgodi.

Po teoriji preobratov imamo 4 oznake za vzburjenje, ki se bolj skladajo z vsakdanjim doživljanjem: anksioznost, vznemirjenje, dolgočasneje in sproščenost. Za opisovanje anksioznosti se v angleščini uporabljajo besede »apprehension«, »fear«, »terror«, »worry«, »agitation« in »panic«, ki izražajo različne kvalitete kot tudi kvantiteto. Za opisovanje vznemirjenja se uporabljajo besede »thrill«, »exhilaration« in »excitement«. Vzburjenje kot nadredni pojem označuje beseda »arousal«. Za različne vidike vzburjenja v slovenščini nimamo toliko izrazov, večinoma pa imajo negativno konotacijo (npr. razburjenje, razdražljivost). Beseda »vznemirjenje« ima v vsakdanjem govoru dvojni pomen: negativnega kot npr. v stavku: »Ne vznemirjaj se«, vendar govorimo tudi o prijetnem vznemirjenju. Ker nimamo ustrezne besede, ki bi pomenila izključno prijetno vznemirjenje (»thrill«), bom besedo vznemirjenje v nadaljnjem uporabljala v njenem pozitivnem pomenu.

Po teoriji preobratov pojma »napetost« ne smemo enačiti z anksioznostjo. Napetost doživljamo takrat, ko se zaželeni raven vzburjenja odklanja od dejanske v katerikoli smeri. Hipotetični odnos med vzburjenjem in napetostjo za podsystem izogibanja anksioznosti in za podsystem iskanja vznemirjenja prikazuje slika 2. Teorija preobratov nam lahko v veliki meri pomaga razčistiti pojmovno zmedo na področju vzburjenja.



slika 2 Odnos med vzburjenjem in napetostjo za sistem izogibanja anksioznosti ter za sistem iskanja vznemirjenja

Teorijo preobratov lahko povežemo tudi s Schachterjevo dvo-faktorsko teorijo emocij, ki pravi, da je določena emocija funkcija ravni vzburjenja ter zaznave v okolju, kar povzroči, da vzburjenje ustrezno poimenujemo. Teorija preobratov dopolnjuje Schachterjevo teorijo v tem smislu, da znaki v okolju ne delujejo neposredno, temveč povzročijo ali ohranijo določeno metamotivacijsko stanje, to stanje pa potem vpliva na interpretacijo. Za poimenovanje vzburjenja je torej odločilno metamotivacijsko stanje, nanj pa poleg zunanjih dejavnikov vplivajo še nekateri drugi (npr. frustracija in satiacija).

V parateličnem stanju je visoko vzburjenje zaželeno. Posameznik lahko uporablja različne načine, da vzburjenje poveča. Nekatere od teh načinov, ki so vezani predvsem na zunanje dražljaje opisuje že teorija optimalne ravni vzburjenja. Apter pa dodaja še nekatere druge, npr. negativizem, empatično vživljanje, frustracijo, množične prireditve, premagovanje naravnih omejitev, tveganje, iskanje pomena oziroma pomembnosti, domišljijo, itd.

NEGATIVIZEM IN KONFORMIZEM

Drugi par metamotivacijskih stanj, ki ga avtor podrobno razlaga, se nanaša na *negativistično* oziroma *konformistično* stanje. Negativizem pri posamezniku vedno vključuje tri komponente, ki so med seboj povezane.

1. Drugo osebo, skupino ali situacijo, ki jo posameznik zaznava, kot da vrši nanj nek pritisk. To komponento lahko označimo kot *izvor*.

2. Zaznamo pričakovanje od drugih, normo, konvencijo, zahtevo, pravilo, zakon, ukaz, prepoved ali grožnjo, ki izhaja iz izvora.

3. Posameznikovo željo ali potrebo, da zahtevo zavrne ali naredi nekaj v nasprotju z njo. Kadar te želje ali potrebe ni, govorimo o konformizmu.

Avtor navaja še druge značilnosti v zvezi z negativizmom in konformizmom, ki jih lahko strnemo v naslednjih točkah.

1. Negativizem ali konformizem sta *odnosna* pojma v tem smislu, da je potrebna referenca na nek izvor.

2. Negativizem in konformizem sta opredeljena v fenomenološkem smislu in pomenita »občuteni« negativizem oziroma konformizem. V tej zvezi ločimo dva vidika negativizma:

- željo po negativističnem obnašanju ter

- stopnjo, v kateri posameznik zaznava svoje obnašanje kot negativistično.

3. Izpolnjevanje zahtev nekega izvora lahko postane povsem avtomatično (npr. prometna pravila), tako da zunanjega izvora več ne opazimo. Konformizma se torej pogosto sploh ne zavedamo.

4. Zahteva se lahko nanaša na nekaj, kar moramo ali na nekaj, česar ne smemo storiti.

5. Negativistično stanje lahko izrazimo na dva načina: odklonimo, da bi ugodili zahtevi, ali pa naredimo ravno obratno.

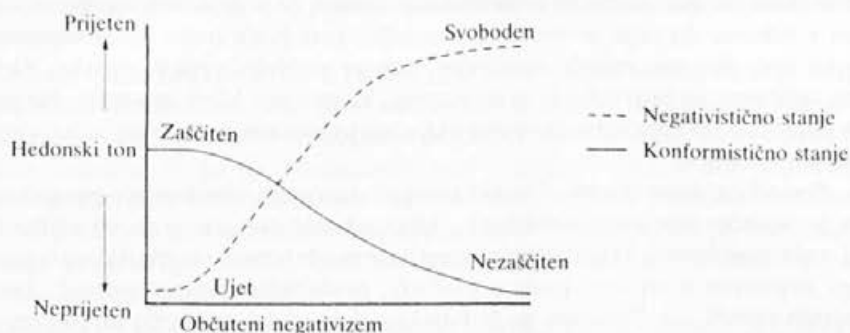
6. Zahteva se lahko nanaša na prepričanje, verovanje ali pa na vedenje.

7. V negativističnem stanju je zavedanje zahteve v ospredju fenomenološkega polja. V konformističnem stanju zavedanje zahteve ni nujno v ospredju zavesti.

8. Ena od oblik negativizma je reakcija proti izvoru, ki ga posameznik doživlja kot da omejuje njegovo svobodo akcije, postavlja pritiske, ki ga utesnjujejo in omejujejo. Brehm (1960, 1974) označuje tako reakcijo kot *reaktanco*.

Še enkrat poudarjam, da je opredelitev negativizma fenomenološka. Negativizem se lahko izrazi v vedenju, vendar to ni nujno. Teorija preobratov trdi, da je negativizem sam po sebi lahko vir zadovoljstva, ker daje občutek avtonomije. Mnogo deviatnega obnašanja lahko vsaj delno pripišemo temu. Posameznik, ki se negativistično obnaša, doživlja to vedenje kot ojačujoče, saj ga spremlja pozitiven hedonski ton.

Občutimo ga kot neke vrste moč, neodvisnost. Konformizem v pozitivnem smislu občutimo kot varnost, v negativnem pa kot ujetost, utesnjenost. Odnos med negativizmom in hedonskim tonom v negativističnem in konformističnem stanju prikazuje slika 3.



slika 3 Odnos med občutenim negativizmom in hedonskim tonom za negativistična in konformistična stanja

Deviantno obnašanje je eden od izrazov negativizma. Katero obnašanje označimo kot deviantno, je v veliki meri kulturno pogojeno (npr. pitje alkohola ima za muslimana povsem drug pomen kot za povprečnega Slovenca). V tem oziru se teorija preobratov bistveno razlikuje od teorije socialnega učenja, ki pojmuje deviantno obnašanje kot rezultat operantnega pogojevanja oziroma imitacije. Po teoriji preobratov sploh ni potrebno nikakršno učenje, saj je negativizem samoojačujoč. Uporniški duh naj bi bil človeku prirojen in igra pomembno vlogo v človekovem razvoju, tako v individualnem kot družbenem smislu. Posameznik je v vsakem trenutku bodisi v konformističnem bodisi v negativističnem stanju, pri čemer je vedno možen preobrat. Čeprav je konformistično stanje dominantno pri večini ljudi, je vsakdo včasih tudi v negativističnem stanju, kar so druge teorije spregledale. Pri nekaterih osebah je to stanje celo dominantno. Preobrat med obema metamotivacijskima stanjema se dogodi na ta način, da se najprej spremeni zaželenost stanja. Posameznik v konformističnem stanju npr. začuti željo po negativizmu. V drugi fazi nastopi iskanje neke zahteve, proti kateri je možna akcija, ki je lahko sprva povsem nezavedno. Šele potem, ko tako zahtevo najde, se svojega negativizma zave in se lahko odloči za ustrezno akcijo. Preobrati nastopijo zaradi že omenjenih dejavnikov kot so nepričakovan dogodek, frustracija ali satiacija.

Negativizem in konformizem predstavlja povsem neodvisno dimenzijo od telične oziroma paratelične. Katerikoli pol ene se lahko povezuje s katerimkoli polom druge dimenzije.

1. *Telični konformizem.* Primer teličnega konformizma so delavci za tekočim trakom, študentje na izpitu, itd.

2. *Paratelični konformizem.* Konformizem v odnosu do neke skupine povzroča občutke pripadnosti in varnosti, posebno, če so to močne skupine, s katerimi se identificiramo. Sem spadajo nogometni navijači, gledalci vojaških parad, ter večina udeležencev demonstracij in protestnih shodov. Slednji spadajo v to skupino le v primeru, če so jim pomembnejši občutki vznemirjenja in grupne pripadnosti, kot

pa cilji, h katerim skupina teži. Konformizem do neke skupine vedno vključuje nekonformizem do neke druge. Pomembno je, kaj je v ospredju zavedanja.

3. *Telični negativizem*. Posameznik v tem primeru deluje proti zahtevam nekega zunanjega izziva, da bi dosegel cilj, ki ga smatra za bistvenega. Vsaka ovira, ki frustrira doseg cilja, povzroči negativistično stanje, če je le dovolj močna. Konformizem v odnosu do cilja se umakne v ozadje, zavedanje ovire pa je v ospredju. Tako se npr. delavec odloči za stavko, čeprav doživlja velike pritiske. Skrajni primer teličnega negativizma je posameznik, ki se upira kljub mučenju. Negativistična dejanja v teličnem stanju vedno vključujejo mešanico prijetnih in neprijetnih hedonskih učinkov.

4. *Paratelični negativizem*. Funkcija negativističnega obnašanja v parateličnem stanju je povečevanje ravnine vzbujenja. Občutek negativizma je tu vir užitka brez neprijetnih značilnosti, ki spremljajo negativizem v teličnem stanju. Primeri parateličnega negativizma so npr. pisanje grafitov, neobičajno spolno vedenje, kršenje prometnih pravil, itd. Tovrstna negativistična dejanja ne nastopijo kljub prepovedim, temveč prav zaradi njih. Po mnenju avtorja bi vsaka zdrava kultura morala vsebovati številne arbitrarne konvencije, ki bi omogočale ljudem, da jih kršijo brez škode za družbo. To funkcijo so nekoč imeli številni spolni tabuji.

SAMO – NEGATIVIZEM

Doslej sem obravnavala negativizem v odnosu do nekega zunanjega izvora. Izvor negativizma pa je lahko tudi notranji. V tem primeru govorimo o samo-negativizmu. Če izhajamo iz Jamesove (1890) delitve »selfa« na »jaz« (subjekt zavedanja) in »mene« (objekt zavedanja), si lahko zamislimo, da »jaz« deluje negativistično v odnosu do »mene«. Na ta način lahko razložimo mnoge oblike paradoksalnega obnašanja, ki škodijo obstoju posameznika ali skupine.

Samo-negativizem se lahko pojavi pod različnimi pogoji. Eden od njih je premeščanje (»displacement«). Če ne moremo izraziti svojega negativizma neposredno izvoru zahteve, se negativizem premesti na druge izvore, vključno na sebe. To vrsto premeščanja Gestalt terapija označuje kot *retrofleksijo*: posameznik na mesto okolja postavi sebe in deluje proti sebi na način, kot bi hotel delovati proti okolju. S tem lahko pojasnimo mazohizem, asketizem, težnjo po samoponiževanju, itd. Čeprav so vsi ti načini do neke mere neprijetni, vključujejo tudi užitek, ki izhaja iz občutka negativizma.

Samo-negativizem se lahko pojavi tudi tedaj, kadar »jaz« želi doseči neodvisnost od »mene«. Težnja po neodvisnosti s pomočjo negativizma ima svoje korenine v razvojnih zakonitostih in prinese otroku tudi nekaj stvarne neodvisnosti v družini. Lahko si zamislimo še druge razloge, zakaj bi »jaz« želel biti neodvisen od »mene«. Eden od njih je, da »jaz« ne ceni »mene« kar se tiče intelektualnih sposobnosti, telesnega izgleda, itd. Nizko samospoštovanje se kaže kot poskus distanciranja »jaza« od »mene«. V tem primeru »jaz« namenoma deluje proti zahtevam mene (to so pogosto zahteve telesa), paradoksalni rezultat pa je, da se nizko samospoštovanje še zniža in povzroča še več samo-negativizma.

Drugi razlog, zakaj bi »jaz« želel biti neodvisen od »mene«, je spoznanje, da je ta omejen in umrljiv. »Jaz« lahko postane večen samo, če se disociira od »mene«.

Ta razcep uporabljajo vse religije, svojo kulminacijo pa doseže v tistih, ki prakticirajo ritualni samomor. Samomor je skrajna oblika samo-negativizma.

Znana je še ena oblika dejanj, ki vključujejo samo-negativizem. To so »brezrazložna dejanja« (»gratuitous act«). To so dejanja, s katerimi samim sebi dokažemo, da imamo svobodno izbiro. Z njimi si pridobimo subjektivni občutek svobode in neodvisnosti.

Če smo lahko negativistični do sebe, smo lahko negativistični tudi do lastnega negativizma. To pomeni, da »jaz« zaznava negativizem kot atribut »mene« in deluje proti njemu. Rezultat je negacija negacije, ki se navzven kaže v konformističnem vedenju, ki pa ga posameznik vsaj v začetku občuti kot negativizem. V takih primerih je konformistično vedenje celo pretirano izraženo: posameznik postane pretirano natančen, vesten, točen, itd. Primer za to je tudi mati, ki odklanja prizadetega otroka. Ker zavrača svoje zavračanje, postane do njega pretirano skrbna in zaščitniška.

Situacija lahko postane še bolj zapletena kot npr. pri shizofreniji. Arieti (1959) poroča, da nekateri bolniki stalno začnajo nek gib, ga ustavijo, začnejo znova, itd. Arieti to početje tolmači kot strah pred lastno voljo oziroma avtonomijo. Volja, da nečesa ne stori, povzroči prav toliko strahu kot volja, da to stori. Teorija preobratov označuje tako vedenje kot skrajno obliko samo-negativizma, pri kateri posameznik zavrne svojo odločitev, nato zavrne zavrnitev, potem zavrne zavrnitev zavrnitve itd. Shizofrenikova ambivalentnost naj bi izvirala iz tega, ker vsako dejanje »jaza« takoj zazna kot atribut »mene« in deluje nanj negativistično.

BIOLOŠKE FUNKCIJE METAMOTIVACIJSKIH SISTEMOV

Apter izhaja iz kibernetičnega zakona, katerega avtor je Ross Ashby (1956) in ga lahko približno prevedemo kot *zakon variabilnosti* (»law of requisite variety«). Ta pravi, da mora imeti sistem, ki naj bi se bil zmožen prilagoditi motnjam, vsaj toliko variabilnosti, kot izvor motnje. Zakon velja tako za posameznika kot za družbo.

O funkciji teličnega sistema ni potrebno dosti govoriti: v evolucijskem smislu služi doseganju biološko nujnih ciljev. Paratelični sistem služi različnim funkcijam: regulaciji vzbujenja, učenju spretnosti (otroška igra), predstavlja pa tudi alternativni način reševanja problemov in je izvor ustvarjalnosti.

Konformistični sistem omogoča obstoj posameznika in družbe, v njenem razvoju pa ima pomembno funkcijo tudi negativistični sistem. Negativizem pri posamezniku omogoča, da ima družba na razpolago dovolj variabilnosti, tako v stališčih, kot v akcijah. Edino družba, ki dopušča določeno mero negativizma se lahko razvija in se prilagaja spreminjajočemu se okolju. Negativizem ima pomembno vlogo tudi pri ustvarjalnosti in sicer kot njen predpogoj. Vsako ustvarjalno dejanje je najprej dejanje destrukcije. V razvojnem smislu negativizem omogoči otroku, da si pridobi pojem sebe kot ločenega od sveta ter mladostniku, da si izgradi svojo identiteto. Seveda pa to ne pomeni, da je negativistično obnašanje vedno funkcionalno, prav tako kot tudi konformistično ni.

Avtor podrobneje navaja številna področja uporabe teorije preobratov, ki vključujejo razlago humorja, nastanka religij, vzbujenja, razvoja osebnosti, psihopatologije, podaja pa tudi teoretični okvir za izbiro najustreznejše oblike psihoterapije. Na tem mestu si oglejmo, kako teorija preobratov obravnava probleme v družinskih odnosih.

Teorija preobratov psiholoških problemov ne obravnava izključno kot probleme posameznika, temveč kot probleme odnosa, ki imajo svoj izvor v interakciji med ljudmi. Taki problemi se pogosto pojavijo v okviru družine, ki predstavlja model tudi za druge socialne skupine.

Problemi odnosov v družini pogosto vključujejo različne oblike neskladnosti, inkompatibilnosti. Kadar je zadovoljen eden, so nezadovoljni drugi in obratno. Eno takih neskladij lahko izvira iz nasprotujočih metamotivacijskih stanj. Npr. vzemimo dve osebi v tesni interakciji (mož in žena) od katerih je ena v stanju iskanja vzbujenja, druga pa v stanju izogibanja anksioznosti. Ti dve osebi sami za sebe morda sploh ne bi imeli problemov, interakcija pa predstavlja izvor konfliktov. Vzemimo primer, da žena postane prijetno vznemirjena, kadar je njen mož anksiozen. Če je sproščen, se ona dolgočasi. Če poskuša dvigniti svojo raven vzbujenja (npr. z živahnim govorjenjem), poveča možovo raven vzbujenja in ta postane razdražljiv. Če mu uspe, da se pomiri, se ona znova dolgočasi.

Zelo pogosta so tudi neskladja metamotivacijskih stanj med starši in otroki. Otroci navadno preživijo večino časa v parateličnem stanju, starši pa v teličnem. Npr. otrok se igra, materi pa se mudi, da pripravi kosilo. Njegova igra postane razposajena, kar poveča materino vzbujenje, ki je v teličnem stanju neprijetno. Če prisili otroka, da se pomiri, se njeno vzbujenje začasno zniža, otrok pa se prične dolgočasiti in si kmalu izmisli kaj še bolj motečega.

To so vsakdanji pojavi, v nekaterih družinah pa so kronični, npr. če so starši preveč telično usmerjeni, otroci pa preveč paratelični ali pa je njihova zaželeno raven vzbujenja glede na starše previsoka. Otroci tipično povečujejo raven vzbujenja z negativizmom, ki služi preizkušanju meja staršev. Včasih delajo to tudi tako, da se postavijo na stran enega od staršev proti drugemu. Tako imajo zagotovljeno zaščito enega, drugi pa mu služi za zadovoljevanje potrebe po stimulaciji.

Teorija preobratov podaja tudi izhodišča, kako take probleme reševati. Terapevt mora najprej ugotoviti naravo problema in izdelati konceptualni model družinske dinamike, ki vsebuje številne povratne zveze in je podoben računalniškemu diagramu. Ko je to opravljeno, se navadno pokažejo različne možne poti, ki vodijo k spremembi. Često se npr. izkaže, da je problem v komunikaciji. Otrok se v paratelično-negativističnem stanju upira materi, ona pa to vzame resno. V tem primeru je potrebno člane družine naučiti prepoznavanja metamotivacijskih stanj. Drugič spet je potrebno neko motečo aktivnost v parateličnem stanju zamenjati z drugo, manj motečo, ali pa ustvariti pogoje, da se pojavi preobrat.

Na podoben način obravnava teorija preobratov tudi spolne probleme. Normalno je, da se spolna aktivnost odvija v parateličnem stanju. Če so potrebe enega partnerja bistveno večje od potreb drugega, se drugi prej ali slej znajde v teličnem

stanju in tako aktivnost doživlja kot dolžnost. Tudi v tem primeru bo terapevt najprej izdelal konceptualni model te dinamike, nato pa izbral ustrezno terapevtsko tehniko.

OCENA TEORIJE PREOBRATOV

Teorija preobratov zanika mnoge predpostavke, ki so običajne v psihologiji, antropologiji in sociologiji. Zanika, da se ljudje avtomatično izogibajo dvosmiselnosti, neskladnosti, visokemu vznburjenju, konfrontaciji. Prav tako zanika konsistentnost osebnosti in predikcije, ki naj bi iz tega izhajale. Ljudje ne ravnaajo vedno v skladu s svojimi cilji in največkrat ne težijo k homeostazi. Homeostaza je sicer značilna za biološko delovanje organizma, vendar pa je večina človekovega vedenja nepovezana z biološkimi potrebami.

Če izvzamemo princip bistabilnosti, teorija preobratov ni posebno originalna, zato pa je toliko bolj integrativna, kar je ob upoštevanju stanja današnje psihologije morda pomembnejše. Vrača se na tisto, kar je bilo v predhodnih teorijah, abstrakcijah in simbolizacijah spregledano. Teorija preobratov je teorija širokega obsega. Podaja sistematičen način podeljevanja pomena doživljanju in vedenju ljudi. V tem smislu jo lahko označimo kot interpretativno oziroma hermenevtično. Kot taka zadovoljuje kriterije plavzibilnosti, koherentnosti in praktične uporabnosti.

VIRI:

- Apter, M. J., The experience of motivation: The theory of psychological reversals, London, Academic Press, 1982.

Novejše koncepcije in raziskovanja altruizma. I. del: biološki, psihosocialni in osebnostni vidiki altruizma.

JANEK MUSEK

V sestavku bo govor o vprašanjih, ki so v zadnjem času vse bolj pogosto predmet psihološkega raziskovanja. Za človeka je bilo seveda vedno izredno pomembno tisto področje obnašanja in medčloveških odnosov, ki ga v novejšem času označujejo s strokovnim izrazom *prosocialno obnašanje*. Ta izraz zajema celo paleto ravnanj, ki so usmerjene k temu, da se pozitivno vpliva na psihofizično stanje ter integriteto drugih oseb: medsebojna izmenjava, delitev, kooperacija, pomoč drugemu ter altruizem. Prosocialno obnašanje je torej nasprotno obnašanje, ki je naravnano k oškodovanju drugih oseb: nasilju, poškodovanju, uničevanju, nasprotuje pa tudi vsaki izraziti sebičnosti.

Razlogi za zanimanje za to področje obnašanja in odnosov so očitni in banalni. Naše družbene norme in naša intimna prepričanja ter načela se usmerjajo prav na to področje, nas takorekoč senzitirajo za prosocialne in dissocialne aspekte vedenja. Kaj bi bilo torej bolj naravnega kot raziskovanje faktorjev, ki lahko vplivajo na prosocialno obnašanje in ugotavljanje zakonitosti tega obnašanja?

Vendar je značilno, da dolgo časa ni bilo sistematičnih raziskav prosocialnega ravnanja. Medtem ko so raziskovali antisocialno in asocialno obnašanje, je bila kategorija prosocialnega obnašanja kot nekaj samoumevnega, kot nekaj, česar ni treba posebej raziskovati. Morda je k spremembi na tem področju malce celo pripomogla javnost, razburjena zaradi nerazumljivih zločinov in še bolj osupnjena zaradi nepojmljivega odrekanja pomoči žrtvam takšnih deliktov kot je bil npr. umor newyorškega dekleta Kitty Genovese v letu 1961. Raziskovanje, ki je v začetku spominjalo bolj na nov modni krik v psihologiji, pa je hitro pripeljalo do presenetljivih rezultatov – spomnimo se ugotovitev Milgrama (1964), pa Zimbarda (1969), Latanéja in Darleya (1970): o tem, kako smo ljudje zaradi razmeroma šibkega pristiska že pripravljeni prekršiti pomembne človečanske norme, kako nas »anonimnost« spremeni v vandale, o tem, kako je pomoč tem manj verjetna, čim več ljudi prisostvuje napadu na žrtev in še . . . Prosocialno obnašanje nenadoma ni bilo videti več tako neproblematično in samoumevno in potreba, da se raziščejo okoliščine, ki ga obdajajo, je nenadoma postala realna in celo akutna.

V razpravi se bom omejil predvsem na dve kategoriji prosocialnega obnašanja, na nudenje pomoči in na altruizem. Obe obliki oziroma kategoriji pa sta med seboj povezani. Altruizem je vselej tudi dajanje ali posredovanje pomoči drugemu in ga lahko štejemo za eno od oblik pomagalnega obnašanja (ta malce nerodni izraz bi ustrežal angloamerškemu »helping behavior«). Pomoč pomeni dejanje, s katerim

storimo uslugo ali posredujemo korist neki drugi osebi, ne da bi bila ta usluga ali korist vnaprej pogojena s protiuslugo ali sploh s kakršnokoli zunanjo nagrado. Pomoč zajema več različnih oblik: delitev, darovanje, podpora, vse to so različne oblike pomoči.

Altruizem je že po tradiciji tista oblika pomoči in prosocialnega obnašanja, ki vzbuja največ pozornosti. Opredelimo ga lahko kot zavestno pomoč drugi osebi, pri čemer je altruistično dejanje samemu sebi namen, je torej zavestno motivirano le s tem, da se pomaga drugemu in je storjeno z zavestnim prepričanjem, da je tako prav, ne da bi pri tem pričakovali kakršnokoli oddolžitev ali nagrado.

Avtentični altruizem, ta brezinteresna, intrinzično motivirana pomoč drugemu, ne oziraje se na lastno korist in vedno na račun lastnih vlaganj, je vedno veljal za izjemno pomembno, celo ključno obliko prosocialnosti in pomoči. Vedno so ga pojmovali kot najvišji domet človekove morale, kot kritični moment moralne filozofije, ki naj bi pokazal, da lahko človek zavestno preseže sebične in koristnostne ozire, da je zmožen pomagati drugemu le zaradi njega samega in njegove stiske, da se je zmožen žrtvovati za drugega itd. Nesebična pripravljenost žrtvovati se za druge je značilna projekcija altruizma v mnogih moralnih sistemih, religioznih (prim. krščansko ljubezen do bližnjega) in filozofskih.

Toda med vsemi oblikami prosocialnega obnašanja vzbuja morda prav altruizem največ ugank in problemov. Kdaj lahko pričakujemo altruistično obnašanje in kdaj ne? Če vemo, kako je človek odvisen od nagrad in koristi, kako je pravi altruizem sploh možen? Če je tako generično pomemben za človeka, kako naj potlej razložimo samožrtvovanje in navidezno brezinteresno pomoč pri živalih, ki gotovo niso zmožne zavestnega altruizma? Ali je možen nagonski in motiviran altruizem kot neprotisloven pojem? Odgovori na takšna in podobna vprašanja so potrebni, vendar niso enostavni.

BIOLOŠKE RAZLAGE PROSOCIALNEGA OBNAŠANJA IN ALTRUIZMA

Altruizem ni ena od tistih običajnih in nevznemirljivih kategorij obnašanja; to ne more biti že zaradi tega, ker ima v življenju tolikšen pomen in ker vrednostno in moralno tako visoko kotira. Po drugi strani je altruizem, četudi ga normativno pričakujemo in je samoumevno zaželen, zagoneten pojav, ki ni preprosto razložljiv. Ne preseneča pa nas, da so ga spričo njegove pomembnosti skušali razlagati na različnih ravneh in včasih so ga skušali razlagati z najbolj temeljnimi ter izvornimi principi in mehanizmi našega delovanja.

Biološke razlage so gotovo med najbolj fundamentalnimi teorijami altruizma. Zanimanje današnje biologije, etologije in biološke psihologije ali sociologije za altruizem lahko izrazimo z vprašanjem: na kak način je evoluiralo altruistično obnašanje in na osnovi katerih evolucijskih strategij se danes pojavlja pri obstoječih vrstah vključno s človekom?

Instinktivistična pojmovanja

Tradicionalni biologizem gleda na altruistično obnašanje kot na rezultat delovanja posebnega nagona. Tudi če prevedemo instinktivistične razlage altruizma

v jezik sodobne etologije, ki na znanstveno zadovoljiv način opredeljuje pojem instinkta, nas hitro zmedejo precejšnje težave. Po eni strani je čisto res, da se nekatere oblike altruizma očitno odvijajo po vzorcu instinktivnega reagiranja na ključni dražljaj, torej po znanem vzorcu sprožilnega mehanizma. Pomislimo npr. na utrjene in vrstno specifične vzorce obnašanja mater takrat, kadar je njihov otrok (ali otroci) v nevarnosti, v stiski in išče pomoč. Skrb ptičev za naraščaj, ko neprestano in skoraj do fizične izčrpanosti iščejo in nosijo hrano v gnezdo, tudi nedvomno spomni na altruizem. Toda vsi ti vzorci vedenja so že vklopljeni v dobro opredeljena in določena instinktivna področja – zaščita in nega mlade generacije – in bilo bi kajpada odveč, če bi jih pripisovali še posebnemu altruističnemu nagonu.

Po drugi strani je nemogoče najti prepričljiv dokaz za obstoj splošno delujočega altruističnega nagona. Mati, ki bo takoj reagirala na klice svojega otroka, bo ostala relativno brezčutna ob poskusih in pozivih drugega otroka. Galebi bodo do izčrpanosti skrbeli za svoj naraščaj, pri tem pa bodo – če bo ugodna prilika – brez pomišljanja napadli in pobili sosedove mladiče.

Altruistična obnašanja obstajajo, vendar jih ni mogoče pojasnjevati z enotnim splošnim altruističnim instinktom. Kolikor je altruizem splošen, ga je največkrat mogoče smiselno povezati z nekim drugim instinktivnim delovanjem. Kolikor pa ni splošen, seveda ne more biti instinktivno zasnovan. In ravno takšnega variabilnega altruizma je veliko.

Teorija skupnega izbora

Danes se biologi pri pojasnjevanju altruističnega obnašanja navadno ne sklicujejo na tradicionalni instinktivizem. Ključna pojma v sodobnih bioloških teorijah altruizma sta delovanje genske strukture in evolucijski pritisk na naravno selekcijo, ki se kaže v težnji po uveljavljanju stabilne evolucijske strategije. Še najbližje so tradicionalnemu instinktivizmu tisti sodobni avtorji, ki vidijo v altruizmu rezultat težnje po ohranitvi vrste, tako npr. poborniki »teorije grupne selekcije« (Wynne-Edwards in Robert Ardrey). Seveda je videti plavzibilno, da je ravno altruizem oblika obnašanja, ki je izjemno ugodna za grupno selekcijo in za ohranjanje grup in vrste. Videti je vsekakor, da altruizem posameznega bitja, vključno z njegovim samožrtvovanjem za druge, samo koristi temu cilju – ohranjanju vrste in skupine, ki ji pripada. Teorija grupne selekcije ne vidi v naravni selekciji mehanizma, ki omogoča preživetje najposobnejšim posameznikom, temveč mehanizem, ki omogoča preživetje najposobnejšim grupam – tistim, katerih posamezniki bodo bolj pripravljeni pomagati drugim in se žrtvovati zanje.

Toda ravno s stališča sodobnega, genetskega pojmovanja evolucije, je teza o skupinskem izboru problematična. Težnja po ohranitvi vrste namreč nima naravne, tj. genetske podlage. Evolucija teži k preživetju najposobnejših posameznikov in ne najposobnejših skupin. Genska struktura in vsak posamezni gen teži k temu, da bi ohranil samega sebe, da bi se povečal njegov genofond. To kar se nam zdi kot težnja po ohranitvi vrste, je samo rezultat delovanja težnje po reprodukciji in razširitvi genov. Prirodna selekcija je selekcija sposobnejših. Če bi se v skupini altruistov pojavil posameznik, ki bi bil »devianten«, ki se ne bi obnašal

altruistično, temveč bi izkoriščal druge, je več kot verjetno, da bi preživel laže kot ostali; imel bi več potomcev in po zadostnem številu generacij bi njegovi sebični potomci prevladali nad ostalo altruistično populacijo. Ker ni verjetno, da se takšna odstopanja ne bi pojavljala, je po teoriji naravne selekcije same praktično nemogoče, da bi prevladala znotraj vrste evolucijska strategija splošnega altruizma, torej da bi takšna strategija postala evolucijsko stabilna. Poleg tega je očitno teorija skupinskega izbora že po svojem bistvu bolj teleološka kot biološka teorija: naravni izbor favorizira posameznike in če že favorizira grupe, jih preko tega, da favorizira poedince, ki jih sestavljajo. Nasprotno smatrajo poborniki teorije grupnega izbora, da je gibalno evolucije težnja po ohranitvi vrste; toda če ta težnja nima osnove v individualni selekciji, ampak obratno, od kod potlej sploh izvira? Naravi in izboru moramo pripisati *smisel*, ki presega naravni izbor, morda sploh smisel in funkcijo, ki presega naravo.

Teorija genskega izbora

Protiutež teoriji skupinskega izbora pa v strogem pomenu niti ni teorija individualnega izbora. V strogem smislu je to teorija genskega izbora, ki gleda na posameznika le kot na ohišje, ki ga gradi genska struktura, zato da si omogoči in zavaruje obstanek ter reprodukcijo. Po mnenju sociobiologov (E. O. Wilson, Alcock idr.) je evolucija vsega živega le rezultat fantastične kombinatorike, v kateri skušajo posamezni geni čimbolj razširiti same sebe in stopajo pri tem v vse mogoče borbe ter interakcije z drugimi geni, ki skušajo doseči isti, zase ugodni cilj. Najzanimivejše krilo zastopajo tu avtorji, ki gledajo na vse evolucijsko dogajanje s stališča posameznega »sebičnega gena« in njegovih možnih strategij uveljavljanja (Dawkins, 1976, prim. tudi Trivers, 1971).

Po njihovem mnenju seveda tudi altruistično obnašanje ni nič drugega kot manifestacija delovanja genov, ki težijo k razširitvi v genofondu in katerih delovanje se uravnoveša v ti. evolucijsko stabilnih strategijah. Oglejmo si njihove razlage posameznih aspektov altruističnega obnašanja, da bomo bolje razumeli logiko in duh njihovih koncepcij.

Oglejmo si to najprej na klasičnem in takorekoč paradnem področju altruizma, na področju odnosov med starši in potomci. Jasno je, da genska sorodnost korelira s krvnim sorodstvom; identični dvojčki imajo skupen genetski fond; genska sorodnost staršev in otrok je v povprečju polovična; enako je z brati in sestrami, sorodnost stricov in nečakov je že manjša itd. Čim bolj nam je nekdo soroden, tem bolj je verjetno, da so naši geni prisotni tudi pri njem in toliko bolj upravičeno bo, da bomo skrbeli zanj in mu pomagali. Tako bo recimo naš altruizem do brata in do otroka približno enako upravičen – v povprečju bo enako verjetno, da bomo z altruizmom podpirali lastni genofond pri enem in pri drugem. Pri sorodnikih v drugem kolenu lahko pričakujemo v povprečju denimo eno šestnajstino altruizma med starši in potomci ali med brati in sestrami.

Vse lepo in prav, toda kako naj posameznik (ali po tej koncepciji bolje »genstvo« v svojem ohišju) odkrije svoje sorodstvo in sorodstvene stopnje, da bo lahko ustrezno doziral altruistična prizadevanja, tako da se bodo splačala? Človeku to ni težko, ker je pravicato rodovniško bitje in je imel tako v preteklosti kot tudi

danes zelo natančno eksplicirane sorodniške odnose. Pri živalih pa je druga pesem. Ni sicer povsem izključeno, da lahko prepoznavajo svoje sorodnike. Predstavljamo si lahko, da je selekcija »ukrepala« tudi v tej smeri: ker je za gene ugodno, da prepoznajo svoje kopije v drugih posameznikih, so se morda selektivno uveljavili geni za sorodniško prepoznavanje. Kaj pa, če živali nimajo te zmožnosti nezavednega prepoznavanja sorodnikov? Tudi tedaj kaže, da njihov sorodniški altruizem vendarle ne bo potrošen po pomoti. Življenjske okoliščine so namreč takšne, da je altruizem do sorodnikov mnogo lažji: ptiči skrbijo za *svoje* mladiče in razen v izjemnih primerih kot je primer kukavice, je malo verjetnosti, da bi se po pomoti trudili za tuje potomstvo. Skrb za daljno sorodstvo pa je seveda že toliko manjša, da spričo skrbi za neposredno potomstvo, ki okupira skrbnika, izgubi ves pomen.

Toda tudi s prepoznavanjem pravega potomstva stvari niso enostavne. Mati, ki rodi, je seveda lahko prepričana, da so otroci res njeni; kaj pa oče? Ali se njemu splača vlagati altruizem za naraščaj, ki mogoče ni njegov? Spet je pri človeku stvar olajšana: zaradi družbenih norm je v splošnem le velika verjetnost, da so otroci, ki se rodijo v zakonu tudi pravi biološki potomci moža. Tudi pri mnogih živalih – npr. pri ptičih – je parjenje in gnezdenje tako povezano, da je ta verjetnost v povprečju velika. Pa vendar je v celoti gledano »gotovost« očetov manjša. Ali morda prav od tod ne izvira večkrat opaženo dejstvo, da vlagajo očetje v resnici manj truda v nego potomstva? Z drugimi besedami, očetje bodo pokazali manj starševskega altruizma že zato, ker je z njihovega (seveda nezavednega) stališča riziko, da ne pomagajo kopijam lastnih genov, toliko večji.

Skupinski altruizem se v največji meri prav tako da razložiti z vidika »sebičnega« genskega delovanja. Po Brianu Bertramu so levi v krdelu v povprečju le nekaj manj sorodni kot če bi bili polbratje, medtem ko so levinje celo sorodnejše. Torej dovolj razlogov za kooperativo, če ne že za pravo altruistično obnašanje.

Nasploh je velikó razlogov, ki tudi s stališča sebičnega genstva narekujejo skupinsko kooperacijo in altruizem. Oglejmo si nekaj posebno zanimivih primerov, ki jih navaja Dawkins.

Za lovska krдела bi lahko že teoretično pričakovali, da bo kooperativna strategija boljša tudi s stališča posameznika. Plen, ki ga lahko ujame skupina, je namreč toliko večji od plena, ki ga ulovi posameznik, da bi posameznik v pogojih skupinskega lova tudi sam dobil več, kot če bi lovil kot samotni lovec. Za človeka, ki je kot znano živel večji del svoje dobe kot lovec, to še posebno velja. Velja pa tudi za druge lovske živali, leve, hijene itd. Nekateri pajki sodelujejo pri pletenju mreže; cesarski pingvini se grejejo tako, da se tesno stlačijo skupaj; ribe in ptice v jatah si hidro- oziroma aerodinamično pomagajo pri letu.

Kako je s skupinskim življenjem živali, ki ne lovijo? Tudi tu najdemo nekaj očitnih prednosti, ki jih grupa prinaša tudi za posameznika. Vzemimo npr. krдела rastlinojedih živali, ki jih je tako skrbno proučeval V. D. Hamilton (1964). Izkaže se, da je lepo geometrično obnašanje živali v takšnem krdelu prav koristno tudi z vidika posamezne živali, ki skrbi predvsem za svojo varnost. Verjetnost, da postaneš plen roparice, je za žival, ki se nahaja v krdelu, v grupaciji in čredi, bistveno manjša kot za žival, ki se loči od skupine. Za vsako posamezno žival je prazen prostor okrog nje potencialno nevaren, z vsake strani lahko pride nevarnost. Če se nahaja na robu grupe sovrstnikov, je že z ene strani zaščitena. Če se znajde sredi črede, z vseh strani obdana z vrstniki, je seveda najbolj na varnem.

V teh čredah se dogaja, kot je opazoval Hamilton, prav to, kar bi po teoriji sebičnega delovanja pričakovali: posamezne živali krožijo, tako da vsaka od njih, ki se znajde na robu, skuša priti čim bolj v sredino. Če je čreda v začetku raztresena po velikem prostoru, se bo zgodilo, da bo zaradi tega kroženja, te geometrije, postopno zavzela vedno manjši prostor in gneča v čredi bo postala večja. To seveda ne pripelje do tega, da bi se živali končno druga ob drugi zadušile (kar se ob sedanjih trendih razmnoževanja utegne zgoditi ljudem že čez kakšnih sto let), ker začno v kritičnem trenutku delovati faktorji, ki zmanjšujejo gnečo – potreba po prostoru za pašo, po gibanju idr. Geometrija se uravnovesi okrog optimalnih vrednosti zavzemanja prostora. Pri tem morajo seveda nekatere živali priti na rob, na manj zaščiteno področje, dokler jih ne zamenjajo druge. Toda videli smo, da je tudi tam varneje kot pa, če bi te živali bile same.

Težnja, da bi se zmanjšala izpostavljenost nevarnemu prostoru, se pokaže tudi pri človeku; skupina predstavlja kritje pred nevarnostjo in možnosti za posameznikovo zavarovanje so v skupini večje kot bi bile, če bi bil sam.

Teže kot navedene primere skupinskega obnašanja bi bilo po teoriji sebičnega genstva razložiti nekatere na prvi pogled očitne altruistične akcije. Pri pticah, a tudi pri sesalcih se pogosto pojavlja vedenje, s katerim posamezni osebki opozarjajo druge pripadnike svoje skupine na nevarnost. Opozorilni klici so zanje koristni, saj jih informirajo o nevarnosti in povečajo možnost, da se tej nevarnosti izognejo. Dvomljivo pa je, če so koristni za osebk, ki opozarja; najbrž ne, kajti s klicanjem in signaliziranjem dobesedno pritegne pozornost napadalca nase. Ali nimamo tukaj torej opravlja s pravim altruizmom, ki ga ni mogoče razložiti s koncepcijo genske sebičnosti?

Raziskave opozarjanja kažejo, da je to obnašanje za osebek, ki opozarja, resnično nevarno. P. R. Marler (cit. po Dawkins, 1976), je ugotovil, da so npr. fizične karakteristike opozorilnih klicev takšne, da je vir klica izjemno težko lokalizirati. Na prvi pogled to pomeni, da je klicanje manj nevarno in da je torej riziko za opozorjevalca manjši. Toda logika naravne selekcije nam jasno pove drugače: ta mimikrija ravno priča, da je veliko opozorjevalcev postalo plen napadalca in da so se ohranili tisti, ki so sledili linijo naravne selekcije – k čim bolj maskiranemu pozivu na nevarnost. Z drugimi besedami, današnje značilnosti opozarjanja so takšne ravno zato, ker je opozarjanje resnično nevarno. S teorijo genske sebičnosti lahko takšno obnašanje pojasnimo le, če pokažemo, da je njegova sebična korist večja od nevarnosti, ki se ji opozorjalec izpostavlja.

To pa, pravi Dawkins, le ni tako težko in ironično pripominja, da je problem ravno v tem, ker imamo preveč dobrih sebičnihstih razlag. Najprej moramo pomisliti na sorodniški izbor: možno je, da ima opozarjalec v skupini toliko sorodstva, da bo za njegov genofond bolj rizično, da jih ne opozori, kot pa da jih opozori, čeprav s tem poveča neposredno nevarnost zase. Tako bi bilo vseeno čisto možno, da bi se genetska zasnova za opozarjanje evlucijsko stabilizirala.

Druga razlaga bi bila ta: smisel opozorila je morda predvsem v tem, da se na napadalca opozori pravočasno, tako da se lahko vsi v skupini pravočasno skrijejo, da prevzamejo opreznostne mere, preden jih napadalec sploh opazi. Opozarjalcu, ki sovražnika opazi, ne bi dosti pomagalo, če bi se sam skril, medtem ko bi drugi ostali neprevidni in pritegnili pozornost napadalca, ki bi tako prišel na teren, kjer je skrit tudi opozarjalec in bi ga že zato, ker bi prišel blizu, lažje opazil. Za opozarjalca

bi bilo bolje, ostale opozoriti, da se pravočasno skrijejo in jih tako napadalec morebiti niti ne opazi.

Nadaljnja razlaga: za živali, ki so žrtve plenilcev, v splošnem ni dobro, če se izolirajo iz skupine (pravkar smo govorili o tem). Potencialni opozarjalec bi lahko npr. odletel, zbežal prej kot drugi. Ker pa mnogi plenilci raje lovijo osamljen plen, je verjetnost, da bi se ubežnik prav z ločitvijo od skupine še bolj izpostavil nevarnosti, precejšnja. Kaj bi torej bila za potencialni plen najboljša strategija – zbežati sicer, toda tako, da bodo zanesljivo tako storili tudi ostali, da torej ne bo prišlo do osamljenega pobega. Opozorilni klic pa često prav to povzroči: skupinski beg, kjer se verjetnost ogrožanja in nevarnosti s porazdelitvijo zmanjša. Poudariti je treba, da bi se v tem primeru gen za opozarjanje izkazal kot evlucijsko stabilen. Sovrstnikom se namreč ne bi splačalo, da bi ignorirali poziv na skupni pobeg: tisti, ki bi to skušal, je namreč ne bi »bolje« odnesel, marveč bi se sam izoliral in izpostavil nevarnosti. Tu smo torej daleč od pravega altruizma, saj gre za pravcato sebično manipulacijo – toda za manipulacijo, ki v povprečju vsem prinese največjo možno korist.

Kaj pa naj rečemo ob tako zagonetno altruističnem obnašanju, kot je znano poskakovanje Thomsonove gazele? Te gazele namreč tedaj, ko opazijo zver, začno posebno vpadljivo in na videz brezciljno poskakovati. Njihovo obnašanje sicer opozarja druge gazele, vendar pa nikakor ni prikrito kot so to npr. običajni opozorilni signali. Nasprotno, gazela stori vse, da bi roparju čimbolj padla v oči. Ardrey navaja prav to obnašanje Thomsonovih gazel kot očitni dokaz za skupinski izbor nasproti individualnih sebičnosti. Temu pa ugovarja A. Zahavi (cit. po Dawkins, 1976), ki predvsem meni, da gazelino poskakovanje ni noben opozorilni znak. Namenjeno je izključno napadalcu, vendar ne zato, da bi ga privabilo, temveč zato, da bi ga odvrnilo od lova in zasledovanja živali, ki tako živahno poskakuje. Z drugimi besedami: visoko poskakovanje opozarja napadalca, da ima pred seboj zdravo in hitro žival, ki se je ne splača loviti, ne pa morda šibko in bolno žival, za katere je znano, da jih vse zveri najraje lovijo. Prav zaradi skokov, ki so tako atraktivni, bo zver – paradoksalno! – manj nevarna in verjetnost, da se loti poskakujoče gazele bo manjša.

Skupinsko živeče žuželke, čebele, mravlje in termiti nas s svojim samožrtvovanjem in altruizmom še posebno presenečajo. Manj smo seveda presenečeni, ko ugotovimo, da se samožrtvovanje pojavlja pri sterilnih kastah teh insektov, »delavkah«, »vojakih« itd. Oni nimajo svojega potomstva in vsa njihova vrednost za njihov genofond je ta, da čimbolj skrbijo za sorodnike, ki niso sterilni. S stališča njihovih genov njihovo uničenje ne pomeni mnogo, če s tem le dosežejo, da se bodo zato enaki geni pri drugih, nesterilnih sorodnikih bolje ohranili in zavarovali.

Morda je najtežji oreh za teorijo genske sebičnosti, kako pojasniti razmeroma številne pojave ti. »recipročnega altruizma«. Sem sodijo vsa tista dejanja in obnašanja vzajemne pomoči, ki potekajo po formuli »ti meni in jaz tebi«. Takšna dejanja so pri človeku običajna že od malega naprej. Pri živalih nikakor niso redka; značilen primer je npr. znano medsebojno obiranje mrčesa in parazitov.

Tega seveda ne smemo zamenjati s pravo simbiozo. Simbioza pomeni življenjsko soodvisnost, kjer je recipročnost življenjsko nujna seveda tudi za vsakega posameznika in za njegove gene. Toda obiranje parazitov z glave ni simbioza. Kaj preprečuje neki živali, da se ne vključi v altruistično igro? Vzemimo, da ima neki

osebek takšnega parazita, ki mu ga drugi osebek odstrani. Nato dobi drugi osebek parazita in zdaj je prvi na vrsti, da ga odstrani. Zanimivo je, da ga bo tudi ta praviloma odstranil, toda zakaj? Ali to spet ni posreden dokaz za obstoj skupinskega izbora?

Naravna selekcija, če deluje, bi vsekakor morala delovati v korist osebkov, ki se ne bi držali pogodbe. Njim bi drugi odstranjevali parazite, sami pa bi se požvižgali na druge in bi takrat, ko bi bilo treba povrniti uslugo, raje počeli nekaj koristnega zase. Z računalnikom se da pokazati, kako bi takšna skupina prevarantov kmalu iz populacije izrinila naivne altruiste. Če bi v populaciji obstajali naivni altruisti in prevaranti, bi se prevaranti nujno hitro razširili (hkrati s tem njihovi geni v celotnem genofondu), ker je njihova strategija evlucijsko stabilna, medtem ko strategija naivcev to ni. Stvar bi se spremenila edinole, če bi se poleg obeh omenjenih strategij (naivno altruistične in prevarantske) pojavila še tretja strategija, ki jo Dawkins imenuje strategijo zamerljivih altruistov: namreč obnašanje osebkov, ki si zapomnijo vse, ki so njim odrekli pomoč in ki vsem tem odslej tudi sami odrekajo pomoč, vsem drugim pa pomagaj kot prej. Oni so altruisti in vračajo pomoč vsem naivnim altruistom: ne vračajo pa je prevarantom. Na ta način bi se relativne prednosti prevarantov bistveno zmanjšale. Zamerljivci bi se razširili na račun prevarantov, katerih število bi se bistveno zmanjšalo. V soočenju teh *treh* strategij bi kljub začetnemu uspehu prevarantov (ki gre na račun izkoriščanja naivcev; ti kmalu izginejo in odslej se ravnotežje med preostalima deloma populacije nenehno ruši v korist zamerljivcev). Stvar raziskovanja je seveda, da pokaže, ali so osebk, ki gojijo recipročni altruizem, zamerljivi in pripravljeni, da odklonijo pomoč onim, ki tudi njim samim niso pomagali. Za človeka seveda lahko rečemo, da je zamerljivo bitje (ki ne gre dvakrat na led); toda človekova recipročnost je zaradi njegovega zavestnega delovanja drugega kova. Vsaj po Triversu pa je evoluiranje vzajemnega altruizma zelo važno tudi za človeka. Morda naše zavestno tehtanje razlogov za to, ali bi pomagali, ali ne komu, ki je prej nam pomagal, ni toliko izvor naše altruistične strategije, kolikor je že vključeno v to strategijo. Človek je namreč izmed vseh bitij daleč najbolj prefinjeno razvil vse možne strategije, ki so v zvezi z recipročnim altruizmom: izboljšal je tako sposobnost prevare kot tudi sposobnost odkrivanja prevare; razvil je tudi sposobnost, da prikrije svoje prevarantske namene in razvil je posebno strategijo »prevarantskega altruizma«, ki sicer vrača usluge, a tako da so lastne usluge in vlaganja vedno nekoliko manjša od recipročnih uslug in vlaganj drugih oseb.

Kritični aspekti bioloških razlag človekovega altruizma

Teorija genetske sebičnosti je prav gotovo med najbolj izdelanimi biološkimi teorijami altruizma. Treba je dodati: med najbolj izdelanimi teorijami altruizma sploh. Kritični pomisleki, ki jih vzbuja, so seveda zelo resni in pomembni, vendar je izredno zanimivo, da doslej še ni naletela na zares dobro kritiko recimo s strani nebiologov. Da se razumemo: kritik, zlasti socioloških, psiholoških in filozofskih je bilo izredno veliko, a v njih so vrli kritiki pokazali toliko neznanja in nerazumevanja temeljnih bioloških dejstev in zakonitosti, da so te kritike vse po vrsti (razen majhnega števila izjem) skoraj povsem nekvalificirane.

Še več, te kritike kažejo vse prečesto na žalostno nemoč in defenzivnost družbenih znanosti, da bi se z enakovredno udarnostjo soočile z biološkimi razlagami tudi na področju človeškega in družbenega obnašanja. Družbene znanosti se borijo proti širjenju biologizma na družbeno področje in na področje človekovega delovanja na jalov način: namesto, da bi uveljavile svoj domet in postavile svoje alternative z argumenti, se često aprioristično in zgolj frazersko borijo zoper biologizem – toda kaj pomeni npr. trditi, da biologija ne more razložiti človekovega altruizma, če ne premoremo enakovredne alternativne razlage? Neupravičenost biologizma je treba pokazati na delu in z empiričnimi argumenti, saj socialna in psihosocialna naddeterminiranost človeka in njegove družbe, če obstaja, vsekakor obstaja kot empirično dejstvo.

Kritična obeležja teorije genske sebičnosti je treba zasledovati v dveh smereh. Prva smer predstavlja notranjo kritiko, tako logično pojmovno kot empirično (pri čemer obeh ravni ni mogoče strogo ločevati, saj je teorija empirične znanosti vedno teorija o izkustvenih pojavih, torej znanstvena abstrakcija empirično konkretnega). Ta smer kritične analize se zanima npr. za to, ali je pojem genske sebičnosti notranje protisloven, ali ne. Naravno stanje genetske strategije očitno ni popolna in brezobzirna sebičnost; nasprotno, kot trdi sam Dawkins (prav tam, str. 89): »Izbor daje prednost tistim genom, ki sodelujejo z ostalimi«. V genofondu lahko pričakujemo povečevanje in razprostranjevanje takšnih »kooperativnih« genov, ki imajo več možnosti kot striktno sebični geni. Kooperativna strategija je tolikokrat uspešnejša, da bi lahko Dawkins svoje delo brez očitkov vesti lahko naslovil tudi »Kooperativni gen«. Seveda kooperativnost ni nujno altruistična v strogem pomenu izraza; ni pa daleč od tiste stopnje, ki jo označuje recipročni altruizem. Težko se je ubraniti vtisu, da imamo tu že velik korak proč od idealne genske sebičnosti – mar moremo od altruistov res pričakovati samo slepo, enostransko žrtvovanje in mar ta kooperativni altruizem ni enako učinkovit?*

V empiričnem pogledu je koncepcija genske sebičnosti še vedno precej nepreverjena. Pojasnjevanja ad hoc primerov so često zelo hipotetična. Tu bodo šele empirične raziskave opravile svoje: pri poskakovanju Thomsonove gazele je npr. ključno vprašanje, ali gazele, ki paradirajo, postanejo pogostejše plen, ali ne in rešitev tega vprašanja je še vedno stvar raziskave. Šele boljše poznavanje genske strukture bo pokazalo, ali se pojavljajo vsi tisti neštevilni geni, ki so za sedaj le hipotetični.

Najpomembnejše vprašanje pa je seveda, kako daleč lahko hipoteza o genetski sebičnosti poseže pri pojasnjevanju oblik altruizma, ki jih najdemo pri človeku. Tu

* To je tudi v nasprotju z drugimi postavkami genske sebičnosti. Če bi altruistični in kooperativni geni imeli prednost in bi se seveda razširili po genofondu, kak smisel bi potem še imelo označevati delovanje teh genov kot »sebično«? Tudi če se izkaže, da je nesebičnost dobra strategija za pomagalec samega, se oddaljujemo od prave sebičnosti, ki je pač v tem, da se ne zmenimo za drugega in njegove potrebe. Pridemo torej do protislovne »sebične nesebičnosti« in morda je nesmiselno takšno strategijo označevati bodisi z atributom »sebičnosti, bodisi »nesebičnosti«.

Po drugi strani je začetni argument teorije genske sebičnosti vendar ta, se s stališča naravne selekcije altruizem »ne izplača«. Če bi se v altruistični populaciji pojavil osebek, ki se ne bi obnašal altruistično, potem bi kmalu v naslednjih generacijah nealtruisti izrinili altruiste. Toda pozneje Dawkins trdi, da imajo v izboru spet lahko prednost »geni, ki sodelujejo z drugimi geni«. Ali torej imamo lahko »kooperativne« gene za altruistične ali ne? Če nič drugega, je kooperativnost vsaj le »na pol poti« k altruizmu.

se zdi nujen domet kljub vsemu precej omejen. Za to govorita dva pomembna faktorja.

Prvi faktor je ta, da najdemo pri človeku veliko oblik altruističnega obnašanja, ki jih ni mogoče jasno povezati z delovanjem sebičnih genov. Z gensko sebičnostjo bi lahko razložili npr. materinski, starčevski, sorodniški altruizem. Tu zveze vsekakor niso izključene, niso pa tudi jasno potrjene. Pojavi kot so denimo nepotizem, podpora stricev in tet svojim nečakom (poleg seveda osnovne oblike sorodniškega altruizma, namreč altruizma med starši in otroki ter brati in sestrami), so tu zanimivi, vendar kaže, da niso tako regularni kot bi pričakovali. V raziskvah se je pokazalo, da si otroci, ki so v ožjem sorodstvu, nič bolj ne pomagajo kot nesorodniki, če ne vedo, da so v sorodstvu. Vsekakor naletimo na zanimive stvari, npr. v medkulturnih analizah. Tako domnevajo, da je avunkulat pogost v kulturah, kjer je največ zakonske nezvestobe. Tu v družini ne dominira oče, temveč ujec; on je tisti, ki se največ ukvarja z otroki in z vzgojo. In zakaj? Mogoče zato, ker je zanj kot za materinega brata ali očeta bolj zanesljivo, da je v sorodu z nečaki kot velja to za njihovega lastnega očeta? Take domneve so lahko vabljive, a so skrajno nezanesljive.

Nekatere najbolj izrazite oblike altruizma pri ljudeh pa se sploh nanašajo na osebe, ki niso sorodne po krvi, ampak kvečjemu po idejah. Resnično najdemo ogromno altruizma prav med osebami, ki bi jih lahko označili denimo kot idejne somišljenike. Ljudem je često več, do tega, da pomagajo onim, s katerimi si delijo ideje in prepričanja, cilje in dejavnosti, kot onim, s katerimi si delijo gene. Trditev, da je idejna sorodnost spet posledica genske sorodnosti, pa bi le bila prehuda. Če bi to držalo, tedaj bi morali sorodniki a fortiori imeti skupna stališča, kar seveda nikakor ne drži.

Drugi pomembni faktor pa je končno ta, da človek v veliki meri kontrolira in spreminja tudi tiste oblike obnašanja, ki so genetsko zasnovane. Kot se zna obnašati altruistično ne glede na svoje in tuje gene, tako bi se znal obnašati nealtruistično, tudi če je genetsko identičen z drugim (kar se lepo vidi včasih pri dvojčkih).

Morda je s človekom evolucija na neki način prehitela samo sebe; s svojimi kognitivnimi kapacitetami je človek v stanju, da se zave samega sebe in drugih in da sebi in drugim pomaga (ali jih ogroža) z vidika, ki nikakor ni več zgolj genski vidik. Človek je pač lahko altruističen do nesorodnikov in egoističen med sorodniki (in veliko vprašanje je, če včasih tako ni tudi med živalmi).

PSIHOSOCIALNI DEJAVNIKI, KI VPLIVAJO NA POMOČ IN NA ALTRUIZEM

Altruistično obnašanje pri človeku zahteva torej, da se od biološkega »altruizma« in genske sebičnosti obrnemo še v drugo smer, k psihološkim in socialno psihološkim dejavnikom ter zakonitostim. Danes, po skoraj dvajsetih let nenehnega naraščanja raziskav prosocialnega obnašanja in po desetletju posebno intenzivnega raziskovanja, se zdi, da so identificirani glavni dejavniki, ki vplivajo na to, ali bomo pripravljeni pomagati in ali bomo dejansko pomagali ljudem, ki pomoč potrebujejo.

Pomoč je močno odvisna tako od objektivnih značilnosti emergentne situacije kakor tudi od načina, kako potencialni pomaganci subjektivno zaznavajo to situacijo (razumljivo je, da se lahko subjektivna slika te situacije v nekaterih primerih bolj in v drugih manj razlikuje od njene objektivne realnosti). Tako je npr. ob katastrofah in nesrečah altruizem splošen pojav. Mnogokrat pa je situacija pomoči v bistvu konfliktna situacija. Potencialni pomagalec je v konfliktu, kjer so udeleženi tako osebni interesi kot moralna načela, družbene norme in socialni ter situacijski pritiski. Odločitev je često odvisna od tega, kateri momenti prevladujejo, a to je včasih prav zaradi kompleksnosti situacije težko napovedati. V splošnem bi lahko dejali, da je prosocialna odločitev tem verjetnejša, hitrejša in močnejša, čim jasnejša in močnejša je »moralna« komponenta ali značaj situacije (osebi, ki je očitno žrtev nepoštenega napada bomo prej in lažje pomagali kot osebi, ki so jo napadli iz vzrokov, ki jih ne moremo tako jasno opredeliti); čim večja je verjetnost, da bomo brez težav in neprijetnih posledic obvladali situacijo in dosegli zaželeni cilj; čim večja je naša emocionalna vpletenost (čim bolj se čutimo emocionalno ali prestižno izzvane) in čimbolj neposreden in jasen je npr. poziv žrtve na pomoč. Toda težnja, da bi pomagali, je lahko tudi v interferenci s faktorji, ki bodo pomoč zavrlili in preprečili, če bodo prevladali. Med njimi je npr. izpostavljanje nevarnosti, izguba časa, energije; socialna previdnost, težnja, da se ne bi izpostavljali, blamirali z neuspehom, bojazen, da bi bil prizadet naš prestiž; bojazen pred tem, da bi imeli opravka s sodiščem, policijo itd. Dovolj možnih okoliščin, da odločitev včasih ni lahka in da seveda nikakor ni avtomatsko prosocialna.

Število prisotnih oseb

Prav narobe, odločitev mnogokrat ni prosocialna, čeprav bi po zdravi pameti to pričakovali. Tako je npr. dokaj zanesljivo ugotovljeno že v »klasičnih« raziskavah pomagalnega obnašanja, da je pomoč napadeni žrtvi tem bolj pogosta in tem bolj hitra – ne tedaj, kadar napadu prisostvuje več ljudi, temveč tedaj, kadar je navzočih manj oseb. Prej bomo priskočili na pomoč, če smo sami, če je malo drugih potencialnih pomagalcev ali če jih sploh ni. Nekateri avtorji razlagajo to dejstvo z »razprševanjem« odgovornosti, ki je tem večja, čim več je potencialnih kandidatov za pomaganje. Morda je res, da nas tedaj rezoniranje nekako v smislu »zakaj ravno jaz, ko je drugih toliko«, »bo že kdo drug interveniral, ki je za to bolj poklican« ipd. nekako »razbremeni« neposredne odgovornosti in zmanjša verjetnost, da pomagamo. Če smo navzoči sami, tedaj seveda takšne ogibalne razbremenitve ne pridejo v poštev.

»Razpršitev« in prelaganje odgovornosti

Nasploh kaže, da smo zelo motivirani za to, da če se le da v neprijetnih situacijah preložimo breme osebne odgovornosti na drugega. Zanimivo je, da na to

opozarja tudi neka druga linija raziskav, namreč raziskave, ki jih je spodbudil Milgram s svojimi znanimi raziskovanji podrejanja avtoriteti. Neodgovorno, neodzivno pasivno opazovanje napada na žrtve, »stanje ob strani«, ki je tako razburilo javnost ob umoru Kitty Genovese, sicer ni isto kot »agentsko obnašanje« oseb, ki so bile v Milgramovih poskusih pripravljene z elektrošoki mučiti druge samo zato, ker je eksperimentator »prevzel« odgovornost za morebitne posledice in vztrajal, da je treba nadaljevati s poskusom (šlo je za sicer fiktivno »dajanje« električnih šokov, vendar tako, da so poskusne osebe, ki so jih dajale, dejansko mislile, da so zaresni). V obeh primerih pa morda le imamo težnjo po prenosu lastne odgovornosti na ramena drugih, bodisi da gre za soopazovalca, bodisi da gre za neko avtoriteto. Učinki takšnega neodgovornega ravnanja nikakor niso vedno nedolžni – zlasti za žrtve, ki bi jim morali pomagati, nikakor ne – in včasih, kot v primeru Kitty Genovese, so ti učinki usodni. Manj znano pa je, kako so ti učinki neprijetni tudi za ljudi, ki ne pomagajo. Kljub temu, da se zavestno odločijo za »ne-pomoč« in da skušajo ubežati osebni odgovornosti, so raziskave pokazale, da se čutijo krive, da vedo, da so prekršili moralne standarde in često sledijo dolgotrajna občutja nelagodnosti in krivde.

Obrambno izkrivljanje situacije

Mnogokrat zaznamo situacijo pomoči kot manj urgentno in manj nevarno kot je v resnici. Vse se nam zdi – morda pod vplivom obrambnih mehanizmov – nejasno, neškodljivo in često si prigovarjamo, da se nas vse skupaj ne tiče. Dokler se nas ne tiče, ni treba da bi se čutili vpletenega in odgovornega in možen je kolikor toliko »časten« umik. Kakor hitro se čutimo vpletenega in neposredno odgovornega, pa se konflikt močno poveča, saj se težko umaknemo, ne da bi bila prizadeta naš samoprestiž in samospoštovanje. Morda je tudi to eden izmed razlogov za »stanje ob strani«.

Prejšnje izkušnje in učenje

Naša pomoč je seveda odvisna tudi od izkušenj s prejšnjimi intervencijami. Raziskave so pokazale, da lažje in prej interveniramo v situacijah, ki jih poznamo in ki jih zato vnovič tudi lažje kontroliramo in obvladamo. Altruizem je celo dobesedno utirjen v situacijah, kjer smo že vajeni pomagati (otrokom, osebam, ki so nas že kdaj prosile za uslugo itd.). Manj smo kos stiski, ki smo ji priča iznenada; v takšnem primeru je težje generalizirati svoje prejšnje izkušnje, lahko pa nas nenadnost takšnega dogodka povsem zmede.

Negativne izkušnje s pomočjo ter intervencijami tudi opravijo svoje. Oseba, ki priskoči na pomoč ženi, ki jo mož pretepa, potlej pa se oba združno spravita nanjo; ta oseba se v bodoče prav gotovo več ne bo hotela vmešati v zakonski prepir, pardon, pretep.

Vsaj za otroke velja, da na altruistično obnašanje močno vpliva opazovanje modelov, torej t.i. observacijsko učenje. Zanimivo pa bi bilo natančneje raziskati, kako trajen je lahko ta vpliv.

Morda je pripravljenost pomagati izoblikovana tudi kot osebna poteza (glej tudi nadaljnje besedilo!). Toda altruizma, solidarnosti in požrtvovalnosti kot jasne in preproste osebne poteze ni mogoče dokazati. Če obstajajo te značilnosti kot relativno trajne poteze, so vsekakor možno situacijsko odvisne. Težko pa jih je tudi psihološko identificirati. Lahko si npr. zamislimo vprašalnike altruizma ali vprašalnike sebičnosti, toda če kateri, tedaj bodo prav takšni vprašalniki strahotno podvrženi težnji po odobravanju in zavestni kontroli ter prilagajanju odgovorov. Kdo bo samemu sebi priznal, da je egoist in kdo, ki si bo to upal priznati, bo hotel to pokazati tudi na vprašalniku?

Razpoloženje in počutje

Pač pa je pripravljenost pomagati zelo odvisna od trenutnega razpoloženja in počutja. Osebe, ki so predhodno doživele uspeh, ali bile naključno nagrajene, so več pomagale kot osebe, ki se jim to ni zgodilo (Lück, 1979).

Psihološka bližina in podobnost

Raziskave so pokazale, da je pripravljenost pomagati tem večja, čim večja je podobnost žrtve z nami glede na socialni status, starost, spol in rasno pripadnost (Lück, 1975; Köhler, 1977). Wiendieck (1972) pa je celo ugotovil, da »šibkim« dejansko raje pomagamo, torej otrokom, ženskam in starejšim ljudem.

Kulturne norme in pričakovanja

Altruizem in pripravljenost pomagati sta v vseh kulturah cenjena, zaželeni in predpisana. To velja zlasti za določene oblike altruizma (npr. v odnosu do otrok, do staršev, do recipročnosti itd.). Kljub temu imamo v vsaki kulturi še posebne norme glede tega, kdaj se mora in kdaj se ne sme pomagati. Te norme seveda tudi vplivajo na altruistično obnašanje.

Skupinski dejavniki – grupna kohezivnost

Ob ugotovitvi, da je verjetnost pomoči tem manjša, čim večje je število potencialnih pomagalcev, je treba povedati, da to velja za raziskave, kjer med potencialnimi pomagalci ni bilo znatne skupinske povezanosti. Skupinska kohezivnost kot kaže na svoj način vpliva na prosocialno obnašanje. Videti je celo, da je vpliv skupinske kohezivnosti v interakciji z vplivom številčnosti skupine. Rutkowski, Gruder in Romer (1983) so eksperimentalno ugotovili, da v primeru, ko je kohezivnost skupine nizka, številčnost sicer zmanjšuje verjetnost nujenja pomoči, medtem ko v primeru, ko je kohezivnost skupine visoka, številčnost poveča verjetnost pomoči! Rezultati njihove raziskave, prikazani na tabeli 1, kažejo, da je v pogojih večje kohezivnosti večja pomoč, kadar je več potencialnih pomagalcev,

medtem ko je v pogojih nizke kohezivnosti obratno. Posamezniki iz skupine, ki je bila visoko kohezivna, so v večjem številu in povprečno prej intervenirali v pomoč žrtvi, če jih je bilo več, nasprotno pa so oni iz manj kohezivne skupine, intervenirali bolj pogosto in prej, če jih je bilo manj.

TABELA 1

Nudenje pomoči v odvisnosti od kohezivnosti in številčnosti skupine

Spremenljivke pomoči	Velikost skupine	
	2	4
VISOKA KOHEZIVNOST		
% intervencij	46,7	68,9
Čas latence v sekundah	77,4	56,5
NIZKA KOHEZIVNOST		
% intervencij	55,2	25,8
Čas latence v sekundah	71,3	94,7

Recipročnost

V človekovem obnašanju često opazamo recipročnost. Ljudje kot socialni subjekti stopamo v interakcije, ki se pogosto oblikujejo kot vzajemno, recipročno obnašanje. Prav za prosocialno obnašanje velja takšna recipročnost: često namreč opazamo, da ljudje bolj in predvsem tistim pomagamo, ki pomagajo tudi nam samim (ali so vsaj najbližje temu, da bi nam pomagali). Drug primer recipročnosti najdemo prav pri nasprotnem, npr. agresivnem in sovražnem obnašanju – osebe, ki se sovražno ali agresivno obnašajo do drugih oseb, bodo prav s strani teh oseb tudi same deležne največ sovraštva in agresije.

Že omenjena socialno psihološka teorija izmenjave npr. razlaga recipročnosti, češ da je posledica specifične koordinacije pozitivnih izidov, ki jih vidita (ali slutita) partnerja v interakciji. Če je interakcija koordinirana tako, da za oba prevladajo pozitivne konsekvence, bo temu sledilo večje angažiranje v interakciji – razvila se bo recipročnost. Za interakcijo bosta namreč zainteresirana oba partnerja; če bo eden od njiju odstopil, bosta oba oškodovana, škodo bo utrpel torej tudi tisti, ki bi odstopil. Recipročnost, torej »vračanje« je pogoj za pozitiven izid.

Prav možno je, da je recipročnost »vkalkulirana« že v nekatere oblike vrojene, genetsko determiniranega instinktivnega ravnanja (o tem smo že spregovorili poprej) in da često poteka nezavedno. Zanimivo je, da je recipročnost pri vseh kulturah normativno sankcionirana in da velja vsaj znotraj pripadnikov neke skupnosti kot skupinska in kulturna norma.

Zelo verjetno je pojav recipročnosti v zvezi s psihološkima pojmom »pravičnosti« (Walster, Berscheid in Walster, 1973) ter »zadolženosti« (Gouldner, 1960; Greenberg, 1980). Ljudje psihološko težimo k ravnovesju v svojih »izdatkih« in »prejemkih«: če vidimo, da smo prejeli več, kot smo dali (ali narobe), se bomo počutili nelagodno. Pojavila se bo potreba, da bi »višek« pravično povrnili, čutili se bomo »zadolžene«.

Klasična osebnostno psihološka razlaga pripisuje prosocialno obnašanje sklopu osebnostnih potez, ki naj bi sestavljale izoblikovano, relativno trajno in dosledno dispozicijo za prosocialno ravnanje. Na podlagi učenja in vzgojnih vplivov naj bi se torej oblikoval altruizem kot osebnostna poteza s transsituacijsko stabilnostjo: altruistične osebe naj bi stabilno nagibale k altruističnemu obnašanju, nealtruistične pa naj bi se spet stabilno nealtruistično vedle.

Toda v mnogih raziskavah se je pokazalo, da med prosocialnim obnašanjem in osebnostnimi lastnostmi ni posebne korelacije (Hartshorne in May, 1928–1930 Gergen, Gergen in Meter, 1972). Psihologi so postali zato zelo skeptični do pojma altruistične poteze ali celo altruistične osebnosti. Zdi se, da je prosocialno obnašanje v največji meri odvisno od situacijskih dejavnikov ter od interakcije med temi vplivi ter kognitivnimi in emocionalnimi procesi posameznika v dani situaciji.

V zadnjih letih pa je Philippe Rushton (1980, 1981) opozoril da smo morda prezgodaj zavrgli koncept altruizma kot osebnostne poteze. Rushton je ponovno v nekoliko spremenjeni luči preveril raziskovalne rezultate, ki naj bi sicer kazali na nepovezanost prosocialnega obnašanja z osebnostnimi dispozicijami. Ugotovil je, da korelacije med prosocialnim obnašanjem posameznika v različnih situacijah bistveno porastejo, če sumiramo obnašanje posameznih oseb, v mnogih situacijah (podobno kot pri skaliranju). Čeprav so povprečne korelacije prosocialnega obnašanja med dvema situacijama relativno nizke (od 0.20 do 0.30), pa se nenadoma zelo povečajo, če upoštevamo zbirne podatke za posameznika v mnogih situacijah – na 0.50 do 0.60. To pa pomeni, da vendarle lahko govorimo o transsituacijski splošnosti prosocialnega ravnanja glede na osebo in da smemo »rehabilitirati« stari koncept osebnostnega altruizma.

To velja še zlasti, če pomislimo, da so nekateri drugi pomembni dejavniki prosocialnega obnašanja tudi osebnostno, tj. transsituacijsko veljavni, npr. zmožnost empatije, stopnja moralnega presojanja ter vrednostna usmerjenost posameznika. Vse kaže, da poteza altruizma ni enostavna lastnost, temveč kompleksna osebnostna dimenzija, ki jo sestavljajo tako dinamične komponente (motivi, vrednostna usmerjenost) kot kognitivne, emocionalne in značajske konativne sestavine (zmožnost presojanja, moralnega ocenjevanja, empatije, moči jaza, nadjaza in samokontrole). Zato je tudi ni enostavno moč ugotavljati; morda lahko tudi v tem vidimo razlog za dolgotrajno neuspešnost pri iskanju osebnostnih korelatov prosocialnega obnašanja.

Zadeva se še dalje zaplete, če pomislimo, da vse sestavine poteznega altruizma nujno interagirajo ne le med seboj, temveč tudi z drugimi, predvsem situacijskimi in kognitivnimi dejavniki, ki nedvomno prav močno vplivajo na prosocialno obnašanje. Tudi v primeru, da altruistična poteza ali dispozicija obstaja, ni pričakovati, da bo imela posebno velik vpliv na obnašanje v dani prosocialni situaciji. Vse preveč je dodatnih dejavnikov in mehanizmov, ki lahko to zvezo zmanjšujejo in celo povsem zastrejo. Nekatere najpomembnejše bomo skušali osvetliti v nadaljnji obravnavi.

Bolj kot nekakšna splošna nesebičnost in pripravljenost pomagati so nekatere osebnostne poteze povezane s posameznimi oblikami pomoči in altruizma. Vzemimo npr. empatijo: znano je, da bodo v nekaterih situacijah pripravljene bolj

pomagati osebe, ki imajo večjo zmožnost empatičnega uživanja. Toda to lahko velja le za tiste načine pomoči, kjer obstaja stik z žrtvijo in je torej empatija sploh možna. Težko pa bi domnevali, da bo empatija tako pomembna pri darovanju krvi.

Znano je npr. tudi, da so ti. internalne osebe, ki vidijo v sebi izvor ojačitev, bolj pripravljene pomagati, kot eksternalne osebe, ki smatrajo, da se stvari dogajajo neodvisno od njih. Osebe z eksternalno orientacijo si pač lažje opravičijo lastno neangažiranje in se čutijo manj odgovorne in krive, če se ne odzovejo na pomoč. Toda v primeru, ko lahko pričakujemo, da bo pomoč imela nevarne in nezaželene posledice, je verjetno, da se bo drastično zmanjšala pripravljenost pomagati pri internalnih osebah. Te osebe bi namreč po svoji internalni naravnosti pripisale negativne posledice sebi in svojemu angažiranju. Pripravljenost pomagati pri eksternalnih osebah pa se v teh pogojih najbrž ne bi bistveno zmanjšala – po njihovem pač ne bo njihovo angažiranje vzrok teh negativnih posledic.

VLOGA OSEBE, KI SPREJEMA POMOČ

V zadnjih dvajsetih letih je število raziskav prosocialnega obnašanja ter altruizma neprestano naraščalo. Večji del teh raziskav pa je bil usmerjen – kot smo videli v dosedanjem pregledu – k proučevanju spremenljivk, ki vplivajo na obnašanje oseb, ki naj bi pomagale. Tako sicer že kar nekaj vemo o okoliščinah in razmerah, ki določajo, kdaj in kako bodo potencialni pomaganci pripravljeni pomagati človeku, ki je v stiski. Kljub temu pa na tej osnovi še ni mogoče zanesljivo predvidevati izidov situacij eventualnega prosocialnega delovanja.

Upoštevati moramo seveda dejstvo, da je prosocialno obnašanje interaktivno, medsebojno. Nanj vplivajo vsi akterji, ki so vključeni vanj, poleg osebe, ki pomaga, seveda tudi osebe, ki se jim pomaga in ki iščejo pomoč. Šele pri proučevanju teh slednjih, njihove vloge in njihovega ravnanja nam lahko odstre nadaljnje temne lise v spoznavanju prosocialnega obnašanja in altruizma. Tudi ta »druga stran« prosocialne situacije mora biti razjasnjena, če hočemo v razumevanju te situacije napredovati. Morda se ravno tu skrivajo nove, še neznane informacije, ki utegnejo pojasniti nekatere presenetljive ugotovitve, ki jih še vedno ne znamo razložiti.

Podobna situacija v kriminologiji nam lahko rabi kot namig. Tudi raziskovanje deliktov in kriminalnega obnašanja je bilo dolgo časa docela osredotočeno na delikventne osebe in na razmere, ki vplivajo nanje. Mnoge uganke v zvezi s tem je rešila šele relativno nova veda, viktimologija, ki se je začela načrtno ukvarjati z vedenjem žrtve same. In kot izvira kriminalno dejanje v znatni meri iz interakcije med storilcem in žrtvijo, tako lahko že glede na osnovne aksiome osebnostne in socialne psihologije domnevamo, da je tudi prosocialno obnašanje sistemsko obnašanje, ki obsega vzajemno interakcijo protagonistov: osebe, ki daje pomoč in osebe, ki pomoč prejema. V posebnih primerih pa, ko nudimo pomoč osebi, ki je denimo žrtev napada, se ta interaktivna shema celo nujno razširi na trikotnik: napadalec – žrtev – pomagalec.

Sistematično raziskovanje »iskalcev pomoči« je mlajše od tradicije raziskav prosocialnega obnašanja in traja morebiti dobrih deset let nazaj; prej zasledimo le redke pionirske študije in slučajne raziskovalne ugotovitve.

Na prvi pogled bi človek sodil, da obnašanje iskalcev pomoči ne more biti

posebno problematično s psihološkega vidika. Po zdravem razumu bi človeku, ki je v stiski komaj pripisali kaj drugega kot to, da si želi pomoči in da bo s svoje strani storil vse, da bi jo dosegel in da bi jo olajšal. Tudi naivna aplikacija principov učenja in ojačevanja gre nekako v prid temu zdravorazumskemu sklepu: prejetje pomoči mora biti pozitivna izkušnja in mora ojačevati pozitivno čustveno naravnost oseb, ki prejmejo pomoč, do pomoči same in do onih, ki jim pomagajo.

Osebe, ki si rade dajo pomagati, so torej nekako neproblematične, saj lahko njihovo obnašanje razložimo že z nenaporno, zdravorazumsko aplikacijo psihološkega znanja. Teže bi bilo seveda razložiti »izjeme«, »nehvaležneže«, ki nikakor nimajo pozitivnega odnosa do prejemanja pomoči in do altruističnih pomagalcev. Ampak na žalost taka negativna občutja niso prav nič izjemna; nasprotno, so veliko bolj gosta in regularna, kot si mislimo! Še enkrat moramo ugotoviti, da ni zaupati nekritičnemu zdravemu razumu in da psihologija ne more biti potrjevanje banalnega znanja, ampak pojasnjevanje tistega, kar nasprotuje banalnemu, zdravorazumskim pričakovanjem.

Banalna pričakovanja nas razočarajo celo v mednarodnih razmerah, ugotavljajo ironično Gross, Wallstonova in Piliavin (1979) in nadaljujejo: »Druge nacije niso avtomatično hvaležne stricu Samu za monetarno pomoč«. V raziskavah Gergena in sodelavcev (1975) ter Gergena in Morsa (1971, cit. po Gross, Wallston in Piliavin 1979) so se kot takšni nehvaležneži izkazali študenti v vlogah oseb, ki so dobile pomoč. Že leta 1964 je Bredemeir analiziral razočaranja in slabe izkušnje socialnih delavcev, ki so pričakovali od »klientov« hvaležnost za usluge in pomoč, poželi pa so zamero in odklanjanje. Še celo prej pa sta Alger in Rusk (1955, cit. prav tam, na podlagi rezultatov študije rehabilitacijskega tretmaja zaključila, da »mnogo oseb v naši družbi doživlja pomoč kot poniževalno izkušnjo«. Podobno poročajo Goldin in sodelavci (1967 in 1972, cit. prav tam) za hospitalizirane paciente, pri čemer je treba dodati, da pomoč v teh primerih mnogokrat zelo malo vzpodbuja k mobilizirju lastnih naporov in prizadevanj (kar naj bi navsezadnje bil cilj rehabilitacije), precej pa večja odvisnostno naravnost. Opozorim naj tudi na znan in često z nerazumevanjem sprejeti pojav, da stari ljudje niso hvaležni za pomoč in je večkrat ne marajo sprejeti (Lipman in Sterne, 1962, cit. prav tam). Nudenje pomoči izzove pri njih včasih silovite in agresivne protireakcije, kot da bi jim človek ne hotel pomagati, marveč bi pripravljaj atentat nanje (o tem, da je nudenje pomoči v takšnih primerih morda celo res neke vrste atentat in manifestacija družbene krivičnosti ter agresivnosti, bomo še spregovorili!) Haggstrom navaja, da ni prav nič nenavadnega, če reveži, ki prejemajo socialno pomoč, razvijejo do profesionalnih uslužbencev negativna nastrojenja, od manjvrednostnih občutij do zamerljivosti in sovražnosti.

Nekatere raziskave kažejo, da je negativizem prejemalcev pomoči (imenujmo ga recipientni negativizem) morda povezan z dejstvom, da pomoč omejuje našo prostost in svobodo izbiranja, torej tisto, kar je Brehm (1966) označil z izrazom reaktanca. Institucionalno prejemanje pomoči prav značilno omejuje našo svobodo in večkrat tudi zasebnost (Brehm, 1966). Reaktanca in negativna nastrojenost do pomoči je največja takrat, kadar je pomoč arbitrarna in nezahtevana, kadar je neustrezna in kadar je iniciirana od zunaj; najmanjša je, kadar imajo recipienti kar največ možnosti, da izbirajo, kdaj, kje in kako se jim pomaga.

Druge pomembna skupina faktorjev zadeva način, kako recipienti vidijo situ-

acijo pomoči in jo vrednotijo in kako si pomoč razlagajo in utemeljujejo – po teoriji atribucije bi lahko dejali, kakšne vzroke ji pripisujejo. Prejemalci pomoči interpretirajo tako svoje vedenje, kakor tudi vedenje pomagalcev in oboje je lahko kaj neugodno: videti recimo svoje iskanje pomoči kot posledico lastne nesposobnosti ali pa lenobe je neprijetno, ne glede ali tako mislimo sami, ali pa mislimo, da tako menijo drugi o nas. Tessler in Schwartz (1972) sta v resnici ugotovila, da je iskanje pomoči veliko bolj pogosto v situacijah, kjer je to iskanje lažje atribuirati objektivnim težavam (npr. težavnosti naloge) kot pa v situacijah, kje je iskanje pomoči lažje atribuirati nesposobnosti ali kakšni drugi osebni neadekvatnosti. Če je pomoč »normativna«, tako da se zdi iskanje pomoči v tej situaciji normalno, bo iskanje pomoči prav tako pogostejše (prav tam). Izkazalo se je tudi, da je pristanek na pomoč lažji, če nam nudijo pomoč drugi, kot če smo prisiljeni, da jo zahtevamo sami (glej Gross, Wallston in Piliavin, 1979). Ta poslednji podatek je posebno zanimiv, kajti s stališča teorije reaktance bi prej pričakovali nasprotno: zdi se, da zunanja intervencija bolj omeji našo svobodo kot če imamo pobudo pri iskanju pomoči sami. Avtorji zato menijo, da je v raziskanem primeru bolj deloval mehanizem atribucije kot reaktanca: ljudje vidijo raje iniciativo drugih zato, ker menijo, da bi si sicer drugi razlagali poziv na pomoč kot odkrito kapitulacijo, priznanje lastne nekompetentnosti. To utegne veljati, vendar po mojem mnenju zato še ni mogoče opustiti razlage po teoriji reaktance. Lahko bi namreč tudi dejali, da se v primeru, če kličeš pomoč na lastno iniciativo, svoboda ne poveča, ampak se v nekem pomembnem pogledu celo zmanjša; v tem primeru je namreč izbor dokončen, kajti zelo težko je odkloniti ali ne sodelovati s pomočjo, ki si jo sam zahteval – če pa ti drugi ponudijo pomoč, se čutiš bolj upravičenega, da se neodvisno odločiš, ali se pomoč sprejme ali ne. Zaradi tega se mi zdi zaključek Grossa in sodelavcev glede veljavnosti modela reaktance preuranjen, je pa čisto možno, da v opisani situaciji deluje tudi navedeni mehanizem atribucije.

Broll, Gross in Piliavin (1974) so nato v novi raziskavi spremenili raziskovalne pogoje tako, da pomagalci niso intervenirali brezpogojno, marveč so pomoč samo ponudili in recipienti so imeli popolno svobodo, ali jo sprejmejo, ali ne. Pokazalo se je, da so v teh pogojih še raje sprejemali pomoč od drugih kot pa da bi jo iskali sami in da so v prvem primeru tudi razvili do pomagalcev bistveno boljši odnos. Broll in sodelavci menijo, da bi lahko te ugotovitve bile dobrodošle za izboljševanje tehnike nujenja pomoči: pomoč naj bi se nudila na način, da bi recipienti čutili, da s sprejemanjem pomoči naredijo pomagalcem uslugo. S takšno taktiko naj bi se bistveno zmanjšala tako reaktanca, kakor tudi samoatribucija neadekvatnosti in občutja obvezanosti oziroma zadolženosti. S temi zaključki se lahko strinjamo ali pa tudi ne – morda predvsem tedaj, kadar je pomoč zares altruistična; pri mnogih oblikah institucionalizirane pomoči, kjer gre bolj za rekompenziranje družbene krivičnosti z nekakšno miloščino, pa bi seveda takšna taktika lahko bila le sestavni del manipulativne strategije.

Ker pomoč postavlja pomagalca in iskalca pomoči v medosebno situacijo, je pričakovati, da bodo na njuno obnašanje vplivali tudi drugi dejavniki, ki se razvijajo v socialni interakciji, poleg že omenjenih. Med njimi npr. tisti, na katere so pozorne različne teorije, ki gledajo na socialno obnašanje z vidikov uravnovešanja posameznikovih socialnih izdatkov in vlaganj na eni strani ter prejemkov na drugi strani. Sem sodijo zlasti teorije izmenjave (Homans, 1961), teorije enakosti

oziroma pravičnosti (Adams, 1965; Blau, 1964, Walster in sod., 1978) in teorija zadolženosti (Greenberg, 1980). Prejemanje pomoči, ki je ni mogoče povrniti, povzroča neprijetno občutje, zadolženosti, obveze, ki je ni mogoče izpolniti. Po Greenbergu (1980) in Gouldnerju (1960) ima občutje zadolženosti podobne motivacijske učinke kot kognitivna disonanca; ni posebno prijetno in nas sili, da uslugo oziroma dobrodelnost povrnemo. Ljudje v splošnem ravnajo tako, da bi čimbolj zmanjšali občutje takšne zadolženosti oziroma obvezanosti, kar vodi v nekakšno recipročno normativnost. Več raziskovalcev opozarja, da so v tem oziru prizadeti zlasti stari ljudje, ki jih družba tira v položaj odvisnosti in zadolženosti, v katerem pa se oni sami večkrat temu krčevito upirajo, skušajo izpolnjevati recipročne obveznosti, se tako izogniti občutju zadolženosti ter ohraniti neodvisnost.

Zadolžitev s pomočjo lahko povzroči takó pozitivno reakcijo, hvaležnost, kadar je pomoč dobrodošla in obstaja velika verjetnost, da se bomo zanjo lahko primerno oddolžili. Pogosto povzroči pa zadolžitev negativno reakcijo, nelagodnost ali celo zamero in sicer zlasti tedaj, kadar nismo zmožni poskrbeti za povračilo in kadar nam grozi, da bomo zaradi nje izgubili ugled v očeh pomagalca. Negativni in skoraj sovražni odnos do osebe, ki pomaga, bi bila potemtakem lahko posledica prizadevanja, da se zmanjša občutje obvezanosti – do človeka, ki ga ne cenimo, ki se nam ne zdi vreden, upravičen ali sposoben za vlogo pomagalca, pač ne bomo čutili tolikšnih obveznosti. Nekateri avtorji opozarjajo, da se takšna stališča zlahka razvijajo v primerih profesionalne pomoči (socialne, terapevtske, delovne itd.), tako napr. Greenberg (1980) in Bredemeir (1964, cit. po Gross, Wallston in Piliavin, 1978).

Ljudje, ki pričakujejo, da bodo težko povrnili usluge, so dejansko manj pripravljeni iskati pomoč, redkeje jo zahtevajo in dlje časa traja, da jo zahtevajo. Pomoč, ki ni recipročna, lahko torej vzbudi več nezadovoljstva kot zadovoljstva.

Stališče do osebe, ki pomaga, je odvisno od več dejavnikov, kot rečeno, je odvisno od možnosti povračila: osebe, ki nimajo te možnosti, imajo negativnejše stališče do pomagalcev (Gross in Lubell, cit. po Gross, Wallston in Piliavin, 1979). Pri tem je bolj važno, da posameznik oceni, da se bo lahko oddolžil, kot to, ali se v resnici oddolži prav tam). Najbolj pozitivno stališče do pomagalcev se razvije, če je možna neposredna oddolžitev napadalcu samemu, razmeroma pozitivno pa tudi v primeru, če je omogočena oddolžitev tretji osebi.

V primeru, da oddolžitev ni možna, se občutje neenakosti lahko reducira na različne načine; ti so lahko usmerjeni v »razvrednotenje« pomoči ali pomagalca kot smo videli. Včasih pa ta strategija ne funkcionira dobro, ker je v konfliktu z drugimi pomembnimi cilji, denimo tedaj, ko nam pomaga oseba, ki jo spoštujemo in cenimo (zdravnik, skrbnik, najboljši prijatelj itd.). V tem primeru bomo baje občutje zadolženosti lažje preboleli, če se nam bo zdela pomoč normativno sankcionirana (zdravniška, pa tudi prijateljska pomoč, za katero se smatra, da je »nekaj normalnega«) in če nam bi to dovoljevala dovolj velika razlika v statusu in razpoložljivih možnostih. Pomoč s strani osebe, ki ima višji status in več možnosti nas bi naj manj obremenjevala kot pomoč osebe, ki nima takšnih prednosti, nekako po logiki, češ »kaj mi bo on pomagal, ko sam ni dosti na boljšem«.

Pogosto se dogaja, da recipienti pomoči ne razvijejo toliko negativnih stališč do neposrednih pomagalcev (npr. socialnih delavcev na terenu), ki opravljajo svoj poklic in so za pomoč že plačani, pač pa do višjih »instanc«, ki vodijo politiko

dajanja pomoči in ki so odgovorni za njihovo vlogo recipienta. Njihovo nezadovoljstvo se lahko kanalizira k žrtvam, ki niso neposredno prizadete, ki pa se jim zlahka pripiše odgovornost za položaj in za represijo. Prejemanje pomoči včasih olajšuje tudi občutje, da gre pri tem za zasluženno povračilo, recimo kot pri pokojnini za opravljeno delo in za plačane davke.

Najbolj neugodne posledice ima pomoč tedaj, ko običajne strategije izenačevanja odpovedo (oddolžitev in razvrednotenje pomoči), ker je tedaj ogroženo samospoštovanje posameznika, to pa je gotovo ena izmed psihološko najbolj neprijetnih posledic, ki lahko doletijo človeka.

Zelo verjetno je, da ima recipientni negativizem veliko zveze z opisanimi psihološkimi mehanizmi. V raziskavah pa so precej masovno prezrli nekatere druge, zlasti družbeno ekonomske faktorje, ki na veliko spodbujajo delovanje teh mehanizmov. Vlogo nekoga, ki potrebuje pomoč, ki je manj sposoben, ki »zasluži« svojo usodo, je še zlasti težko sprejeti, če je ta vloga posledica družbenih krivic in nesreče. Konflikt se poveča, če si prisiljen sprejeti položaj, ki je že tako poniževalen, ne da bi bil sam zato kriv: če nimaš denarja zato, ker ga dobiš manj kot bi ga zaslužil; če si revež zato, ker ti v starosti ne dovolijo več delati, čeprav bi lahko; če si ženska ali otrok in dobiš zato manj kot drugi; če te je povozil avto in te obsodil na doživljenjsko invalidnino. Resentiment družbeno nepriviligiranih prejemalcev pomoči dobi tako obeležja, ki so bistvena tudi v družbenem pogledu. Družba, ki nepravilno deli dobrine, ne more pričakovati od svojih revežev, da bodo hvaležno sprejemali pomoč. Obenem jih ta družba tira v ponesrečen, za večino brezizhoden položaj: pomoči nočejo, vendar brez nje ne morejo – nazadnje jih pač priklene na njihovo vlogo. Recipientni negativizem je tako na družbenem planu bistveno povezan z ekonomskimi razmerami – to velja za znaten del institucionalizirane in karitativne pomoči.

Ravno brezizhodnost položaja recipientov pomoči tudi objektivno otežuje ustrezno reagiranje, ker jih sili v odvisnostni odnos, ki ojačuje samega sebe. Večji kot je resentment, bolj je verjetno, da bodo reakcije recipientov jalove, usmerjene v subjektivno samoopravičevanje in iskanje razlogov ter utemeljitev za neprijetni položaj, v katerem so. Ustrezna samorefleksija, refleksija položaja in ustrezno protiravnanje so zato toliko manj verjetni.

Analiza mehanizmov sprejemanja pomoči nas tako pelje k zaključkom, ki niso najbolj pričakovani. Pozitivno reagiranje na pomoč je manj pogosto kot mislimo; pričakujemo ga lahko le, če je ta pomoč prostovoljno zaželena, če je dojeta kot neobvezujoča in kot takšna, da jo je možno povrniti, če je takšna, da ne omejuje posameznikove svobode ter zasebnosti. Mnoge oblike pomoči ne ustrezajo temu vzorcu in zato so lahko izidi prosocialnih prizadevanj negativni tudi takrat, ko so recimo s strani dajalca pomoči dani ali ustvarjeni vsi pogoji, da bo pomoč uspešna. Tudi najbolj potrebna in nujna pomoč ni vselej ugodno sprejeta.

(Se nadaljuje)

Zaznava učinkovitosti ukrepov za preprečevanje prometnih nezgod

MARKO POLIČ in MARKO MIŠ

Znanje o vzrokih prometnih nezgod je nedvomno tudi določujoči dejavnik pri oblikovanju in uvajanju ustreznih protiukrepov. Vendar ne edini in ne dokončni. Tako npr. vemo, da do nezgode lahko pride zaradi neustrezne (navadno previsoke) hitrosti. Toda vozniki iz najbolj različnih vzrokov ne upoštevajo ustreznih omejitev in ukrep, primeren za enega, bo povsem neučinkovit pri drugem. Poleg tega sam nastanek nezgode ni enostaven pojav. Fell (1976) govori o nezgodi kot o končnem izidu »procesa nezgode«, kjer si sledijo vzročno povezani dogodki, pogoji in vedenja. Običajno ob nezgodi prepoznamo zgolj tiste na koncu verige, saj so najbolj razvidni. Tak pristop omogoča bolj poglobljeno razčlenitev vzrokov nezgod ter se izogiba enostranostim, npr. enostavnemu etiketiranju (pijanost, neprimerna hitrost, prehitevanje).

Lahko rečemo, da pride do nezgode vedno takrat, kadar eden ali več dejavnikov, označenih za njen vzrok, odstopajo od pravila v taki meri, da jih prometni sestav ne more več prilagoditi. Raziskave nezgod kažejo, da jih praviloma povzroča več dejavnikov skupaj. Slabe zavore so lahko vzrok nezgode, če je treba naglo zavreti in je povrhu morda še cesta spolzka ali pa voznik vozi s preveliko hitrostjo. To je razumljivo, saj so v vsaki prometni situaciji vedno navzoči vsaj trije dejavniki: voznik, vozilo in cesta, praviloma pa še drugi, npr. druga vozila oz. vozniki, pešci, sopotniki, vreme, itd., z eno besedo širše družbeno in fizično okolje voznika. Pri tem vsi ti dejavniki ne delujejo neodvisno drug od drugega, pač pa kot sestav: voznik-vozilo-okolje, katerega sestavine stalno vplivajo druga na drugo. Vzroki nezgod so lahko vezani na katerikoli dejavnik v tem sestavu, oziroma na njihove različne kombinacije. Vse dosedanje raziskave ugotavljajo prevladujočo vlogo človeškega dejavnika v povzročanju nezgod. Po nekaterih ugotovitvah jih slednji zakrivi več kot 90 odstotkov, navajajo pa tudi višje ocene. Taki so tudi uradni podatki za SR Slovenijo (98,7% v obdobju 1979–1983). Morda najbolj realno razčlenitev vzrokov prometnih nezgod podaja ena najbolj poglobljenih raziskav, ki so jo izvedli Treat in njegovi sodelavci (po Shinarju, 1978). Ugotovili so, da je »le« v približno 57 odstotkih nezgod človek edini vzrok, skoraj 44 odstotkov nezgod pa bi se dalo preprečiti, če bi odpravili bodisi okvaro na vozilu ali pa ustrezno uredili okolje. Čeprav nižji, tudi ta izid kaže na pomembnost človeka kot dejavnika v nastanku prometnih nezgod. Ali to torej pomeni, da se bo treba v oblikovanju protiukrepov ukvarjati predvsem s »spreminjanjem« človeškega dejavnika? Nedvomno mu bo treba posvetiti veliko pozornost, toda naivni in enostranski bi bili, če

bi zgolj enostavni statistični podatki določali našo dejavnost. To razmišljanje bi bilo na liniji ti. spretnostnega ali zaznavno-gibalnega modela voznškega vedenja, ki meni, da so prometne nezgode nujna posledica vse hitrejšega tehnološkega razvoja, vendar obenem tudi nekaj začasnega, nekaj kar bo z nadaljnjim razvojem izginilo. Človeštvo naj bi enostavno potrebovalo nekaj časa za prilagajanje zahtevam vse hitrejšega prometnega razvoja. Vožnja je zelo zapletena spretnost, ki pa se je ljudje lahko naučijo, tako kot so se naučili tudi mnogih drugih, ki jih je zahteval tehnološki razvoj. Nezgodna je predvsem neuspeh te spretnosti. Model poudarja zaznavno-gibalne dejavnike na račun presojevalnih in motivacijskih vidikov voznškega ravnanja. Zanimarja dejstvo, da voznik tudi vpliva na zahtevnost prometne situacije. Njegove motive poenostavlja v enostavno željo, da bi bil čim bolj dorasel zahtevam prometa, kar z drugimi besedami pomeni odklanjanje motivacije in odločanja. Toda samo z iskanjem napak v izvajanju ne moremo do konca spoznati vseh vzrokov prometnih nezgod. S takim načinom razmišljanja je vsaj delno pojasnjeno dejstvo, da je družba v začetku tako malo naredila za preprečevanje prometnih nezgod in zelo nerada sprejemala protiukrepe, saj so le-ti pogosto zmanjševali učinkovitost prometnega sestava. Pomislimo, da so v mnogih deželah šele gospodarski razlogi – višje cene nafte – pripeljali do hitrostnih omejitev, ki pa so za sedaj eden najučinkovitejših protiukrepov. Drugi pristopi (Naatanen & Summala, 1982; Evans, 1985; Fuller, 1984) nakazujejo tako drugačen pogled na človeka, kot na možnost ustreznih protiukrepov. Značilnost teh kasnejših modelov je, da po njih spremembe v fizičnem delu prometnega sestava lahko pripeljejo do sprememb v voznikovem vedenju. Deli prometnega sestava so torej v stalni medsebojni interakciji. Ukrepanje na enem področju se odraža tudi na drugih. Zavržen je zgolj inženirski pristop, ki vidi rešitev le v tehničnih izboljšavah. Te so pomembne in so do sedaj prispevale največji delež v prometni varnosti. Toda niso zadostne, kar izhaja že iz razčlenbe vzrokov nezgod. Gre enostavno zato, da vožnja za voznika ni zgolj enostavno premikanje iz točke A v točko B, pač pa še marsikaj drugega. Prav zaradi zapletenosti vsega dogajanja, preprečevanje prometnih nezgod ni možno – vsaj praviloma ne – z enostavnimi, premočrtnimi ukrepi. Oglejmo si nekaj primerov! Vzemimo uporabo varnostnega pasu. Različne, predvsem ameriške in kanadske raziskave opozarjajo na vrsto na prvi pogled protislovnih podatkov. Tako pas redno uporablja razmeroma majhno število voznikov, odvisno od narave vožnje 17–44% oziroma 9–19% po različnih raziskovalcih (Knapper et al., 1976). Toda to kar preseneča je dejstvo, da večina voznikov izraža pozitivna stališča in prepričanje o učinkovitost pasov, ne glede na to ali ga sami uporabljajo ali ne. Glavni dejavnik, ki vpliva na uporabo, očitno ni stališče do pasu, temveč navada njegove uporabe. Zato je očitno, da razne dejavnosti usmerjene v oblikovanje stališč ne bodo učinkovite, ker ustreznost stališč že obstajajo. Odločitev je očitno treba vzeti iz rok voznikov, kar lahko dosežemo z ustreznimi tehničnimi ukrepi (npr. samodejni pasovi) ali z uvajanjem predpisov, ki to uporabo zahtevajo. Zadnji ukrep je lažje uresničljiv in cenejši, obenem pa dokaj učinkovit, na kar kaže zmanjšanje števila mrtvih in ranjenih v deželah, ki so ga vpeljale.

Pogosto so pomembni tudi ukrepi v širšem družbenem okolju voznikov. Znano je, da so mladi motoristi zaradi svoje tvegane vožnje pogosto žrtev prometnih nezgod. Problem je v tem, da ne upoštevajo nasvetov ali opozoril staršev ali učiteljev, pač pa se ravna po normah svoje vrstniške skupine. Očitno je torej, da

je treba vplivati na celotno skupino, če želimo spremeniti vedenje posameznega njenega člana. Clark in njegovi sodelavci (1984) so pokazali, da je to možno.

Pomembnost širših pristopov kažejo tudi nekateri ukrepi preprečevanja vožnje v pijanosti (Mosher, 1983). Enostavno, odgovornost je zastavljena širše in ne zajema zgolj voznika, pač pa tudi druge, npr. gostinske delavce. Slednji morajo poleg strežbe storiti tudi vse, da postreženi ne bo kasneje storil kaj nezaželenega. To lahko dosežejo bodisi z omejevanjem količine pijače ali pa s preprečevanjem vožnje. Naloga ni lahka in strežno osebje je treba za njo ustrezno usposobiti.

Včasih lahko tudi razmeroma enostaven poseg v okolje prispeva k večji prometni varnosti. Znano je npr., da otroci pogosto uporabljajo cesto kot igrišče in, da ravno to pripelje do mnogih nezgod. Sleight (1972) je ugotovil, da lahko izgradnja otroških igrišč v soseski pomembno zniža število prometnih nezgod v njej.

Vse povedano očitno kaže, da problem ni enostaven, da so možni različni pristopi, na različnih ravneh in področjih. Predvsem pa ukrepanje na enem področju ne sme biti opravičilo za nedejavnost na drugem. Sestavine prometnega sestava so preveč tesno prepletene med seboj, da bi bilo to možno. Domnevamo lahko, da predstavljajo stališča ljudi do učinkovitosti različnih protiukrepov pomemben dejavnik njihovega uvajanja v življenje. To uvajanje ni odvisno zgolj od strokovnjakov (kar kažejo tudi razprave v naših skupščinah in ne vedno najustreznejši predpisi) in pogosto so stališča drugih enako pomemben dejavnik. Zato smo želeli s to raziskavo ugotoviti ali in koliko se razlikujejo med seboj stališča različnih skupin prometnih udeležencev do učinkovitosti različnih protiukrepov. Ena od naših (Polič in Miš, 1984) prejšnjih raziskav o zaznavi vzrokov prometnih nezgod je pokazala, da si ljudje, glede na naravo svojih izkušenj in vlogo v prometnem sestavu, oblikujejo ustrezne obrazce o naravi njegovega delovanja, v tem primeru o nastanku prometnih nezgod. Domnevamo lahko, da bo podobno tudi pri zaznavi učinkovitosti protiukrepov.

METODA

Izpraševanci: V raziskavi je sodelovalo pet skupin izpraševancev: 11 članov izpitne komisije (IK) v Ljubljani, 20 poklicnih voznikov (PV), 20 prometnih miličnikov (PM), 21 inštruktorjev (IN) iz Ljubljane in 28 oseb, ki so prestajale kazen zaradi krivde v prometni nezgodi (KN). Različno velikost posameznih skupin je določala njihova dostopnost. Vsi izpraševanci so bili moški, v povprečju stari 37.15 let. Najstarejši so bili člani izpitne komisije (45.82 let) najmlajši pa prometni miličniki (31.95 let). Toda takšen je tudi drugače sestav skupin iz katerih izpraševanci izvirajo.

Gradivo: Vprašalnik je zajemal seznam 34 različnih možnih ukrepov za preprečevanje prometnih nezgod, povzetih iz različnih virov. Protiukrepi so bili v seznamu razvrščeni po slučaju. Nanašali so se na predpise, vzgojo, tehnične posege ter posege v širšem fizičnem in družbenem okolju. Seznam ukrepov je razviden iz tablele 1.

Ob seznamu se je na odgovornem listu nahajala tudi petstopenjska ocenjevalna lestvica »povsem neučinkovit – zelo učinkovit«.

Postopek: Izpraševanci so morali s pomočjo lestvice oceniti učinkovitost vsakega od naštetih ukrepov tako, da so obkrožili ustrezno številko (od 0 do 4). Ocenjevanje je potekalo posebej za vsako skupino.

REZULTATI IN RAZPRAVA

Ogled izidov v tabeli 1 nam kaže podobnosti in razlike v odgovorih posameznih skupin. Očitno je, da so razlike bolj v stopnji, kot pa v smeri odgovorov. To pomeni, da je relativna učinkovitost različnih ukrepov pri različnih skupinah podobna, razlikujejo pa se po oceni stopnje učinkovitosti.

TABELA 1: Ocene učinkovitosti posameznih ukrepov za preprečevanje prometnih nezgod pri različnih skupinah prometnih udeležencev

UKREP	OCENE				
	IK	PV	PM	KN	IN
1. Omejitev hitrosti na 40 km/h v naseljih	0.73	2.65	2.05	2.68	1.67
2. Hitrejša in učinkovitejša dela so-dišč	2.72	1.95	3.55	2.64	2.76
3. Prepoved vožnje kolesa z motorjem mlajšim od 18 let	1.50	2.40	2.89	2.14	2.57
4. Boljša prometna vzgoja v družini	3.82	3.00	3.39	3.18	3.30
5. Prepoved opravljanja šof. izpita za 3 leta kandidatu, ki je že dvakrat padel	0.18	0.90	1.60	1.04	0.48
6. Ostrejša ukrepanje proti gost. delavcem, ki strežejo z alkoholom pijanim	1.60	2.60	3.45	2.04	2.67
7. Prepoved izdelave majhnih ali slabih avtomobilov	1.00	1.60	1.70	1.29	1.67
8. Več otroških in športnih igrišč, da se mladi ne bi igrali na cesti	3.36	2.80	3.40	3.52	3.24
9. Več raziskovanja vzrokov prometnih nezgod in takojšnja vpeljava izsledkov v prakso	3.82	2.75	3.10	2.89	3.24
10. Vzgojno delo s skupinami mladostnikov	3.91	2.85	3.05	2.75	3.05
11. Boljša prometna vzgoja v vrtcu	3.73	2.60	3.30	3.07	2.62
12. Več opozoril v sredstvih javnega obveščanja	3.36	3.00	3.20	2.89	2.71
13. Postavitev alkoskopov v gostilnah	0.54	1.30	1.00	1.50	1.86
14. Bolje opremljena prometna milica	3.54	2.30	3.95	2.79	2.62
15. Boljše vzdrževanje cest	4.00	3.30	3.85	3.32	3.67
16. Boljše usposobljeni prometni inštruktorji	3.82	2.65	3.35	3.11	3.05

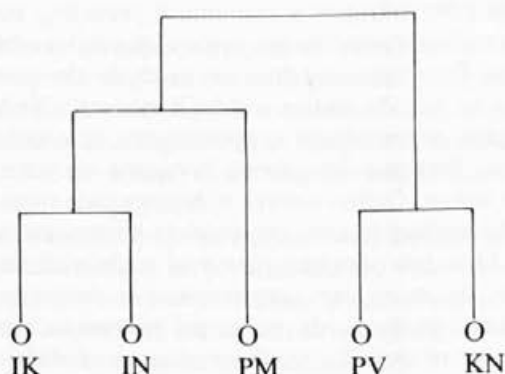
UKREP	OCENE				
	IK	PV	PM	KN	IN
17. Obvezna uporaba zaščitne čelade pri vožnji kolesa z motorjem	3.09	3.40	3.65	3.25	2.95
18. Boljša prometna vzgoja v šoli	3.82	3.10	3.50	3.18	3.10
19. Več ur praktične vožnje v avtošoli	2.90	2.80	2.90	2.71	2.52
20. Zahtevnejši šoferski izpiti	3.00	2.30	3.20	2.52	2.60
21. Prepoved točenja alkoholnih pijač v gostilnah ob cestah	1.00	2.25	1.90	1.86	2.00
22. Več prometnih miličnikov na cesti	3.64	2.05	2.50	1.96	2.62
23. Prodaja boljših avtomobilov	1.89	2.20	2.84	2.26	2.05
24. Obvezen vozniški izpit za kolesa z motorjem	3.36	2.80	3.45	2.54	2.86
25. Ostrejške kazni za prometne prekrške oz. povzročitelje prometnih nezgod	4.00	2.85	3.95	2.39	3.62
26. Odvzem voznškega dovolj. osebam, ki v določ. času večkrat težje kršijo prometne predpise	4.00	3.15	3.80	2.71	3.76
27. Izgradnja avtocest	4.00	3.45	3.55	3.37	3.62
28. Obvezen kolesarski izpit	3.27	2.50	2.89	2.41	2.71
29. Omejitev hitrosti na 90 km/h izven naselij	2.45	2.20	2.25	2.21	1.67
30. Prepoved vožnje pri kakršnikoli količini alkohola v krvi	2.09	2.45	2.90	2.04	2.62
31. Denarno kaznovanje prekrškov na licu mesta	3.09	2.55	3.50	2.61	2.33
32. Boljši javni promet	3.64	2.75	3.25	2.63	2.86
33. Obvezna uporaba varnostnih pasov	3.00	2.10	3.21	2.71	2.57
34. Zaporne kazni za voznike, ki pogosto težje kršijo prometne predpise	3.54	2.45	3.85	2.21	2.71
$\bar{X}$	2.86	2.53	3.06	2.54	2.66
SD	1.14	0.55	0.72	0.59	0.68

Vrstni red ocen učinkovitosti pri različnih skupinah je razmeroma podoben, kar nam kažejo visoke medsebojne korelacije (pomembne vsaj na nivoju 0.01), podane v tabeli 2.

TABELA 2: PM-korelacije ocen učinkovitosti med različnimi skupinami

	IK	PV	PM	KN	IN
IZPITNA KOMISIJA	1.000				
POKLICNI VOZNIKI	0.709	1.000			
PROMETNA MILICA	0.808	0.719	1.000		
ZAPORNIKI	0.755	0.833	0.716	1.000	
INŠTRUKTORJI	0.840	0.814	0.795	0.744	1.000

Hierarhična analiza skupkov – postopek najbolj oddaljenega sosedu, oziroma popolne spojitve – nam te podobnosti podrobneje razčlenjuje (slika 1).



SLIKA 1: Drevesni diagram prikazuje izid hierarhične analize skupkov podatkov v tabeli 2

Čeprav so korelacije nasploh visoke, pa lahko vidimo, da člani komisije in inštruktorji oblikujejo prvi skupek, ki se mu kasneje pridružujejo tudi pripadniki prometne milice. Glede na naravo in povezanost njihovega dela je to razumljivo. Razumljiv je tudi drugi skupek, saj sta si ti dve skupini vsaj do neke mere sorodni (med zaprtimi je bilo 6 poklicnih voznikov, 4 avtomehaniki in 1 avtoličar, 2 monterja, 2 ključavničarja, slikopleskar, zidar, učitelj, novinar, itd.). Sorodni so verjetno tudi njihovi interesi in stališča do protiukrepov, saj so v končni posledici poklicni vozniki lahko zaradi svoje velike udeležенosti v prometu tudi potencialni pripadniki skupine KN.

Nadaljnja primerjava skupin nam pokaže, da so v povprečju pripadniki milice dajali najvišje ocene učinkovitosti, poklicni vozniki in zaprti pa najnižje. Pripadniki milice in člani komisije so imeli preko 20 ocen, ki so bile enake ali večje od 3. Pri ostalih skupinah je bilo takih ocen največ 10. Ti dve skupini sta očitno bolj usmerjeni v problematiko preprečevanja nezgod in prepričani v učinkovitost ukrepov, saj se vsaka s svoje strani z njo ukvarja – ena bolj na področju usposabljanja, druga na področju izvajanja prometnih predpisov. Nekam nejasen je tu položaj inštruktorjev, saj so ti, glede na svoje ocene, bližje ostalima dvema skupinama. Tabela 3 nam kaže ocene učinkovitosti posameznih skupin ukrepov pri različnih skupinah.

TABELA 3: Povprečne ocene posameznih skupin ukrepov pri različnih skupinah

SKUPINA UKREPOV	IK	PV	PM	KN	IN
Predpisi					
in ukrepanje	2.60	2.42	3.07	2.35	2.51
Vzgoja, usposabljanje					
opozarjanje	3.55	2.79	3.24	2.93	2.87
Ukrepi v družbenem in					
fizičnem okolju	2.84	2.40	2.69	2.64	2.80
Boljše ceste,					
vozila	2.72	2.64	2.99	2.56	2.75

Razumljivo je, da izbor ukrepov v seznamu v precejšnji meri določa smer in stopnjo ocen. Pripomniti moramo, da vse vrste ukrepov niso bile enako številčno zastopane v seznamu. Prav tako je lahko ocena dveh ukrepov, ki pripadata isti skupini različna. To se odraža tudi v srednjih ocenah. Nedvomno dajejo vse skupine prednost vzgoji, usposabljanu in opozarjanju, tj. poudarjajo spreminjanje človeškega dejavnika. Predpise in njihovo izvajanje oz. ukrepanje poudarjajo predvsem pripadniki milice. Očitno narava njihovega dela usmerja njihovo pozornost na te ukrepe. Razumljivo je tudi, da imajo za kaznovane ti ukrepi najmanjšo vrednost, čeprav jih še vedno ocenjujejo kot vsaj srednje učinkovite.

Lahko sklenemo, da imajo vse skupine sicer v osnovi podobno predstavo o relativni učinkovitosti ukrepov, da pa se pri posameznih ukrepih razlikujejo v oceni stopnje te učinkovitosti. To razliko nedvomno določajo različne izkušnje oziroma različen položaj in vloga vsake od teh skupin v prometnem sestavu. Izidi se skladajo z ugotovitvami naših prejšnjih raziskav (Polič in Miš, 1984, 1985). Vsi našeti dejavniki očitno oblikujejo nekakšen obrazec, ki določa odgovore preiskušancev, verjetno pa tudi njihovo ravnanje v prometu.

VIRI

- Clark, A. W. & Powell, R. J., Changing Drivers' Attitudes Through Peer Group Decision, HUMAN RELATIONS, 1984, 37, 2, 155-162, Evans L. Human Behavior Feedback and Traffic Safety, HUMAN FACTORS, 1985, 27, 5, 555-576.
- Fell, J. C., A Motor Vehicle Accident Causal System: The Human Element. HUMAN FACTORS, 1976, 18, 1, 85-94.
- Fuller, R., A Conceptualization of Driving Behaviour as Threat Avoidance. ERGONOMICS, 1984, 27, 11, 1139-1155.
- Knapper, C. K. & Copley, A. J., A Quasi Clinical Strategy for Investigating Attitudes in the Transportation Domain. V: Stringer P. & Wenzel E. (Eds). TRANSPORTATION PLANNING FOR A BETTER ENVIRONMENT. New York: Plenum, 1976.
- Mosher, J. F., Server Intervention, ACCIDENT ANALYSIS AND PREVENTION. 1983, 15, 6.
- Naatanen, R. & Summala, H., Progress of Technology and Traffic Accidents. J. OF OCCUP. ANN., 1982, 4, 145-156.
- Polič, M. in Miš, M., Zaznava vzrokov prometnih nezgod pri različnih skupinah prometnih udeležencev. RKK, 1984, 35, 4, 326-331.
- Polič, M. in Miš, M., Zaznavanje ogroženosti posameznih skupin prometnih udeležencev. ANTHROPOS, 1985, 1-2, 354-361.
- Shinar D. PSYCHOLOGY ON THE ROAD. New York: Wiley, 1978.
- Sleight, R. B., The Pedestrian. V: Forbes T. W. (Ed.) HUMAN FACTORS IN HIGHWAY TRAFFIC SAFETY RESEARCH, New York: Wiley, 1972.

I.

Strokovni termin motivacija izvira pomensko iz latinske besede: *moveo*, *movi*, *motus* (staroindijsko: *mivati*), kar pomeni: premikati, poganjati, vplivati. In prav za to tudi v principu gre, ko teče beseda o motivaciji: kako pripraviti človeka, ki mu je bilo naloženo takšno ali drugačno delo, da ga bo opravil tudi učinkovito ali in uspešno oziroma zakaj (in kateri) ljudje nasploh bolj ali manj (ne)učinkovito in/ali (ne)uspešno opravljajo svoj posel?

Pred industrijsko revolucijo je bil odgovor delodajalcev relativno enoznačen in preprost: strah pred kaznijo, ki je bila fizične, finančne ali socialne narave. Kontinuirana depersonalizacija industrijske proizvodnje je šele v začetku tega stoletja porodila tim. znanstveni management in z njim tradicionalni model motivacije, ki je tesno povezan z imenom Taylorja (1911) in njegovih sodelavcev. V začetek 20. let pa sodijo že prvi poskusi odkrivanja vzrokov, zakaj je tradicionalnemu modelu spodletelo oziroma zakaj se je izkazal v praksi neadekvaten. Razi-skovalna prizadevanja (Mayo, 1933, 1954; Roethlisberger & Dickson, 1939) so se iztekla v tim. human relations modelu, ki je premestil apostrof na psiho-socialne razsežnosti dela. V zadnjih dveh desetletjih so se pojavili novi modeli motivacije in to kot kritika »human relations modela«. Očitki niso leteli samo na račun hudo poenostavljenih in nepopolnih premis o naravi človekovega dela v proizvodnih organizacijah, marveč hkrati in predvsem, da »human relations model« ravno tako vzpodbuja manipulacije zaposlenih kot njegov predhodnik, tj. tradicionalni model. Nove modele je moč poimenovati s skupnim imenom »human resources models«. V to serijo sodijo »teorija Y« (McGregor, 1960), »sistem 4« (Likert, 1967), »complex man« (Schein, 1972) in »human resources model« (Miles, 1965), ki je tudi ponudil skupni imenovalac vsem pravkar naštetim modelom.

Model »human resources« v bistvu izpostavlja motiviranost kot posledico učinkovanja kompleksnega sklopa medsebojno odvisnih variabel, ki po svojem učinku variirajo tako na individualni, kot na socialni, societalni in politično-ekonomski ravni. V okviru te konceptualizacije so proizvajalci opredeljeni kot rezervoarji potencialnih zmožnosti (*capacity*), ki jih mora management – v najširšem pomenu te besede – znati odkrivati in usmerjati v korist posameznika, organizacije in družbe.

Od teorij motivacije, ki obvladujejo sodobno sceno dela – tako v aplikativnem kot raziskovalnem smislu – gre omeniti predvsem naslednje: teorija hierarhije potreb (Maslow, 1954), ERG ali modificirana teorija potreb (Alderfer, 1969),

teorija ekvite (Adams, 1963), RBM ali »reinforcement / behavior modification theory« (Skinner, 1963) in VIE ali »expectancy / valence theory« (Vroom, 1960). Omenjene teorije – navedeni so najbolj vidni nosilci – ki se medsebojno deloma prekrivajo in deloma razpletajo v paleti niansiranih, toda večkrat komaj razločljivih inačic, slonijo kajpak na fundamentalnih raziskavah predhodnikov od Jamesa, Freuda, McDougalla do Lewina, Festingerja, Campbella etc.. Navzočnost tolikega števila teorij in teorijic – našete so najbolj pomembne – pa po sebi in po eni plati priča, da je področje še zmeraj na široko razprto in da je ostalo še mnogo misli nedorečenih in veliko vprašanj odprtih, in po drugi, da problematika aдекватne motivacije z dneva v dan pridobiva na teži. Zlasti v našem času, tj. epohi »tretjega vala« industrijske revolucije, ki ga usodno označuje proces kompjuterizacije in robotizacije. Proces, ki nas postavlja pred povsem nove teoretične in praktične probleme. Pred vprašanja, ki terjajo eo ipso nove odgovore, kar skratka pomeni, da si z vrsto »resnic«, na katere smo še včeraj bona fide prisegali, ne moremo kaj prida pomagati danes in še manj jutri.

V tej zvezi bi bilo morda umestno povedati, da smo tudi pri nas resno poskušali v drugi polovici petdesetih let in v šestdesetih prilagoditi izsledke tradicionalnega in še posebej »human relations« modela naši praksi, našim specifičnim razmeram.

(Poskusi so povezani s prizadevanji. S. Hana in njegovih sodelavcev od Beograda do Ljubljane, ki so se ukvarjali s tim. TWI ali PIV po naše). V šesdeseta leta segajo tudi prve raziskave motivacije v industriji pri nas. Toda že v začetku 70-ih let je delo na tem področju skoraj povsem zamrlo, še huje, še to, kar je bilo pred tem ustvarjeno v območju prakse je bilo izničeno. Politika je problematiko motivacije zreducirala na monokavzalno zvezo v pomenu: z uveljavitvijo in utrjevanjem samoupravljanja kot institucije je ipso facto tudi razrešeno vprašanje motivacije kot posebnega vprašanja proizvodnega dela. Situacija, v kateri smo, pa skoraj patetično razkriva, da monokavzalne hipoteze ali celo teze niso vzdržale empirične verifikacije.

Na dlani je, da je (ne)učinkovitost in/ali (ne)uspešnost odvisna tako od intrinsečnih faktorjev kot ekstrinsečnih. V prvem primeru gre za proizvajalčeve sposobnosti, potrebe in hotenja (needs and wants), aspiracije in ekspektacije, v drugem primeru pa za naravo delovne organizacije, societalnega okolja iz katerega izhaja in v katerem živi proizvajalec, in politično-ekonomskega sistema, skratka za ožje in širše »relevantno okolje«, v katerem proizvajalec biva in dela. Za delovno organizacijo pa drži, da potrebuje poleg kapitala in tehnične opreme ali proizvodjalnih sredstev tudi delavoljne proizvajalce. V tej zvezi sta Katz in Kahn (1966) izpostavila in podčrtala tri temeljne vedenjske pogoje. Prvič, proizvajalcev ni treba samo privabiti, da se pridružijo delovni organizaciji, marveč jih je treba tudi pripraviti, da v njej vztrajajo; drugič, proizvajalci morajo zadovoljlivo in zanesljivo opravljati delo, zaradi katerega so se bili pridružili organizaciji; in tretjič, proizvajalce je treba vzpodbuditi, da presegajo limite zgolj zadovoljlivo in zanesljivo opravljenega dela, ki pomeni sine qua non njihove navzočnosti, in se uveljavljajo v kreativnem in inovativnem vedenju. Ali z drugimi besedami povedano, sleherna delovna organizacija, ki želi biti učinkovita in uspešna – in to mora biti, če želi preživeti (survival) v transnacionalnem svetu kompeticije, se mora znati spoprijeti z motivacijskimi problemi, se pravi, da mora vedeti, kako stimulirati oboje: aktivno sodelovanje ali participacijo svojih članov v procesu realizacije zastavljenih ciljev, tj. uspešnost, in

produktivno delo, tj. učinkovitost. Tako definirana participacija je potemtakem prvi pogoj motiviranega ali kratkomalo, kreativnega in inovativnega dela. Proces motiviranja pa se zdaleč ni monokavzalen, je izredno kompleksen in se ga prav zategadelj ne da zajeti v enostavno zvezo: kakršnakoli participacija v upravljanju in vodenju, že sama zase vzpodbuja visoko učinkovitost in uspešnost.

II.

Samoupravljanje – kot politično-ekonomski sistem in kot temeljni princip upravljanja organizacij dela – sloni na vrsti predpostavk, ki bi jih bilo moč okvirno in operacionalno strniti v naslednje točke. Prvič, sleherni ali vsaj pretežna večina občanov ali/in zaposlenih želi ali/in hoče sodelovati v procesih upravljanja; drugič, sleherni ali vsaj pretežna večina občanov ali/in zaposlenih je dovolj sposobna in izobražena, da zmore dojeti smisel informacij, ki so potrebne za učinkovito in uspešno odločanje v procesih upravljanja; tj. kontrole izvajanja sklepov samoupravnih navodil in smernic; tretjič, slehernemu občanu ali vsaj pretežni večini občanov ali/in zaposlenih so dejansko na voljo vse informacije, ki so potrebne za racionalno odločanje; četrtrič, sleherni ali vsaj pretežna večina občanov ali/in zaposlenih ima dovolj časa, da lahko sodeluje v procesih upravljanja; in petič, ker je sistem samoupravljanja historično gledano najbolj napreden, mora prav zaradi tega tudi najbolje delovati. V prvi točki gre za motivacijo, v drugi za sposobnosti in znanje, v tretji za informiranost, v četrtri za interese in v peti za učinkovitost, skratka za intrinsečne in ekstrinsečne faktorje, ki grosso modo vplivajo na naše vedenje in ravnanje. Toda vprašanje, ki se spontano vsiljuje, se preprosto in jedrnato povedano glasi: ali niso navedene teze ali ašumpcije le hipoteze, ki že po svoji naravi terjajo empirično preverjanje, se pravi, katere lahko sprejmemo brez pridržka, katere le v posebnih pogojih, in katere ne pomenijo drugega kot »wishful thinking«?

III.

V prispevku NEKAJ DETERMINANT AKTIVNE POLITIČNE PARTICIPACIJE PRI NAS (Družboslovne razprave, ISU, I/1984) sem razgrnil relevantne rezultate raziskave VREDNOTE SLOVENCEV, ki jo je izvedel ISU leta 1976 na reprezentativnem vzorcu odraslih Slovencev (N = 2010). Izsledki, s katerimi sem poskušal deloma osvetliti zgoraj navedene prepostavke, so plod deskriptivne analize. Brati jih je torej treba z distanco, saj je očitno, da bi zaslužili bolj poglobljeno, tj. eksplanatorno analizo, ki bi razkrila koliko so zveze navidezne in koliko avtentične oziroma, kateri faktorji vplivajo na valenco zvez.

Vprašanje, s katerim smo preverjali stališča do aktivne politične participacije, se je glasilo: »Po vaših odgovorih sodeč nimate nobene samoupravne ali družbeno-politične funkcije. Pa bi bili pripravljeni sprejeti kakšno?«. Modalitete: a) imam funkcijo; b) funkcijo bi sprejel brez pogojev; c) funkcijo bi sprejel samo z določenimi pogoji; d) ne želim sprejeti nobene funkcije; in e) ne vem, smo strnili v tri kategorije respondentov. Glede na to, da je bil odstotek odgovorov »funkcijo bi

sprejel samo z določenimi pogoji« in »ne vem« sorazmerno zelo nizek (4% oz. 3%) in da pomenita oba odgovora hkrati način, kako se na sprejemljiv način izogniti neprijetnemu odgovoru, je tretja kategorija zajela odgovore respondentov, ki so se bili odločili za modalitete c, d in e, se pravi odločne in neodločne negativne odgovore. Druga kategorija je zajela modaliteto b, tj. odločne pozitivne odgovore, medtem ko smo v prvo kategorijo uvrstili vse, ki so že imeli takšno ali drugačno samoupravno ali/in družbeno-politično funkcijo, tj. modaliteto a.

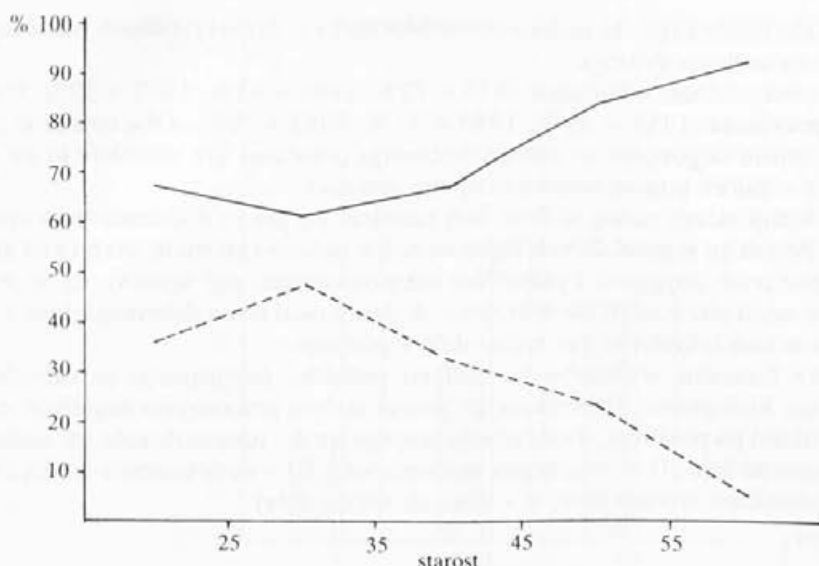
K vprašanju, ki smo ga evidentno zaostriili – ne gre le za pasivno, temveč za aktivno politično participacijo – pa je treba pripomniti, da je postavilo respondenta v hipotetično situacijo. Namreč, morda mu ne bodo funkcije nikdar ponudili; morda bo funkcija, ki bi mu jo eventualno ponudili, zanj nepriljučna, in morda bi funkcijo, ki bi mu jo dejansko ponudili in ki bi bila zanj priljučna – s teh ali onih razlogov, ki bi bili veljavni »tam in takrat« in ne »tukaj in zdaj« – vseeno odklonil. Ne vemo skratka, kako bi se respondent vedel v realni situaciji. Poleg tega pa iz vprašanja, kot je bilo zastavljeno, ni bilo razvidno, za kakšno funkcijo je pravzaprav šlo, saj je jasno, da niso funkcije enakovredne nasploh in povprek. In še caveat: reliabilnost in s tem validnost stališč je relativno nizka. Mnenje ali stališče, ki ga zastopamo danes, ni nujno enako jutrišnjemu. Vmes se lahko marsikaj naplete. Kot neodvisne variable smo izbrali članstvo v političnih organizacijah (ZK, SZ, ZS, ZM in ZB), spol, starost, izobrazbo in kvalifikacijo.

IV.

Sumarna distribucija odgovorov je pokazala, da je imelo že takrat 14% Slovencev takšno ali drugačno funkcijo. Danes je ta odstotek zagotovo višji, kar pa še ne pomeni, da jemljejo vsi »funkcionarji« svoje funkcije resno. O tem najbolje pričajo komaj sklepčne ali celo nesklepčne seje. V tej luči je tudi razumljivo, da smo našli največ respondentov, ki so že imeli funkcijo ali ki so bili pripravljeni sprejeti funkcijo brez pogojev, med člani ZK (62%). Sledili so člani ZM (46%), ZS (41%), SZ (33%) in ZB (21%). Preseneča nizek odstotek ZB, toda upoštevati je treba, da sodijo slednji že v razred ostarelih ali vsaj občanov, ki bodo vsak čas v tem razredu, za katerega je značilno nezanimanje za aktivno politično delo, kot bomo prikazali v nadaljevanju.

Med ženskami, ki so v vzorcu prevladovali (54%), je bilo samo 18% takšnih, ki so že imele ali bi bile pripravljene prevzeti kakšno funkcijo, medtem ko jih je bilo med moškimi kar 33%. Podatek, ki je trivialen, toda ki ga je moč le delno obrazložiti s kulturno-historičnim referenčnim okvirom ali z inercijo tradicije, ki je ženske samoumevno odkrivala na margine javnega ali »pro bono publico« življenja. Delno lahko pojav pripišemo tudi dejstvu, da zahteva politična involviranost in delo v samoupravnih organih ogromno časa, ki ga prav ženska – zlasti poročena ali samohranilka – najbolj pogreša, saj še zmeraj nosi glavno gospodinjinskega dela na svojih ramenih. (Teža in pomembnost tega bremena bo razvidna iz tabele, ki jo bomo prikazali v nadaljevanju, ko bomo razpravljali o »sivi ekonomiji«).

Odnos med starostjo in pripravljenostjo, sprejeti funkcije v samoupravnih organih ali/in političnih organizacijah je moč razbrati v spodnjem diagramu.



(Zgornja polna krivulja prikazuje odstotke respondentov z negativnimi odgovori, spodnja črtkasta pa odstotke respondentov s pozitivnimi odgovori).

Najbolj aktivni del populacije – spodnja krivulja – je nedvomno najti v starostnem razredu med 25 do 35 let oziroma med občani, ki so stari okoli 30 let.

(V ilustracijo lahko ponovimo podatek: največ »politično zagnanih«, torej za člani ZK, je bilo najti med člani Zveze mladine, in priključimo si v spomin, da smo bili prav v zadnjem času priča precejšnjim »nesoglasjem« med Socialistično zvezo in Zvezo mladine, ki terja več samostojnosti). Po teh letih starosti pa politična in participativna zagnanost neverjetno hitro plahni – primerjava obeh krivulj – in to tako v smislu »imeti« kot »želeli« funkcijo.

Samo po sebi se zastavlja vprašanje, zakaj začne pri nas tako kmalu in nato tako pospešeno pešati zanimanje za aktivno politično in samoupravno življenje. Za kakšno zvrst apatije gre in kje iskati vzroke? (Eksplicitno je na pojav že opozoril B. Horvat leta 1982 študijsko skupino »Čovjek i sistem« v referatu: Dvije masovne ideološke deviacije u suvremenom jugoslovanskom društvu). Kakšni so inhibitorji oziroma, kje in kakšni so bloki? Ker odgovor ni mogoče izvleči iz tabel – eksplanatorna analiza ni bila opravljena – oziroma diagramov ali histogramov, nam preostanejo le hipoteze, ki bi jih veljalo v prihodnjih raziskavah temeljito preveriti, saj bi nam pomagale pri iskanju izhoda iz obstoječe situacije, ki jo najbolj usodno odslukujeta prav ravnodušnost ali celo malodušnost občanov.

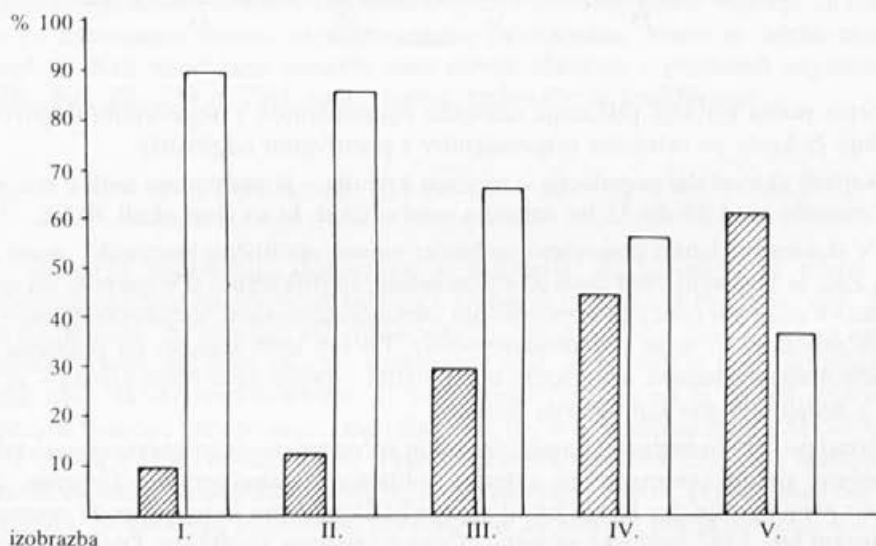
Najprej gre omeniti deziluzioniranost, ki izvira iz prepričanja, da je bilo tako ali tako že vse vnaprej odločeno. (»Expectancy/valence theory«: moč motiviranosti je multiplikativna funkcija pričakovanj ali prepričanj, ki jih imamo glede anticipiranih rezultatov, pomnoženih z vrednostmi, ki jih pripisujemo tem rezultatom). Občutek nemoči, ki ga povzroča tako pogojena izguba iluzij, pa ruši tudi vero v sam sistem samoupravljanja. In to tako v podjetju kot v življenju zunaj podjetja. Izrečeno domnevo posredno podpira tudi trend podatkov SJM (slovensko javno mnenje) za

leta 1978–1980–1982, ki zadeva ocene Slovencev o demokratičnosti odločanja in o pomenu samoupravljanja.

(Demokratičnost odločanja: 1978 = 72%, 1980 = 61%, 1982 = 37%. Pomen samoupravljanja: 1978 = 89%, 1980 = 71%, 1982 = 38%. Oba trenda je treba brati v smislu odgovorov »z demokratičnostjo odločanja gre navzdol« in »v očeh samoupravljalcev pomen samoupravljanja upada«).

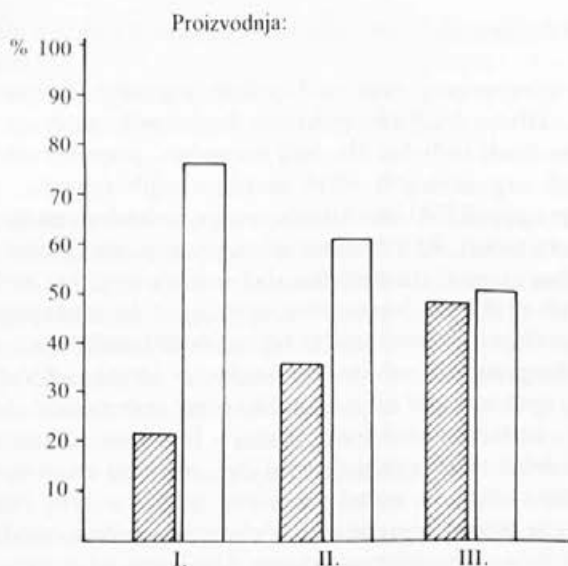
Naslednji možni razlog je dosti bolj banalen, saj gre za določeno vrsto opórtunizma. Potem ko si mlad človek zagotovi boljše delovno mesto in streho nad glavo, kar je ponavadi povezano s političnim udejstvovanjem, pač ugotovi, da se je bolj koristno umakniti v »sivo ekonomijo« – dodatno delo izven delovnega časa – ki je praviloma bolj lukrativna kot redno delo v podjetju.

Vpliv formalne izobrazbe na aktivno politično participacijo je razviden iz spodnjega histograma. (Nečrtkani ali prazni stolpci ponazarjajo negativne odgovore, črtkani pa pozitivne. Izobrazbene stopnje so: I – brez izobrazbe ali nedokončana osnovna šola; II – dokončana osnovna šola; III – nedokončana srednja šola; IV – dokončana srednja šola; V – višja ali visoka šola).



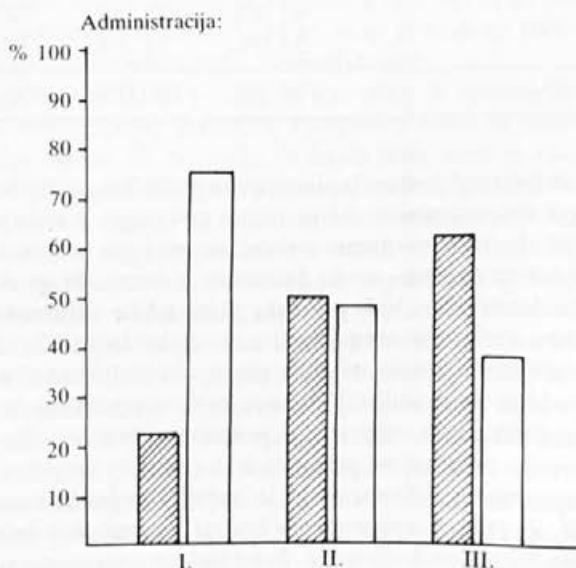
Zveza je povsem jasna: višja kot je izobrazba, močnejše je izražena pripravljenost aktivno participirati v političnem ali/in samoupravnem dogajanju in – vice versa. Skratka, občani z najnižjo formalno izobrazbo – in teh je večina – odklanjajo aktivno participacijo (skoraj 90%), medtem ko jo bolj izobraženi sprejemajo (skoraj 50%). Pojav, ki ga poznajo raziskovalci tudi na Zahodu. Za nas je podatek neprijeten ali presenetljiv le toliko, kolikor se nizka izobrazba naturno veže s pojmom »delavskega razreda«, tj. neposrednega proizvajalca, ki bi naj bil temeljni nosilec samoupravnega odločanja.

Zgornjo tabelo dodatno osvetljujejo in doponjujejo spodnja histograma. Prvi zadeva neposredne proizvajalce, tj.: I – Nk, II – Kv, III – Vk delavce, drugi pa uslužbence ali administracijo z nizko (I), srednjo (II) in visoko (III) izobrazbo. (Pomen stolpcev je isti kot v zgornjem histogramu: prazni stolpci pomenijo negativne odgovore, polni pa pozitivne).



Proizvodnja:

Nižja je kvalifikacija, bolj je odklonilno stališče do sprejemanja funkcij in obratno. Vendar je tudi med visokokvalificiranimi delavci (III) samo polovica pripravljena sprejeti funkcije (ali jih že ima). Med uslužbenci je ta tendenca še močnejše poudarjena: med višje in visoko izobraženimi imajo funkcijo ali bi jih bili pripravljene sprejeti, kar dve tretjini, medtem ko je med srednje izobraženimi takšnih le polovica in med nizko izobraženimi le še dobra petina. (Kdo je delavec in kdo uslužbenec, smo pustili odločati respondente, ki se še očitno kategorizirajo na stari, utečeni način).



Administracija:

Da smo pri interpretaciji zvez med spolom, starostjo, izobrazbo in kvalifikacijo na eni strani in aktivno družbeno-politično dejavnostjo na drugi, korektno izpostavili poleg izgube iluzij tudi čas ali, bolj natančno, pomanjkanje časa za smiselno delo v političnih organizacijah ali/in samoupravnih organih, potrjujejo izsledki raziskav, ki jih je opravil ISU leta 1964 v zvezi s preходом na skrajšani delovni čas, tj. 42-urni delovni teden. Respondenti so odgovarjali na vprašanje, kaj preferirajo: 6-urni delovni dan ob enakem zaslužku ali 8-urni delovni dan ob 25%-nem zvišanju osebnega dohodka? Zopet hipotetična situacija z že omenjenimi implikacijami. Vendar: med moškimi in ženskami ni bilo zaslediti statistično pomembnih razlik. Tako prvi kot drugi so se z več kot dvetretjinsko večino odločali za višji zaslužek. Razmerje med spoloma pa se je signifikantno spremenilo, brž ko smo uvedli intervenirajočo variabla »zakonski stan«. Poročene ženske so se odločno ($p < 0.001$) opredelile za skrajšani delovni dan, medtem ko so se ostali, tj. moški ne glede na zakonski stan, in samske ženske, izrekli v prid višjega zaslužka. Za poročene ženske je očitno pomenila »siva ekonomija« dom, medtem ko je za ostale bila »siva ekonomija« locirana zunaj doma. Vse kaže, da je prav »sivo ekonomijo« šteti med razloge, da nam nikakor ni šlo in ne gre izpod rok etablitirati deljeni delovni dan, tj. od 8.00 do 12.00 in od 13.00 do 17.00, ki ga pozna vsa Zahodna Evropa. To pa bi morali imeti pred očmi tudi tisti, ki pledirajo ali že uvajajo, tudi pri nas 6-urni delovni dan.

(Rezultate primerjave odnosa do prostega časa med moškimi in ženskami po uvedbi variable »zakonski stan« prikazuje spodnja tabela).

	Poročeni		Samski	
	moški	ženske	moški	ženske
Višji zaslužek	67.0%	45.0%	72.0%	78.0%
Krajši del. čas	33.0%	55.0%	28.0%	22.0%
	100.0%	100.0%	100.0%	100.0%

Kar zadeva zvezo med izobrazbo in aktivno politično participacijo pa smemo še postaviti, da igra informiranost, ki je tesno povezana z znanjem in izobrazbo, odločujočo vlogo. In to v dvojnem smislu: najprej gre za razumevanje sprejete informacije in nato za dejstvo, da so delovnim mestom, ki so dostopna občanom z višjo in visoko izobrazbo, bolj pri roki pomembne informacije kot delovnim mestom, za katera zadostuje srednja ali celo nizka izobrazba. Dodatno pa tudi velja, da so občani izobrazbeno najnižje plasti »baze« pomembno manj izpostavljeni pritisku, da bi se pridružili tej ali oni družbeno-politični organizaciji ali celo sprejeli v teh organizacijah odgovorne politične funkcije. (K (ne)razumevanju sporočila informacije pomembno prispeva tudi politični žargon s svojimi akronimi neologizmi, pleonazmi in evfemizmi, ki je skratka redundanten do onemoglosti. Gre za izražanje, ki ga tudi »posvečeni« komaj razume, kaj šele preprosti občan z najnižjo stopnjo formalne izobrazbe. Povedano pa zagotovo sodi v sklop razlo-

gov, da kažejo občani z dobro formalno izobrazbo več zanimanja za politične ali/in samoupravne funkcije).

V.

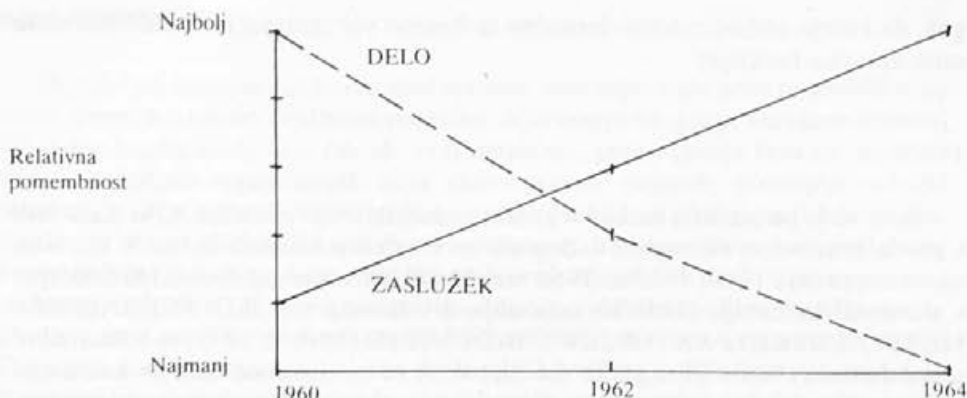
Sicer se je pa »usodni zasuk« v zvezi s pomembnostjo zaslužka, ki se kaže tudi v privlačnosti »sive ekonomije«, dogodil že v začetku šestdesetih let. V teh letih smo v zaporedju 1960, 1962 in 1964 raziskovali hierarhijo motivacijskih faktorjev v slovenski industriji. (Izsledke sem objavil v monografiji ISU: **HIERARHIJA MOTIVACIJSKIH FAKTORJEV V INDUSTRIJI** (1966 in 1977) in v *Journal of social Issues* (1968): *Changes in the hierarchy of motivational factors and social values in Slovenian industry*). Izhajali smo iz koncepta Maslowa o preponderantnosti potreb in konsekvantno motivov v smislu, da smo postavili, da so aktivirane, toda nesaturirane potrebe v vrhu hierarhije in obratno. Kot metodo smo uporabili Thurstonovo lestvico primerjave v parih, ki jo je moč kontrolirati glede na konsistenco in reliabilnost odgovorov. Validnost smo preizkusili eksperimentalno. Raziskavo smo izvedli v 16 slovenskih tovarnah na vzorcu $N = 1508$. (Prvi panel: $N = 274$, drugi panel: $N = 555$, treji panel: $N = 679$).

Bolj kot sama hierarhija, ki je bila ob vsakem panelu temeljito preanalizirana, je vzbudil pozornost trend sprememb v hierarhijah skozi štiri leta. (V oceno smo dajali naslednje faktorje: zanimivo delo, predstojniki, sodelavci, zaslužek, promocija, vodenje-upravljanje in delovni čas. Faktorji, ki so bili ves čas na dnu hierarhične lestvice, tj. beneficije, vodenje-upravljanje, promocija in delovni čas, smo v panelnih prezentacijah izmenjavali). Presenetljivi so bili premiki faktorjev »zanimivo delo«, ki bi naj sodil po Maslowu v sam vrh hierarhične lestvice; saj gre za element samouresničevanja, in »zaslužek«, za katerega vemo, da postaja – vsaj pri nas – izredno pomemben motivator. (Pomembno vlogo mu pripisuje tudi Skinnerjeva teorija motivacije. Izjema je Herzberg (1959), ki ga vmešča med tim. disatisfaktorje, tj. motivacijske faktorje, ki po svoji prirodi ne motivirajo, marveč samo, če so aktivirani in nezadovoljeni, demotivirajo).

Trend, ki so ga razkrili trije paneli, je razviden iz spodnjega diagrama, ki prikazuje relativno pomembnost faktorjev »zanimivo delo« in »zaslužek«.

Naj bodo razlogi takšni ali drugačni, v štirih letih nam je »uspelo« ustvariti atmosfero, v kateri je postal zaslužek relativno najbolj pomemben motivacijski faktor in v kateri je najbolj izgubil na svoji relativni vrednosti prav faktor »zanimivo delo«. Faktor, ki sodi – vsaj teoretično – v sam vrh hierarhije motivatorjev: kompleksne sle po samouresničevanju človeka kot *species sui generis*. Vendar – na prvi pogled paradoksalno – v tem obdobju so tudi skoraj abnormalno hitro naraščali realni osebni dohodki. Če postavimo za realni dohodek 1960 indeks 100, potem je za leto 1962 veljal indeks 118 in za leto 1945 indeks 145. Povedano pa seveda pomeni, da so se zaposlenemu pospešeno odpirale opcije ali možnosti nakupa dobrin, ki so še pred leti sodile v svet njegovih fantazem. Ali drugače: sanje so počasi postajale realitete. Toda ne sanje nasploh, samo nekatere sanje, kar pomeni, da se je morala nujno menjati njegova struktura potrošnje.

Vendar kadar razpravljamo o zaslužku, je treba paziti, da ločimo njegovo »absolutno« komponento od »relativne«. Prva je odvisna od vrste eksogenih



faktorjev: realna vrednost, tj. kupna moč zaslučka; narava dela, ki ga opravljamo; »družbeni konsenz«, ki mu določa ceno; učinkovitost in uspešnost našega inputa, itn., itn. . . . Drugo pa določajo endogeni faktorji, tj. naše aspiracije: aktivirane materialne potrebe (needs and wants), ki varirajo na individualni ravni v času in prostoru, aktivirane statusne potrebe (psiho-socialni sklop), ki jih preverjamo prek primerjave s tim. significant others, tj. s soljudmi, ki so za nas s tega ali onega razloga pomembni (ekvitetna teorija). Zadovoljstvo z zaslučkom je potemtakem posledica razmerja med »absolutnim« in »relativnim« zaslučkom. Slednje smo preverjali s preprosto enačbo: zadovoljstvo z zaslučkom je isto kot tako izračunani

$$\frac{\text{realizirani absolutni zasluček}}{\text{aspirirani zasluček}} \times 100 = \text{relativni zasluček}.$$

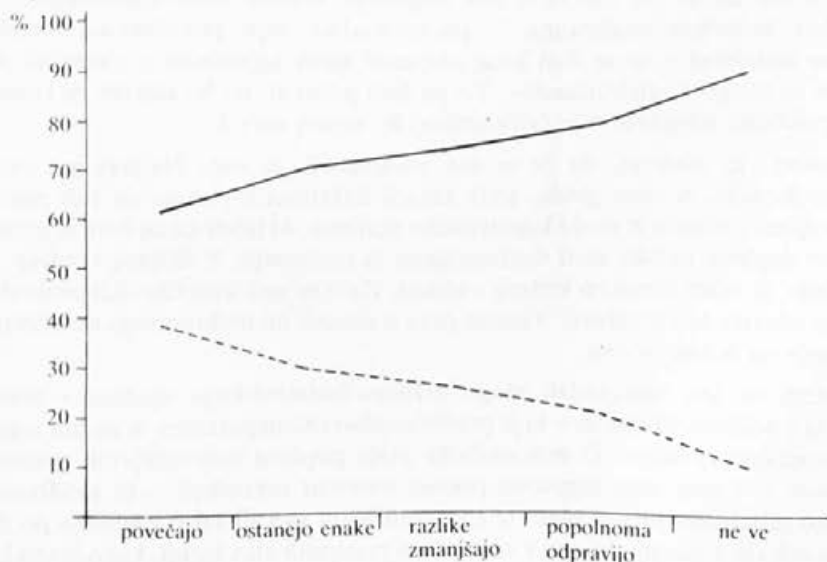
Korektnost našega pričakovanja smo testirali s pozicijo faktorja v hierarhični lestvici. Rezultati testa so razvidni iz spodnje tabele; ki hkrati implicira hipotezo: ne zapravimo toliko, kolikor zaslučimo, marveč zaslučimo toliko, kolikor zapravimo.

Tovarna	Relativni dohodek	Rang faktorja »zasluček«
A	83.0%	6
B	71.5%	4
C	64.5%	4
D	60.0%	3
E	58.0%	1
F	58.0%	1

Iz zgornje tabele lahko brez posebnih težav izluščimo, da ni zadovoljstvo z zaslučkom, kot smo domnevali, odvisno le od višine realiziranega zaslučka, marveč predvsem od realizacije aspiriranega zaslučka. Potem da obstaja relativno natančna meja, ki določa dominantnost motivacijskega faktorja »zasluček«. In ne nazadnje, da bi bilo treba kar se da natančno raziskati mehanizem in dinamiko formiranja aspiracij in ekspektacij, ki so prav tako endogenega in eksogenega izvora.

Razpravljanje o formiranju aspiracij in ekspektacij presega okvir pričujočega prispevka. Zato se najprej in na kratko dotaknimo endogenih izvorov. S kontinuiranim zadovoljevanjem svojih aktiviranih potreb (needs and wants) se dviga tudi naš nivo aspiracij, v smislu: več dobimo, več si želimo in, kar je še bolj pomembno, več tudi pričakujemo (ekspektacije). Kritična ali celo krizna situacija nastopi šele takrat, ko začne za pričakovanji prehitro zaostajati realizacija. Eksogeni izvori so bolj zapleteni, saj so posledica naše primerjave z relevantnim okoljem, z ljudmi, ki so iz tega ali onega razloga za nas pomembni, skratka gre za »fair« rezino kolača, ki jo upravičeno ali neupravičeno pričakujemo, ko se primerjamo v referenčnem okviru bodisi profesije, izobrazbene kategorije ali kvalifikacije bodisi v območju kraja bivanja, republike, federacije ali sveta. V tej zvezi igrajo pomembno vlogo sodobna masovna komunikacijska sredstva, ki vse bolj pospešeno, kot pravi McLuhan, ožijo naš planet na razsežnosti »svetovne vasi«, v kateri se pač »vaščani« kot vaščani medsebojno primerjajo. V tej situaciji je seveda koncept »priprtih« ali celo »zaprtih« meja – slednje ne presegajo fantazem oblastniških elit totalitarnih sistemov – čista iluzija. Sklenemo lahko, da tudi dinamike teh mehanizmov ne poznamo dovolj dobro, zlasti ne pri nas, ko komaj kaj vemo, kdo se primerja s kom, kje, kako in zakaj, skratka ko ne vemo, kdo so zakaj in za koga t. i. pomembni drugi. Poznavanje odgovorov na ta vprašanja bi bilo še posebej pomembno zategadelj, ker pri nas praktično ne poznamo trga delovne sile, ki ipso facto odraža tudi to psiho-socialno zvrst ekonomskih zakonitosti, ki jih per definitionem ne more nadomestiti enodimenzionalna logika uredb in predpisov državne administracije.

In zdaj si oglejmo, preden preidemo k neposrednemu navajanju blokad, še spodnji diagram, ki prikazuje zvezo med odnosom do uravnilovke in pripravljenosti aktivno sodelovati v političnem ali/in samoupravnem dogajanju. (Zgornja, polna krivulja prikazuje odgovore respondentov, ki funkcije odklanjajo, spodnja, črtkasta pa odgovore respondentov, ki funkcije že imajo ali ki so jih pripravljene sprejeti).



Že na prvi pogled je povsem razvidno, da je med nasprotniki uravnilovke relativno največ respondentov, ki imajo pozitiven odnos do aktivne politične involviranosti, in obratno, da je med pristaši uravnilovke največ respondentov, ki ga nimajo. Kako bi bilo to možno interpretirati v luči že povedanega? Rečeno je že bilo, da so med respondenti z negativnim odnosom predvsem ženske, občani z nizko formalno izobrazbo in starejši občani ali ostareli nasploh, se pravi ljudje, ki so se dirki za položaje vnaprej odpovedali ali se dirke že naveličali. Zoper uravnilovko pa so zlasti moški, mlajši in formalno bolj izobraženi ljudje, skratka najbolj dinamični občani, ki želijo okolje, v katerem bi se zmogli – domnevamo – uveljaviti. Kaže, da imamo vsaj v tem pogledu opraviti z dihotomizirano populacijo. Kdo bo na teži pridobil in kdo izgubil, pa ostaja odprto vprašanje.

Glasovi v prid uravnilovke ali »teorije enakih želodcev« se praviloma množijo v obratnem razmerju s padanjem realne vrednosti zaslužka. Ali z drugimi besedami, bolj pospešeno ko se približuje kupna moč povprečnega zaslužka normam minimalnega življenjskega standarda, močnejši postaja odpor do kakršnegakoli odstopanja, do katerekoli izjeme pa naj se njeno upravičenost utemeljuje s še tako prepričljivimi argumenti. Edini kriterij, ki je še sprejemljiv za »molčečo« večino, je raven, ki bi naj veljala za vse brez izjeme. Zakaj? Večina rednih dohodkov je padla pod kritično mejo razmerja med »absolutnim« in »relativnim« zaslužkom, kar naravnost povedano pomeni, da je glavnina zaposlenih materialno nezadovoljenih. Faktor »zaslužek« je postal do te mere dominanten, da je prevzel vlogo edinega učinkujočega motivatorja, se pravi, vsi ostali faktorji, ki igrajo v »normalnih« razmerah vlogo, ki jim pripada, ostajajo irelevantni. Občanom ali zaposlenim ne preostaja drugega kot znižati nivo apsiracij, kar je boleče, in se prepustiti tolažbi, da tudi njihovemu »relevantnemu socialnemu okolju« ne gre bolje. Opraviti imamo torej z negativno verzijo ekvitetne teorije; ne primerjamo se več navzgor, tj. pozitivna motivacija, marveč navzdol, tj. negativna motivacija ali kratkomalo – demotivacija. V okviru tega konteksta pa smemo seveda s precejšnjo verjetnostjo pričakovati, da se bo razraščal tok beguncev v oaze »sive ekonomije«, ki je pretežno neinstitutucionalizirana – paradoksalno daje politično-ekonomskemu sistemu stabilnost – in se širil krog občanov ali/in zaposlenih z »mezdnó miselnostjo« in težnjo k »privatizaciji«. To pa tudi pomeni, da bo interes za konstruktivno politično udejstvovanje (*vita activa*) še naprej usihal.

Blokov, ki zavirajo, da bi se tok preusmeril, je več. Najprej gre omeniti politbirokracijo, ki sicer gleda, toda zaradi doktriranih plašnic ne vidi realitete, v najboljšem primeru le svojo konstrukcijo realitete, ki lebdi zunaj časa in prostora. Zato ne dogleda razlike med deklaracijami in realnostjo. Z dioptrijo optike, ki jo uporablja, je viden samo en kriterij – oblast. Zato se tudi krčevito oklepa modelov, ki so že zdavnaj bili preživetvi. Vendar prav ti modeli na makronivoju determinirajo dogajanje na mikro-nivoju.

Potem ne gre spregledati vloge državno-birokratskega aparata – tesno se prepleta z politbirokratskim – ki je profesionalno inkompetenten in zaradi tega tudi moralnoetično vprašljiv. O tem najbolje priča poplava nedomišljenih zakonov in predpisov – v tem smo zagotovo postali svetovni rekorderji – ki spodbuja t. i. mafijsko miselnost, po eni plati, in t. i. credibility gap ali krizo zaupanja po drugi. Prva se odraža v iskanju lukenj v zakonih in predpisih ali v težnji, kako živeti hkrati

znotraj in zunaj sistema, drugo pa v dejstvu, da prenehajo občani zaradi polucije neumnosti in polresnic verjeti tudi resnici oziroma pametnim predlogom in idejam.

In nazadnje, uspelo nam je etablirati management, ki je s stališča sodobnih standardov trogloditski, kar pomeni, da ni sposoben zadovoljiti materialnih in psiho-socialnih potreb in zahtev zaposlenih, ki povrhu, kot kažejo podatki zadnjih raziskav, izgubljajo tudi svoj vpliv v procesih odločanja.

Ti trije temeljni bloki, ki terjajo posebno skrbno analizo, so me tudi pripravili, da sem naslovil pričujoči prispevek kot sem ga. Namreč, prepričan sem, da bi bilo za čas, ki ga živimo, dosti bolj pomembna analiza blokad kot motivacije, saj bi šele eliminacija blokad ustvarila prostor, v katerem bi se splačalo diskutirati o naravi motivatorjev, ki bi bili v naših razmerah najbolj učinkoviti in uspešni.

REFERENCE:

- Adams, J., Toward and Understanding of Inequity, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1963.
- Alderfer, C., A New Theory of Human Needs, *Organizational Behavior and Human Performance*, 1969.
- Horvat, B., Dvije masovne ideološke deviacije u savremenom jugoslovanskom društvu, *Čovjek i sistem*, 1982.
- Jezernik, M., Hierarhija motivacijskih faktorjev v industriji, ISU, 1965, 1977 Changes in the hierarchy of motivational factors and social values in Slovenian industry, *Journal of Social Issues*, 1968.
- Nekaj determinant aktivne politične participacije pri nas, *Družboslovne razprave*, ISU, 1980.
- Likert, R., *The Human Organization*, McGraw-Hill, 1967.
- Maslow, A., *Motivation and Personality*, Harper, 1954.
- Mayo, E., *The Human Problems of an Industrial Civilization*, McMillan, 1945 *The Social Problems of an Industrial Civilization*, Harvard University Press, 1945.
- McGregor, D., *The Human Side of Enterprise*, McGraw-Hill, 1960.
- Miles, R., *Human Relations or Human Resources*, Harvard Business Review, 1965.
- Roethlisberger F., & Dickson, W., *Management and the Worker*, Harvard University Press, 1939.
- Schein, E., *Organizational Psychology*, Prentice-Hall, 1972.
- Sinner, B., *Operant Behavior*, American Psychologist, 1963.
- Taylor, F., *Scientific Management*, Harper & Brothers, 1911.

Mentalna podnormalnost z vidika socialnega skrbstva

DEMETER GRUDEN*

Pojmovanje, da sodi podnormalnost v območje inteligence, je vsekakor utemeljeno, vendar predstavlja le en vidik. V celoti vzeto pa je zgolj psihometrično pojmovanje mentalne podnormalnosti kot »nezadostne storilnosti« ali pa »pripadnosti skupini 1–3% populacije z najnižjo inteligenčno storilnostjo«, če že ne sporno, pa vsaj nezadostno.

Podobno kot pri definiciji inteligence, se tudi pri definiranju in določanju jasnih meja mentalne podnormalnosti zelo lovimo. Tako bi jo lahko označili kot prirojeni deficit inteligence (Oligophrenia), v nasprotju s pridobljeno inteligenčno nesposobnostjo (Dementia) ali pa z nevrotično zavrtostjo inteligenčne storilnosti (Pseudodementia). To razmejitev lahko nadomestimo z deskriptivno definicijo: mentalno podnormalnost označuje pomanjkanje duševne gibljivosti (elasticitete), revnost na področju predstav in pojmov (plastičnost), nesposobnost tvorbe abstraktnih pojmov, pomanjkanje preglednega dojemanja, predvidevanja in samostojnosti v mišljenju itd.

Z vidika temperamenta lahko razlikujemo torpidno (topo) in eretično (eksplozivno) obliko oligophrenije, ki jo srečujemo zlasti pri klinični populaciji, vendar če upoštevamo kvantitativne motnje storilnosti, tri do štiri stopnje mentalne podnormalnosti, ki pa metrično niso pri vseh avtorjih iste:

Razdelitev	kategorija	naziv	IQ
ICD (9. revizija) Podobno razdelitev ima tudi DSM-III	Lažja slaboumnost	317.0 mejna debilnost	71–84
		317.1 debilnost	50–70
	Slaboumnost	318.0 imbecilnost	35–49
		318.1 težka slaboumnost	20–35
		318.2 idiotija	pod 20
Psyhyrembel		debilnost	50–70
		imbecilnost	25–49
		idiotija	pod 25

* Avtor je zaposlen na univerzitetni psihiatrični kliniki v Bernu, zato so primeri, ki jih navaja iz svoje klinične prakse, iz švicarskega okolja. Od tam izvirajo tudi nekateri strokovni termini (npr. varstvena delavnica).

Razdelitev	kategorija	naziv	IQ
Dorsch	do otrokovega nivoja 10,1 leta	debilnost	60–70
	do otrokovega nivoja 6 let	imbecilnost	50–59
	do otrokovega nivoja 2 let	idiotija	pod 50

Skupino debilnih označuje nesposobnost življenja brez nadzora in nezmožnost preživetja sebe. Imbecilni se ne morejo naučiti brati in pisati ter varovati pred neizgodbami (opekline, rane z nožem itn.). Idioti niso zmožni niti govoriti niti razumeti govora, prav tako se ne morejo sami hraniti.

Kot vidimo iz tega delnega pregleda, se mnenja in kategorije dokaj razlikujejo. Temu bi lahko dodali še poskus definicije mentalne podnormalnosti analogno lakonični definiciji inteligence, kot npr. »skrajno neustrezno oz. skrajno nezmožno vedenje in delovanje«. Toda že tu se nam vsiljuje vprašanje: glede česa neustrezno ali nezmožno? Ali glede na psihometrične metode (testi, preskušnje sposobnosti) ali glede socialne prilagojenosti oz. neprilagojenosti (kar je razvidno iz življenjepisa, kazenskega lista ipd.). Ali pa celo glede uspešnosti ali neuspešnosti v življenju?

Predno poskušamo odgovoriti na taka vprašanja o mentalni podnormalnosti, njenih mejah in značilnostih zlasti na področju diagnostike v zvezi s socialnim skrbstvom, moramo poudariti, da je problem ozko povezan s socialnimi vidiki, kar bo kazuistični primer kasneje jasno predložil. Diagnoza podnormalnosti ima prvenstveno socialni in šele v drugi vrsti prognostični pomen glede na terapijo.

Ravno zaradi socialnih posledic ali »socialne resonance« ne sme psihometrična diagnoza oz. ugotavljanje mentalne podnormalnosti temeljiti samo na storilnostnem principu, temveč mora upoštevati tudi socialno vedenje, prilagojenost in ustreznost. V ugotovitvah moramo upoštevati tako psihometrične kot tudi sociometrične kriterije, kajti diagnoze imajo pomembne socialne posledice oz. vplivajo tudi na potek socialno pomembnih dogodkov in odločitev, zlasti na področju socialnega skrbstva in varstva.

Iz teh razlogov se lahko popolnoma pridružimo Wechslerjevemu mišljenju o pomenu in težavah opredelitve mentalne podnormalnosti. Mentalna podnormalnost ni nikakršna natanko definirana in opisana bolezen (tako kot je, denimo malarija ali paraliza). Podnormalno osebo uvršča intelektualna nesposobnost, ki prizadeva vse njene specifične inteligentne sposobnosti in funkcije bolj ali manj sorazmerno, v posebno socialno skupino, katere značilnost je nezmožnost ukvarjati se s problemi oz. zahtevami družbe in okolja. Zanj je poleg nesposobnosti, da skrbi sama zase, značilna tudi nezmožnost, da svoje še ohranjene delne sposobnosti smotrno in uspešno uporablja. Njena dejanja so pogosto ne samo brezsmiselna in neprimerna, temveč tudi asocialna ali celo antisocialna. Vendar se lahko upravičeno vprašamo, zakaj so nekateri mentalno podnormalni ljudje asocialni, medtem ko drugi ne kažejo takega vedenja. Ležijo vzroki nesposobnost razsodno dojeti

posledice lastnega vedenja v drugih dejavnikih oz. v primanjkljaju, ki ni intelektualne narave? Ali je mentalna podnormalnost potemtakem res samo pomanjkanje inteligenčne sposobnosti ali pa izvira tudi iz osebnosti (asocialnosti)? Teorijo o inteligenčnem deficitu bi morda lahko sprejeli, vendar le za območje minimalne inteligenčne razvitosti oz. storilnosti, kot je to primer s skupinama imbecilov in idiotov. Ne moremo pa je sprejeti za skupine debilnih, lahko debilnih in mejnih oseb. Na tem mestu moramo omeniti še eno izjemno skupino, ki se pojavlja med debilnimi in mejnimi primeri in ki ne ustreza povsem kriteriju sorazmerne prizadetosti vseh inteligenčnih funkcij. To so tako imenovani »vedoči idioti« (Idiot savant), pri katerih je navadno dobro ali celo nadpovprečno razvita ena specifična sposobnost (npr. spomin ali sposobnost množenja), ki pa ne vpliva pomembno na celotno inteligenčno raven posameznika, niti mu ne pomaga k socialno uspešnejšemu vedenju (skupina je omenjena zaradi popolnosti pregleda).

Iz vsega tega sledi, da moramo razen pri posameznikih z zares pomembno nizko inteligenčno sposobnostjo upoštevati pri diagnozi mentalne podnormalnosti, zlasti v zvezi s socialnim skrbstvom in varuštvo, tudi druge, neintelektualne dejavnike. To velja za vse tiste osebe, ki psihometrično gledano pripadajo skupinama debilnih in lahko debilnih oseb ter oseb z nizko podpoprečno inteligenčno storilnostjo (mejni primeri). V teh in podobnih primerih ponavadi ne zadostuje za dokončno ugotovitev podnormalnosti ena sama diagnostična preizkušnja, naj je še tako natančna. Dostikrat so ugotovili strokovnjaki, ki se ukvarjajo s psihodiagnostiko, da se nekatere osebe s poprečno ali celo nadpoprečno inteligenčno storilnostjo vedejo izrazito podnormalno. Na drugi strani pa so ugotovili tudi posameznike, katerih inteligenčna storitev ne presega IQ 70, a katerih življenjepis se v ničemer ne razlikuje od življenjepisa normalno prilagojenih ljudi. Iz teh primerov je razvidno, da za diagnozo in klasifikacijo podnormalnosti ne more biti merodajna samo inteligenca na podlagi psihometričnega kriterija, temveč je ravno tako pomembno posameznikovo vedenje na podlagi sociometričnega kriterija.

Prva od teh dveh skupin je dobro znana vsem, ki se ukvarjajo z zanemarjenimi (verwarhlost) in v socialnem pogledu nezadostno prilagojenimi osebami. V tem primeru gre za ljudi, ki jim primanjkuje tako sposobnost za razumevanje socialnih norm kot tudi občutek za primernost, za etična vprašanja. Tem osebam ponavadi ne manjka niti izobrazbe, so tudi dobri družabniki in se znajo prikazati v ugodni luči oz. s pozitivne strani. Kljub temu pa so asocialni ali celo antisocialni in potrebujejo nadzorstvo bodisi zaradi lastne varnosti ali zaradi zaščite drugih (npr. delinkventi). Manjka jim čisto vsakdanja sposobnost prilagajanja socialnim normam oz. jim primanjkuje tako imenovani »socialni ali moralni čut«. Taki posamezniki so po Tredgoldu zares pristni slaboumneži v pravem pomenu besede, kot jo včasih uporabljamo v psihodiagnostiki.

V nasprotju s to skupino inteligenčno, storilnostno neprizadetih podnormalnih ljudi pa obstaja še druga skupina, ki bi jo morali na podlagi psihometričnih kriterijev uvrstiti v kategorijo podnormalnih, a jih na podlagi sociometričnih ugotovitev, tj. zaradi njihove sposobnosti, da se prilagodijo normalnim zahtevam njihovega družbenega in ekonomskega okolja, ne moremo in ne smemo. Taki posamezniki so dostikrat le na pol pismeni in izhajajo iz socialno ekonomsko zanemarjenih plasti prebivalstva, zaradi česar so imeli le malo možnosti redno obiskovati šolo in so ponavadi opravljali le enostavna »nižja« dela. Njihov edini

»primanjkljaj«, ki pa je razlog za diagnozo mentalne podnormalnosti, je neuspeh na verbalnih in neverbalnih testih inteligence. V vseh drugih pogledih pa ne kažejo nobenih znakov zmanjšane ali nezadostne inteligenčne storilnosti in so socialno uspešno prilagojeni ter popolnoma neupadljivi.

Taki primeri so v klinični praksi in v zvezi z ekspertizami za socialno skrbstvo in varuštvo, dasiravno ne zelo pogosti, vendar dobro znani. Na dan prihajajo pri rutinskih raziskavah inteligenčne sposobnosti (svetovanje, rekrutacija ipd.). Sicer pa so v vsakem pogledu dobro prilagojeni, lahko skrbijo sami zase in celo za lastno družino, nimajo težav pri vzgajanju otrok oz. njihovi otroci ne kažejo vzgojne zaostalosti in se dobro znajdejo ne samo v podeželskem okolju, temveč tudi v mestnem. Očividno niso podnormalni niti v smislu zakona niti v smislu pojma mentalne podnormalnosti. A kljub temu obstaja možnost in nevarnost, da jih na podlagi veljavnih psihometričnih metod lahko klasificiramo kot podnormalne in jih s tem izenačimo s tisto skupino oligophrenih, ki potrebuje stalni nadzor (varuštvo) ali pa se jih mora napotiti v ustrezne ustanove. Kakšna možnost tragike in kolikšna odgovornost se skriva na tem področju klinične diagnostike, nam nazorno prikazuje naslednji klinični primer.

J. B., 28 let, kmetovalec v zelo revnem alpskem naselju, oženjen in oče dveh otrok. Pri tretjem vpoklicu na vojaške vaje je bil zaradi dodelitve k novemu odseku testiran. Zaradi zelo slabega rezultata pri preskusu inteligenčne storilnosti (IQ pod 70) je bil odpuščen iz vojske. Na kliniko je prišel zaradi odseka za varuštvo pri uradu za socialno skrbstvo, ki je na podlagi zakonskih predpisov sprožil postopek, da se mu odvzame očetovska funkcija kakor tudi možnost upravljanja lastnega, že tako majhnega kmetijskega gospodarstva. Kako tragična prihodnost je čakala J. B. in kakšen obup ga je navdajal, čeprav je do takrat vzorno in pridno gospodaril, saj je bil kljub zares težkim alpskim razmeram brez dolga in je bil dober soprog in oče dveh pridnih in primerno vzdrževanih otrok! Samo zahvaljujoč strokovni expertizi, h kateri se je zatekel po nasvetu nekaj dobromislečnih in izkušenih sovaščanov, se je lahko ustavil potek administrativnih (in ne socialnih!) ukrepov, ki bi mu drugače prej ali slej uničili človeka dostojno eksistenco.

Iz vsega tega je razvidno dvojje: prvič, da obstaja več kot samo ena vrsta podnormalnosti, in drugič, da ima diagnoza podnormalnosti (slaboumnosti) tako socialne kot tudi zakonske posledice za posameznika. Zato je nadvse pomembno, da ne dajemo diagnoze podnormalnosti ali oligophrenije samo na podlagi psihometričnih podatkov, temveč tudi z upoštevanjem socialnega vedenja oz. sociometričnih dejavnikov ter da pri tem nikoli ne izgubimo izpred oči tega, da je taka diagnoza za posameznika zelo usodna.

LITERATURA

- Amman, F., Gruden D.: Oligophrenie und Chromosomen Aberration, PUK, Bern, 1967.
Bash, K. W.: Lehrbuch der allgemeinen Psychopathologie, Thieme-Verlag, Stuttgart, 1955.
Degkwitz, R., Helmchen H., Kockott G., Mombour W., (ed): Diagnoseschlüssel und Glossar psychischer Krankheiten – ICD 9. revis. za WHO-Springer-Verlag, Berlin, New York, 1980.
Dorsch, F. (ed): Psychologisches Wörterbuch, Huber-Verlag, Bern, 1976.
Koehler, K., Sass H. (ed): DSM-III, nemška izdaja, Belz, Basel, 1986.
Gruden, D.: Die Intelligenz-Determinanten und Messung, PUK, Bern, 1970.
Psyhyrembel, W.: Klinisches Wörterbuch & Syndrome, DeGruyter, Berlin, 1972.
Tredgold, A. F.: Mental Deficiency, Baltimore, 1979.
Wechsler, D.: Die Messung der Intelligenz Erwachsener, Huber, Bern, 1964.

Družbena pogojenost newtonovske paradigme znanosti in njene posledice za vzgojo in izobraževanje*

BOGOMIR NOVAK

1. ZASTAVITEV PROBLEMA

Živimo v času različnih vrst kriz, ki jih lahko označimo s skupnim izrazom kriza moderne civilizacije. Danes se vedno bolj kaže, da je človek moderne dobe gojil nekatere iluzorične cilje.¹ Standardi novoveške znanosti, ki je kartezijansko utemeljena in jo imenujemo tudi newtonovska paradigma, so postali vprašljivi. Po predpostavki te paradigme je svet kot razsežna stvar (*res extensa*) objektivno spoznaven s pomočjo kvantitativnega merjenja. Segmentirano in parcializirano spoznanje je rezultat razdrobljenega dela industrijske družbe. »Izdelovalec orodja« (Franklinov *homo faber*) postavlja delovna sredstva v službo kapitala. Zlasti naravoslovne znanosti so bile v novem veku potencialna proizvodjalna sila. V 20. stol. pa je postala znanost proizvodjalna sila kapitala tudi sistemsko, ker so postale vezi med znanostjo, tehniko in politiko tesnejše kot kdajkoli prej.

Paradigma je za Kuhna to, kar »je skupno članom znanstvene skupnosti«.² Skupne značilnosti pa ne izključujejo individualnih razlik med člani. Newtonovska paradigma označuje relativno stalne teoretične osnove, ki so nastale s prvo znanstveno-tehnično revolucijo in so se začele koreniteje spreminjati šele z nastajanjem današnje informatizacijske tehnologije. Pojem znanstveno-tehnične revolucije ni enoznačen. Vprašanje je, ali bodo napovedane spremembe bistveno drugače in celoviteje realizirale kot so se enostranske spremembe industrijske družbe.³ Zaradi realizacije celovitega smisla človekovega življenja je potrebno reinterpretirati vse sfere človekove odtujitve ne le v smislu kritične filozofije tehnike (A. Šarčević) kot posebne discipline. Gre za interdisciplinaren pristop k analizi sprevrnitve sredstev v cilje, kakor bi lahko označili odtujitev. V pričujočem sestavku želimo pokazati družbeni izvor in meje newtonovske paradigme.

2. NEGATIVNE POSLEDICE DRUŽBE ODTUJENEGA DELA ZA VZGOJNI PROCES

V novem veku nastane spoznavna teorija zaradi potrebe po novi uporabnosti znanja. Ugotavljanje izvora in dometa spoznanja služi za anticipiranje delovnega

* Pričujoči prispevek je nastal na osnovi sestavka dr. F. Pedička »Naša pedagogika v okviru paradigatskega loma današnje znanosti, *Anthropos*, 1986/5–6, str. 244–256.

¹ Habermas, J. analizira iluzorične cilje v tekstu »Nova nepreglednost« v knjigi Pavlovića »Obnova utopijskih energija« kultura, Beograd, 1987, str. 25–40.

² Kuhn, T. Dodatne misli o paradigmah, *Časopis za kritiko znanosti*, 1984/64–65, str. 54.

³ To vprašanje obravnava tudi King, A.: Nova industrijska revolucija ili samo još jedna nova tehnologija? v zborniku »Mikroelektronska revolucija i društvene posledice, Nolit, Beograd, 1986, str. 31–48.

procesa kot predelave surovin. Človekovo bistvo v odtujenem delu ni spoznavno kot cilj. Zato nekatere filozofske smeri (agnostiki, skeptiki, pozitivisti, eksistencialisti itd.) zanikajo možnost vzgoje, ker reducirajo človeka na slučajno ponašanje. Spoznavni svet postane monokavzalen in obvladljiv. Človek postane samo privesek naravnega ali umetnega stroja in tako nima druge izbire kot tayloristično pristajati na obstoječe ali pa romantično, imaginarno protestirati proti obstoječemu.⁴ Pri obeh modelih gre za enosmerno komuniciranje vzgojitelja s poslušnim gojencem.

Vzgojni proces ni dialektično, ampak le metafizično spoznaven. Če gojenec ni subjekt, ampak je le objekt vzgojno-izobraževalnega procesa, je ta proces spoznaven le z ene strani-objektivistično, parcialno, nespremenljivo. Gojenec je le pasivna materija, ki je primerna za učinkovanje aktivne forme. Po teorijah odraza, anamneze, preslikave, pogojnega refleksa, neustvarjalnega prilagajanja je cilj vzgoje le priprava gojenca na dano stanje družbenega reda. Vzgojni proces omogoča gojenčevo priučevanje znanih delovnih postopkov bodisi v cehovski delavnici ali v manufakturi in moderni korporaciji. Zato opredelitev vzgoje kot oblikovanja osebnosti ne zadošča in ostaja dvoumna. Gre za vprašanje, ali se oblikuje osebnost zaradi družbe ali zaradi osebnosti same. Pri tem vprašanja ne smemo razumeti v smislu antinomije: ali je individuum člen takšne ali drugačne avtorske aparature ali pa je osamljeni Robinson. »Vzgoja se pojavlja le kot funkcija človeka v določeni družbeni dejanskosti.«⁵ Če je šola »ideološki aparat države« (Althusser) in goji poleg etatističnega vpliva od zunaj še svojo specifično tehnokratsko ideologijo, potem je »okrepitev vzgojne vloge šole« samo krepitev manipulacije in indoktrinacije. V tem smislu meni F. Pediček, da »se vzgoja kot resnična paideja nikakor in nikoli ne more pojavljati v znanih okvirih družbenih institucij in družbenih idej, ker so v teh družbah največkrat grobo ali zastrto ukinjene fundamentalne pedagoške relacije človek-človek.«⁶ F. Pediček nadaljuje, da so vse druge »vzgoje«, ki se pojavljajo iz režimskega funkcionalizma v jedru ne-vzgoje in anti-vzgoje, so »surogati, negacije, ponaredek paideje.«⁷ Vzgojno funkcijo prizna le družbi, ki »jo posameznik nenehno ustvarja, spreminja, dopolnjuje, gradi, ruši in pregrajuje, torej le družba kot živa socialitetna dejanskost.«⁸

To pomeni, da je humanizacija vzgojnega procesa pred njegovo socializacijo. Prva je na antropološko-etični, druga pa na strukturalno-funkcionalni ravni. Ni vseeno, katero osebnost in katero družbo mislimo. Človek hierarhične organizacije je človek instrumentalnega uma oz. tehnobirokratske racionalnosti po »železnem zakonu oligarhije« (Michalson), človek »asociacije neposrednih proizvajalcev« (Marx) pa je človek odprtega dialoga. V prvem primeru gre za »diktaturo nad potrebami« (A. Heller), v drugem pa za razvijanje vseh človeških potreb. Iz omenjene alternative dveh tipov družb bi lahko izpeljali še razliko med zaprtimi družbami, ki ne priznavajo alter-ideologij in odprtimi družbami s kulturnim pluralizmom in s sprejemanjem drugih alter-ideologij poleg svoje ego-ideologije.

⁴ Več o tem N. Kujundič, *Komunikacija-bit edukativne prakse*, Filozofska istraživanja, 1986/4, str. 1015–1021.

⁵ Pediček, F. *Vzgoja kot družbena funkcija*, Drugi posvet slovenskih pedagogov, zbornik, Zveza pedagoških društev Slovenije, Ljubljana, 1972, str. 109.

⁶ ibidem.

⁷ ibidem.

⁸ ibidem, str. 110. op. NB-socialiteta je kvaliteta medsebojnih odnosov, sociabilnost pa sposobnost druženja posameznikov.

Razlikujemo družbene skupnosti z zaprtim (monokavzalnim) načinom mišljenja, jezika, ideologije in družbene skupnosti z odprtim (polikavzalnim, interakcijskim) načinom mišljenja, jezika, ideologije. Za prvo je značilna heteronomna morala neavtentičnih vrednot, za drugo pa avtonomna morala z avtentičnimi vrednotami. Seveda je potrebno upoštevati »prehodne družbene oblike« med obema navedenima skrajnostima.

Iz navedbe značilnosti dveh različnih tipov družb, ki bi jih z ekonomskega stališča lahko razvrstili na nerazvite in razvite, sledi tudi njihova različna edukogena tj. vzgojnoizobraževalna sposobnost.⁹ Družba prihodnosti bo »vzgojna skupnost« (N. Šoljan), »komunikacijska skupnost« (Apel, Habermas), »carstvo svobode« (Marx). Pot v dejansko skupnost iz »iluzorične skupnosti« (Marx) oz. meščanskega kozmosa je še vedno alternativna in problematična, ker je v človekovi samoodtujenosti še vedno precej kazalcev za napovedovanje bodočega barbarstva. Ustvarjalnost vzgojnoizobraževalnega procesa je domena razvitih industrijskih družb, ki že postajajo informacijske, ker imajo za to ustrezne materialne pogoje. Večina znanstvenikov opušča danes pojmovanje energetskega aktiviranja instinktov in ga nadomešča z informacijskim. F. Robustelli in C. Pagani trdita v prispevku »Instinkt in kultura«, da je človek biološko determiniran z instinkti, ki »jih aktivirajo specifične informacije, druge informacije, ki jih sprejema centralni živčni sistem, jih pa deaktivirajo.«¹⁰ Pojasnjevanje človeka z instinkti in razumom ter z instinkti in energijo je dualistično. Koncepta kontinuiranega razvoja človeka še ni. Po mnenju navedenih avtorjev se pojem instinkta lahko obdrži za »ponašanje, ki je močno genetično določeno.«¹¹ Šele zgodovinsko preoblikovanje in relativiranje biološke determiniranosti vodi do ideje o samoregulativi človeka v dvosmerni komunikaciji, ki sloni na informacijah in povratnih informacijah. Komunikacijska dejavnost pa ne zbriše materialno-energetske podlage dela, ampak jo le dopolnjuje.

S stališča »umazano-judovske oblike prakse« niti Aristotelov niti Marxov koncept samonamenskosti človeka ne presejata meja predzgodovinskega civilizacijskega barbarstva. Oba ostajata v intermundijah bodočnosti rastočega nasilja in uničevanja. Oba koncepta se lahko realizirata, če se ustrezno reinterpreterirata in na osnovi predpostavke o delni spremembi obstoječih interesov. Aristotelov koncept človekove samonamenskosti je neustrezen zaradi konteksta politične delitve na svobodne in nesvobodne, metafizične delitve dejanskosti na prvega gibalca, ki je navznoter aktiven in navzven pasiven in na prvo materijo, ki je zgolj pasivna možnost in zaradi ekonomske delitve dela na umsko in fizično. »Racionalno jedro« Aristotelovega pojmovanja samonamenskosti je v tem, da je človek le del prirode in družbe in nikjer ne negira in ne destruira enotnosti in celovitosti. Popolnoma neškodljive tehnologije ni. Sužnji so bili nepriznane naravne žrtve tedanje tehnologije. Mehanizacija dela je bila v antiki še minimalna, ker niso bili vsi udeleženi v njej, zato tudi ni bilo postulata svobode vseh. Kozmopolitska ideja enakosti vseh je ostala marginalna. Marxov koncept človekove samonamenskosti je za razliko od Aristotelovega občečloveški. Nanaša se na prihodnost in ne na sedanost. Kot

⁹ glej prispevek G. Staniča: Vzgojnoizobraževalni procesi, Sociološke teme, Zveza organizacij za tehnično kulturo Slovenije, Ljubljana, 1987, str. 68.

¹⁰ Marksizam u svetu, 1987/5–6, str. 52.

¹¹ ibidem, str. 50.

vzorec jemlje umetniško dejavnost in ne filozofije, ki je postala odtujena. V kon-templaciji zanj ni enotnosti znanja in vrline kot za Aristotela. Marx je za razliko od Aristotela kritik razredne družbe. Oba pojmuteta delo teleološko glede na predmet, sredstvo oz. orodje in cilj. Za Marxa samonamenskost človeka ni v pristočasni dejavnosti, ker je v pogojih kapitalistične proizvodnje prosti čas, ki so ga Grki označevali kot shole (nemško *Musse*, *Erholung*), postal funkcija delovnega časa. Samonamenskost človeka je potrebno misliti z vidika celotne osvoboditve dela, ki pa spet ni v brezdelju (*die Arbeitslosigkeit*) v smislu brezposelnosti. Skrajševanje delovnega časa je lahko le pot do osvoboditve dela, ni pa še njena rešitev. Aristotel ni poznal sprevačanja enega nasprotja v drugo. Delo je zanj prej dopolnjevanje in oblikovanje že danega kot pa spreminjanje in predrugečevanje. Marxovo pojmovanje dela je predvsem kompleksnejše kot Aristotelovo, ker človekova identiteta v antiki ni bila problem, tako kot je postala v novem veku. Delo dobi zgodovinsko komponento, znotraj katere se izkažejo bistvene pomanjkljivosti fizičnega in umskega dela, ki v naravnih družbah niso bile reflektirane. Šlo je le za spornost fizičnega dela kot sestavine celotnega družbenega sistema in s tem tudi sistema vzgoje in izobraževanja. Marx je zaradi odkritja prikrite odtujitve celotnega človekovega življenja postavil vprašanje po možnosti osvoboditve. Revolucionarne možnosti, ki jih je anticipiral, danes še niso v celoti realizirane, ker so se tudi njegove teoretične prognoze pokazale za pomanjkljive. Nekateri so še prepričani, da pomeni gospostvo nad naravo tudi človekovo avtentično svobodo. Ne vprašajo se, ali pomeni konec industrijske družbe tudi konec kapitalističnega načina proizvodnje, ki reproducira s pomočjo ideoloških mehanizmov izkoriščanje in odtujitev. Samonamenskost, ki jo razumemo kot samodejavnost, samorefleksijo in samovzgojo na ravni občečloveške prakse, posebnih praks ožjih družbenih skupin in individualne prakse, se v okvirih samonamenskosti tehnologije ne more realizirati.

V stotih letih po Marxovi smrti nismo odpravili hipoteke pred-zgodovine. Prej bi ugotovili, da smo jo skušali odpraviti (mehansko negirati) namesto da bi jo presegli.¹² Detajlna analiza napačno izbranih sredstev za osvoboditev dela in hipostazirano postavljanje tega cilja v smislu osvoboditve od dela in upora proti delu presega okvir tega zapisa. Svobode ne moremo razumeti v smislu katerekoli eliminacije zunanje, materialne nuje, saj jo Marx v nekem smislu priznava kot »večni pogoj človekovega obstanka« niti v smislu redukcije na notranjo nujnost. Ta napačna dilema vodi v številne antinomije in zaplete novoveškega pojmovanja svobode, zaradi katerega se po logiki kapitala ali državne uprave sprevača v svoje nasprotje-v teror. Samonamenskost človeka, ki v umazano-judovski praksi sloni na nesvobodi drugih, pomeni laž principa, ker ni izpeljana na občečloveški ravni. Ne omogoča vsakemu razvijanje njegovih specifičnih sposobnosti, ampak samo vidno najboljšim. To v vzgojno-izobraževalnem sistemu pomeni skrb za talente, ne pa za slehernega učenca. Vsaka socialitetna družba ima svoj logični prostor.¹³ Šele vzgojna skupnost bo lahko razvila takšen logični prostor uma, ki ji bo omogočal optimalen razvoj sposobnosti slehernega njenega gojenca. Ta utopična vizija

¹² Na to temo glej prispevek Mlinarja, Z., »Razvojne spremembe in protislovja jugoslovanske družbe, Sociološke teme, str. 154 in Kukoč, M., »Usud otudenja i upitnost razotudenja, Filozofska istraživanja, 1985/4, str. 656-661.

¹³ Glej Ule, A., *Od filozofije k znanosti in nazaj*, DZS, Ljubljana, 1986, poglavje Kritika apriorizma.

pomeni ukinitve dualizma vzgojitelja-gojenca v smislu samovzgoje. »Postavljanje na noge« znotraj istega mehanizma družbenosti in iste logike kapitala ali državne uprave pomeni le ironijo usode. Ni dovolj, da se možnosti, ki so bile doslej zatrte, samo dopustijo, ker se reproducira podobna realizacija. Prehod od postfigurativnega k prefigurativnemu obdobju (M. Mead) pomeni, da ne vzgajajo le starši otroke, ampak tudi (ali predvsem) otroci starše. Takšen pedocentrizem ni napredek svobode, če je učinek indoktrinacija tj. prevladovanje dogmatičnih argumentov v enosmernem komuniciranju. Posameznik, družbena skupina ali razred, ki se prestavi iz vloge predikata v vlogo absolutnega subjekta, napravi druge za predikate. Tega dejstva se Feuerbach v odnosu do Hegla ni zavedal. Marx pa je postavil tezo o prehodnem obdobju. Nevšečna dediščina preteklosti se ohranja, če se subjekti le zamenjujejo, mehanizem učinkovanja pa ostaja brez nove kvalitete.

3. ZNAČILNOSTI NEWTONOVSKÉ PARADIGME

Newtonovska paradigma znanosti uveljavlja pretežno kvantitativen, analitičen in segmentirano-parcialističen način mišljenja. V njem tiči nenehna nevarnost zamenjave dela za celoto (*pars pro toto*). Tragičnost napredka (Benjaminov izraz), ki jo simbolizira že Prometejeva krivda, dobi v novem veku podobo Faustove izgube duše. Ortega y Gasset je v Uporu množic pokazal na zvezo med nastankom novoveškega specialističnega znanstvenika in vzponom množic, za katere je značilen razbrzdani iracionalizem. Kako je potemtakem vzgoja srca sploh možna? Vprašanje sta Rousseau in Feuerbach razumela kot povratek človeka k prirodi brez razumskega posredovanja. Oba bežita od mehanskega ritma dela, ki označuje enolični kontinuum sveta. Tudi M. Kangrga v delu »Praksa, čas, svet« povzdiguje zgodovinski, produktivni čas nad mehanski čas strojev v smislu diskontinuitete z njim in kvalitativno novega dogajanja. Bistvo zgodovinskega mišljenja vidi Kangrga v odkrivanju lastne možnosti kot samodejavne prihodnosti. Res je, da je drugačen zgodovinski svet možen iz drugačnega pojmovanja časa, vendar ne smemo zanemariti časa objektivnih zakonitosti, sicer zapademo zaradi subjektivitete subjekta v voluntarizem subjektivnih sil družbenega razvoja. Zaradi prehitivanja smo priče nazadovanju. Vprašanje časovne kontinuitete in diskontinuitete je bolj občutljivo, kot se je zdelo na prvi pogled. Praksistična rešitev tega vprašanja je kvazi-radikalna. Newtonovski paradigmi ni mogoče enostavno obrniti hrbta. Fetiziranje »dialektičnih skokov« vodi v pragmatizem.¹⁴ Za prehodno obdobje so značilni številni skoki, ne da bi bili subjekti akcij ozaveščeni, za katero prakso jim gre. Ni vseeno, kateri interes in kakšno moč argumentiranja (ne)dialektičnega mišljenja uveljavlja človek v določeni vrsti prakse.¹⁵ Znotraj umazano-judovske oblike prakse kaže newtonovska paradigma znanosti čedalje bolj negativne lastnosti. Govorimo o družbenih mejah znanosti nasprotno, čeprav gre le za določeno paradigmo in (zlo)rabo le-te za monopolne interese države, ki sprevrta sredstva

¹⁴ Pediček, F., Naša pedagogika v okviru paradigmatkega loma današnje znanosti, *Anthropos*, 86/5-6, str. 247.

¹⁵ Glej razpravo o vrstah dialektike in vrstah prakse Zaječaranović G., Marksistična dijalektika i praksa, Rad, Beograd, 1977.

v cilje in cilje v sredstva. V ustvarjalni, občečloveški praksi bi verjetno bolj prišlo do izraza racionalno jedro newtonovske paradigme.

Zakaj poimenujemo z Newtonom razvoj novoveške znanosti vse do korenitejših sprememb v 20. stoletju. Newton je sistematiziral in generaliziral rezultate svojih predhodnikov in zasnoval mehaniko kot samostojno znanstveno disciplino. Tako je nastala nevarnost absolutiziranja mehanskega načina mišljenja v smislu mehanicizma. Jevtić piše, da se je pod vplivom mehanike »realiziral znanstveni in filozofski napredek za naslednja tri stoletja. Koncepti pospeška, sile, mase, skupno z zakonom inercije, zakonom sile in zakonom akcije in reakcije, so omogočali vse bistvene elemente za celoten razvoj fizike do konca 19. stoletja.«¹⁶ Zanimivo je, da Jevtić za svoje veliko priznanje Newtonovi fiziki, ne uporablja sintagme »newtonovska paradigma znanosti«, čeprav je njegovo delo »Informatizaciono doba« posvečeno novi znanstveni revoluciji. Kot Darwin tudi Newton ni vedel, da je pisal satiro na svoje rojake, ker imajo tako Darwinovi kot Newtonovi osnovni pojmi družbeni izvor. Newtonu ne gre za strah pred prehitro specializacijo sposobnosti enega dela ali pa celotne človeške vrste, tedaj za strah pred propadom tega dela ali celotne vrste. Darwin je živel tristo let za Newtonom. Je dedič mehanicizma v tem smislu, da ne dopušča vrstam, ki so s svojimi sposobnostmi adaptirane na določeno okolje, da bi se adaptirale na nove pogoje v drugačem okolju. Tudi Freud je biološki mehanicist s tezo, da je naša civilizacija temeljno represivna brez možnosti osvoboditve.¹⁷ Potemtakem je sistem katerekoli vrste bodisi živalske ali človeške zaprt. Ko so pogoji obstanka vrste izčrpani, propade. Elan vital oz. vis vitalis človeške vrste je njeni nespecializiranosti. To je tudi osnovna predpostavka številnih meščanskih antropologov 20. stoletja. Metaforično bi jo označili kot ekscentrično-eksistencialna reakcija na centralen gravitacijski sistem.

Če prenesemo Newtonovo fiziko na področje družbenega življenja opazimo, da odgovarja družbeni hierarhiji. Formalna enakost pomeni toliko kot mirovanje inertnega telesa na katerega ne deluje nobena zunanja sila. Za družbeno mobilnost so potrebne dejanske spodbude. Zunanja pogonska sila meščanske družbe je kapital, ki je bil sprva odušni, kasneje pa industrijski, monopolni itd. Kapital omogoča pospešeno gibanje te družbe na račun zaostajanja drugih tipov družb. S stališča politične ekonomije gre za ekonomske škarnje. Newton ni pojasnjeval izvora delovanja sil. Nekateri Newtonovi pristaši so hoteli pojasniti gravitacijo iz samega prostora.¹⁸ Leibniz je zanikal obstoj praznega prostora, ker je v monade vgradil notranjo silo (apetitus). Konceptija prestabilirane harmonije je tako postala teleološko-mehanicistična. Newtonov absoluten prostor je sensorium dei kot enotnost mnogoterih relativnih prostorov. B. Pavlović razlaga absolutni prostor kot kozmični koordinantni sistem trodimenzionalne evklidske geometrije.«¹⁹ Če je res, da gre v Newtonovi konceptiji za antropomorfiziran kozmos, potem si lahko razlagamo sensorium dei kot nevidno roko trga, države, transnacionalnih družb ali Velikega brata, ki s pomočjo sredstev množičnega obveščanja določa commun sense. Z definicijo absolutnega prostora kot sensoriuma dei postane le-ta absolutni subjekt, ki določa ponašanje vseh drugih relativnih subjektov kot njihova

¹⁶ Jevtić, B., Informatizaciono doba, Globus, Zagreb, 1987, str. 23.

¹⁷ Marcuse, H., Eros i civilizacija, Naprijed, Zagreb, 1965, str. 13, 23.

¹⁸ Pavlović, B., Filozofija prirode, Naprijed, Zagreb, 1978, str. 164.

¹⁹ Pavlović, B., ibidem, str. 162.

zunanja kontrola. Božanski čut je inkarniran v centralnem telesu, ki funkcioniра kot sonce, okoli katerega krožijo planeti. V tem ni samo skrivnost »kopernikanskega obrata«, ampak tudi politična skrivnost predaje suverene volje državljanov vrhovnemu suverenu. Diviniziran človek, ki ga obdaja praznina absolutnega prostora, se določa kot subjekt nasproti inertnega objekta in kot substanca nasproti akcencam. Newtonovska paradigma ne afirmira več starega boga v smislu Aristotelove forme, ampak mehanicistični spiritus agens. Zaradi delovanja akcije in reakcije je človek človeku volk. To ne pomeni samo »pat-položaj« Kantovih antinomij v teoriji, ampak tudi »ravnotežja strahu« pri oboroževalni tekmi znotraj umazano-judovske oblike prakse. Te oblike prakse se ne da mehansko negirati, na kar ne opozarja samo antisemitizem, ampak tudi različne druge vrste genocida. Newtonovska paradigma ne vodi do razumevanja globalno zgodovinskih problemov, ampak le do iskanja vzrokov in krivde za nastalo stanje izven sebe. To pomeni ne-vzgojo po heteronomni morali, ki je zaradi pomanjkanja avtentičnih vrednot nemorala.

Logos dominacije (H. Marcuse) pomeni tudi jezik dominacije²⁰ in intelektualni taylorizem.²¹ Kot kapitalističnega podjetnika, tako spremlja tudi specialističnega znanstvenika občutek praznine izven njegovega delovnega področja. Rešitev iz tega stanja ni samo v razvijanju interdisciplinarnosti in vrednostne komponente znanosti (znanost ni vrednostno nevtralna), ampak predvsem v razvijanju nove societalnosti družbe, ki presega današnjo avtomatizacijo, ki je značilna za abstraktno občost neavtentičnega posameznika.²² Homo faber je ostal homo duplex,²³ ki je opustil antični ideal sophrosyne (zadržanosti, samoobvladovanja) in prave mere. Novoveški človek za razliko od človeka naravnih družb meni, da so njegove sposobnosti in možnost razvoja znanosti in tehnike neskončne. To ga vodi do imperialističnega odnosa do prostora (kolonizacija sveta življenja po Habermasu) in produktivističen odnos do časa (carpe diem).

4. POMANJKLJIVOSTI NEWTONOVSKÉ PARADIGME IN MOŽNOST RAZREŠITVE

Vprašanje polnosti in praznine prostora in časa so si zastavili že eleati. Znano je, da so Grki odklanjali obstoj praznega prostora zaradi strahu pred neskončnostjo. Poseg v neskončnost postane prav avantura novoveškega človeka. Ta avantura je utemeljena že v starogrški kulturi kot agonalna dialektika ali odisejada razuma. K. Axelos vidi bistvo planetarnega v blodečem popotovanju.²⁴ Planetarna

²⁰ opis jezika dominacije v SZ glej delo Feher, F., Heler, A., Markuš, D., Diktatura nad potrebama, Rad, Beograd, 1986, str. 283–284.

²¹ opis »intelektualnega taylorizma« v delu Zijdervelde A. C., »Die abstrakte Gessellschaft, Zur Soziologie von Anpassung und Protest, Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1972, str. 92–94, 192.

²² detajlna analiza te teze je v delu Bodrogrvarja F., »Negacija i humanitet, Veljko Vlahović, Subotica, 1977.

²³ to je tudi teza Šarčevića, A., »De homine, mit o modernom čovjeku, Veselin Masleša, Sarajevo, 1986.

²⁴ Axelos, K., Einführung in ein künftiges Denken, Über Marx und Heidegger, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1966, str. 69. (πλᾶω=lat. plango=udariti, biti gnan, tavati, nadlegovati, mučiti, brezdomsko bloditi (op. NB-Ahasferske motive najdemo tudi v Prešernovih Poezijah).

igra v smislu nastajanja biti kot celote je značilna šele za dobo svetovne industrializacije, ki vsaj navidez odpira možnost neomejenega inoviranja. Človek izbira vedno nova sredstva za planirane funkcije. Marcuse vidi večni logos dominacije v tem, »da se po notranji nujnosti samega delovnega procesa, individualno samo s posredovanjem delovnih orodij razvija k univerzalnemu.«²⁵ Apeli na etiko in estetiko dela, na »več znanja za razvoj«, na družbeno zavest še ne razrešujejo slabosti newtonovske paradigme. V tem smislu piše Z. Medveš, da »sodobna avtomatizirana proizvodnja in naraščajoča intelektualizacija dela še ne pomenita preokreta v akumulaciji znanja, preokreta od sredstev dela na delovno silo.«²⁶ Preobrat newtonovske paradigme bi pomenil, da bi se človek naučil misliti in razreševati bistvene zgodovinsko civilizacijske probleme, ki so nastali zaradi dosežanje neusklajenosti sredstev in ciljev. Newtonovski paradigmi manjka celovito pojmovanje splošnosti. Razumevanje kavzalnih zvez še ne pomeni razumevanja širše časovnoprostorske celote. Zato J. Rifkin ne piše samo o preformuliranju znanosti, ampak tudi o preformuliranju vzgoje in izobraževanja.²⁷ Meni, da je v šoli še vedno poudarek na količinah, razdalji in prostoru, redkokdaj pa na lastnostih in pojmi.²⁸ Rifkin prognozira, da bo v prihajajoči Solarni dobi večji del akumuliranega znanja postalo odveč. Vzgoja in izobraževanje naj bi sledila zgodovinskemu trendu humanizacije dela, ki pa ni samo rezultat zahtev etike in estetike dela. Japonski model upravljanja dela dopušča delavcem, da razvijajo svoje sposobnosti za proizvodnjo čim več kakovostnih izdelkov. Ta sistem sloni na medsebojnem zaupanju med delavci in vodjem organizacije in na skupnem sodelovanju pri načrtovanju proizvodnje, vendar je razvoj delavčevih intelektualnih sposobnosti podrejen kavzalni analizi delovnega procesa in odpravljanja napak izdelka do brezhibne izdelave. Usposabljanje delavca za tak delovni napor imenuje K. Ishikawa izobraževanje za celovito obvladovanje kakovosti. Tudi tu vidimo, da je deklariran »neomejen razvoj sposobnosti in kreativnosti« omejen na interese kapitala.²⁹

Newtonovska paradigma sloni na konceptu ravnotežja sil, ker se le tako ohranja stabilno vesolje z možnim natančnim napovedovanjem dogodkov. Princip stroge določenosti vodi že v samih znanstvenih disciplinah do različnih redukcij. Prav tako pa nastajajo poskusi redukcije ene znanosti na drugo – psihologizem, biologizem, fizikalizem, ekonomizem itd. Heisenbergov princip nedoločenosti na nek način razrešuje omenjen obrazec mišljenja, ker kaže na neločljivo prepletenost subjekta in objektom opazovanja. Svetovno dogajanje ne more postati več absolutno pregledno in obvladljivo kot je bilo v Heglovem sistemu. Pojem sile ostaja delno poetično-mitičen in delno znanstven. Ni več zgolj zunanjih dejstev, ki so pogojena z delovanjem zunanjih sil. V newtonovski paradigmi manjka samokritičen odnos do uporabe različnih sil oz. virov energije. Za abstraktno družbo je bila značilna človekova obrnjenost navzven. To je pomenilo prevladovanje kratkoroč-

²⁵ Bodrožvari, F., *Negacija i humanitet*, str. 20.

²⁶ Medveš, Z., *Odnos med splošno in strokovno izobrazbo v razvoju šolskih sistemov (disertacija)*, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1987, str. 84.

²⁷ Kirn, A., *Pasti razvoja, Ekološke študije*, Komunist, Ljubljana, 1985, str. 350, 355.

²⁸ *ibidem*, str. 355.

²⁹ Ishikawa, K., *Kako celovito obvladovati kakovost, Japonska pot, Tehniška založba Slovenije*, Ljubljana, 1987.

nih ciljev pred daljnoročnimi. E. Bloch je rehabilitiral pojem konkretne utopije prav z namenom, da opozori na odločilen pomen daljnoročnih ciljev v človeškem življenju.

Princip individualnosti je na nek način princip nedoločenosti, ker ne dopušča redukcije človekovega subjektivnega življenja na določeno strukturo družbe, razredno strukturo in tudi ne na smotre določene dejavnosti, zlasti še, če gre za zgolj zunanje smotre, ki navsezadnje zapeljejo v normativizem (hipostaziranje normativne moči) birokratske ideologije. To pomeni iztekanje ideologije zunanje moči (koercivne, normativne in utilitarne po klasifikaciji Erzonija) nad človekovimi lastnimi silami. Odnos med pozunanjenjem notranjosti in ponotranjanjem zunanjsosti je mislil sistemsko že Hegel. Po sistemski transcendenci strogega determinizma so rezultati njegove filozofije delno uporabni tudi za reševanje krize moderne civilizacije. G. Therbornov³⁰ koncept mehanizma nastajanja, reprodukcije in prehanja ideologij sloni sicer na razmerju družbenih sil, vendar pušča tudi samostojno življenje posameznika in iskanje smisla v eksistencialno-inkluzivnih in eksistencialno-pozicijskih ideologijah. Za iskanje smisla prakse pa so potrebne zgodovinske ideologije. Bistveno za preseganje newtonovske paradigme je v priznanju, da posameznik ni le (mehanski) del celote, ampak je tudi sam (relativna) samostojna celota. V tem je smisel Heglove formulacije svobode: biti v sebi pri drugem. Zato tudi čas ni prazno odtekanje statistično registriranih enot, ampak časenje subjekta ne samo v smislu »jaz sedaj«³¹ ali mi – sedaj, ampak časenje vzgojne skupnosti, v kateri je prvi cilj slehernega člana postati človek. Ne-vzgojna zunanja kontrola le znova izsiljuje zastavitev starega vprašanja: kdo bo nadzoroval same stražarje. Kjer se pojavi vodja mase kot »družbenega stroja«, se postavi vprašanje kontrole zaprte ideologije moči.

Smisel nadzora je v ukinitvi nadzora. Zunanji nadzor pomeni odtujitev in redukcionizem. Sokrat je zunanji nadzor transformiral v samonadzor, ne da bi bil odpravil dialektično napetost med obema. Sokratski deimon je ostal tudi v novem veku nenadzorovan kot iracionalna racionalnost. Vprašanje je, ali je iracionalost dobra ali zla in ali je zmagal nad naravo um ali ne-um. Ni bilo vse zlo v tem, da si je človek prilastil to, kar ni bilo njegovo (J. Rousseau), ampak v tem, da se je s tem aktom obrnil proti naravi in proti sebi, ker mu je lastnina služila za izkoriščanje naravnih energetsko-surovinskih virov in tuje delovne sile.³² Redukcija človeka na stvar je v redukciji delovne sile na blago. Tako se zvijačnost uma kaže kot igra ponavljajoče forme blagovne menjave v smislu ustvarjanja umetnega pomanjkanja (potreb) na eni strani zaradi večje dominacije in odvisnosti na drugi. V smislu newtonovske paradigme akcije in reakcije se človek vprašuje, kako naj se zaščiti pred negativnimi posledicami lastnih dejanj in kako naj se usposobi proti samouničenju sleherne sposobnosti. Danes je izgubil prvotno veljavnost Heraklitov izrek, po katerem bog usmerja vse, kar leze in se plazi, z udarcem. Za preprečitev udarca usode kot posledice ponesrečenega samouresničevanja človeka je potrebna ponovna rehabilitacija uma vis a vis realiziranemu instrumentalnemu in izkorišče-

³⁰ Therborn, G., *Ideologija moči in moč ideologije*, CZ v Ljubljani, 1987.

³¹ Cipra, M., *Metamorfoze metafizike*, Zrinski, Čakovec, 1978, str. 258.

³² Na to se navezuje teza o delu kot izvoru dominacije – Bodroglari, F., *Negacija i humanitet*, str. 40 in teza o krizi nadakumulacije, ki izhaja iz zamenjevanja živega dela s stroji kot inertnim delom. – Gorz, A., *Ekologija i politika*, Kultura, Beograd, 1982, str. 51.

valskemu ne-umu. Iluzija o dejanskosti uma je predsodek³³ mehanicizma. D. Pirjevec pojasnjuje izvor besede iluzija v latinskem glagolu *in/il/ludo*, katerega »temelj je ludo-igrati. Slovarji prevajajo *illudo* tudi z: goljufati, varati, neustrezno, slabo ravnati.«³⁴ Dovoliti moram, da se me to, kar ni resnično, resnično polasti, da se nezaresnost zares dogaja.³⁵ Izvorni smisel igre je ples, kar še živi v določenih besednih oblikah³⁶. V tej zvezi je razumljiv Heglov izrek iz Filozofije prava: tu je roža, tu pleši. Če je »um roža na križu sedanjosti« (Luther), nas ta metafora vrača k vprašanju, kdo se s kom igra: um z ne-umom ali obratno. Igra se ne-umna dejanskost z umom, zato um potrebuje v protislovno identitetni vlogi sprenevedajoče predrugečevanje, da bi ga svet sprejel. Hegel ni razrešil dvosmiselnosti zvičajnosti uma. Kakšen je odnos med umom in igro? Oba izraza sta večznačna. Ali je ne-umna dejanskost že sama sestavni del in derivat uma v smislu autoerotične igre ali pa dobi dejanskost premoč nad umom v smislu igre smrti? Za Gadamerja ima igra svoje lastno bistvo, ki je neodvisno od zavesti tistih, ki jo igrajo. Bujtendijk to opredelitev potrjuje z analizo jezikovne rabe te besede. Čar igre je v riziku, ki obvlada igralca.³⁷ V igri je videl Huisinga izvor kulture in Axelos moč. Igra z igralcem ni smotrna dejavnost, ampak igralčeva blodnja, demenca. V tem duhu piše Axelos: »Čas, svet, igra, tavanje so, če sploh kaj so, brezimna imena samstva (Selbst).«³⁸ Tako naj bi nam pojem igre pomagal razumeti tisto, po čemer skuša človek postati gospodar sveta, vendar je po tem tudi obvladovan. Igra skriva v sebi dvoumnost obvladujočega in obvladanega, ne da bi bilo pred koncem igre jasno, kaj je eno in kaj je drugo. Igra videza izsiljuje človeka, da se strezni in se znebi iluzij, da se spozna in plača kazen za krivdo. Ali človek kot vrsta lahko spremeni svojo razvojno strategijo, če uvidi, da ga le-ta vodi do zanesljivega poraza? Človek je lahko ustvarjalec lastne usode, če ne izbere samo možnosti, ampak tudi posledice, to pa pomeni, da je svet popolnoma pregleden, ker so učinki enaki vzrokom. Efekti transcendirajo kontrolirane dejavnike, kar pomeni, da volja do moči ni eo ipso moč uma. V tej točki je newtonovska paradigma ne zadostna. Um³⁹ in igra si pripadata v »zvičajnosti uma« (Heglov izraz »List der Vernunft«), ki ima svoj izvor že v starogrških terminih mehanao, mehane, mehane teon itd. Mehane pomeni: 1. (zvičajno) si kaj izmislim, 2. umetno izdelam, modro napravim, zvito izvršujem, 3. povzročim, vzbujam. Mehane je umetna naprava, orodje, stroj, sredstvo, zvijača. Mehaneteon = treba je narediti ali izmisliti.⁴⁰ Pameten pomeni zvit kot Odisej. Zvitost označujejo tudi grški izrazi tehnama, tehntes in tehnazo.⁴¹

³³ Zaradi razdiralne vloge predsodkov institucije razvitih dežel le redkokdaj vzgajajo gojence v zrele osebnosti. – Horkheimer, M.-Adorno, T., W., *Soziologica*, Frankfurt am Main, 1984, str. 88.

³⁴ de Balzac, H., *Izgubljene iluzije*, CZ v Ljubljani 1966, str. 15.

³⁵ de Balzac, H., *Hibidem*, str. 16 (uvod D. Pirjevca).

³⁶ Gadamer, G., *Wahrheit und Methode*, 2. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen 1965, str. 99.

³⁷ Gadamer, G., *ibidem*, str. 100–102.

³⁸ Axelos, K., *Einführung in ein künftiges Denken, Über Marx und Heidegger*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1966, str. 40.

³⁹ Glej analizo razlike med razumom in umom v Rečniku filozofije, M. Kangrga, Um, *Theorija*, Časopis Filozofskog društva Srbije, 84/3–4, str. 89–94 in Krings, H., *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, 6, Kösel Verlag, München, 1974, str. 1597–1627.

⁴⁰ Dokler, J., *Grško-slovenski slovar*, Knezoškofijski zavod Sv. Stanislava v Šentvidu nad Ljubljano, Ljubljana, 1917, str. 507.

⁴¹ Sene, S., *Grško-hrvatski rječnik za škole*, Zagreb, 1910, cit. po Burger, H., *Filozofija tehnike*, Naprijed, Zagreb, 1979, str. 21, 168. Če je urni mehanizem začetek klasične mehanike (Mumford), pa pomeni odkritje samoregulativnih strojev, ki senzorno nadzirajo svojo določenost, njen konec (P. de

Zviijačnost ima objektivni pomen v umetnih napravah, v tehniki in subjektivni pomen v človekovih umskih sposobnostih, spretnostih in veščinah. Po etimologiji besede zviijaa ne vidimo tega, kar nam kažejo grške tragedije – preobrat iz sreče v nesrečo in ujetost človeka v lastno past. V tem je sporočilo grške kulture za nas.

Po mnenju F. Pedička je glavni greh newtonovske paradigme mehanicizem, s širokim repom svojih adoptirancev (tehnologizem, pragmatizem, voluntarizem, institucionalizem).⁴² Za vse te redukcionizme od empiricizma dalje je značilen »eksperimentum mundi« (E. Bloch) oz. redukcija razuma na možnost mehaničnega izkustva »poskusov in zmot« kot univerzalni model ekonomije mišljenja. V krizi je ekstenzivni instrumentalistini in institucionalistini razum homo fabra, ne pa um homo sapiensa. Razum, ki si podreja materialna sredstva tudi sam ostane sredstvo. »Apel, Habermas, H. Mead itd. razumejo um (Vernunft) kot pogoj reševanja problemov. Problem je, kako samokritično preseči vladajočo celoto države in odtujene družbe, ki se ji posameznik represivno podreja zaradi samoohranitve.«⁴³

Problem obvladovanja prirode je večdimenzionalen: razvite in nerazvite dežele, razredni antagonizmi, stroj (tehnika)–lovek, moški-ženska, (raz)um-čuti, človek-narava (ekološka kriza), razcep v človeku samem itd.

Za razumevanje vzgoje in izobraževanja znotraj newtonovske paradigme bomo analizirali na kratko le dve relaciji: sredstvo-cilj in (raz)um-čuti. Svilar M. je v disertaciji pokazal bistveno razliko med ekonomistinim in Marxovim pojmovanjem proizvodjalnih sil. Očitno je, da vulgarno-ekonomski stalinistični koncept reducira proizvodjalne sile na delovna sredstva in voluntarizem subjektivnih sil, izpušča pa vlogo delovne sile, sposobnosti in znanja.⁴⁴ Cerroni U. skuša teoretično razrešiti sprevrnjeno dialektiko sredstev in ciljev. Napačno je, da človek uporablja sredstva za privatne namesto za občečloveške cilje. Sredstva so del našega lastnega sveta zato je oblast nad sredstvi obenem oblast nad nami. Vrnitev cilja stvarjem pomeni tudi vrnitev stvari ciljem.⁴⁵ Zato podružbljanje produkcijskih sredstev ne sme biti enkratni akt, ampak permanenten proces, ki teče hkrati s humanizacijo človeka.⁴⁶ Mumford je pisal, da je »Kantov nauk, da je treba vsako bitje obravnavati kot cilj in ne kot sredstvo, se je izoblikoval v trenutku, ko je mehanska industrija začela ravnati z delavcem kot s sredstvom, kot s poceni orodjem v mehanski produkciji.«⁴⁷ Podobno tudi Scheler meni, da homo faber gleda v prirodi prototip monega stroja, ker je »mehanski svetovni nazor apriori (predsodek, op. NB) vsakega monega izkustva.«⁴⁸ Kant je ravno kritik formalno-

Latil) cit. po Ponzio, A., Jezina proizvodnja i društvena ideologija, Školska knjiga, Zagreb, 1978, str. 113. S pojmovnim obvladovanjem vzrokov (Marcuse) »Aristotelova paradigma« (Kuhnov izraz) pripravlja kartezijski vzorec tehnike.

⁴² Pediček, F., Naša pedagogika v okviru paradigmatkega loma današnje znanosti, *Anthropos*, 86/5-6, str. 246.

⁴³ Kerber, H., Schmieder, A., *Handbuch Soziologie, Zur Theorie und Praxis sozialer Beziehungen*, Verlag GmbH, Hamburg, 1984, str. 642-645.

⁴⁴ Svilar, M., Razlika izmedu Marxovog i ekonomistikog razumevanja proizvodnih snaga, disertacija, FSPN, Ljubljana, 1985, str. 242-244 (primerjava obojnih značilnosti), ekonomističnega in Marxovega pojmovanja p. sil).

⁴⁵ Cerroni, U., *Tehnika in svoboda*, Komunist, Ljubljana, 1983, str. 59-61.

⁴⁶ Cerroni, U., *ibidem*, str. 61, Svilar, M., *ibidem*, str. 215.

⁴⁷ Scheler, M., *Erkenntnis und Arbeit*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, str. 92.

⁴⁸ Cerroni, U., *ibidem*, str. 62.

praznega razuma. Kant še ni videl v causa sui izvor samorefleksije kot Hegel. Svoboda kot spontan začetek delovanja subjekta je pred kavzalnim nizom. Heglov absolutni duh je nekakšen sensorium in motorium dei v smislu posredovane neposrednosti. Kantov intellectus archetypus pa je samo božanski intelektualni zor. S Heglovim povezovanjem samopovzročanja s samoučinkovanjem se relativira determinizem newtonovske paradigme. Um je zanj določanje nedoločnega, s čimer skuša pokazati omejenost fiksanega razuma. Razum sam je mehansko analitičen, to je ustrezalo razdrobitvi delovnega procesa v manufakturah. Šele sintetični um je celovit. Če Adorno trdi, da je celota neresnica, to pomeni iskanje novih ciljev umne totalitete, ker so se dosednji cilji instrumentalizirali in institucionalizirali.

Galilej in Hobbes sta z matematično teorijo gibanja zasnovala tudi kvantitativno vlogo človekovih čutil nasproti kvalitativni vlogi čutil v naravnih družbah. To potrjuje tudi Lockov empirizem, ki postavlja v prvi plan kvantitativne lastnosti in v drugi kvalitativne. Tako ostane zunanji svet brez barve, vonja in ukusa. E. Bloch v skladu s tem ugotavlja, da postane »vidni svet optična prevara. Dan je objektivno neresnično in je reduciran na golo subjektivno percepcijo, kjer je zaprt. To so posledice dvoma v čutni svet, ki ga niso le mehanično razgalile, ampak tudi kvalitativno obremenile notranji svet. Zunanji svet je vedno bolj mehanično, kvantitativno razumljen.« Marx je ugotovil, da je vse to posledica redukcije vseh čutov na privatno-lastniški čut. Bogastvo čutil pomeni obenem bogastvo zadovoljenih potreb. V prihodnje bo prevladoval estetski čut, ker bo človek delal po »meri lepote vsake vrste«. Danes sredstva javnega obveščanja ustvarjajo umetno bogastvo čutov, ko uniformirajo in industrializirajo človekovo zavest. Od človekovega načina apercipiranja (aktivnega sprejemanja) je odvisno, ali je samo mehansko determiniran s podatki ali si je sposoben izboriti svoboden prostor za povratne informacije. Monopolno upravljanje s stroji in sredstvi javnega obveščanja ne dopuščajo dvosmerne komunikacije. Podrejen človek je le v vlogi receptienta. Njegova čutila so v vlogi receptorjev.

Čutila so človekove bistvene moči. Z njimi se človek potrjuje kot ne-človek z dominantnim privatno-lastniškim čutom ali kot človeško bitje s čutom za sočloveka. Razlika med obema vlogama čutil kaže na razliko med iluzorično, nevzgojno skupnostjo in dejansko, vzgojno skupnostjo. Človek ima poleg telesnih tudi duhovne čute – ljubezen, volja itd. in umetna čutila v smislu orodij, strojev, ki se imenujejo tudi »podaljški čutil«. Zato ni čudno, če vpliva osiromašenje ene vrste čutil (telesna čutila) na drugo vrsto čutil in potreb (duhovna in umetna) in obratno. Če postanejo cilj človekovi »podaljški čutil« in umetne potrebe, potem je instrumentaliziran človek kot psihosomatska celota. V naravnih družbah so bili človeški čuti otopeli zaradi pomanjkanja informacij in prostorske izolacije. V meščanski družbi pa človekovi telesno-duhovni čuti otopevajo zaradi prezasičenosti enosmernih informacij, ki so v bistvu samo navidezno potrebni podatki. To vodi do pojave osamljenosti posameznika v množici. Takšna »vzgoja homo viatorja« za popotovanja v svet industrijske zabave ne zadeva človekovega bistva. Avtoritarni vodje puščajo gojence čim dlje v odvisnem stanju. Brez samokritične refleksije in samostojnega odgovornega odločanja si zastavlja človek samo kratkoročne, pragmatistične cilje. Gre mu le za »pravilno vedenje« (behaviorizem), pri čemer zamenjuje resnico s koristjo. Hedonske vrednosti življenja zasenčijo njegove

generične sposobnosti: svobodo, samostojnost, ustvarjalnost. Sintagma »humana moč« ni contradictio in adiecto, če izhajamo iz človekovih lastnih bistvenih moči oz. sil, ki omogočajo enakovredno vzajemnost. Sistem družbene neenakosti pa vodi do različnih vrst redukcionizmov, ker gre za sistem podrejanja. S stališča tehnokratske ideologije sta samovzgoja in samoizobraževanje nepotrebni, ker izhaja iz tehnologije, ne pa iz pravih človeških potreb. Posledica instrumentalizacije razuma je avtokratizem, ki se izraža v tehnokraciji in birokraciji. Pri poslednjem obstaja nevarnost redukcije vzgojne moči človeka na moč administrativnih ukrepov. Vzgojni cilj ne more biti ustrezen, če ga reduciramo z odtujenimi sredstvi.

Pokazalo se je, da je človekova zvijača, da med sebe in naravo postavi drugo naravo, opremljeno z lastnim »mišljenjem«, dvorezen meč. Subjekt, ki dela, neprestano odtuja od sebe lastne sile, ki se obračajo zoper njega. Delna korist se izkaže za nekoristno, zato Marx piše o delu za skupno korist. Dokler se mora družba prilagajati odtujeni naravi, je tudi vzgoja kot delo segmentirana na predmet, sredstvo in cilj.

Vzgoja je že v praskupnosti vezana na delovni telesni napor. Palpacija oz. tip je najstarejši čut, ker človek ni mogel rabiti stvari kot orodja brez prijema. Z delitvijo dela na umsko in fizično postane prijetje stvari analogno prijetju (Be-griff) pojma. Pri Aristotelu je forma skupna in analogna stvarem in pojmu. Mišljenje s pojmi označuje vzroke (vz-roka) kot prve stvari, naravo ali substanco. Prijem pomeni držo telesa, svojo besedo ali drugega človeka. Zato je vzgoja vaja v vztrajnosti, skladnosti, pridobivanju bogastva (hypokeimenon = imeti v lasti). Ko je človek hotel celostno osmisлити tisto, kar ga zadeva, sta dobili vzgoja in izobraževanje filozofski pomen. Za nastanek filozofije ni zadoščala zveza: roke-oči. Potrebno je bilo tudi najti zvezo med telesnimi očmi in duševnim očesom. Zato postane šele pri starih Grkih teorija (theo + rein = tek bogov) kriterij paideie. Ogenj-sonce-um so simboli prvotnega obvladovanja energije in projekcija za vse nadaljnje tehnologije. Vprašanje, ali se bo izdelovalcu orodij kontrola njegovih izdelkov izmaknila iz rok ali ne, je vprašanje, ali bo lahko vzdržal svoj prijem in ga usmerjal v vidnem polju uma. Dvosmiselnost prijema pomeni tudi dvosmernost pogleda navznoter in navzven v neodvisno prirodo. Prijem je dvosmiseln, ker se nanaša na stvari in človeka. Premočan prijem uniči sleherno trajanje, harmonijo in bogastvo, ker izhaja iz nagona smrti, ljubeč dotik pa vse to omogoča. Zato vzgoja pripada materi. Šele v novejšem času se uveljavlja stališče, da sta za vzgojo potrebna mati in oče.

V industrijski družbi postane paideja uganka v spletu vidnih in nevidnih podaljškov človekovih rok. Vidni učinki se začnejo umikati nevidnim v smislu skrivnosti blaga. S tem, ko postane nevidno samo umetno vidno, se tudi vidno spreminja v nevidno. Newtonovska paradigma spremeni človeka v homo viatorja, ki potuje višje, hitreje (pospešeno gibanje) in dalje, celovit smisel življenja pa postane neviden. Namesto neposredne povezanosti z naravo se človeka dotikajo na neviden način država, trg in blago. Ti podaljški in nadomestki ne zavržejo palice kot sredstva represivne vzgoje, ampak jo samo preoblikujejo. Vse človekovo znanje izvira iz strahu pred dotikom z neznanim predmetom ali človekom. V pozitivnem smislu je to radovednost, ki pa nima v novem veku več cilja v sebi, ampak v profitu. Kriterij uporabnega znanja in izobraževanja postane menjalna vrednost. Dualizem dela in izobraževanja je le posledica drugih dvojnosti, ki jih je sprožila Gutenbergova revolucija (izum tiska). Korelacija roke-um postane planetarni

problem odnosa med razvitimi in deželami v razvoju. Vzgoja za pridne roke (produktivno delo) je značilna za dežele v razvoju, vzgoja za razvojno delo pa za razvite dežele. Dovoljeno je to, kar lahko kontroliramo, prepovedano pa je to, kar se izmika kontroli. Umetni podaljški človekovih čutil vsaj navidez omogočajo več tudi za ceno svetovne katastrofe. Novoveškega človeka ne doleti več božja kazen, ampak je to le reakcija, ki jo izsili napačna akcija. Neposlušnost bogu postane neposlušnost posvetni oblasti. Človek, ki je le mehanski del celote, daje prednost hladnemu dotiku stroja kot toplemu stiku z ljudmi. Za aktiviranje strojev zadošča lahko že prvi impulz, za pozitivne stike z ljudmi pa samo permanentno izobraževanje, ki je za interes kapitala predrago. Iz navedenega je jasno, da je izključevanje človekovega notranjega življenja zaradi zunanjih učinkov dela izključuje tudi smisel samovzgoje.⁴⁹ Tehnološka samonamenskost izključuje interakcijo in komunikacijo.

Pri kartezijansko-newtonovski paradigmi znanosti moramo ločiti njune zunanje družbene meje od njenih notranjih kategorialnih meja. Njen domet smo presojali pretežno po njenih družbenih mejah. Dobra stran te paradigme je v tem, da je omogočila vzpon znanosti in s tem določeno obvladovanje človekove narave. Slaba stran je pa v tem, da je to objektiviranje zunanje narave in človekove narave vodilo do obratnih učinkov – prevladovanja tehnološke moči pred razvijanjem človeških lastnih sil (Marxov izraz – *Wesenskräfte*) in do zapiranje znanosti same vase (scientizem), kar pomeni »smrt boga« (Nietzsche), »smrt človeka« (Foucault), odkriti »antihumanizem« (Althusser), »zastarelost človeka« (G. Anders). V 20. stoletju se je pokazalo, da pomeni Kantova antinomija človekove svobode ali determiniranosti napačno dilemo. V imenu enega ali drugega dela antinomije so bili izvršeni hudi zločini. V grožnji genocida človeške vrste se kaže negativna stran »zvižčnosti uma«, ki ni le »zrcalna igra duha« (Hegel), ampak temeljno protislovje meščanskega kozmosa. Človek je v kompleksu sredstev in ciljev nad-določen. Njegova teleološka multikavzalnost se kaže v tem, da je kot produkt svojih produktov še vedno »govoreče orodje«, vendar ni samo to, je tudi anticipator novega načina produkcije stvari in ljudi. Njegova nad-določenost pomeni vedno večjo odgovornost do zgodovine in obremenjenost z minulim delom, preteklih generacij. Nad-določenost ni samo v interakciji med obstoječimi determinacijami, ampak možnost izbire še novih determinacij. V tem smislu je človek nepopolno bitje, vendar ni absolutno svoboden. Njegova specifična inovacija je v tem, da je prenehal biti po biološki evoluciji le sredstvo prirode, ampak je postal sredstvo svojih lastnih ciljev, tako da je prirodo spremenil v sredstvo teh ciljev. Napaka je v tem, da skuša spremeniti princip komplementarnosti sredstev in ciljev v princip redukcije dialektike prirode in zgodovine na dialektiko zgodovine ali dialektiko S-O na subjektivno dialektiko. Napaka je v redukciji višjih oblik gibanja na nižje oblike, tako npr. psihičnega gibanja na mehansko gibanje. Na ta način nad-določen odprt sistem postane po kartezijanskem razstavljanju celote na elemente zaprt. Po kartezijanstvu meščanske politične ekonomije je evolucija organskega sveta podobna evoluciji strojev.⁵⁰ Razvoj čutil in orodij (strojev) se dogaja po istem

⁴⁹ to je razlog prevladovanja navidezne dvosmerne komunikacije na šolah – primerjaj Gordon T., *Trening večje učinkovitosti za učitelje*, Svetovalni center Ljubljana, 1983.

⁵⁰ To tezo razvijata R. Lewis in R. Lewontin v prispevku »Dialektični biolog«, *Marksizam u svetu*, 1987/5-6, str. 259–338.

kriteriju uspešnosti: so odgovor na probleme okolja: pridobitev virov za nadaljnjo reprodukcijo.

Newtonovska paradigma je za kompleksno strukturo intelektualnega dela samo baza za nov integralnejši pristop k znanostim. Doslej so stroji nadomeščali delo človeških rok. Svojega intelektualnega dela človek ne bi smel nadomeščati na enak način kot delo rok, ker bi ga to privedlo do neustreznosti zunanje kontrole, ki pomeni prej oviro kot spodbudo zanj. Kot smo pokazali, je potrebno za afirmacijo intelektualnega dela redefinirati celoto. Vse zaprta celota je le vsota mehanskih, izoliranih delov, brez prehoda od nižjih vrst gibanja k višjim. Šolski sistem, ki ima protislovno vlogo v tej hierarhični strukturi omogoča socialno diferenciacijo, vendar jo z reformnim egalitarizmom tudi ne more odpraviti.⁵¹ V šoli se očitno kažejo negativne strani kartezijanske paradigme. Izobraževanje ne more biti drugačno kakršna je znanost. Znanosti, ki je razdrobljena na discipline odgovarjanja enciklopedičnost znanja, formalnost splošne izobrazbe. Množično šolanje zožuje prostor individualizacije in diferenciacije pouka. Učenci so v razredu le »pseudo-aktivni« (Bakovljec). Še vedno je mehansko učenje pred ustvarjalnim učenjem. Skalar, V. in J. Makarovič trdita, da je vzgoja pri nas še preveč represivna in konservativna. Možnosti sodelovanja učencev v bistvenih procesih v družbi in pri pomembnih družbenih vprašanjih še niso izkoriščene.⁵² Razdrobljenost vzgojno-izobraževalnega dela izhaja iz ekstenzivnega pojmovanja dela oz. iz aditivnega načina poučevanja in učenja. Često pozabljamo, da je zbiranje podatkov samo mehanska osnova, ne pa tudi končni cilj učenja, ker omogoča trening višjih sposobnosti le tedaj, če ni ovira ustvarjalnemu mišljenju. Po dualističnem modelu je izobraževanje pred vzgojo in reproduktivno znanje pred razumevanjem celote. Takšno stanje spremlja pozitivistični koncept, ki zanemara proučevanje vzgojnih smotrov. Šola nima ustrezne praktične in teoretične podlage za to, da bi uspešno presegala prevladujočo civilizacijsko nastalo analitično mišljenje. V alternativnih geslih o »produktivni enostranosti«, »pogumu za vrzeli« in predlogu, po katerem »naj bi vsaka znanost integrirala najsplošnejše forme človeškega duha in ustvarjanja« ni enoznačnega odgovora na obstoječe slabosti.⁵³

Kartezijansko-newtonovskega modela znanosti ni mogoče integrirati v novo celoto brez ustreznih alternativnih predlogov, ki bi omogočali ohraniti tudi njegovo racionalno jedro.

⁵¹ Eksplikacijo te teze glej v disertaciji Medveša, Z., Odnos med splošno in strokovno izobrazbo v razvoju šolskih sistemov, str. 169–180.

⁵² O tej temi sem pisal v sestavku »Položaj mladine v usmerjenem izobraževanju«, Zihnerlovi dnevi, Mladina kot dejavnik razvoja, FSPN, Ljubljana, 1985, str. 327–355.

⁵³ Medveš, Z., ibidem, str. 300–301.

Iz uvoda v pedagoško futurologijo

FRANC PEDIČEK

Najprej sta bila gibanje in učenje!

I. UVODNA OPOMBA

Misel in beseda o vzgoji in izobraževanju, ki sta tu zapisani, ne želita biti zamejeni na jutri v tem našem iztekajočem se drugem tisočletju, temveč se poganjata v orisovanje tiste jutrišnjosti, ki se bo kmalu začela v naglo bližajočem se tretjem velikem veku naše številne zgodovine.

Pri tem tudi ne želita biti izvedensko prerokovski, temveč čimbolj objektivno analitični, to je izvedeni iz (bolj avtorsko esejne, kakor neoporečno raziskovalne!) razčlenitve dosedanjega razvojnega poteka vzgoje in izobraževanja, iz dosedanjih in sedanjih povezav ter nasprotij v njuni naravi in vlogi. Pa tudi iz znamenj, ki napovedujejo njuno nujno prihodnje preosnovanje in preoblikovanje od vrha do tal.

Gre torej za naš prvi pedagoški futurološki poizkus (kakršni se danes v svetu vse bolj množijo) vpogledovanja v prihodnji razvoj vzgoje in izobraževanja, to pa je za njun sedanji uresničevalski potek enako pomembno kakor njuno dosedanje razčlenjevanje in teoretsko urejanje.

Med dejavniki, ki že danes zaznavno uveljavljajo svojo razvojno vplivnost, jutri pa bo za vzgojo in izobraževanje gotovo med temeljnimi in najpomembnejšimi, je demehaniziranje človeške družbe oziroma današnjih različno zgodovinsko zasnovanih in ideološko krojenih družb sveta. Mehaniziranje makrosocialnega (državno-družbene sestave!) in mikrosocialnega (medčloveški odnosi!) človekovega dodanašnjega življenja in dela je današnja največja zgodovinska nesreča, ki jo je rodil še stari vek, do vrhov razvil pa v naš čas trajajoči novi razsvetljeni in liberalni vek. Prav iz tega mehanicizma se je namreč razvila današnja totalna državno-družbena ideološka politizacija (v tem je oko problema!) vseh pojavnosti in procesnosti človeškega skupnostnega življenja in dela, kakor je bila v daljni preteklosti takšna causa prima različno snovana in absolutno zahtevana religizacija.

Novo tisočletje bo moralo človeka osvoboditi tega in takšnega družbenega mehanicizma z vsemi njegovimi nasledki. V tem okviru osvobajanja bosta tudi vzgoja in izobraževanje postala nesporna »otroka« življenja in dela človeka, ljudi. Ne bosta torej več le vsiljena »adoptiranca« družbe in njene politizacije.

Takšno razlaščenje, to je osvobajanje in osamosvajanje vzgoje in izobraževanja, z njima pa njuno demanipuliranje, dedoktriniranje, humaniziranje, razodtujevanje, deideologiziranje in njuno sociohumano ekoliziranje bo mimo vsakega dvoma postalo – moralo postati! – v novem prihajajočem tretjem tisočletju temeljna

razvojna usmeritev, ki bo vzgojo in izobraževanje ponovno vrnila človeku, razvoju njegovega avtentičnega, osvobojenega in ustvarjalnega življenja ter dela.

Novo tisočletje bo namreč gotovo na vseh področjih začelo vračati stvari in procese, funkcije in odnose njihovi avtentičnosti, od katere se je predvsem v drugem tisočletju oddaljilo in odtujilo z državno-družbeno ideologizacijo. To je človekovo misel in akcijo speljalo v oddaljitve, v okviru katerih pozornost ni bila naravnana v bistvo, temveč v pojavnosti in pragmatičnosti. Prihajajo pa vekovi, ko bo vse urejanje človekovega življenja in dela, druženja in samouresničevanja potekalo na temelju umevanja in upoštevanja vsega bistvenega, ne doslejšnjega fenomenološko pragmatičnega, kar je ravno pobujalo različne ideologizacije ter bilo tudi njih rezultat in razvojni nasledek. (Zanimivo je ob tem ugotoviti, da se tudi klasični marksizem glede vsega tega ni mogel ogniti času in prostoru drugega tisočletja, čeprav je prizadevno krčil pot bistvenostnemu spoznavanju resničnosti, človeka in družbe!)

Ta bistvenostna razvojna usmeritev bo torej jutri tembolj nujna, saj jo nepopustljivo zahtevajo že včerajšnji razmiki iztekajočega se drugega tisočletja, ko se bo državno-družbljenje vzgoje in izobraževanja moralo izteči v njuno globalno, izvirno in neponarejeno humaniziranje, demokratiziranje in antropologiziranje.

Če gre pri tem za tako pomembne zgodovinskorazvojne premike, ki jih je mogoče že danes ugledavati vnaprej potrjevalno, potem jim je pač treba posvetiti nekaj pedagoške razčlenjevalske in opisovalske pozornosti.

2. RAZPOZNAVA IN NAPOVED

Znano je, kako mnogi premišljajoči duhovi današnjega človeštva opozarjajo na skrajne nevarno bivanjsko ali eksistenčno položajnost, v kateri je vsak današnji posamezen človek-zemljan in z njim vse današnje človeštvo.

Gre za resno napovedovanje popolnega katastrofalnega izničenja rastlinskega, živalskega in človeškega življenja na zemlji, ki ga izziva človek sam, ko je ukrotil sile narave, da mu služijo, a vpričo tega dosežka oziroma uspeha ni imel ne zmožnosti, ne časa ne volje, da bi ukrotil tudi sebe, svojega duha, svoje strasti in svojo pomotno, prividno ter domišljavo zmagošlavje nad močmi narave.

Zavladal je kot skrajni avtokrat stvarjem, a stvari so se začele maščevalno obračati proti njemu. Začele so ogrožati njegovo bivanje, življenje, obstajanje, razvoj, zgodovino. Tako se je znašel z vsemi svojimi tehničnimi dosežki in bahavostmi svojega neslutenega napredka na prepadni črti med bitjo in nebitjo.

Ta današnja splošna kataklizmo ponujajoča okoliščina pobuja ene, da napovedujejo in »zagotavljajo«¹⁴ pohitreni razvoj človeka in človeštva v jutrišnji bivanjski in zgodovinski nič. Tovrstna napovedovalna črnogledost ima globlje korenine tam, kjer je tehnološkotehnični razvoj dosegel svoje znane produkcijske vrhove ali industrializacijske ter porabniške »akmeje«.

Povsod tam pa, kjer so šele ob podnožju tega razvoja, se hujujejo nad takšnimi napovedmi, jih imajo celo za ideološko zlonamerne in škodljive. Zato razglašajo svoj veliki optimizem o tem, kako si mora človek nenehno prizadevati, da si pokori naravo sebi v prid in korist. In kako da so v tem še neslutene in neomejene prihodnje možnosti.

K sreči se med tema dvema skupinama »prerokovalskih«¹⁵ skrajnežev pojavljajo tudi razčlenjevalno in previdno premišljajoči stvarneži, ki opozarjajo na nevarno porušeno ravnotežje med človekovo roko in glavo, delom in mislijo, produkcijo in duhovnostjo v skrajno nevarno prid prvega. Pri tem niti ne

obupavajo, niti si ne zapirajo oči pred resničnostjo, temveč opozarjajo, da je treba podobno pozornost, kakor jo je človek doslej posvečal roki, delu in produkciji, danes posvetiti razvijanju glave, misli in duha.

Za osrednji rešitveni dejavnik tega razvojnega in zgodovinskega preobrata razglajajo pospeševanje preobražene vzgoje in preobraženega izobraževanja. Od kod temelji za takšno terapevtsko ali ozdravljajočo misel v zajemu današnje tehnološkotehnične »hude ure« človeštva?

3. POLOŽAJNOST IN OBSTAJANJE

V vsej svoji doslejšnji bivanjski zgodovini je človek gradil in izpolnjeval – naj se še tako neverjetno sliši – predvsem različne sisteme, namreč posamezne dejavnostne in ureditvene celote oziroma sestave. Te je skrbno urejal, ločeval in povezoval med seboj. Podrejal in nadrejal je v njih posamezne dele ali sestavine, jih funkcijsko družil in načrtoval. Nadzoroval je njihovo delovanje in sproti popravljal njihove posamezne sestavine ter preusmerjal njihov tek.

Vsak takšen posamezen sistem je najskrbneje varoval in gojil. Vsakemu je že ob nastajanju namenil čisto določeno vlogo in ciljnostni razvojni tok.

Tako je izoblikoval skozi zgodovinski razvoj vrsto, mrežo takšnih posameznih delnih, a sorazmerno samostojnih sistemov. Na primer: za obrambo pred sovražniki (vojska!); za pridelovanje življenjskih potrebščin (gospodarstvo); za menjavanje dobrin (trgovina in ekonomika!); za premikanje v prostoru (promet!); za notranjo obrambo in varnost (policija!); za vedenje po pravilih (moralo in pravo!); za podeljevanje in priznavanje moči oblasti (politika!); za pobujanje in širjenje duhovnih dosežkov (kultura!); za stik s transcendentnostjo (religija in cerkev); za učenje in večanje znanja (vzgoja in izobraževanje!) itn.

Skupna značilnost teh mikrosistemov je doslej bila, da si jih je vsaka posamezna ljudska skupnost oblikovala po svojih zamislih, željah in potrebah življenja, dela ter razvoja. Tako se je do danes razvilo v svetu pravo, težko pregledno otočje teh in takšnih sistemov urejanja človeškega ravnanja in bivanja na planetu Zemlja.

A kakšnemu tovrstnemu razvojnemu dogajanju smo danes priče? Takšnemu, da sodobni svet neha biti neskončno »sistemsko otočje«, saj se vse to bogastvo sistemskih posameznosti bolj in bolj zliva v eno in vse bolj enotno »celino«, v/n kateri se vsi današnji še tako različni sistemi povezujejo med seboj, se enotijo v sebi in ustvarjajo današnje svetovne makrosisteme za obrambo, za trgovino, promet, vzgojo in izobraževanje itn. Njihova skupna značilnost je, da se med seboj po stvarnih podstavah kaj malo razlikujejo. Nekaj malega le po različnih politično-idejnih »izveskih«, ki pa ob prvih težavah enih ali drugih domačih sistemov odpadejo, saj noben današnji državno-družbeni nacionalni ali idejni lokalni mikrosistem ne more obstajati brez najtesnejših povezav z vsemi drugimi v okviru današnjih svetovnih področnih makrosistemov.

Noben današnji državno-družbeni nacionalni ali idejno lokalni gospodarski (mikro) sistem namreč ne more obstajati in se razvijati brez najtesnejših zvez in odnosov z gospodarskimi sistemi drugih držav in družb v okviru svetovnega gospodarskega makrosistema. Isto velja bolj ali manj za vse druge mikrosisteme današnjih držav, od njihove vojske do vzgoje in izobraževanja (tu nemara še na videz somerno najbolj!).

Vsa ta in takšna medsebojna povezanost ter odvisnost današnjih mikro- in makrosistemov raznih področij skupnega življenja in dela pa danes prerašča svojo doslejšnjo državno-družbeno ter idejno parcialnost in se preliva v celost svetovnega megasistema, integriranega iz makrosistemov vseh področij systemskega razvijanja ter urejanja življenja in dela držav in družb.

In kaj pojavnost današnjega svetovnega megasistema pomeni za posameznega sodobnega človeka, za njegove države oziroma družbe, to je lokalne skupnosti?

To, da zunaj te megasistemske totalnosti in globalnosti danes ne more obstajati nobena posamezna skupnost dela in življenja ljudi, nobena posamezna država ali

družba. Pa tudi ne posamezen človek. Sistem je tako postal bivanjska in akcijska, pa vedenjska in vrednotenjska neogibna usoda današnjega človeka.

Že to dejstvo samo po sebi je dovolj bremenilno. Četudi je po drugi strani tudi za človeka in njegovo bivanje ter obstajanje – vsaj pojavnostno! – rešujoče. Je pa tudi ogrožajoče in nevarno!

Zakaj? Ker določen kvar v enem ali drugem državno-družbenem področnem mikrosistemu povzroča motnje delovanja najprej v pripadnem svetovnem makrosistemu, od tod pa tudi v celotnem svetovnem megasistemu človeškega dela in življenja, bivanja in obstajanja.

Najbolj nazoren zgled te medsebojne povezanosti in odvisnosti se danes kaže v gospodarskem svetovnem makrosistemu. Kakor v tem, tako tudi v okviru nobenega drugega sistema ni samoreševanja. Gre, iti mora, vselej le za skupno reševanje vseh, sicer ne more biti rešen nihče.

Globalno to današnjo sistemsko zgradbo dela in življenja, bivanja in obstajanja je človek gradil vso svojo dolgo zgodovino od najbolj zgodnjih bivanjskih dni. Ta zgradba pa mu je danes začela groziti z negotovimi nevarnostmi, če ne bo obvladal njene sestavnosti in funkcijskosti. In kakor sta ga doslej vzgoja in izobraževanje usposabljali, da je zgradil to megasistemsko sestavo, tako mu moreta vzgoja in izobraževanje danes edina pomagati, da se usposobi za obvladovanje te velike sistemske sestave, ki danes nepopustljivo obvladuje vso človekovo delo in njegov nadaljnji razvoj, njegovo bivanje in obstajanje.

Temeljno želo zla te današnje zgrajene in človeka povsem obvladujoče megasistemskosti je v tem, da poraja vrsto najhujših odtujitev in zaslužnjevanj, pa razvojnih zablod in manipulacij s človekom ter njegovimi raznimi skupnostmi. Sredi vsega tega današnji človek bolj in bolj izgublja sam sebe, svojo identiteto svobodnega in ustvarjalnega rodovnega in individualnega, družbenega in zgodovinskega bitja.

Ta razvojna in bivanjska okoliščina današnjega človeka je toliko resna in skrbljiva, da se je treba po vseh doseženih uspehih vrniti k virom dosedanjega razvoja in ob njih ponovno premisliti, kakšna drugačna vzgoja in drugačno izobraževanje sta lahko rešilna, saj sta ravno vzgoja in izobraževanje pripomogla do razcveta sedanjega doseženega razvoja nakazane megasistemskosti. Seveda vzgoja in izobraževanje v tesni povezanosti in mnogostranski odvisnosti od razvoja in uresničevanja človekovega v različne sisteme ujetega dela.

4. GIBANJE IN UČENJE

Znano in priznано je, da je pradejavnik človekovega zgodovinskega razvoja in uresničevanja delo. Toda delo je zgodovinska manifestativna vrhnja stavba dveh energijskoprocenjskih podstav, to je gibanja in učenja. Od tod tudi razglaševani in še danes nepreseženi dualizem v zvrščanju telesnega, fizičnega, ročnega ali manualnega ter miselnega, duševnega, psihičnega, duhovnega, intelektualnega dela. Pač zato, ker gre za dve temeljni zvrsti dela, od katerih je ena razvojna in ustvarjalna funkcija ter rezultat človeških rok, druga pa razvojna in ustvarjalna funkcija ter rezultat človeške glave.

Te dve funkcijski zvrsti in rezultatni obliki dela sta potemtakem zgodovinsko rodili človeka. Ohranjevali sta v obstajanju njegovo bivanje in ga nenehno bogatili.

Toda danes je prav to tehnološkotehnično vrhunsko razvito delo (v katerem se človek čuti enakega Bogu, to je vsemogočnemu!) pripeljalo človeka do današnje krizne točke v njegovem zgodovinskem, obstajalnem in bivanjskem položaju, ko se razvoj človekove doslejšnje zgodovine približuje »dialektični meri«, točki, na kateri se zgoščajo vsa doslej porojena notranja nasprotja tega človekovega zgodovinskega razvoja in silijo v kvalitetno novo, to je ničelno sproščanje svojih zgodovinsko nakopičenih in nerazrešenih napetosti ter sil.

Današnji človek tako stoji pred najpomembnejšim in najbolj usodnim križpotjem svojega zgodovinskega razvoja in svoje nadaljnje bivanjskosti. Stoji pred izzivalnim vprašanjem: Biti ali ne biti?

V tem je vzrok, da danes najbolj predirni in razgledani znanstveniki, filozofski in etični duhovi človeštva razumno svetujejo, da je treba ravnati tako, kakor človek vselej ravna, ko dospe do kakšne osrednje krizne točke svojega življenja in dela: intenzivno začne premišljati o vsem svojem poprejšnjem ravnanju in spoznavanju ter išče tisto razvojno okoliščino ali lastno pomoto, ki ga je pripeljala do vozliščnega položaja.

Ta in takšna mora tudi biti odzivnost na zgodovinsko-razvojni položaj, v katerem se je danes znašlo vse človeštvo.

Temeljna postavka v tej analizi zgodovine človekovega razvoja je znana. To je delo, ki je le po svoji pojavnosti zgodovinsko-razvojni, po svojem bistvu pa energijski pojav. Toda treba je razčlenjevalno seči še globlje. Delo je namreč znanjsko določeno in namensko človekovo gibanje orodja v funkcionalni odnosnosti z določeno snovjo, materialom, surovino. Torej je delo funkcionalna povezanost fizične (gibanje orodja!) in psihične (znanjskost, namenskost!) energije. Procesni podstavi teh dveh energij pa sta gibanje in učenje.

Ugledanje doslejšnjih okoliščin in pomot v do danes doseženem razvoju človekovega bivanja in obstajanja torej zahteva premislek o teh dveh procesnih podstavah človekovega nadgrajenega dela, torej o gibanju in učenju. Vse namreč kaže, da je človek danes začel voditi njun razvoj mimo njunega določenega koda, katerega sledenje, upoštevanje in uresničevanje je bistvenega razvojnega in bivanjskega pomena za človeka in njegov zdajšnji in jutrišnji zgodovinski razvoj. In sicer ob temeljni pomoti, da je proizvodnja dobrin temeljni dejavnik človekovega zgodovinskega razvoja, ko pa je le-ta zgolj njegova glavna prвина (medtem ko sta gibanje in učenje neizpodbitno veljavna razvojna faktorja!).

Isti današnji najbolj razgledani, odgovorni in poučeni duhovi človeštva, ki opozarjajo na nujnost celovitega premisleka o sedanjem človekovem razvoju, trde, da je današnji, s kataklizmo grozeči razvoj človeštva posledica evolucijskega nesomerja v okviru človekovega dela.

Gre torej za nesomerje v njunem najglobljem temelju, to je za nesomerje v razvoju in uresničevanju gibanja in učenja. Pa ne gre samo za to odnostnostno nesomerje med tema dvema temeljnima energijskima sestavinama dela – (saj mora vsako delo imeti svojo energijsko osnovo, ker ga brez nje enostavno sploh ni kot zgodovinsko nadgrajenjskega razvojnega fenomena, pri katerem pa se navadno začno vse naše »marksistične« razčlenitve človekovega zgodovinskega razvoja; torej pri fenomenu, ne pa pri njegovi energijski podstavi!) – temveč gre tudi za nesomerje v razvojnem uresničevanju oziroma predmetenju teh dveh energetskih podstav vsakega človeškega zgodovinsko razvojnega, današnjega in prihodnjega dela.

Nesomerje v okviru dela, ki se pojavlja med njegovo telesno ali fizično ter duševno ali intelektualno energijsko zvrstjo, se navadno objasnjuje kot posledica ustvarjajočega se razvojnega nasprotja med uresničevanju človekovega fizisa in njegove psihe, torej med manualnostjo in intelektualnostjo, med rezultati in procesi, med stvarmi in vrednotami, med horizontalnostjo in vertikalnostjo, med širjavo in globino, med kvaliteto in kvantiteto, med civilizacijo in kulturo, eksistenco in esenco.

Človek naj bi se bil doslej bolj posvečal prvim postavkam v navedenih razvojnih parih in zanemarjal druge. S tem je pokvaril usklajenost svojega razvoja in zaostril nasprotja v njem do današnjih kriznih položajev svoje nadaljnje tu-planetne eksistence.

Kakor je opozarjanje na to nesomerje med dvema temeljnima razsežnostma človekovega dela zanimivo, pa je vendarle treba ugotoviti, da se vprašajskosti človekovega razvoja dotika površinsko, to je fenomenološko, eksistenčno, saj ne

grebe v podskorje ali v podtemeljnost človekovega razvojnega »pradejavnika«, dela. V njegovem podskorju ali podtemeljnosti namreč zgodovinsko-razvojno neizpodbitno stojita energijski proces gibanja in energijski proces učenja!

Naj bo naša nadaljnja misel in beseda namenjena njuni analizi, saj gre pri tem za takšno razčlenjevanje, ki je spoznavalno bližje esenci človekovega razvoja kakor le eksistenci. Torej gre za tisto refleksijo zgodovinskega razvoja človeštva, ki lahko postane rešilna za njegovo nadaljnje bivanje in obstajanje.

5. GIBANJE IN UČENJE V ZGODOVINSKEM POTEKU

Prodiranje v razčlenjevanje človekovega zgodovinskega razvoja zahteva, da se preko analize dela kot manifestativnega pradejavnika te evolucije misel in beseda obrneta ter se ustavita v analizi gibanja in učenja kot dveh energijskih praprocesov dela.

Če je torej delo funkcijska integracija določene energije in določenega orodja z namenom, da se spremeni narava in vloga neke pojavnostne ali procesne sestavine stvarnosti, je praenergija dela nedvomno mehanska. To potrjujejo tudi razvojni začetki človekovega dela, ko je najzgodnejše orodje bila roka, najzgodnejša energija telesno oziroma fizično mehanska ter najzgodnejša namenskost spreminjanje obkrožujoče naravne stvarnosti v čim bolj ugodni pogoj, položaj ali lego za bivanje in obstajanje.

Podoba je, da so te tri sestavine najbolj zgodnjega človekovega dela, to je energija, orodje in namenskost, postale in ostale razvojne stalnice dela do danes. Seveda na veliko višji ravni človekovega bivanja, obstajanja in samopredmetenja.

Tako se je prvotno orodje-roka v razvoju spremenilo in funkcijsko »obogatilo« v dolgo vrsto oblik in funkcij od kameno-»rokodelske« do današnje tehnološkotehnično visoko razvite strojne, kibernetске ravni.

Prvotna mehanska energija, ki jo je najprej razvijal človekov fizis z biokemičnimi spremembami in procesi, se je nato iz okvira tega nosilca povnanjila ali eksternirala in osamosvajala v nove energetske vire ter funkcijske zvrsti od termične do električne in atomske. Vendar so se vse te zvrsti energije zadržale in do danes udeleževale na isti ravni, prelivale so se v prvotno mehansko energijo. Ta energijska mehanska redukcija je še danes temeljna značilnost najbolj sestavljenega in vrhunškega razvoja človekovega dela, produkcije.

Tudi namenskost kot prastavina človekovega dela je doživela podobno redukcijo kakor njegova energetska podstava. Namenskost dela je namreč do danes ostala podobna kakor ob razvojnih začetkih zgodovine človeštva: spreminjanje narave, razkrivanje njenih pojavnosti, procesnosti in funkcionalnosti ter njihovo razvijanje in oblikovanje v bolj in bolj ugodne razmere obstajanja in bivanja. Takšne, ki že vodijo v njuno današnje sporno porabniško razkošje in pretiravanje.

Ob vsem tem pa je gibanje kot prvi energetski praproces zgodovinskega razvoja človekovega dela ostalo skozi in skozi pristno funkcionalno, pristno v vlogi in službi človekove zgodovinske evolucije. Če so se kdaj v procesu gibanja pojavljale institucionalne, to je danostno ustoličujoče težnje, jih je gibanje kot praproces dela vselej preseglo in zavrglo kot recesijsko sestavino. V tem je mogoče iskati trajno dialektičnost gibanja in v/nj razvojno oblikujočega se človekovega dela. Pa tudi nenehno ravnajo progresivnost dela in njemu neodtujljivo zgodovinsko funkcionalnost v okviru in poteku človekovega zgodovinskega razvoja.

To zvestobo dela funkcionalnosti zaradi vsebnosti gibanja kot temeljnega praprocesa je mogoče imeti za tisto okoliščino, ki je današnji razvoj človeštva pripeljala do današnjih zavirljivih tehnološko-tehničnih ravni. Če bi drugi praproces dela, učenje, poznal to zvestobo funkcionalnosti nasproti institucionalnosti, v katero je bil spehan prav z omenjeno vsemočno državno-družbeno ideologizacijo, bi danes človeštvo ne stalo na tako ostri obstojnosti in bivanjski krizni točki svoje nadaljnje zgodovine.

Znano je, da je prav učenje kot neustavljiva razvojna sestavina dela v vlogi inovativne repetitije delovnih refleksij in izkušenj od vsega zgodovinskega začetka podlegalo vsiljevanju institucionalnosti. Kakor je bilo namreč gibanje nenehno in vse v službi dela kot dejavnik razvoja človeštva, tako se je en

del procesa učenja včlenjal v inoviranje ter razvijanje dela, drugi pa v ohranjanje in ustaljevanje doseženega ter v množenje in izkoriščanje navrženih sadov dela, pa v oblikovanje in ustaljevanje iz njih oblikovanih družbenih položajev ter sestavnih institucij človekovega individualnega ter skupnega življenja.

V takšnem zgodovinskem poteku defunkcionalizacije učenja in njegove institucionalizacije sta se v velikem zasegu rodili dve njegovi sestavini kot čisti učenski instituciji, to je vzgoja in izobraževanje. Obe imata značilno defunkcionalizacijski značaj in vlogo, saj prvo spremenja proces učenja v določeno vedenjsko »gojitev« človeka, drugo v priustvarjanje določenega znanjskega »obrazca« človeka. Kot takšna sta vzgoja in izobraževanje postali v zgodovini dva želena državno-družbena reprodukcijska procesa, namenjena ljudem za uspešno vključevanje v sožitvene in sodelovne dane zgodovinske okvire. S tem sta postali dve najbolj uspešni orodji za izkoriščanje in za razredno oziroma socialno določanje ter razločanje človeka.

Strnjen vzdolžni pogled na evolucijo gibanja kot praprocesa človekovega dela nam slednjič razkriva, da je njegova prva zgodovinska stopnja lahko bila edino mehanska. Ta se je potem energetskega razvila, razčlenila in obogatila. Toda njena mnogovrstnost se je iztekala v mehansko redukcijo. To je v energetske pojavnosti, kateri smo še danes priče. Tak razvoj gibanja se pokriva tudi z doslej veljavno znanostno mehansko paradigmo.

Toda prav v znanosti se danes vse bolj oglašča zahteva po preseganju te paradigme s pluralistično zasnovanim holizmom znanih energij, kar pomeni zahtevano po vzpostavitvi in priznanju energetskega pluralizma in s tem po preseganju znane energetske kvantitativnosti z energetske večzvrstno kvalitativnostjo.

Tudi strnjeni vzdolžni pogled na evolucijo učenja nam kaže, v katero smer in na katero raven bo treba v prihodnje voditi njegov razvoj. Oživiti ali razvojno revitalizirati bo namreč treba tisto funkcionalnost učenja, ki jo je imelo ob svojih razvojnih začetkih, ko je bilo vse v vlogi funkcionalnega sodejavnika človekovega dela. To vlogo je zatem delitev dela institucionalizirala v stvar zunaj dela. Pa tudi v stvar za sebe, ko je učenje nehalo obstajati kot temeljnorazvojni energetske proces in se je vse bolj spreminjalo v tržno blago, s katerim je mogoče zelo uspešno in pridobitniško socialno tržiti. To današnjo poudarjeno socialno funkcionalnost in položajnost učenja v okviru vzgoje in izobraževanja bo jutri treba spremeniti in nadgraditi v sestavni in funkcionalni proces razvijanja in osvobajanja dela ter človeka v njem. Učenje je namreč treba demanipulirati in razodtujiti ter ga iztrgati institucionalni služnosti državi in družbi s tem, da se tudi v učenju doseže nadgrajenost njegove mehanske podlage, utemeljene v mehanski repetitivnosti in mehanski znanjskosti. Gre namreč za nujno učensko inovativnost, stvarjalnost in ustvarjalnost, vse to se bolj in bolj razpozna kot tista soutežnost razvoju gibanja, ki edina lahko uravnovesi današnjo nenadzorovano tehnološkotehnično razkipečnost človekovega dela z nepredvidenimi negativnimi ekološkimi posledicami.

Prav to vračanje človekovega učenja v okviru današnje vzgoje in izobraževanja se kaže kot razvojna naloga, ki jo bo moralo opraviti tretje prihajajoče tisočletje vsaj v prvih svojih zgodovinskih razmikih, če se bo seveda človek ovedel svojih eksistenčno zaostrenih okoliščin in se želel rešiti kataklizme na obzorju.

6. REVOLUCIONIRANJE VZGOJE IN IZOBRAŽEVANJA

Nemara v današnjem megasistemu človekovega življenja in dela, pa združevanja in vladanja množicam nič ni bolj obče priznan in uporabljan pripomoček, kakor je podsistem vzgoje in izobraževanja.

Ta institucijska sestava deluje v današnjem svetu med vsemi najbolj prizadevno in zvesto, najbolj politično in oblastno pragmatično, najbolj »cerkveno«, to je institucionalno pokorno, obče razširjeno in služnostno ter v duhu priznanega establishmenta.

Kadar/če vsi drugi pod sistemi od časa do časa padajo v okvare ali zastoje in zahtevajo revolucionarne »remonte«, pa pod sistem vzgoje in izobraževanja kljub vsem neustreznostim in motnjam deluje povsod bolj ali manj tekoče in vztrajno v vlogi prilagojevalca mladih rodov starejšim in vsem njihovim intelektualnim ter socialno-političnim stvaritvam. V svetovnem makrosistemu in v nacionalno oziroma družbeno lokalnih mikrosistemih vzgoje in izobraževanja zato od začetka razvoja do danes ni bilo še nobene resne revolucije, temveč le vrsta politično pohlevnih reform, ki so pa onemogočale in še danes onemogočajo, da bi se vzgoja in izobraževanje prenovili iz svoje biti, narave in funkcionalnosti. (To vse je nemara »plačilo« za pohvalno politično služnost vsakomur, ki si prisvoji oblast nad ljudskimi skupnostmi tu in tam; v tem se namreč nazadnjaške in napredne dežele dodanašnjega sveta med seboj idejno in ideološko prav nič ne razlikujejo: vsem sta pod sistem vzgoje in izobraževanja po vsakokratni »zrevolucionirani« služnostni zavezanosti v vlogi svoje državno-družbene položajnosti in pomembnosti takoj za zunanjim (vojaška) in notranjim (policija) varnostnim sklopom v vsaki deželi, državi, družbi!)

Takšna položajnost in služnost vzgoje in izobraževanja v današnjem svetu sta nasledek njenega dosedanjega razvoja v okviru antične demopolične, srednjeveške božjedoržavne, novovekovne razsvetljenske, meščanske revolucijske in republikanske, demokratske ter totalitaristične snovane in udejanjevalne družbene sožitvenosti in sodelovalnosti narodov v zadnjem stoletju.

Na dlani je, da bo moralo novo tisočletje vse to korenito spremeniti, če bo hotelo, da bo pod sistem vzgoje in izobraževanja dajal prihodnjim državnim oziroma družbenim skupnostim vse tisto, kar jim lahko daje iz svoje avtentične narave in funkcionalnosti.

Vse to se namreč že danes kaže kot *conditio sine qua non* za reševanje kriznega položaja, v katerem se je danes človek znašel, ker ne obvladuje megasistema življenja in dela, ki si ga je ustvaril. To bo mogel le, če si bo zgradil položajno in funkcionalno ustrežnejši pod sistem vzgoje in izobraževanja, s katerim se bo usposobil vladati današnjemu razbohotenemu megasistemu, ne pa se mu le podrežati in mu podlegati v vseh, tudi v zgodovinsko eksistenčnih vprašanjih svojega nadaljnega obstajanja, bivanja in razvijanja.

Vznemirljivo je na podlagi že današnjih kazalcev premišljati in razčlenjevati, na katerih točkah v okviru današnjega svetovnega makrosistema in njemu pripadnih nacionalnih in lokalnih mikrosistemov vzgoje in izobraževanja bo prihajajoče tretje tisočletje gotovo moralo »poseči vmes«. To je korenito ali revolucionarno spremeniti naravo, pojavnost, procesnost, namenskost in odnosnost vzgoje in izobraževanja.

Naj bo dovoljeno, posvetiti v okviru tega besedila nekaj »napovedovalnih« misli prav nekaterim nedvomno osrednjim nevralgicnim točkam današnjega svetovnega makrosistema in današnjih nacionalnih lokalnih mikrosistemov vzgoje in izobraževanja, v katerih bo tretje tisočletje prisiljeno udejaniti globinsko revolucijo, ki bo pometla in presegla vse dosedanje toliko hvaljene in »uspešne« reforme.

Dne 27. 11. 86 smo lahko v TV dnevniku ljubljanske televizije slišali ob sprejemu v Zvezo pionirjev tudi naslednje: »Kljub velikim obveznostim, ki jih je osnovnošolcem prinesel sprejem v Zvezo pionirjev, jim bo gotovo ostalo še kaj časa za igro.«

1.

Številni teoretiki (Huizinga) so *igro* postavljali v sam izvor kulture. Caillois je celo izrecno zatrdil, da je dajanje prednosti nekemu tipu iger usodno povezano z odločitvijo o prihodnosti neke civilizacije (1).

Že uvodoma bi rad poudaril, da igra in ustvarjalnost nikakor nista eno in isto. Igra kot taka še zdaleč ni nujno ustvarjalna, prej nasprotno, in zelo se motijo tisti, ki oboje samoumevno povezujejo. *Pedagoško* ima igra pomen zabave, skozi katero se otrok od rojstva naprej nehote razvija, vadi veščine, ki mu bodo služile kasneje. Igra v tej perspektivi ni nek nasebni cilj, je le podlaga za različne cilje: vzgojno-izobraževalne, ekonomske, socialne, politične itd. Razmišljanja na to temo se pri nas nato običajno obrnejo v »realnost sveta dela«, ki da mu je igra zgolj predhodnica. Ob tem se človek nehote spomni na priročnik o spolnosti, ki je kot prvi svoje vrste v SZ ugledal luč sveta pred kakimi desetimi leti in bil seveda takoj razprodan. V njem skratka med drugim piše tudi to, da spolni odnosi zjutraj niso priporočljivi, saj močno vplivajo na storilnost na delovnem mestu.

Znajdemo se v jedru tiste banalnosti, ki jo proizvaja ideologija, po kateri je igra nekaj otročjega ali pa zgolj drugotno vprašanje politike (kruha in iger), vsekakor pa nekaj, kar je v temelju skregano z resnostjo samega »življenja«.

Da bi postal tako zožen pojem igre jasnejši, si najprej pogledjmo, kaj v zvezi z igro našteva že omenjeni Roger Caillois:

Igra je zanj *svobodna* dejavnost, *izločena* iz sveta vsakdanjosti, njen izid pa je *negotov*. Karakteristična je tudi njena *neproduktivnost*, saj je »vsota« elementov na začetku enaka »vsoti« elementov na koncu. Njena pravila so *predpisana* in hkrati s tem *fiktivna* (1.40).

2.

Naštete značilnosti pa spomnijo na neko širšo dimenzijo, ki jo igre odpirajo, a je, kolikor govorimo zgolj o igri kot zabavi, nujno spregledana. *Socialno bivanje*

igre pokaže, da družba kot celota vedno že biva na način igre in lahko zato sociologija upravičeno govori, da ljudje svoje družbene vloge igrajo. Ne gre za neko slučajno sozvočje, problem je ključen, njegova osvetlitev pa naj pokaže tudi na vzroke za odrivanje igre v polje zabavnega, prostočasnega.

Analogno gornji Cailloisovi razčlembi je zato mogoče zapisati, da so:

- Pravila družbenih iger predpisana, saj sicer sistemska racionalnost ne bi bila mogoča. Hkrati je očitno, da je ta *racionalnost fiktivna*, kar je druga beseda za družbeno v opoziciji do prirodnega.

- Družbene igre so neproduktivne, težijo k statičnosti in se v nekih kulturah tudi stoletja ne spreminjajo.

- Izid teh iger je negotov, vendar le z vidika posameznika, ne pa globalne družbe.

- V igro je človek apeliran skozi proces socializacije/indoktrinacije. Kje se bo počutil svobodnega, pa je odvisno od črte, ki jo bo potegnil družben sistem in njegova ideologija.

- Igra je vzpostavljena z družbenimi razmerji in obratno ter zato daleč od tega, da bi bila izločena iz sveta vsakdanjosti. Nasprotno je vanj vpisana tudi takrat, ko ji pripada vloga ekskluzivnosti, ko opravlja kompenzatorično funkcijo. Igra ni sama na sebi recimo zabava, za zabavno, ekskluzivno jo določi šele družben sistem.

Tak sklep pa spreminja ustaljeno optiko in pokaže hkrati na meje, ki jih v pojem igre vrisuje vrednostna konotacija. Povzemimo torej Cailloisovo klasifikacijo. Po njegovem mnenju je mogoče vse igre razdeliti med štiri glavne tipe:

- Agon – tekmovanje (na osnovi smotrne, s treningom dosežene pripravljenosti)

- Alea – sreča (igra z usodo, ali-ali)

- Mimicry – skrivanje (osvobajanje »prave« osebnosti)

- Ilinx – zanos (rušenje stabilne percepcije) (3.44–58).

Tej klasifikaciji dodaja še razmišljanje o razmerju med paidio (sproščena zabava, brezbržnost, nekontrolirana fantazija, improvizacija – anarhičnost) in ludusom (priroda, podvržena umetnim konvencijam, za doseganje cilja se postavljajo vse težje fiktivne prepreke).

Očitno ni niti en element te klasifikacije značilen zgolj za igro kot zabavo, prav vsi se nahajajo tudi v tako imenovanem svetu vsakdanjosti. Igre z masko so lahko npr. zabavne, so del vsakodnevnne družbene komunikacije, pa tudi različnih asocialnosti.

Tisto kar velja danes za igro, je bilo morda včeraj magijski obred, ki je garantiral obstoj cele globalne družbe. »Svet dela« kot ga poznamo danes, pa bo morda jutri postal predvsem hobi itd. Vzemimo recimo pravila varjenja, torej pravila, ki naredijo varjenje za varjenje. Princip varjenja se prav nič ne spremeni, če mu je znotraj družbenih razmerij dodeljeno drugačno mesto; če se število varilcev v proizvodnji manjša, narašča pa število tistih, ki se z varjenjem ukvarjajo za zabavo. Enkrat je to pojav, ki je postavljen v središče v smislu proizvodnega poklica, obremenjen z etiko dela itd., drugič je marginaliziran v hobi in s hkratno avtomatizacijo dojet kot nekakšen prirodni proces.

Naj že ob bežnem pregledu gornjih tipov iger ponovno opozorim, da je običajno predpostavljena bližina igre in ustvarjalnosti dokaj problematična. Razlika je v resnici v tem, da ustvarjalnost nikakor ni nujen element igre in se

v nasprotju s storilnostjo v tipu iger, ki jih Caillois označuje z »aleo«, včasih celo popolnoma izgubi. Na primitiven in brezfantazijski svet kockanja (katerega pričakovani rezultat se povezuje z usodo), je v svojem uvodnem eseu v Cailloisovo knjigo opozoril že Sreten Marić. Značaj te igre pa je po drugi strani tudi že tak, da ni mogoče zmeraj reči, ali gre za »igro« ali za »ekonomijo«. Tudi sicer je igra na srečo prava karikatura sveta dela, saj se kot »delo« nasproti igralcu (delavcu) uveljavlja kot igra usode, kot prirodna, vendar nepredvidljiva nuja.

3.

Kljub vsem variantam konkretnih povezav med zgoraj abstrahiranimi tipi iger pa se vendarle zdi, da je *ponavljanje* tisti stabilni in nepogrešljivi element vsake igre, ki ustreza neki temeljni potezi človeka kot družbenega bitja. Znano je, s kakšno lahkoto prehaja otrok z ene igre na drugo . . . Ko se enkrat navadi na neko posebno igro, bo ponavljal to igro brez konca in kraja« (2.818). Ponavljanje pomeni, da se igra igra vedno na enak *način*, ta način pa opredeljujejo *opravila*, ki se, najširše vzeto, uveljavljajo nasproti posamezniku kot diferencirana družbena prisila.

Tako smo prišli do »forme«, ki je za razumevanje igre ključna. »Vsebine«, objekti igre se lahko dostikrat brez škode povsem zamenjajo, ne da bi se s tem spremenila tudi sama igra. Nekako v tistem smislu, v katerem Marx pravi, da zvemo o značaju neke družbe bolj malo, če vemo le to, *kaj* (vsebinsko) proizvaja, mnogo več pa zvemo, če dojamemo, *kako* (na kakšen način) proizvaja. *Družbena* vsebina je tako s tega vidika skoraj v celoti naseljena v družbeni *formi*, družbenem načinu igre. Zato tudi birokracija tako zelo skrbi ravno za formo, katere dlakocepse izpeljave naj bi poskrbele za videz neke vsebine.

Tu je potrebno dodati še opozorilo, da sta tisti »kaj« in »kako« nerazdružljivo povezana in je v tej celoti način le varuh interpretacije. Nekaj čisto drugega pa je, če kak pedagog meni, da bodo npr. novi načini, nove metode poučevanja odrešilne tudi že za same vsebine, znanja. Da bo mogoče s priučevanjem novih metod razrešiti problem učiteljevega neznanja itd. Kako zelo se lahko navidezna revolucionarnost takih stališč poveže s konservativno prakso, pa je menda tudi jasno. Znano je, da so v šoli obstajali in še obstajajo predmeti, ki nimajo pravzaprav nikakršne prave vsebine in da jo nekateri, ki bi jo lahko imeli, zaradi neznanja učitelja izgubljajo. Znanje postaja v takih primerih nekakšno nujno zlo (nujni a ne posebno bistveni pogoj) za potek samega pouka, se pravi igre menjav, ki se vse bolj igra po pravilih, vedno bolj odaljenih od pravil za pridobivanje znanja.

A vrnimo se ponovno k prej začetemu razmišljanju o načinu igre. Gre za enak problem, kot ga je npr. Freud razreševal, ko je govoril o »delu sanj«. Pri tem ni mislil na vsebine, slike besed, temveč na način njihovega povezovanja. Ali pa C. Lèvi-Strauss, ki se je pri analizi »divje misli« usmeril na razmerja med osebami, dogodki itd., ne pa na jih same.

4.

Pri poznavanju igre in njenem igranju v najširšem smislu gre tako za prepoznavanje in ponavljanje, oživljanje pravil. V skladu z Lacanom lahko vpeljemo še dva

koncepta: igra vsebuje tako *užitek*, ki ga nalaga obveznost (ponavljanja), kot tudi *ugodje ali neugodje*, ki spremlja vsako zadovoljitev oziroma nezadovoljitev potreb. Užitek v tem smislu nalaga zakon, pravilo, nalaga ga forma, ki preči zadovoljevanje zgodovinsko oblikovanih potreb. Smisel te difference je med drugim v tem, da prepozna užitek tudi v ekstremnem neugodju, bolečini, nezadovoljenosti potrebe. V pogledu igre lahko skratka rečemo, da nikakor ne prinaša vedno le ugodja, njena skušnja je lahko celo izredno boleča, vendar pa to še ne prepreči njenega stalnega ponavljanja. Prav možno torej je, da potrebe skozi igro niso zadovoljene, zato pa užitek ni nič manjši.

5.

Ustavimo se še pri enem vidiku ponavljanja, pri tistem, ki se veže na civilizacijske vrednote.

»In poglobitvo: noben človek ne more sočloveku prinesiti v dar idile. To lahko stori samo žival, ker pač ni bila izgnana iz Raja. Ljubezen med človekom in psom je idilična ljubezen. Ne pozna ne nesoglasij, ne žolčnih prizorov, ne razvoja. Karenin je zadrnil Terezo in Tomaža v krog svojega na ponavljanju zasnovanega življenja in pričakoval od njiju, da bosta storila takisto.

Ko bi bil Karenin človek in ne pes, bi zagotovo že zdavnaj rekel Terezi: Lepo te prosim, prizanesi mi že s tem rogljičkom, ki ga moram vsak dan prenašati v ustih! Kaj si ne moreš izmisliti nič novega?« V tem stavku je zaobjeto vse človekovo prekletstvo. Človekov čas se ne vrti v krogu, marveč beži po premici, nenehno naprej. Zato človek ne more biti srečen, zakaj sreča je želja po ponovitvi.

Ja, sreča je želja po ponovitvi, si pravi Tereza.

Kadar pelje predsednik zadruga po opravljenem delu svojega Mefista na sprehod in sreča Terezo, nikoli ne pozabi povedati: »Gospa Tereza! Čemu ga nisem spoznal že prej? Skupaj bi bila preganjala dekleta! Ni je ženske, ki bi se mogla upreti dvema pujsoma hkrati!« Prase je bilo zdresirano, da je gospodarjeve besede vsakič posprenilo z zadovoljnim kruljenjem. Tereza se je smejala, čeprav je že vnaprej vedela, kaj bo rekel predsednik. Dovtip ni s ponavljanjem niti najmanj utrpel na mikavnosti. Prav narobe. V kontekstu idile je celo humor podložen sladkemu zakonu ponavljanja.« (3.360).

Ta odlomek iz romana Milana Kundere sem navedel, ker v literarnem jeziku izredno jasno pokaže na problem ponavljanja, pokaže na način, ki je blizu filozofskim, psihoanalitičnim in etnološkim pristopom. Hegel je npr. raj, se pravi ciklični, simetrični način bivanja, vračanja istega, imenoval živalski vrt. Svet arhaične družbe, svet, ki ga je zahod vrednotil v vsem razponu od raja do pekla, po ugotovitvah novejših etnologij ne ostaja v svojem primitivizmu zaradi pomanjkanja inteligence njegovih pripadnikov, temveč zaradi specifične kulturne naravnosti, ki je, poenostavljeno rečeno, tisočletja trajajoča *usmeritev v cikličnost*. V nasprotju s tako izpolnitvijo vseh dualnosti, s svetom, v katerem je vse poplačano v krogu življenja in smrti, heraklitskega gibanja nasprotij, pa postavlja zahodna civilizacija razvoj kot »napredovanje.« Ne gibanje v krogu, temveč gibanje po premici, ne zgolj prestopanje na mestu, temveč vdor nesimetrije naj bi bila značilnost zahodne civilizacije, kjer storilnost in ustvarjalnost nista več usmerjeni v »prazno«, temveč sta naravnani v spreminjanje pogojev samega bivanja.

Dejavnost, ki prinaša novum, se seveda tudi v naši kulturi zateka v »neproduktivni« azil umetnosti, hobijev itd., vendar je vsaj z enim svojim delom odločilno navzoča v kvantitativnem in kvalitativnem večanju produkcije. Spreminjanje sveta, ki ga povzroča ta »napredek«, začenja torej z usodnim prehodom od sistema, v katerem družba (politika) blokira ekonomijo, k sistemu, v katerem ekonomija vedno znova ruši uigrano družbeno ravnotežje (cikličnosti). S prehodom iz arhaične v sodobno družbo je ustvarjena situacija, v kateri socialni sistemi ravnotežja kar naprej lovijo eksplozivni razvoj in kjer ta razvoj kar naprej podira ustaljene načine socialnih iger.

6.

Tisto, čemer rečemo red, ni nič drugega kot priznan sistem ekvivalenc, se pravi sistem, v katerem se točno ve, kaj čemu odgovarja oziroma nujno sledi. Kot družbeno dejstvo je sprejet sistem pravil, ki določajo, kakšna je za neko dejanje nagrada in kakšna je kazen, po kakšnem principu so si stvari v ekonomiji enake in zamenljive, kakšni so politični, verski itd. simboli in kašen je ustrezen odnos do njih, skratka, kakšna so ustrezna, pravilna (s pravili utemeljena) razmerja v vsakokratni družbi. Tej ustreznosti oziroma ekvivalentnosti menjav korespondira tudi distribucija moči. To je pravzaprav le drug izraz za tautologijo, po kateri ima tisto, kar si je v neki družbi enako, tudi enako »težo«. Ko ta razmerja poznamo, je mogoče izpeljati pravila in oblikovati različnim namenom primerne igre. Tipičnim ciljem ustrezajo tipične igre. Konkretnije: vzemimo npr. borbo za oblast na nivoju organizacije. Kot drobiž se bodo v tej igri vzpostavljala ekvivalenc in razlik pojavili vsi elementi, ki jih organizacija kot taka že ima oziroma ji omogočajo obstoj: različne avtoritete, sponzorji, znanja, finance, poznanstva ...

ORGANIZACIJSKE IGRE

Igre upiranja avtoriteti:

The Insurgency Game (javna ali prikrita neposlušnost z uporabo negativne oziroma blokirajoče moči)

Igre proti upiranju:

The Counter-insurgency Game (nenadne inšpekcije, podvajanje odgovornosti, tekmovalne skupine)

Igre za vzpostavitev temeljev moči:

The Sponsorship Game (najti sponzorja pri nadrejenih)

The Alliance Game (povezava s kolegi)

The Empire-Building Game (povezava s podrejenimi)

The Budgeting Game (zahteva po več resursih kot je potrebno)

The Expertise Game (pridrževanje znanja)

The Lording Game (spreminjanje pravil z namenom poudarjanja svojega pomena pri kolegh ali klientih)

Igre premagovanja tekmecev

The Line versus Staff Game (delavci proti svetovalcem)

The Rival Camps Game (med strujami ali oddelki)

Igre menjave organizacije:

The Strategic Candidates Game (oblikovanje podpore partikularnim protagonistom)

The Whistle-Blowing Game (izdajanje skrivnosti vplivnim zunanjim dejavnikom)

The Young Turks Game (coup d'état z grupo proti vodji)

7.

Vzgoja, če se zdaj vrnem k socializaciji, bi v tem smislu pomenila toliko kot *prenos* obstoječih pravil iger na otroka, skratka, njegovo socializacijo v vrednostne koordinate (koordinate vzpostavljenih ekvivalenc) neke družbe. Šele znotraj teh koordinat postajajo vsebine iger možne, nujne ali dovoljene, predvsem pa razmejene na »zabavne« in »resne«. Da dobi ta resnost svoj resni status prav za tisto, kar v neki družbi velja za »svet dela« (kaj konkretno to v neki družbi jè, tu zdaj ni bistveno), vidimo že iz primera interakcije v vrtcu. Nekatere igre veljajo tu že zelo zgodaj za resne in obvezne, druge pa ne. Ta razlika je kajpada ključna. Tako N. King in M. Apple navajata primere, kako se družbeni vzorci (pravila) lepijo na prostor vrtca in kako si otroci s pomočjo teh vzorcev izoblikujejo predstave o igračah, drugih ljudeh, času itd. Ena ključnih delitev je delitev na delovne materiale (to so predmeti, ki se uporabljajo po ukazih vzgojiteljice) in na tiste, ki se rabijo v prostem času. *Delo* je vse tisto, kar sodi pod *prisilo*. V t. im. svetu dela bodo torej hkrati z delom visoko vrednotene še lastnosti, kot pokoriščina, prilagodljivost . . . (prim. 5.).

8.

Igro si sedaj pogledjmo še z enega vidika, z vidika procesualnosti, *menjave*. Igra namreč poteka po sistemu vnaprej določenih in poznanih ekvivalenc, se pravi pravil, ki vnaprej določajo, kaj je s čim zamenljivo; recimo: učenčev odgovor = učiteljeva ocena. Primer tega menjalnega odnosa pride v vsej absurdnosti do veljave šele v vojski, ko ti oficir vneto dopoveduje, da te ni kaznoval on, temveč si se kaznoval sam.

Menjava je torej proces, ki poteka po vnaprej kodirani zamenljivosti, po vnaprej znani matrici ekvivalenc: začetek je enak koncu in karte so ponovno pripravljene za delitev. Življenje igre je tako življenje menjave (po pravilih).

Ljudje, najširše vzeto, stopajo v družbene igre kot igralci svojih družbenih vlog, ki so, kot take, že vnaprej predpisane. Bolj je neka družba življenjsko odvisna od

določenih *načinov* podružbljenega delovanja ljudi, toliko rigoroznejša so pravila, ki jih postavlja. Aduti v tej igri so družbeno priznane (fetišizirane) vrednosti.

Z vidika *menjave* imajo tako *pravila* iger dvojno funkcijo: igro kot igro šele omogočijo, hkrati pa naredijo neke prakse družbeno sprejemljive oziroma zaželeno. Družba nezaželene menjave pač poskuša blokirati.

Če sem prej zapisal, da je družbena vsebina skoraj v celoti naseljena v formi, se pravi v načinu družbenih iger, ima tak sklep določen pomen tudi za realne in spoznavne prakse prisvajanja sveta. Na tem nivoju npr. znanstvena spoznanja niso nikoli kaj več kot elementi iger. Bolj zanimivo pa je, da se tudi te prakse konstituirajo po prav *podobnem* kopitu. Znanstvena spoznanja sama, nova, kot tudi tista že presežena, so formulirani zakoni, zakonite zveze med pojavi. Formule postavljajo med elementi ekvivalence, ekvivalence pa omogočijo menjavo. Znanost smatra te zakonitosti za odraz objektivnosti, fiktivnost sprejema večinoma le zaradi približevanja tej objektivnosti. Na tem mestu se ne nameravam spuščati v problem zdravorazumske korespondence med formulacijo in »objektivno realnostjo«, vsekakor pa je tudi fiktivnost znotraj takega obzorja dosti večja, kot bi si kdo želel priznati. Če ne drugega, dokazujejo to vsaj veliki paradigmatški prelomi.

Ne glede na to pa je iz povedanega mogoče izpeljati naslednje: ni na eni strani igra, na drugi pa dejavnost, ki bi bila zunaj igre. Same prakse (znanstvena, religiozna, materialno-proizvodna . . .) so *vsaj kot elementi* družbenih iger družbeno organizirane na način vsakokratnega cepljenja v resne in zabavne (prostočasne), v »delo« (kruh) in »igre«.

Igra v tem smislu zato *ne eksistira poleg praks*, ni praksa, ki bi imela predmet, je tako rekoč »ni«. Kolikor še vedno ohranim termin praksa, ga ohranim zato, da zapišem: *igra je praksa menjav*. Področja, predmeti teh menjav se nahajajo v širokem spektru od intelektualnih do ročnih, pravila pa so vedno družbena, *fiktivna*.

9.

Igrajo se v nekem smislu tudi živali, vendar, in na to se največkrat pozablja, izgubijo v tem primeru pravila vso svojo fiktivnost. Nadomesti jo fiksnost.

Problem je kajpada tudi v tem, da se pravila družbenih iger ne zdijo vedno ravno preveč fiktivna. Naj to pojasnim na dveh primerih:

Blagovna menjava temelji na zamenljivosti fetišiziranih in naturaliziranih vrednostih. Vrednost blaga nastane, ko se substantivirano človeško delo vrine med prirodne lastnosti blaga in obstaja kot atom med drugimi atomi. Vrednost kot substantivirana relacija med ljudmi se torej naseli v predmetu menjave, ki postane zdaj blago zmožno menjave po pravilu: ista vrednost za isto vrednost. Pri blagovni ekonomiji gre torej za fiktivno naturalizacijo, za fikcijo nature. Drugače je pri religiozni magijskih praksah: tu gre za sakralizacijo fikcije, za sakralizacijo fiktivnega koda menjav. Menjava med božjim (svetim) in profanim ni zgolj ekonomska, po principu dam – daš, je tudi doživeta, dojeta v smislu zbližanja in oddaljevanja tega in onega sveta. Principi religiozno-magijskih manipulacij se v podrobnostih medsebojno razlikujejo, razlikujejo se v smislu opredelitve samega ekvivalenta. Recimo: uspešna letina žita v naslednjem letu = žrtvovanju desetih snopov žita.

Bog žita bi brez te daritve (some) zagotovo umrl in z žetvijo ne bi bilo nič. Ali pa: večno življenje = taki in taki količini in vrsti trpljenja, askeze, dobrih del, prispevanega denarja, političnega angažmana itd. Religiozna institucija se v tem smislu pojavlja kot servis, ki omogoča menjave na način preciznega določanja forme kôda, pravila, po katerem menjave morajo teči. Sprejetje pravila menjav tega in onega sveta je mogoče samo za ceno njegove sakralizacije.

Vidimo torej, kako se pri igrah, ki želijo biti »resne«, spreminja značaj fiktivnosti, kako na videz izginja celo sama fiktivnost.

10.

Potem, ko sem igro definiral kot *prakso menjav na sploh*, lahko zdaj le še sklenem, da igre, ki je »vse«, sploh ni, da gre za »plavajoči označevalec« ter da je vse tisto, kar v družbenem prostoru (prostoru kulture v opoziciji do nature) deluje kot »igra«, zabava, bolj ali manj učinek ideologije. Problem od te točke dalje ne bi smel biti več v vprašanju: kaj je igra?; problem je treba formulirati takole: kaj so in kakšne interese zastopajo tisti ideološki mehanizmi, ki v družbi ustvarjajo pojem »igre« ter mu dodeljujejo privilegirano mesto svobode?

CITIRANA LITERATURA

1. Caillois, R., Igre i ljudi. Nolit, Beograd, 1965.
2. Durkheim, E., Učenje discipline. Zbornik: Teorije o društvu. Vuk Karadžić, Beograd, 1969. Vir ni naveden.
3. Kundera, M., Neznosna lahkost bivanja. MK, Ljubljana, 1985.
4. Mintzberg, H., Power In and Around Organizations. Prentice-Hall, 1983, str. 188-217. Cit. po C. Handy and R. Aitken: Understanding School as Organizations. Penguin Books, 1986.
5. King, N., and Apple, M., What do School Teach? The Hidden Curriculum and Moral Education. Ed. H. Giroux and D. Purpel. Mc. Cuthan, 1983. Prim.: M. Šetinc: Ali šola uči VRO? Problemi št. 4/ 1985, str. 25.

O pojmu (razumevanju) ter oblikovanju subjektivne informacije učenca v pedagoškem procesu STM

ALOJZIJA ŽIDAN

Kako pojmovati (razumeti) tako imenovano učenčevo subjektivno informacijo, do pojava katere prihaja v pedagoškem procesu predmetnega področja STM? In kateri so tudi tisti bistveni dejavniki, ki lahko pri učenčevi osebnosti vplivajo na oblikovanje (pojavljanje) takšne informacije? Prav z analizo navedenih, postavljenih vprašanj se bomo poskusili baviti v pričujočem prispevku. In to spričo tega, ker sodimo, da je poznavanje tovrstne tematike zelo pomembno (nujno) za učitelja STM, saj se le-ta srečuje z njo vsakodnevno v svoji pedagoški praksi.

O POJMU (RAZUMEVANJU) TER OBLIKOVANJU SUBJEKTIVNE INFORMACIJE UČENCA V PEDAGOŠKEM PROCESU STM

Rečemo lahko, da je slehernna učenčeva osebnost vključena v široko komunikacijsko omrežje. Oziroma, da lahko v komunikacijskem procesu z oddajnikom informacij (učiteljem STM) zlasti sprejema dve vrsti sporočil:

1. Neposredna, ki so posledica delovanja zunanjega sveta na njena čutila;
2. Ter druga, ki so ji posredovana z učiteljevo govorjeno ali pisano besedo, z množičnimi mediji itd.

Sprejem vseh teh različnih sporočil učenčeve osebnosti pa vedno pogojujejo tako objektivni kakor tudi subjektivni dejavniki. To povedano jasneje in določneje pomeni, da na sprejem slehernega sporočila učenčeve osebnosti vpliva ne le objektivna narava nekega družbenega procesa, dogodka, problema, zakonitosti, temveč tudi njihovo subjektivno doživljanje učenca. Oziroma, tudi oblikovanje tako imenovane subjektivne predstave učenca o njih v njegovi zavesti. Prav zato pa lahko tudi rečemo, da je subjektivnost informiranosti nekega sporočila pri učencu pogojevana z različnimi dejavniki. In sicer:

1. Tako z medsebojno usklajenostjo učenčeve (sprejemnikove) subjektivne sheme s subjektivno shemo njegovega učitelja (oddajnika);
2. Z vsebino, z značilnostmi informacij, ki jih učenec dobiva.
3. Pa tudi s pritekajočim tokom informacij v njegovo osebnost, z osebnostnim splošnim stanjem učenca.

Ad.1) Če se nekoliko zadržimo pri analizi medsebojne usklajenosti učenčeve (sprejemnikove) subjektivne sheme s subjektivno shemo njegovega učitelja STM (oddajnika) potem lahko rečemo, da je takšna medsebojna usklajenost med

omenjenima dejavnikoma zelo velikega pomena. Namreč, pedagoški proces kot komunikacijski proces med omenjenima dejavnikoma sploh ne more potekati ali pa lahko poteka zelo težko, če ni med njima nekega skupnega subjektivnega jezika. Tako komunikologi poudarjajo, da lahko prihaja pri slehernem procesu komuniciranja do motenj kot do omejitvenega dejavnika učinkovitega prenosa sporočil. In ker se lahko pojavljajo motnje tudi pri poteku pedagoškega procesa predmetnega področja STM kot specifičnega komunikacijskega procesa, se z njimi seznanimo nekoliko pobliže.

Po mnenju komunikologov obstajata dve glavni vrsti motenj:

- A) kanalske,
- B) semantične.

Rezultat motenj pa je v obeh primerih enak: sporočilo med prenosom lahko za učenca izgublja vsebino.

Pri kanalskih motnjah gre za vse napake, ki motijo verodostojnost učiteljevega fizičnega prenašanja sporočila (to so na primer šumi na radiu, ki ga uporablja učitelj za prenos sporočila, nestabilna slika na TV, ki jo uporablja učitelj za prenos sporočila itd.).

Pri semantičnih motnjah pa gre za motnje, ki nastopajo kot posledica učenčevega napačnega razumevanja (razlage interpretacij) učiteljevih posredovanih sporočil. Tako imajo semantične motnje naslednje vire:

- učitelj lahko uporablja za učenca (sprejemnika sporočila) preveč težko razumljive besede ali pa tudi preveč zahteven predmet sporočila;
- razlike pa lahko tudi nastopijo v denotativnem pomenu besed med oddajnikom (učiteljem) in učencom (sprejemnikom) – se pravi, da učenec razume učiteljeve posredovane besede drugače, kot pa je želel učitelj;
- razlike lahko tudi nadalje nastopijo v konotativnih pomenih besed med oddajnikom (učiteljem) in učencom (sprejemnikom) – to je, da le-ta različno pojmujeta besedne pomene;
- učiteljev splet besed je lahko za učenca (sprejemnika) tudi nerazumljiv, konfuzen, skratka, ga lahko zmede;
- tudi način organizacije (obrazec) sporočila je lahko za učenca (sprejemnika) konfuzen in ga lahko zmede;

– med oddajnikom (učiteljem) in sprejemnikom (učencom) sporočila pa lahko obstojijo tudi kulturne razlike, na primer v njuni intonaciji, pogledu, gibih rok itd.

Skratka rečemo lahko, da tako kanalske kot semantične motnje, če se pojavljajo v pedagoškem procesu predmetnega področja STM, lahko privedejo do tega, da učenec (sprejemnik) ne dosega sporočila v vsej njegovi celovitosti.

Toda, vendarle izhajajo iz (sicer teoretično zasnovane) predpostavke, da imata oddajnik (učitelj) ter sprejemnik (učenec) informacij v pedagoškem procesu predmetnega področja STM lahko popolnoma vsklajeno (torej popolnoma enako) subjektivno shemo. To se pravi, da bi tudi informacije, ki bi jih v takšnem primeru pošiljal učitelj STM učencu le-ta sprejemal natančno tako, kot so mu bile odposlane. Ali, drugače povedano: zastavimo si vendarle vprašanje, ali je mogoče govoriti v vzgojnoizobraževalni praksi predmetnega področja STM kot o nekem idealno potekajočem, zglednem komunikacijskem procesu med učiteljem in učencom? Tudi na to postavljeno vprašanje moramo odgovoriti negativno, saj se v vzgojno – izobraževalni praksi predmetnega področja STM kljub dejstvu, da celo

v primeru, ko sta v izhodiščnem poteku učiteljevega posredovanja informacij učencu njuni subjektivni shemi (lahko) resnično idealno prilagojeni, lahko srečujemo z mnogimi nastopajočimi odklonilnimi pojavi, kot so:

1. Pojav tako imenovanih nenehnih informacijskih prilagajanj. V pedagoškem procesu predmetnega področja STM se morata v medsebojnem komunikacijskem procesu oddajnik (učitelj) ter sprejemnik (učenec) informacij nenehno medsebojno informacijsko prilagajati. Kaj to pomeni? Prav zaradi dejstva, da sta tako učitelj STM kot tudi učenec nenehno vključena v široko komunikacijsko omrežje oziroma, da nanju nenehno deluje množica različnih komunikacijskih kanalov (tako formalnih kot neformalnih), se lahko v njunih subjektivnih shemah nenehno oblikujejo nove zveze. Te jima omogočajo lažje razumevanje posameznih delov konkretnih sporočil, lažje zaznavanje konkretnih problemov itd. Skratka, trdimo lahko, da imamo v pedagoškem procesu predmetnega področja STM opraviti s spreminjevalnim oddajnikom ter sprejemnikom informacij, saj se njuni subjektivni shemi lahko zaradi nenehnega dotoka različnih informacij v njuno osebnost, razširjata. Razširjanje njunih subjektivnih shem pa seveda tudi zahteva njuno nenehno medsebojno informacijsko prilagajanje.

2. Pojav, ki ga lahko opredelimo kot večja ali manjša bodisi učiteljeva ali učenčeva pričakovanja, kot pa se lahko uresničijo v pedagoškem procesu predmetnega področja STM. V pedagoškem procesu STM lahko prihaja tudi do tega, da učenec (sprejemnik) tudi pričakuje več informacij kot pa mu jih posreduje učitelj. Ali do tega, da učenec tudi spremlja informacije iz drugih komunikacijskih virov ter dodaja spremljanim informacijam tiste, ki mu jih učitelj STM kot oddajnik ni posredoval. Lahko pa tudi prihaja do nasprotnega. To pa pomeni, da lahko tudi učitelj STM oddaja učencu preveč informacij, kot pa jih lahko le-ta sprejme. Zato se mnoge posredovane informacije učenčevi osebnosti lahko zanjo (i)zgubijo.

3. Pa tudi pojav, ki lahko privede do nenadne prekinitve toka informacij. Tudi v pedagoškem procesu predmetnega področja STM se lahko pojavljajo tako imenovane entropične težnje. Kaj le-te predstavljajo? »V teoriji informacij predstavljajo entropične težnje vse tisto, kar v procesu komuniciranja zmanjšuje informativno vrednost sporočila. Entropija se najpogosteje pojavlja kot šum (motnja) pri komuniciranju (tehnično ali semantično).

Sicer pa v sodobni znanosti entropija označuje velikost, s katero merimo nagnjenost narave, da ohranja in spodbuja ireverzibilne procese, za katere je značilna izguba energije in podiranje organizacije, saj narava teži k enostranskim in najboj verjetnim (najmanj organiziranim, kaotičnim) stanjem.

Če torej informacijo razumemo kot merilo organiziranosti, so šumi in motnje, kot oblika entropije, sinonim dezorganiziranosti, entropija pa njeno merilo. Informacija se torej pojavlja kot oblika nasprotovanja težnjam po dezorganizaciji in v tem je njen izredni družbeni pomen.¹

Če si zastavimo vprašanje, kje so še nadalje tudi vzroki možnega pojavljanja entropičnih teženj v pedagoškem procesu predmetnega področja STM, potem lahko rečemo:

– Dogaja se lahko, da je učiteljeva (oddajnikova) subjektivna shema mnogo širša (preširoka) od subjektivne sheme njegovega sprejemnika (učenca). To lahko

¹ Džinić, Firdus, Komunikologija, Delavska enotnost, Ljubljana, 1980, str. 70.

povzroči, če seveda učitelj STM ne upošteva dejstva, da je sklop informacijskih tokov, ki zadevajo učenčev osebno vedno individualnega značaja, se pravi, da vedno deluje drugače na vsako učenčev osebno kot svojstveno individualnost, da lahko začne učenčeva osebno učiteljeve posredovane ji informacije spregledovati (jih sploh ne sprejemati). Ali pa sprejemati zgolj površno (torej brez njihovega smotrnega osmišljanja, razvrščanja, povezovanja v sisteme itd.). Ali, kot opozarja dr. Olga Kunst Gnamuševa: »Če se naslovniki (učenci) ne odzivajo na učiteljev govor, so lahko potrpane vse komunikacijske vezi (predpostavke znanja, interesov, sodelovanja, namenov), ne da bi učitelj to tudi vedel. Potem se ta pogovarja le še s seboj.«²

Prav zato mora učitelj STM pri izvajanju svojega vzgojnoizobraževalnega dela zelo dobro poznati sleherno učenčev osebno ter ji ustrezno prilagajati svojo subjektivno shemo. In to z različnimi metodičnimi načini dela, ki učenčevi osebnosti zagotavljajo aktivnost, dinamičnost, ustvarjalnost, samostojnost, samoiniciativnost, individualizacijo itd.

Od predhodno izrečenega pa se lahko dogaja tudi nasprotno. To pa pomeni, da je lahko tudi učenčeva (sprejemnikova) subjektivna shema mnogo širša (preširoka) od subjektivne sheme njegovega učitelja (oddajnika). Tudi v takšnem primeru lahko pri učenčevi osebnosti prihaja do prekinitve toka informacij, saj se lahko informacije zanjo zaradi njihovega morebitno že dobrega poznavanja povsem nezanimive. Zato mora tudi v takšnem primeru učitelj STM zelo dobro upoštevati pravilo, ki zahteva od njega temeljito poznavanje sleherne učenčeve osebnosti ter širine njene (individualno oblikujoče in pojavljajoče se) subjektivne sheme.

Do prekinitve informacijskega toka pa lahko tudi privede že omenjena zgolj delno pojavljajoča se uskladitev subjektivnih shem temeljnih dejavnikov pedagoškega procesa predmetnega področja STM, torej učitelja (oddajnika) in učenca (sprejemnika). Tudi v takšnem primeru lahko prihaja pri učencu (sprejemniku) do necelovitega sprejema sporočil ali pa sploh do njihovega nesprejema. Lahko pa se še tudi dogaja nekaj. To je, da se zaradi izrazito močnega učiteljevega (oddajnikovega) vpliva na sprejemnika (učenca) lahko začne učenčeva subjektivna shema postopno širiti. In to zaradi sprejema sporočil, ki jih morebiti učenec prej sploh ni bil pripravljen osvojiti. Seveda tudi doseganje takšnega učinka zahteva od učitelja njegovo sila uspešno, elastično prilagajanje njegove metodične organizacije učenčevi osebnosti oziroma njeni subjektivni shemi.

Na temelju vsega doslej izrečenega lahko torej sklenemo, da je za uspešen potek pedagoškega procesa predmetnega področja STM kot specifičnega komunikacijskega procesa zelo pomembno, da učitelj dobro pozna sleherno učenčev osebno. Oziroma, kot smo že večkrat dejali, tudi širino njene subjektivne sheme. Pa ne le – to. Učitelj STM mora s svojim posredovanjem informacij sleherni učenčevi osebnosti tudi omogočati, da si le – ta nenehno razširja in pogloblja svojo subjektivno shemo. Oziroma, da si le – ta s kvalitetno dobivajočimi informacijami v pedagoškem procesu tudi bogati svojo osebno ter si jo razvija v progresivni smeri. Seveda pa vse to zahteva od učitelja STM, da uporablja takoiimenovane aktivirajoče metodične načine dela. Torej takšne načine dela, ki nenehno potiskajo

² Dr. Olga Kunst Gnamuš, Nasprotje – temeljno pomenotvorno razmerje, *Sodobna pedagogika*, Ljubljana, let. 1985, štev. 5–6, str. 225.

sprejemnika v vlogo aktivnega, kvalitetnega, ustvarjalnega in ne le zgolj pasivnega informacijskega sprejemalca.

Ad.2) Rekli smo že, da pri učenčevi osebnosti na njeno subjektivno informativno sprejemanje nekega sporočila tudi vplivata dejavnika, kot ju predstavljata vsebine oziroma značilnosti informacij, ki jih učenec dobiva v pedagoškem procesu predmetnega področja STM. Tako za vsebine, ki jih učenec dobiva v pedagoškem procesu predmetnega področja STM lahko rečemo, da predstavljajo njihove temeljne značilnosti: njihova interdisciplinarna vsebinska strukturiranost, njihova izrazita življenjskost, spremenljivost, njihova izrazita korelacijska povezanost (vertikalne ter horizontalne narave) z vsebinami drugih predmetnih področij, njihova izrazita značilnost samoupravnih informacij itd. Ob navedbi takšnih, temeljnih značilnosti vsebin, ki jih učenec dobiva v pedagoškem procesu predmetnega področja STM pa lahko zlasti opozorimo na sledeča možna pojavljajoča se bistvena odnosa:

– Vsebine predmetnega področja STM so (bodo) za učenčevo osebnost bolj informativne tedaj, kadar je (bo) učenčeva osebnost z njimi predhodno čim manj seznanjena. In nasprotno: manjši informativni učinek vsebin je (bo) dosežen tedaj, kadar so (bodo) vsebine učenčevi osebnosti že predhodno (po)znane. Kadar namreč ima (bo imela) učenčeva osebnost o nekem družbenem dogodku oziroma problemu že svojo predhodno izoblikovano subjektivno sliko in kadar ji bo novo posredovana vsebina sporočila o istem družbenem dogodku oziroma problemu posredovana enako, bo tudi dosežena njena manjša informiranost. Velja(lo) pa bo zopet tudi nasprotno. To pa pomeni, da je (bo) pri učenčevi osebnosti dosežena tem večja informiranost tedaj, kadar je (bo) razlika med njeno prejšnjo sliko o nekem družbenem dogodku oziroma problemu in novo ji posredovano vsebino sporočila o istem družbenem dogodku oziroma problemu čim večja.

V okviru tematike, ki jo obravnavamo, si je torej smotno zastaviti vprašanje: kako pa se lahko pri učenčevi osebnosti giblje njena subjektivna informativna vrednost posredovanega ji konkretnega sporočila? Trdimo lahko, da se le – ta (lahko) giblje pri učenčevi osebnosti na razponu od 0 (to je, da je učenčevi osebnosti spročilo že vnaprej povsem poznano) pa vse do 100 procentov (to pa pomeni, da je učenčevi osebnosti posredovano ji sporočilo še povsem neznano). Na komunikološkem področju se poudarja, da zagotavlja pri organizaciji sporočila maksimalna nepredvidljivost tudi maksimalno informativnost. Na temelju tega pa lahko rečemo, da velja tudi pri prenosu sporočila na učenčevo osebnost v pedagoškem procesu predmetnega področja STM upoštevati pravilo, da zagotavlja pri učenčevi osebnosti njeno maksimalno nepoznavanje sporočila tudi njeno maksimalno informiranost. Ter nasprotno. Toda, kljub izrečenemu pravilu je vendarle potrebno tudi reči, da se lahko pri učenčevi osebnosti informativna vrednost nekega sporočila še tudi spremeni. In to zaradi morebitnega vpliva prenosa informacij ali pa še tudi iz kakšnih drugih vzrokov.

– Kot naslednji možni pojavljajoči se bistveni odnos, o katerem je še tudi smotno razmišljati pri postavitvi trditve, pri učenčevi osebnosti na njeno subjektivno informativno sprejemanje nekega sporočila tudi vplivata dejavnika, kot ju predstavljajo vsebine oziroma značilnosti informacij, ki jih učenec dobiva, pa lahko tudi izrečemo takole: pri predmetnem področju STM je zelo velikega pomena tudi to, učenec (sprejemnik) pozna učiteljeve (oddajnikove) načine izražanja informa-

cij. To pa, povedano z drugimi besedami pomeni, da čim boljše bo učenec (sprejemnik) poznal učiteljevo (oddajnikovo) različno uporabljene načine izražanja informacij (le – ti pa morajo biti vedno ustvarjalno tvorjeni iz različnih metodičnih prvin), tem hitreje bo lahko informacije tudi osvaja. Hitrost osvajanja učenčevih (sprejemnikovih) informacij od učitelja (oddajnika) je namreč določevana s takimi imenovanimi učenčevimi aproksimacijskimi in akomodacijskimi sposobnostmi, ki predstavljajo zelo pomembni faktor učenčeve celotne inteligenčne razvitosti. Oziroma rečemo tudi lahko, da gre v predmetnem področju STM za učenčevo osvajanje informacij tako že (po)imenovanega samoupravnega tipa oziroma za tako imenovani tip samoupravnih informacij. Za takšne informacije pa komunikologi sodijo, da jih lahko tako z načelnega kot tudi s praktičnega gledišča razdelimo v dva osnovna (med seboj pojavljajoča in prepletujoča se) tipa:

- 1) V tip informacije za orientacijo ter
- 2) v tip informacije za odločanje.

In če izhajamo iz tega, da je v pedagoškem procesu predmetnega področja STM za učenčevo osebnost zelo pomembno osvajanje obeh povezujočih se tipov samoupravnih informacij kot pomembnega temelja za navajanje učenčeve osebnosti na samoupravno in odgovorno vedenje oziroma na samoupravno odločanje in ravnanje sploh, potem je smotrno znova reči, da morajo biti tovrstne informacije učenčevi osebnosti vedno posredovane (izražane) z učiteljevimi ustvarjalno tvorjenimi (zelo razgibanimi) metodičnimi načini dela. Še več. Z metodičnimi načini dela, ki bodo vsebovali pravilno artikulirane in strukturirane vsebine tako imenovanega samoupravnega tipa, kot tudi zelo pomembni faktor pospeševanja učenčeve hitrosti osvajanja tovrstnih informacij.

Ad.3) Še nadaljnje razmišljanje o različnih dejavnikih, ki lahko pri učencu vplivajo na subjektivnost informiranosti nekega posredovanega mu sporočila, pa nas opozarja tudi na to, da je za učitelja STM (oddajnika) zelo velikega pomena tudi to, da pozna splošno stanje učenčeve (sprejemnikove) osebnosti. Poskusimo razčleniti tudi postavljeno trditev nekoliko natančneje. Oziroma, splošno stanje njegove osebnosti ali njegove osebnostne tako imenovane splošne značilnosti. Tudi le-te namreč, kot smo že dejali, lahko neposredno vplivajo na sam tok, značilnosti sprejema informacij oziroma na samo vedenje učenčeve osebnosti sploh.

Prav za vsako učenčevo osebnost lahko (sicer nekoliko poenostavljeno) rečemo, da predstavlja edinstveni, neponovljivi, nemehanični skupek zelo različnih lastnosti (značilnosti). Na pedagoškem polju dobivajo le – te svoj izraz v razlikah med učenci, tako v pogledu njihovih sposobnosti, aspiracij, v njihovi motiviranosti, čustvih, interesih, pomnjenju, delovnih navadah, vrednotenju itd. Zato dr. France Strmčnik povsem upravičeno opozarja, da so »razlike med učenci v pogledu učnih zmožnosti, zanimanj, sposobnosti, motiviranosti pa tudi osebnostnega razvoja že tolikšne, da jih ni mogoče več zadovoljevati le v procesih skupnega učnega dela.«³

In rečemo tudi lahko, da se te velike (opisane) razlike med učenci tudi lahko izražajo pri učiteljevem posredovanju vsebin predmetnega področja STM učencem. Prav spričo že opisanih, obstoječih osebnostnih razlik med učenci namreč lahko le – ti v predmetnem področju STM isto učiteljevo posredovano jim vsebino

³ Dr. France Strmčnik, Načela učne diferenciacije in individualizacije v samoupravni socialistični šoli, FSPN, CDPI, Ljubljana, Zbornik: Mladina kot dejavnik razvoja, let. 1985, str. 300.

(sporočilo) zelo različno sprejemajo. Ali, povedano tudi še drugače: tudi v predmetnem področju STM lahko prihaja do (že omenjenega) dejstva, da učiteljevo sporočilo, ki je (bo) v začetku imelo za vse učence enako »vsebinsko vrednost« postane zanje kaj kmalu zelo različno informativno. Vse to pa nas lahko vodi do oblikovanja (vsaj dveh) bistvenih sklepnih ugotovitev:

1. Do tega, da je problem učenčevega sprejemanja (usvajanja) informacij v predmetnem področju STM zelo zapleten problem, pogojevan z različnimi lastnostmi učenca;

2. Pa tudi do tega, da se mora učitelj STM prav zaradi dejstva, ker je problem učenčevega sprejemanja (usvajanja) informacij pogojevan z različnimi osebnimi lastnostmi učenca, tudi zavedati problema tako imenovanega »vsebinskega« izražanja in načina oblikovanja sporočil kot nosilcev informacij. Namreč »za vzgojno-izobraževalno delo na področju STM je zelo pomembna tale zakonitost: Način posredovanja vsebine vpliva na oblikovanje vrednostne zavesti o njej. Če učitelj podaja kako vsebino neustrezno, avtorsko ali enosmerno, postane nevarno, da bodo učenci to vsebino odklonili.«⁴

Osvetljevanje problematike, ki smo si jo zastavili kot cilj obravnave, pa tudi zahteva, da povemo še sledeče: za učitelja STM tudi ni nepomembno poznavanje dejstva, da je sprejem sporočil, ki jih posreduje učenčevi osebnosti, še zlasti izrazito pogojevan tudi s čustvenim stanjem učenčeve osebnosti. Oziroma, s tako imenovanimi razsežnostmi »čustvene narave« učenčeve osebnosti. To pa pomeni, da je (bo) sprejem nekega sporočila pri učenčevi osebnosti odvisen od niza kompleksnih dejavnikov tako objektivne kot subjektivne narave. Dejavnikov, ki jih lahko opredelimo kot: objektivna vsebina sporočila, značilnosti samega sporočila, trenutno (čustveno) stanje učenca kot sprejemnika sporočila, ali le-ta sporočila sprejema ali pa ga tudi zavrača oziroma, ali pri učencu prihaja do pojava, ki ga lahko opredelimo kot »zasičenost vsebine s čustvi« idt. Toda, kljub opozoritvi na dejstvo, da je za učitelja STM zelo pomembno poznavanje medsebojnega vpliva med vsebino (obsegom, značilnostmi) sporočila, ki ga posreduje učenčevi osebnosti ter njenim čustvenim stanjem oziroma, kljub naši posebni izdvojitvi zlasti lastnosti »čustvene narave« učenčeve osebnosti ter poudarjanju njihovega izrazi-tega vpliva na učenčev prejem sporočil, pa moramo vendarle opozoriti na potrebo po tako imenovanem celovitem gledanju na samo strukturo (učenčeve) osebnosti. Ali, kot pravi dr. Ilija Mrmak: »Generična narava človekove osebnosti govori, da moramo tudi na strukturo osebnosti gledati v eni generični celovitosti. To pa pomeni, da tudi takrat, kadar govorimo o posameznih razsežnostih človeške osebnosti, ne smemo izgubiti izpred oči, da te razsežnosti niso eklektični seštevek določilnic osebnosti, marveč so samo elementi enotno univerzalne človekove narave. Zato tudi teh razsežnosti ne smemo jemati izolirano. Slehera od človekovih razsežnosti je v tesni povezanosti z drugimi, prehaja v druge razsežnosti in se tudi pojavlja povezano z njimi. Integralnosti človekove osebnosti in medsebojnega vplivanja posameznih razsežnosti ne smemo prezreti niti takrat, kadar jih zaradi znanstvene analize začenjamo razčlenjevati in klasificirati.«⁵

⁴ Mag. Janez Justin, Marksizem v šoli – modeli in stvarnost, Pobude za prakso, Pedagoški inštitut, Ljubljana, let. 1985, str. 7.

⁵ Dr. Ilija Mrmak, Prispevki k marksistični zasnovanosti vzgoje in izobraževanja, Novi vidiki, Zavod SRS za šolstvo, Ljubljana, let. 1977, str. 115.

Ob koncu razmišljanja lahko povzamemo: tudi v predmetnem področju STM lahko na učenčevo osebnost vplivajo različni dejavniki. Nanjo učinkuje neko posredovano ji sporočilo informativno zelo subjektivno. Vse takšne dejavnike pa mora učitelj STM čimbolje poznati. Oziroma, učitelj STM mora čim bolj poznati različne možne učinke njihovega delovanja v pedagoškem procesu, saj je le tako in tedaj pedagoški proces za učenčevo osebnost lahko resnično učinkovit (maksimalno informativen).

A fortiori retorika – Mehanizem soglasja in sočutja

KEN-ICHI SASAKI

O. PREDSTAVITEV TEME

Če je naš predmet *a fortiori* retorika, merimo s tem ne na izraz »*a fortiori*« kot tak, marveč na določeno obliko razmišljanja, tj. na *a fortiori* kot topos ali topiko. *A fortiori* razmišljanje je oblika primerjave, ki se jo izvede z namenom, da se nekaj poudari, in se v svoji standardni obliki izraža v dveh stadijih – v stadiju primerjave in zatrjevanja: »Če je celo A p, *a fortiori* je to tudi B.« Ni težko navesti ekvivalentnih izrazov: »Če A . . .«, »Če je A . . .« za primerjani termin in »toliko bolj B«, »potem je očitno, da je to tudi B« . . . za zatrjevani; sicer pa lahko v izjavi kateri od teh dveh terminov, ki tvorita *a fortiori* topos, tudi manjka. Ta raznovrstnost formul nas ne zanima, saj se naš problem ne postavlja na ravni izraza, marveč logike: ta topos bi radi pretresli v vseh vrstah formul. Zahodna kultura ga je že davno poznala kot model, o čemer priča dejstvo, da so zahodni jeziki sprejeli v svoje besednjake izraz *a fortiori* v tej latinski obliki. Dejansko sega ta topos vsaj do Aristotela, ki je zanj menil, da gre za »topos stopnjevanja« na več ali manj (Topika, II. knj., zv. 10, 11 etc.; Retorika II. knj., zv. 23). Naj navedemo samo en primer iz njegove Retorike: »Če celo bogovi niso vsevedni, toliko manj so to ljudje« (1397^b 14–15). Ravno to je *a fortiori*.

Naš predmet je v tem, da bi, na kar kaže tudi podnaslov, razjasnili značilnosti, ki so lastne retorični rabi tega toposa. Dejal sem retorična raba, saj bi ta topos, če bi ga razumeli v njegovem najširšem smislu, lahko vključeval tudi izključno logično implikacijo, ki se vsiljuje, ne da bi postavili vprašanje mehanizma soglasja in sočutja. Posebnost retoričnega pojava je v tem, da vzpodbuja neko odločitev ali eksistencialno soglasje, medtem ko logika v pravem pomenu ne presega ugotavljanja odnosov identitete in razlike. Četudi smo snovno omejeni na topos, kakršen je *a fortiori*, bi želeli, da bi imela naša razprava tako velik domet, da bi posegla v področje filozofije retorike: preko analize toposa »*a fortiori*« bi radi spoznali ne samo njegovo preprosto posebnost, temveč kaj je soglasje in sočutje. Odveč se nam zdi poudarjati pomembnost tega pojava v družbenem življenju; ravno s soglasjem in sočutjem ne samo potrjujemo in obnavljamo vezi z našimi prijatelji in soljudmi, temveč tudi doživljamo vrednostne ideje v oblikah, ki so bile dejansko uresničene. Naša naloga v bistvu sestoji iz tega, da si preko zelo jasnega primera približamo mehanizem tega čisto aksiološkega izkustva.

1. OSNOVNI PRIMER

Takoj bi rad prikazal primer in na tej osnovi razvil nekaj premislekov. Da bi nam lahko analiza prinesla kaj novega, mora biti primer živ in konkreten; poenostavljeni primeri, ki jih zelo pogosto srečamo v lingvističnih knjigah, nam povejo zelo malo. Vzeli smo ga iz Kordelijine tožbe iz 7. prizora 4. dejanja Shakespearovega Kralja Leara. Lahko bi nam kdo ugovarjal, da ta primer, ki je vzet iz umetniškega dela, že zaradi svoje estetske narave ne more imeti teoretskega pomena za realnost, za kar smo pravkar dejali, da je naš poslednji smoter. Vendar se bo na koncu naše razprave potrdilo, da je to spodbijanje zgolj navidezno in da ne zadeva realnosti: dokazali bomo tudi realnost (le caractère d'être réelle) umetniškega doživetja. Sedaj bomo vstopili v svet *Kralja Leara*. Čeprav jo je njen oče razdedinil, je Kordelija, ko je slišala govorice o trpljenju, ki ga mora prestajati ostareli oče zaradi njenih dveh sestra, preprosila svojega moža, kralja Francije, da je poslal vojsko, da bi ga rešil. Nazadnje ji, njej sami na čelu francoskih čet, uspe najti očeta, ki je vso noč v neurju blodil po planjavi. V taboru kralj Lear še vedno ni prišel k zavesti.

Četudi bi ne bil njen oče, že ti beli kosmi so vpili po sočutju. Tak obraz, pa prepuščam rjovečemu neurju in strelam, ko se trgajo med sabo ter z divjo ihto koljejo nebo od vrha do tal – kot da bi stal na mrtvi straži, šlem pa ti lasje. Celo sovražnikov pes, pa čeprav bi me ugriznil, bi se tisto noč smel greti ob mojem ognju.

(prev. Matej Bor in Anuša Sodnik)

S tem, da ostaja »a fortiori kralj Lear, njun oče« prikrito, se a fortiori primerjani termin tu dvakrat ali trikrat ponovi (te besede sem podčrtal); ti tri primerjani termini so razvrščeni po stopnjujočem se redu, ki tako poudarja nasprotje z »a fortiori njun oče«, kar ostane implicitno, in poveča patetični učinek: jasno je, da to stopnjevanje izraža Kordelijino rastočo razburjenost. Poglejmo malo v podrobnosti teh treh izrazov, da bi razložili njihov pomen.

Prva stopnja je »četudi bi ne bil njun oče«; ustrezeni zaključek bi se dalo izraziti na primer tako: »a fortiori ne bi bile smeje izgnati lastnega očeta in ga izpostaviti neurju.« Poudarja se starčeva slabotnost; metonimija tega so »beli kosmi«. Prvo stopnjo lahko torej povzamemo na sledeč način: »Četudi to ne bi bil njun oče, si ne bi smeli nikoli dovoliti, da bi izgnali tega starca, ki je tako slaboten, a fortiori pravega očeta.« Kordelija tako razgalja nečlovečnost svojih sestra, ki sta v diskurzu jezikovno prisotni preko svojilnega zaimka »njun«.

Druga in tretja stopnja primerjanega termina a fortionege toposa tvorita samo enega, saj zgolj ponavljata – da bi ga poudarila – isti primerjani termin, ali raje, dejansko predstavljata dva izraza istega termina, ta pa ustreza enemu samemu in istemu zatrjevanemu terminu »a fortiori pravi oče«. Tako imamo v Kordelijini tožbi pravzaprav dve stopnji istega a fortionege toposa.

- | | | |
|---|-------------|---------------------|
| ① katerikoli starec (primerjani termin) | } pravi oče | (zatrjevani termin) |
| ② sovražnikov pes, celo če bi me ugriznil (primerjani termin) | | |

Ko pridemo od ① k ②, se med primerjanim in zatrjevanim terminom pojavi še večji razmik; od tod izvira stopnjujoči se učinek. S tem se spremeni tudi primerjana značilnost, to se pravi tista lastnost Kordelijinega starega očeta, na katero merimo. Na prvi stopnji je to njegova »slabotnost«, medtem ko je na drugi to, da je »vreden ljubezni«. Tu zaznamo dejstvo, da vsebuje druga stopnja neko antitezo, medtem ko primerja prva dva termina, ki sta iste narave: na drugi stopnji primerja Kordelija svojega očeta z nečim, kar je tako nasprotno kot hudobni sovražnikov pes. Ostareli oče je tako vreden ljubezni, kot je zlobni sovražnikov pes vreden sovraštva. Vrh tega je njegova lastnost, da je vreden sovraštva, trikrat podčrtana: najprej s sovražnikom, nato preprosto s psom in slednjič s psom, ki bi Kordelijo ugriznil. Na prvi stopnji se obtožuje brezčutno krutost njenih sestra; na drugi pa se pokaže Kordelijin blagost, ki bi v viharjni noči povabila celo hudobnega sovražnikovega psa.

Skratka, ko Kordelija vidi svojega starega očeta, ki je blodil vso to viharno noč, izraža njena tožba ogorčenje nad sestrama in njeno lastno blagost. Ni res, da bi morda Kordelija hotela povedati to dvoje; ona samo jadikuje ali pušča, da ji uidejo besede, ki ji spontano prihajajo na misel pred njenim nesrečnim očetom. Gre za lep primer diskurza, ki so ga porodile realne in konkretne razmere. Ta govor je tako naraven, da bi zamen poskušali iz njega potegniti kak retorični mehanizem. In vendar se ne da zanikati, da ima patetični učinek, v osnovi katerega se nahaja logična struktura retoričnega značaja, ki jo bomo sedaj analizirali.

Trdimo lahko, da je patetični učinek, ki ga povzroča Kordelijina tožba, zgoščen v »celo sovražnikov pes«, v primerjanem terminu druge stopnje. To je treba pregledati najprej. »Celo če bi to ne bil njun oče« se povsem naravno vsiljuje s tem starcem, takšnim, kakršen je pred njo, brez zavesti: tam leži, ponižan na golo človeško eksistenco, brez svojega statusa kralja Leara in očeta treh hčera. Ko pa reče »celo sovražnikov pes«, ta primerani termin ni več v vzezi s starcem, ki počiva pred njo; prej si ga je izmislila ali vpeljala njena domišljija, kar že priča o čustveni jezi in živi domišljiji govorca. Brez dvoma bi bilo treba pripomniti, da podoba »ognja« ali ognjišča močno prispeva k ustvarjanju patetičnega učinka. Ogenj ali ognjišče, ki nas varuje pred zunanjimi viharji, je simbol radosti in sreče. Zdi se mi, da se je morda ta podoba razširila s posredovanjem Turgenjeva, ki je bral vse od Shakespeara do Čehova. *La Mouette* Nina v 4. dejanju reče:

Ali slišite veter? Turgenjev je nekje dejal:

»Srečen tisti, ki ima topel kotiček.«

Te besede ženske, ki je izčrpana od tegob življenja, nas zelo prevzamejo. Toda učinek Kordelijinih seže še dlje in nam para srce. To izvira iz povezave »sovražnikovega psa« in ognja kot simbola sreče: sovraštva vreden pes, ki se greje pri ognju, je v nasprotju z ljubezni vrednim očetom, ki sta ga lastni hčeri izgnali, da je vso noč ranjen blodil po viharju. Podoba sreče v obliki ognja nas vedno gane. Vendar iz logičnega vidika zgolj parazitira na »sovražnikovem psu«, ki je poglaviten, da bi tako poudarila nasprotje z očetovo nesrečo.

»Sovražnikov pes, ki bi ugriznil Kordelijo« se izraža v treh momentih, katerih jedro tvori »sovražnik«, sinonim tistega, kar je vredno sovraštva; ostala dva momenta, pes in njegova hudobija, samo povečujeta to »neprijaznost« (inimitié) v etimološkem pomenu besede. Problem predstavlja pes. Gotovo zaseda v hierarhiji živih bitij pes manj imenitno mesto, iz česar sledi, da je manj ljubezni vreden

kot človek, s katerim smo sprti. Ravno na ta način pomaga povečati »neprijaznost«: sovražnik je vreden sovraštva, še bolj odvraten pa je njegov pes.

In vendar se moramo vprašati, če ta negativna razlika v veljavi zvesto izraža stopnjo »neprijaznosti«, v katero bi naj bila prepričana Kordelija in Shakespeare, ali natančneje, v katero bi naj prepričala nas. Treba je tudi upoštevati, da bi moral biti pes kot povabljenec bolj zaželen kot sovražnik. Absurdno je ocenjevati ju glede na stopnjo dostojanstva. Vendar pa je prav tako nesporno, da se ne vedemo po aksiološkem redu. Pred seboj imamo logiko, ki ji sledimo v realnem življenju. Retorična izjava izkrivlja logiko v prid patetičnemu učinku. Najboljša retorika je tista, ki tega izkrivljanja ne daje slutiti. Problem, ki je ostal v Kordelijini tožbi zakrit, pa se glasi, kateri je mehanizem te retorike.

2. A FORTIORNA KONSTRUKCIJA IN AKSILOŠKO OZADJE

V tej retoriki je treba opozoriti na dva momenta: z ene strani na *a fortiori* konstrukcijo, ki služi kot forma, in z druge na sistem vrednot, ki služi kot vsebina. Začnimo s formo. Dotična Kordelijina izjava je zgrajena na sledeč način:

»Tisto noč bi celo A povabila k ognju, *a fortiori* B.« Ta forma, kordelijanska verzija *a fortiorne* konstrukcije, predpostavlja, da predstavlja A neko negativno vrednost in B pozitivno. Ta forma naredi tako velik vtis, da se vsaki stvari A, če le semantična pravila termina to dopuščajo, pripiše negativno vrednost. (Samo po sebi se razume, da se nanaša to tudi na B, vendar pa je naš problem A.) Če je A na primer »moja mati«, tedaj v interpretaciji tega stavka dojamemo, da ima govorec posebne razloge, da jo sovraži. Kljub temu se, kadar se v A nahaja termin, ki izraža negativno vrednost, tako da zavrača priložnostno interpretacijo, smatra, da je stavek napačen. Na primer »mati« v tej splošni obliki v določenim členom, ki predstavlja pozitivno vrednost – »ponoči se povabi celo svojo mater, a fortiori B« je čisto preprosto nelogično. Kako tedaj deluje ta okvir v Kordelijinem diskurzu?

Kordelijin »sovražnikov pes« je postavljen v A, na mesto stvari z negativno vrednostjo. Ker vsebuje splošni pojem »sovražnikovega psa« negativno vrednost, to ustreza. Tukaj ne naletimo na kak semantični razmik, ki bi sprožil priložnostno interpretacijo kot v primeru »moje matere«; ravno zato ne zaznamo nobene osupljive retorike. In vendar se tudi pri interpretaciji izjave, ki ima v A »sovražnikov pes«, uveljavi kordelijanska verzija *a fortiori* konstrukcije in jo usmerja. Ugotovili smo že, da se »nasprotnikovega psa« navaja kot model tistega, kar je vredno sovraštva, ali kot poudarjeni pojem sovražnika: »sovražnik vs. prijatelj« in »pes vs. človek«, in da je, če analiziramo logično, kljub temu v resnici daleč od tega, da bi bil vreden večjega sovraštva kot sam sovražnik. Ravno forma Kordelijine *a fortiorne* izjave deluje tako, da prepreči dojemanje tega sklopa iz nelogične strani. Polje A ima negativno vrednost. Obratno, na ravni interpretacije menimo, da termin, ki se nahaja v A, nujno predstavlja negativno vrednost. Spomnimo se, da je zaradi negativne vrednosti, ki se jo pripisuje A-ju, doživela beseda »mati« v »povabil bi celo svojo mater« priložnostno interpretacijo: sintaktični okvir stavka tako zelo določa interpretacijo besede »mati«, da ji spremeni običajni pomen. Ni težko razumeti, da se pod semantičnim pritiskom »nasprotnikov pes« dojame kot termin, ki ima zgošč in izključno negativno vrednost, ki je pravzaprav dvakratno

poudarjena. Kordelijina izjava nam tako daje vtis naravnosti, ki je brez retorične zvijače.

Tako postane v *a fortiori* retoriki prevladujoča formalna prisila sintaktičnega okvirja. Vendar je treba priznati, da bi v skrajnem primeru lahko ta stavčna struktura, ki je zgolj bolj ali manj prazen okvir, služila tudi kakemu prozaičnemu izrazu, ki je kljub logiki brez retoričnega učinka. Če »sovražnikovega psa« zamenjamo z »mojim sovražnikom«, izgubi Kordelijina tožba precej svojega patetičnega učinka. In če »mojega sovražnika« še dodatno nadomestimo s »celo kak nizkotež«, se učinek skorajda izniči. Vse tri navedene sintagme izpolnjujejo osnovni pogoj A-ja: nekdo, ki nosi pečat negativnosti. Od kod tedaj prihaja do tako osupljive razlike na ravni retoričnega učinka? Obrniti se je treba k vsebinski plati Kordelijine *a fortiori* izjave. Ni se težko prepričati, da igra v tem retoričnem prepričevanju pomembno vlogo obče mnenje o hierarhiji vrednot, saj predstavlja osnovo za sodbe, ki so skupne sprejemniku in oddajniku sporočila, tvori temeljni moment, ki šele omogoča sočutje. Poleg tega ima na razpolago čustveni element – podobo sreče ob ognju; uporablja se jo za poživitev domišljije sprejemnika sporočila.

Toda mar sta soglasje in sočutje rezultat zmesi teh elementov? Povsem dobro se razume, da forma in vsebina tvorita enotnost. Problem je v tem, da vsebino – obče aksiološko mnenje – že v naprej delita obe strani komunikacije; zaradi tega razloga sporočilo izzove pri sprejemniku zgolj potrditev dejstva, ne more pa tvoriti osnove za sočutje. Bi bilo torej treba misliti, da igra odločilno vlogo podoba sreče? Vendar čustvo, ki ga zaznamo v Kordelijinem govoru, nikakor ni sreča. Zdi se mi, da leži ključ mehanizma soglasja in sočutja vedno v postopku interpretacije, ki prilagodi obče mnenje *a fortiori* konstrukciji. Našo analizo bi rad še bolj poglobil z navezavo na nek klasični model; kar bi lahko poleg tega posplošilo naše teoretično stališče.

3. SEMANTIČNA PERSPEKTIVA – LOGIKA PORT ROYALA

Kot model za našo analizo smo si vzeli razmislek, ki ga je ustvarila klasična logika: *Logika ali veščina mišljenja*, torej logika, ki ji pravijo Port Royalska in katere avtorja sta A. Arnaud in P. Nicole, 10. poglavje drugega dela, ki nosi naslov »Stavki, ki so zgrajeni po smislu«. Avtorja navajata naslednje štiri stavčne tipe: 1° »ekskluzivi«, ki se gradijo z »edino«; 2° »ekseptivi« z »razen«; 3° »komparativi« s komparativnim stavkom vključno s tem, kar se navadno imenuje superlativ; 4° »inceptivi/dezitivni« z »začeti/prenehati«. Za vsakega bom navedel en sam primer:

1° Edino vrlina je resnična plemenitost.

2° Razen Salomona so vsi ljudje resnično neumni.

3° Največja izguba je izgubiti prijatelja.

4° Latinščina je prenehala biti ljudski jezik v Italiji pred petsto leti.

Zakaj se za te stavke pravi, da so »zgrajeni po smislu«? Da bi to razložila, povzemata naša avtorja prvi stavek takole: »Vrlina ustvarja plemenitost & vse ostalo ne prispeva nič resnično plemenitega.« (*Logika ali* ... Flammarion 1970, str. 184) Zdi se mi, da zasluži v naši perspektivi četrti tip, »dezitivni« stavek,

posebno pozornost. Če posnemamo naša avtorja, bi lahko zgornji primer povzeli takole: »Latinščina je bila nekoč v Italiji ljudski jezik, vendar pa to že petsto let ni več.« Ta stavčna zvrst skratka s semantičnega vidika zgosti dva stavka v enega.

Dezitivnemu stavku pripisujemo posebno pozornost zato, ker zelo spominja na *a fortiorne*. Da bi se v to prepričali, zadostuje, da preslikamo na neke vrste prostorsko os vrednostne lestvice to, kar sta Arnauld in Nicole dojela na časovni osi. Na ta način dobimo približno ekvivalentne izraze: »od« na primer ustreza inceptivu in »do« dezitivu. Vsi bi se strinjali, da obstaja med *a fortiornim* in »do« stavkom logična ekvivalenca; kar smo ugotovili za primerjani termin »celo A« *a fortiorne* konstrukcije, ustreza podvojitvi smisla v »dezitivnem« stavku. To nas je tudi vzpodbudilo, da smo razmišljali o enotnosti dveh terminov v *a fortiori* konstrukciji, od katerih smo do sedaj analizirali le primerjanega; znova moramo, tako da sledimo analogiji z dezitivnim stavkom, premisliti o povezavi med tema terminoma.

Arnauld in Nicole sta razvila iz tega vidika zelo zanimivo opažanje. Opozarjata, da obstaja več načinov »spodbijanja« teh štirih tipov stavkov, ki so zgrajeni po smislu. In nadalje pravita:

... navzlic temu je res, da, če se jih preprosto zanika, ne da bi se poprej jasno izrazili, zadane negacija povsem naravno izključitev ali izjemo ali primerjavo ali spremembo, ki jo zaznamujeta besedi začeti in prenehati. Če bi bila zato neka oseba prepričana, da Epikur ni postavil telesne naslade za najvišje dobro, in bi ji rekli, da je edino Epikur postavil telesno naslado za najvišje dobro, bi, če bi preprosto zanikala, ne da bi dodala še kaj, ne bila zadostila svoji misli, saj bi imeli razloge, da bi po tej preprosti negaciji smatrali, da se strinja, da je Epikur dejansko postavil telesno naslado za najvišje dobro, vendar je prepričana, da ni bil edino Epikur tega mnenja.

Prav tako, če bi me kdo o sodniku, čigar pravičnost mi je znana, vprašal, če pravice več ne prodaja, bi ne mogel odgovoriti preprosto z ne, zakaj ne bi pomenil, da je več ne prodaja; toda hkrati bi dopuščal verjeti, da priznavam, da jo je nekoč prodajal. (*ibid.* str. 190)

Vsi poznamo to iz izkustva. Toda kaj naj to pomeni? To, da se v »stavkih, ki so zgrajeni po smislu«, oba sestavna smisla nikakor ne nahajata na isti ravni, marveč na različnih ravneh, površinski in globinski. Površinski smisel je »rema« stavka, medtem ko je globinski tisti smisel, ki ga izjavljanje stavka predpostavlja. Preprosta negacija učinkuje tako zgolj na površinski smisel in globinskega ne doseže. Pri tem, kar lahko imenujemo semantična perspektiva, gre za razlikovanje semantičnega razmika, ki je dovolj splošen pojav, da ga lahko prepoznamo tudi v »sestavljenih stavkih« (recimo zgrajenih »po konstrukciji«), ki se jih v sodobni terminologiji označuje kot kompleksne povedi. Naj navedem en primer, ki si ga še vedno posojam pri Arnauldu in Nicolu. »Tisti, ki bo izvrševal voljo našega Očeta, ki je v nebesih, bo prišel v nebeško kraljestvo.« »Subjekt tega stavka vsebuje dva stavka« (= »bo izvrševal voljo našega Očeta« / »je v nebesih«). Toda v primerjavi z glavnim, se podrejena »ne obravnava toliko kot stavka, ki sta bila izrečena takrat, temveč bolj kot stavka, ki sta bila izrečena poprej«, in to tako zelo, da ju lahko presajamo, »kot da bi bila preprosti misli« (*ibid.* str. 163–164). In zares se da

pogosto neko dano stavčno sintagmo zlahka preoblikovati v takšno, ki je brez glagola. Na primer »Nevidni Bog je ustvaril vidni svet« je enako kot »Bog, ki je neviden, je ustvaril svet, ki je viden«. In »moj glavni namen ni zatrjevati, da je Bog neviden . . . temveč ob predpostavki . . . da je bilo to prej že zatrjeno, za Boga, ki si ga zamišljam kot nevidnega, trdim, da je ustvaril vidni svet« (ibid. str. 164).

Pripomnimo lahko, da naša »semantična perspektiva« velja tudi za povedi, ki so še bolj preproste; pravzaprav »lahko vse stavke, ki so zgrajeni iz aktivnih glagolov in njihovih dopolnil, imenujemo kompleksne«, iz česar sledi, da je stavek z aktivnim glagolom na nek način ekvivalenten zgornjemu primeru. »Brutus je ubil tirana«, na primer, vsebuje »Brutus je nekoga ubil« in »Tisti, ki je bil ubit, je bil tiran«. »Zelo pomembno je, da se na to opozori, kajti ko v dokazih nastopajo te vrste stavki, dokazujejo včasih samo en del in drugega predpostavljajo« (ibid. str. 165).

V tem argumentu naših logikov nas zanima opozicija »stavek, ki je bil izrečen poprej – stavek, ki je bil izrečen takrat« in »predpostavljani del – dokazani del«. Ker je »stavek, ki je bil izrečen poprej« ekvivalenten »preprostim mislim«, lahko gledamo na to opozicijo na enak način kot na ono med mislijo in stavkom ali med *temo* in *remo* ali tudi vednostjo in govornim dejanjem. (Strogo vzeto bi bilo treba ločevati gramatično in pragmatično raven; vsaj v zadnjem primeru povedi razlikovanje med delom »vednosti« in »govornega dejanja« ni bilo dano *a priori* ali na gramatični ravni, temveč je do njega prišlo z ozirom na izjavljalni kontekst. Vendar se ne utegnemo poglobljati v podrobnosti tega problema; nadaljujmo razmišljanje v skladu z našim predmetom.)

Pravkar smo ugotovili, da v eni sami izjavi soobstajata eno ali več že pridobljenih vedenj in govorno dejanje, ki je izvedeno v danem trenutku. To vedenje je sogovornecem skupno in se izmuzne vsakršnemu dvomu, medtem ko predstavlja sedanja informacija, ki tvori vsebino govornega dejanja, žarišče tega izjavljanja, ki mora pri sogovorniku izzvati takšno ali drugačno reakcijo. Prva (= vednost) ostane na dnu, v daljavi, druga (= informacija) pa se pojavi v ospredju, čisto blizu. Razmik, ki ju ločuje, služi takorekoč temu, da »vednost« varuje pred vsakim dvomom. Tema = vednost se v izjavljanju načeloma pojavlja kot nekaj, o čemer med sogovorniki ni treba razpravljati. Vendar pa to vedno ne pomeni, da jo ti *dejansko* delijo. Kadar gre za preprosto poznavanje dejstva, napaka ni huda: če je potrebno, lahko sogovornik svojega partnerja zaprosi za pojasnilo. Pavzaprav jih črpamo veliko od njega molče. Vzemimo, da bi nam nekdo dejal: »Včeraj sem šel ven s svojo sestro.« V tem primeru bi doumel, da ima vsaj eno sestro. Največkrat to razumemo, ne da bi sogovornika zaprosili za pojasnilo, saj bi z naknadnim vprašanjem o dejstvu, ki ne predstavlja žarišča pogovora, tvegali, da bi preusmerili ali vsaj zavrli tok razprave. Obstajajo pa tudi primeri, ko tega ne moremo reči: tedaj namreč, ko gre za vrednostno oceno, v kateri si sogovornika nasprotujeta. Naj bo, recimo, izjava »Brutus je ubil tirana« naslovljena na kakega cezarijanca. Če bi bil prepričan cezarijanec, bi si drznil ugovarjati, četudi se ne razpravlja o Cezarjevih tiranskih lastnostih; zanj je ta plat pomembnejša od tistega, kar hoče povedati njegov sogovornik. Gotovo pa bi našli tudi take, ki bi ob tej izjavi molčali. Razlogi so lahko različni: lahko da so mu dobre manire pogovarjanja ljubše od njegovega osebnega odnosa do Cezarja; kdo drug bi lahko spregledal sogovornikovo provokativno namero in bi mu z molkom kljuboval in spet tretji bi lahko z molkom

skriva soglašal. Ker ocenitev Cezarja za tirana ne predstavlja *reme* izjave, tj., ker se ne trdi, da je bil tiran, jo je popolnoma nepotrebno spodbijati. Seveda se za tistega, ki je znan kot cezarijanec domneva, da jo bo. Ko okoliščine niso takšne, da bi to moral storiti, njegov molk nima enoznačnega pomena: ustvari kvečjemu majhno uganko. Če pa bi, nasprotno, izjavljalec to izjavil, vedoč, da je njegov sogovornik cezarijanec, bi imela njegova izjava retoričen odtенок v takšnem ali drugačnem smislu. Sestavljeni stavek kaže skratka v ozadju svoje reme, ki predstavlja žarišče razprave, na neko drugo sodbo, ki dobi v govornem dejanju pomen provokacije, zasmeha, predloga, vzpodbude itn.

A *fortiora* retorika, ki smo jo analizirali na primeru Kordelijine tožbe, kaže isto strukturo kot logika »sestavljenih stavkov«, ki sta jo analizirala Arnauld in Nicole. Za obe je značilen pomenski učinek, ki je omejen v posebnem mestu (»celo . . .« pri *a fortiori* ter podredni stavek, pridevniški prilastek, predmeti v raznih sklonih itn. pri sestavljenih stavkih), ki vrh tega ostane oddaljeno od središča razprave. Poleg tega pomenski učinek sloni na vrednostnem merilu, ki je sogovornikom skupno ali na ravni katerega si nasprotujejo. Ker je ta retorika osnovana na vrednostnih predstavah, povzroča bodisi soglasje bodisi odpor ali pa z namenom, da bi razkrila intersubjektivno realnost, ki povezuje sogovornike, vzbuja patetiko. Ostaja nam še samo, da zvemo, na kakšen način služi ta semantična perspektiva kot dispozitiv za soglasje in sočutje v Kordelijini tožbi. Za konec bomo sedaj raziskali ta učinek.

4. EKSISTENCIALNO SOGLASJE IN SOČUTJE

Začnimo s primerom, v katerem si aksiološki predstavi nasprotujeta. Zgoraj smo ugotovili, da je sestavljeni stavek (»Brutus je ubil tirana.«) obarvan provokativno. Če si vzpredno zamislimo izjavo kot »Celo Cezar je to zmogel, *a fortiori* . . .« se zlahka prepričamo, da lahko z *a fortiora* konstrukcijo izzovemo sogovornika. Toda pravi mojster govornišтва svojega sogovornika ali poslušalstva ne izziva po nepotrebem; ker je konec koncev njegov namen ta, da bi pridobil njihovo soglasje za svoje mnenje, se odporu raje izogiba. Da pa bi jim podtaknil svoje mnenje, je zanj globinska plat zelo prikladna; vendar le pod pogojem, da postavi v ospredje, kjer je žarišče razprave, kak nujen, pomemben ali vsaj bolj zanimiv govor, da bi tako svojemu sogovorniku preprečil, da bi ta predmet pogovora prestavil proti ozadju. »Celo Cezar je to zmogel, *a fortiori* vi sami« na primer, ne bi izzval resnega ugovaranja pri nasprotniku, četudi bi ta bil cezarijanec. Zato pove govornik to, kar bi rad povedal, tako da se spretno izogiba, da ne bi vzbudil nasprotovanja. Ko svojega sogovornika poslušamo, ne da bi spregovorili, se z njim malone strinjamo. Tudi če je predmet pogovora v primerjavi z nasprotovanjem v aksiološki oceni, ki je v ozadju, manjšega pomena, nam, ko nam uspe nadaljevati pogovor, hkrati uspe tudi pridobiti si novo stališče našega nasprotnika, ki bi ga lahko opredelili kot čustveno soglasje: ko pustimo nasprotovanje v vrednostnih predstavah ob strani, smo si lahko v osebnih odnosih naklonjeni.

Mar tedaj, ko se vrednostne sodbe dveh sogovornikov že vnaprej ujemajo, kot v primeru Kordelijinega govora, naslovljenega na običajnega poslušalca, kot smo sami, mar torej tedaj »zavarovana« plat *a fortiora* konstrukcije nima več svoje

posebne funkcije? Zamislimo si konkreten primer in recimo, da je bila tokrat izjava »Celo Cezar je to zmožel, . . .« naslovljena na nekega anticezarijanca, ki prav tako kot izjavljalec prezira Cezarja. Pod tem pogojem izjavljalcu ni treba prigovarjati k soglasju: učinek te izjave bi bila medsebojna naklonjenost, ki bi bila lahko, če bi jo naslovili na veliko skupino, celo frenetična. Kordelijin govor pa nasprotno ni razprava, ne išče nobenega soglasja in ne predpostavlja kake pristranosti, ki bi vzpodbujala entuziastičen odziv. In vendar se čutimo globoko ganjeni in pretreseni. Zakaj?

Pripomniti je treba dvoje. Najprej nam je tu prihranjen določen intelektualni napor, v katerega smo prisiljeni, ko je treba dojeti nekaj drugotnega, kar leži zunaj vsebine stavka. Spomnimo se priložnostne interpretacije, ki smo jo podali ob »Tisto noč bi povabili celo svojo mater«; pri tem nas zanima dejstvo, da istočasno s pomenom stavka na drugi stopnji dojamemo tudi čustvo, ki navdaja tistega, ki govori o svoji materi. Tako sem povsem naravno usmerjen proti razvozlanju posledice; v moji zavesti pride najprej do intelektualnega razumevanja, ki nato prevlada nad čustvi. Enako je s provokativno izjavo: najprej si prizadevamo zapopasti namero provokacije. Nasprotno pa v Kordelijini tožbi najdemo tako rekoč prostor, kjer se prijetno počutimo, saj nam je z njo in Shakespearom skupno obče mnenje o vrednotah. In vendar se ji odzovemo, saj nas gane. Ugotovili smo, da vsebuje »Celo sovražnikov pes . . .« poudarek, ki je na nek način nelogičen; ne nanaša se na logični vidik, temveč se naslavlja na čustva. *A fortiori* konstrukcija je namenjena poudarku in ta je že zaradi svoje lastne narave poziv k soglasju iz sočutja, saj se poudarja ravno to, v kar bi radi prepričali svojega nasprotnika. Na ta poziv se odzovemo z globokimi čustvi. Čustva so, z drugimi besedami, oblika pragmatičnega odziva na ta poziv. V Kordelijini tožbi naletimo na ljubečo nežnost do živali in plemenitost, ki zna ločevati dobro in zlo, ter pustimo, da v nas odmeva čustvo, ki to ceni. Ko jo poslušamo, občutimo vrednote, v katere verjamemo, doživimo jih tu in sedaj. Naša reakcija dejansko je neke vrste soglasje, vendar ne soglasje s kakim izgovorjenim mnenjem, marveč s človeško vrednoto, ki je univerzalna.

Pri soglasju je treba kot drugo opozoriti na to, da naša reakcija še zdaleč ni pasivna privolitev in da si sodbo o Kordelijinem spontanem izrazu ustvarimo po lastnem prepričanju, ter slednjič, da tudi naše spontano dejanje vsebuje čustvo. V mehanizmu soglasja in sočutja igra semantična perspektiva bistveno vlogo: ker leži žarišče Kordelijine izjave na ravni zatrjevanega termina in ker ostaja »celo sovražnikov pes« v ozadju, lahko nanjo reagiramo svobodno, tj. kot da bi to univerzalno vrednoto zatrjevali iz lastne pobude. Če naj tedaj ocenimo bistveni točki, za kateri smo pravkar dejali, da sta momenta našega čustvenega soglasja, lahko rečemo, da predstavlja ključ svoboda, ki nam je dana v reakciji na Kordelijine besede.

Kordelijin govor bi lahko opredelili kot estetski v tem smislu, da njen namen ni prositi ne prepričati. Vseeno pa čustva, ki jih v nas sproži, še zdaleč niso niti namišljena niti »nepristranska«: gre za realno občutje vrednote. Osnova za soglasje je pravzaprav obstajala že prej: vsem nam je skupno isto etično obče mnenje v najboljšem pomenu tega pojma. In to estetsko čustvo ni nič drugega kot udejanjanje te harmonije in potrditev dejstva, da imamo iste predstave. Še enkrat je treba vztrajati na tem, da še udejanjanje ali potrditev izvrši preko dispozitiva

semantične perspektive: ker so naše skupne predstave postavljene v polje primerjanega termina, v ozadje, nas ne prepriča Kordelija, marveč mi sami, ki tako potrdimo naše svobodno občestvo. Ker so aksiološke predstave ali obče mnenje, kar je predmet potrditve, enake tistim, ki jih zaznavamo v realnem svetu, to doživetje ni preprosto namišljeno. Prej bi morali reči, da so čustva, ki jih porodi potrjevanje človeškega občestva, ki se udejani na ravni mnenj o vrednotah, realna in prava čustva. In to potrjevanje se izvede skozi okvir *a fortiorne* konstrukcije. *A fortiori* retorika tako v svoji estetski uporabi služi kot dispozitiv za soglasje in sočutje.

Psihosemantika ali Izvor resničnostnih pogojev

J. A. FODOR (M. I. T.)

I. UVOD

Skušajmo domnevati. Domnevajmo, da je predstavitvena teorija uma (PTU) pravilna. Ravnajmo tako: predstavljajmo si, da obstaja nek notranji predstavitveni sistem, v katerem mislimo, nekakšen jezik mišljenja. Reči, da mislimo v tem jeziku, pomeni, trditi vsaj naslednje:

(a) Primerke duševnih stanj, ki so sestavni del mišljenja (posebno vzpostavljanja takih propozicionalnih naravnosti [»propositional attitudes«] kot verjeti, da P), moramo pojmovati kot razmerja med organizmi in primerki duševnih predstav [»mental representations«]. Če se za predlagano domnevo ne morete ogreti, se lahko ravnate po domnevi, da so razmerja organizma do-duševnega-simbola nomološko nujna in zadostna za vzpostavitev propozicionalne naravnosti. Za vprašanja, ki se jih lotevamo, torej ni pomembno, ali pojmujeemo PTU kot trditev o ISTOVETNOSTI.

(b) V duševnih potekih (npr. v sklepanju in drugih oblikah razumsko pogojenega prepričanja) moramo videti zaporedje postopkov na formulah, ki pripadajo temu notranjemu jeziku. Točneje, pojmovati jih moramo kot zaporedja KOMPUTACIJSKIH postopkov, in sicer tistih, ki se vršijo na notranjih predstavah zaradi formalnih, tj. nepomenskih lastnosti predstav.

Predlagani pristop se lahko pokaže kot nestvaren, vendar nam nudi sliko uma, kot jo je razvila spoznavna znanost zadnjih dvajsetih let in se po mojem mnenju še najbolj približuje resni spoznavni psihologiji našega časa. Kljub nejasnosti nekaterih osnovnih pojmov bi bilo krivično oporekati, da PTU ni ponudila teoretičnega pristopa, ki je v zadnjem času omogočil dokaj uspešno in zanimivo empirično raziskovalno delo. V tem primeru, tako bi sedaj lahko modrovali, se je najpametneje oprijeti ponujenega teoretičnega okvira, kljub pomanjkljivostim, in upati, da bodo nejasnosti dorečene z izsledki nadaljnjega raziskovanja, za katero si tako vneto prizadevamo pridobiti državno podporo.

Toda sam teoretični pristop poraja številne probleme, ki so bistveni in hkrati v nekem smislu tudi nedotakljivi. Zastavljajo se namreč vprašanja o pomenskih lastnostih duševnih predstav, kar je tudi predmet moje razprave.

Zakaj so ti problemi tako pomembni? Morda najzanimivejši vidik PTU, vsaj glede filozofije, je njen namen, pojasniti intencionalnost duševnih stanj (npr. taka

* Zaradi jasnosti so v oglatih oklepajih zapisani angleški izrazi. Zahvaljujem se mag. B. Borstnerju, mag. D. Devetaku, tov. Ž. Abrahamov in dr. N. Jauševcu za pojasnila in predloge o ustreznem slovenjenju strokovnega izrazja, čeprav je odgovornost za posamezne izbore le prevajalkina. Op. prev.

dejstva kot trditev, da so verovanja značilno o predmetih, da so značilno resnična (ali neresnična) zaradi njihove skladnosti z dejanskostjo). PTU ravna tako, da intencionalne lastnosti duševnih stanj pojmuje kot podedovane od pomenskih lastnosti duševnih predstav, ki so vsebovane skladno z načelom (a) v njihovem vzpostavljanju. Mnogi filozofi so taki obliki redukcionizma naklonjeni, ker jih, prvič, prepričujejo utemeljitve nasprotnikov behaviorizma, da bo učinkovita empirična psihologija verjetno morala upoštevati intencionalna stanja, in jim je, drugič, odvrtna misel, da je intencionalnost TEMELJNA lastnost duševnih stanj (ali česarkoli drugega. Le spomnimo se naših ontoloških priveskov!). Poudariti želim, da utegne biti vsak, ki se mu upira misel o intencionalnosti kot neločljivi lastnosti duševnega, v enaki zagati pred pomenskostjo kot neločljivo lastnostjo simbolnega. V pojasnilu intencionalnosti, ki se opira na notranje predstave, smemo videti resen intelektualen napredek samo v primeru, da se je nadejati neke enako resne teorije, ki bo pojasnila, od kod duševnim simbolom njihove pomenske lastnosti. Quine je upravičeno svaril pred takim pojasnilom uma, ki bi se tako naslonilo na pomen, da bi ostali nazadnje brez kakršnekoli pojasnitve obeh.

Toda problem ni le v tem, da se UTEGNEMO znajti v zagati, ko iščemo pot iz Quinovega kroga. Eden globljih vzrokov filozofskega dvoma v PTU je, da pomenske probleme duševnih predstav poraja prav domneva, da je načelo (a) pravilno. Temu je vredno posvetiti več pozornosti.

Zagovorniki PTU so včasih ponudili tako razlago kot teorijo o pomenskosti duševnih simbolov. »Poglejte,« pravijo, »vemo, da SO take stvari kot simboli; vemo tudi, da imajo simboli pomenske lastnosti. Angleški samostalniček »talcum powder« , otroški puder' je na primer simbol in označuje to stvar, otroški puder. Tudi angleški stavek »talcum powder tastes nasty« , otroški puder je groznega okusa' je simbol in ima svoje resničnostne pogoje: je namreč resničen samo takrat, kadar je otroški puder groznega okusa. Skratka, SO pomenska dejstva take vrste, da zavezujejo PTU. Strinjamo se, da NEKDO lahko naleti na težave, ko skuša opredeliti, kaj taka dejstva pomenijo, kaj pomeni biti simbol ali (za naše namene vzporedno) kaj pravzaprav pomeni, ko pravimo, da ima simbol te in te pomenske lastnosti. Vendar, ali mora te odgovore poiskati PTU? Zakaj se ne bi raje oprijeli domneve, z namenom razviti spoznavno teorijo, da je splošni pojem simbola dan, in nadaljevali s sestavljanjem psihološko razčlenjenega pojma DUŠEVNEGA simbolizma? Prav gotovo sodi odločitev, da se ne obremenjujemo s skrbmi drugih, med taktične modrosti raziskovalnega dela. S simboli kot simboli naj se ukvarja semiotika kot semiotika.«

Resen ugovor nakazanemu izmikanju je naslednji: obramba PTU utegne od nas zahtevati, da obravnavamo duševne simbole kot sui generis. V tem primeru ne moremo več domnevati, da je pomenskost duševnih simbolov le poseben primer pojava, s katerim se ukvarja semiotična teorija simbolnega. Težava je v tem, da ni tako težko pritrditi razmišljanju, da moramo v vseh primerih NEDuševnih predstav (npr. besed in stavkov naravnih jezikov, formul ALGOL, dimnih znakov, hieroglifov, števil, gibov, oglasnih desk, slik in še kaj) pomenskost simbola vsaj deloma pojasniti s sklicevanjem na duševna stanja ljudi, ki ga tvorijo ali interpretirajo. Razmislimo npr. o dejstvu, da so primerki »talcum powder tastes nasty« resnični samo takrat, kadar je otroški puder groznega okusa. Prav mogoče je, da je največ, kar lahko o njem rečemo, to, da ga povezujemo z določenimi sporazumevalnimi

nameni angleško govorečega/ogovorjenega. Ne bom se ustavljal ob podrobnostih. Morda se navezuje na namen govorečega, da je njegovo ubeseditvev JEMATI kot resnično le takrat, kadar je otroški puder groznega okusa, ali pa je morda bistvenega pomena namen govorečega, da ravna v skladu s sistemom načel, ki so skupna pripadnikom njegove jezikovne skupnosti in ki med svoje izpeljane posledice vključuje tudi to, da so primerki »talcum powder tastes nasty« resnični samo takrat, kadar je otroški puder groznega okusa. Čeprav so posameznosti še sporne, je pojasnilo mogoče sestaviti ob upoštevanju spoznanj takih filozofov, kot so npr. Grice, Schiffer, Lewis ali Harnish.

Kot sem že omenil, ne trdim, da je nakazano pojasnilo pravilno, kar zadeva pomenskost simbolov naravnih jezikov, ampak da bi utegnili biti pravilno in je morda le posamezen primer dokaj splošne resnice, namreč, da je pomenskim lastnostim simbolov VEDNO mogoče slediti do takega ali drugačnega dejstva o intencionalnih stanjih (npr. propozicionalne naravnosti) njihovih uporabnikov. Domnevno delujejo na tak način celo slike. Nekdo je, tako nam vsaj zatrjujejo, poziral za spomenik Svobode. Toda spomenik Svobode ni portret portretiranca, pravzaprav ni niti portret: je predstavitev Svobode, ki dviga kvišku baklo prostosti. Kar ji omogoča, da je, kar je, je tesno povezano z dejstvom (morda je celo istovetno z njim), da je predstavitev Svobode, ki dviga kvišku . . . itd., to, kar je kipar NAMERAVAL, da bi bila. Podobnost ni dovolj, ravno tako ne vzročna povezanost, razen kadar poteka preko namenov vršilca. Sklicevanje na propozicionalno naravnost je videti ključnega pomena pri pojasnjevanju, zakaj predstavitev predstavlja to, kar predstavlja.

Vse to nas domnevno vodi k nekemu, že dobro znanemu zaključku: obstaja ena vrsta simbola, katerega pomenskosti načeloma NE moremo izpeljati iz duševnih stanj vršilca, namreč duševna predstava. Vzrok je seveda v tem, da se PTU želi nasloniti na pojem duševnega simbola pri pojasnjevanju teorije o intencionalnosti duševnih stanj;¹ po PTU so duševna stanja intencionalna zaradi pomenskih lastnosti duševnih predstav. Duševne predstave sedaj ne morejo imeti svojih pomenskih lastnosti zaradi intencionalnosti duševnih stanj.

PTU se tako ne more nasloniti na pojem duševnega simbolizma kot že opredeljenega in počivati v veri, da bo nekdo nekoč ponudil splošno teorijo simbolizma, katerega del je tudi duševna predstava. Ravno nasprotno, v kolikor je sprejemljiva misel, da je pomensko odvisno od duševnega v SPLOŠNEM primeru, se PTU znajde v težavah: PTU napoveduje, da obstaja vsaj ena vrsta simbola, za katerega ta misel ne velja. Na kratko: PTU zahteva tako pojasnilo duševnega simbola, ki se ne sklicuje na propozicionalno naravnost kot vir njihove pomenskosti. Če tega ne more ponuditi, naj pohiti vsaj z utemeljevanjem mnenja, zakaj naj bi bilo tako pojasnilo načeloma možno.

Omenil sem, da je problem pojasnjevanja pomenskosti duševnih predstav bistvenega pomena in hkrati v nekem smislu tudi nedotakljiv. Ker sem prvo lastnost že osvetlil, bom zadnji del uvoda posvetil drugemu delu trditve.

Karkoli naj bi simboli kot abstraktne enote že bili, so njihovi primerki ne-

¹ Razlikoval bom med intencionalnostjo, ki je po opredelitvi lastnost duševnih stanj, in intenzionalnostjo (približno to, o čemer je govor), ki je lastnost tudi simbolov. Občasno bom govoril tudi o jezikovnih sobesedilih kot intenzionalnih, s čimer nakazujem znani splet logičnih lastnosti okrog pojavov neprehodnosti

dvomno fizikalne posameznosti. Menim, da to velja med drugim tudi za primerke duševnih predstav, ki so domnevno živčni objekti. Sedaj smemo domnevati, da imajo primerki simbolov kot fizikalne posameznosti cel snop NEpomenskih lastnosti, le-te vsaj za sedanje namene niso sporne. Srž je v tem: nadvse značilno za sedanje inačice PTU – v bistvu je to eden izmed redkih vidikov, ki jih pomembno ločuje od klasične opredelitve nauka – je nedvoumnost v zahtevi, da lahko SAMO NEPOMENSKE LASTNOSTI duševnih predstav odločajo o tem, kateri duševni postopki naj se na njih izvršijo. O tem vprašanju ne želim podrobneje razpravljati, obširno sem o njem spregovoril drugje (Fodor 1981, pogl. 9). Menim, da je to neločljivo povezano z razmišljanjem, da so duševni poteki komputacijski ter da sodi misel o duševnih potekih kot komputacijskih med osrednja načela spoznavne znanosti.

Posledica se kaže v tem, da lahko kar globoko zabredemo v spoznavno znanost, ne da bi si zastavili osnovna, ali sploh kakšna, vprašanja o pomenskosti duševnih predstav. V nekem smislu je mogoče izdelati celo teorijo duševnih potekov, ne da bi se teh vprašanj sploh dotaknili, saj so duševni postopki komputacijski in duševni poteki vzročna zaporedja duševnih postopkov (glej načelo (b) zgoraj). Prav to se je dejansko v spoznavni znanosti tudi zgodilo (čeprav sliko dokaj zamegljuje razširjena nesposobnost ločevati vprašanja logične skladnje od strogo opredeljenih pomenskih vprašanj. Posledica te zmede je zmotno prepričanje mnogih spoznavnih znanstvenikov, da se ukvarjajo s pomenoslovjem.)

Na eni strani je tako odločujočega pomena, kar zadeva celovitost PTU, da se dokopljemo do globljega spoznanja o pomenskosti duševnih predstav;² na drugi strani pa ne moremo preprosto zaupati, da bo tako spoznanje prineslo »nadaljnje raziskovalno delo« – vsaj ne take vrste, kot so se mu spoznavni znanstveniki predajali do sedaj. In tretjič, vprašanje je tehtno tudi zaradi utemeljene bojazni, da bi v tem, ko se trudimo izpeljati intencionalnost propozicionalne naravnosti iz pomenskosti (duševnih) simbolov, PTU pridobila status pojasnila od zadaj naprej.

Toliko za uvod.

II. POMENSKE DOMNEVE

Namen razprave je, predlagati (predvsem teleološki) pristop k pomenskosti duševnih predstav. Oris je dokaj ekspliciten, še posebno kar zadeva pojasnilo, kaj pomeni za S biti resničnostni pogoj M-a, kjer je M duševna predstava in S dejansko–ali–možno stanje stvari, zaradi katerega ima M svojo resničnost. (Ob poenostavitvi, da je jezik mišljenja oblikoslovno-skladenjsko podoben angleškemu, pri meri takega pristopa bi vključevali »da dežuje, je resničnostni pogoj ‚dežuje‘«, »da

² Oziroma je pomembno, dokler domnevamo, da obstajajo propozicionalna naravnosti ter da je njihovo posedovanje vzročno vsebovano v nastanku vedenja: propozicionalna naravnost je po svoji naravi nosilec pomenskih lastnosti.

Da se je taki domnevi treba odreči, vsaj v resnem znanstvenem delu, menijo mnogi sodobni pisci. Predlagana druga možnost (kadar ni behavioristična) je ali domneva, da so ustrezni konstrukti za pojasnitev vedenja povsem biološki (Churchlandovi somišljeniki), ali da so komputacijski, vendar povsem skladijski (Stich). V tej razpravi uveljavljam pristop, po katerem lahko propozicionalno naravnost s psihološkega vidika obranimo tako, da zgradimo teorijo o pomenskosti duševnih predstav.

je trava zelena, je resničnostni pogoj 'trava je zelena', itd.) Kar želim nakazati, je, da mora biti S tako stanje stvari, da: če je M resničen, je resničen zaradi tega, ker je primer, da S; in če je M neresničen, je neresničen zaradi tega, ker ni primer, da S.

Pristop »resničen, ker/neresničen, ker« spodbuja k mnenju – razširjenemu, vendar težko natančno pojasnljivemu – da je razmerje med simbolom in njegovimi resničnostnimi pogoji na nek način tesnejše od razmerja med simbolom in poljubnimi stanji stvari, ki lahko nastopijo samo takrat, kadar je simbol resničen. To pomeni, da pritrujem mnenju, da v kolikor je pomenskost predstave zajeta v tem, da so ji pridruženi resničnostni pogoji, mora biti »S je resničnostni pogoj M-a« nedostopen zamenjavi materialno enakovrednih izrazov v položaju, ki ga zavzema »S«. O tem bo v nadaljevanju še tekla beseda, saj ima teorija, ki jo nameravam predlagati, za posledico, da ne moremo upoštevati vseh stanj stvari, ki nastopijo, kadar je M resničen, kot resničnostnih pogojev M-a.

Moj pristop zadosti tudi bistveni zahtevi, da se predlagano pojasnilo ne sklicuje na intencionalne pojme: ne izpostavljam se krožnosti, o kateri je bil govor v (I.). Pristopu bi bilo mogoče oporekati nepopolnost, ker je »S je resničnostni pogoj M-a« EDINI pomenski sopoložaj, o katerem govorim, in prav nič ne utemeljujem, zakaj pomenskost duševnih predstav izčrpno sestoji iz njihovih resničnostnih pogojev. Umestno je torej najprej spregovoriti o nekaterih uvodnih ugovorih. Temu nameravam posvetiti nekaj naslednjih odstavkov.

Dokaj jasno je, da se simboli z istimi resničnostnimi pogoji po svojih pomenskih lastnostih vseeno razlikujejo vsaj v tem smislu, da niso sopomenski. Npr. isto dejansko stanje, zaradi katerega je »Jutranjica je svetla« resnična, je vzrok resničnosti tudi »Večernica je svetla«. To isto stanje stvari opredeli kot resnično tudi »Babičina najljubša zvezda je svetla«, saj je babica naklonjena Veneri. Takih problemov se lotevam kar najbolj skrbno. Zdi se mi, da nas opozarjajo, da so razčlenbe, ki slone le na resničnostnih pogojih, preveč neizdelane, da bi uspele izluščiti pomenske lastnosti tako jezikovnih kot duševnih simbolov.³ Kljub temu nameravam vprašanja o resničnostnih pogojih obravnavati kot osrednja zaradi tega, ker se utegne izkazati, da mora pristop k pomenskosti duševnih predstav pojasniti VSAJ naravo njihovega razmerja do svojih resničnostnih pogojev. Upati namreč je, da bi se ob danem pojasnilu tega razmerja ter z naslonitvijo na pojme kot »inferencialna vloga« lahko začela snovati teorija, ki bi razlikovala med pomenskimi lastnostmi simbolov z istimi resničnostnimi pogoji. O tem ne vem kaj prida, vendar menim, da tako razmišljanje ni PREVEČ neverjetno: nesopomenskost »Jutranjica je svetla« in »Večernica je svetla« izhaja iz tega, da lahko iz obeh pridemo do npr. ». . . zvezda, ki vzhaja zjutraj . . .« po pomembno različnih poteh sklepanja. »Pomembno« je seveda nepodpisan ček, za katerega ne vem, kako naj ga vnovčim.

Ker ni ničesar boljšega, se z oklevanjem nagibam k t. im. dvočiniteljskemu pristopu k pomenskosti duševnih predstav (glej npr. Lucan 19 . . ., McGinn 19 . . .). Ti pristopi uveljavljajo kot zadosten pogoj istovetnosti pomenskih lastnosti istovetnost resničnostnih pogojev IN INFERENCIALNE VLOGE, vse teoretično

³ Brez utemeljitve sprejemam mnenje, da je v primeru, če teorija ni sposobna zajeti pomenskih razlik, ki jih angleščina lahko upoveduje, nesposobna zajeti tudi pomenske razlike, izražene z duševnimi simboli. To je posledica pristopa, po katerem pomenskost jezikovnih simbolov izhaja iz pomenskosti duševnih simbolov (preko sporazumevalnih namenov govoreččega/ogovorjenega).

pomembne pomenske lastnosti duševnih predstav se morajo pojasnjevati z naslonitvijo na prvi ali drugi činitelj. Toda PTU pojmuje sklepanja kot pretvorbe duševnih predstav, s tem tudi domneva, da je inferencialna vloga duševnega simbola neke vrste konstrukt iz podatkov o duševnih postopkih, ki se (ali bi se ob ustrezni idealizaciji) na njem izvršijo. Ker se domneva, da se duševni postopki izvršijo le zaradi skladenjskih oznak duševnih simbolov (skladenjska oblika kot zamrznjena funkcija »frozen function«), je z dvočiniteljskim pristopom združljiva misel, da so edini odnosi od-simbola-k-svetu, ki prizadevajo pomenskost duševnih predstav, tisti, ki se nanašajo na stanja stvari, ki odločajo o njihovi resničnosti.⁴

Vse to vodi k moji domnevi, da je kanonična oblika problema o pomenskosti duševnih predstav taka: Kaj je tisto, kar povezuje duševno predstavo z njeno resničnostjo? Toda kakšne vrste vprašanje je to?

Eden izmed načinov, kako razumeti zastavljeno vprašanje, je, da se posvetimo odgovoru, ki jih NE bi sprejeli kot ustrezne. Predstavljajmo si, da je nekdo trdil: »Kar povezuje duševno predstavo M s stanjem stvari S, ki je njen resničnostni pogoj, je preprosto to, da je S tisto stanje stvari, ki v primeru, da nastopi, NAREDI M RESNIČEN. Ali z bolj metafizičnega vidika: S je resničnostni pogoj M-a samo v primeru, da se M SKLADA S SVETOM samo takrat, kadar je primer, da S. Upam, da je intuitivno očitno, kako s tem odgovorom NE moremo biti zadovoljni. Prav je, da se za trenutek ustavimo in pojasnimo, zakaj nakazani odgovor ni zadovoljiv.

Eden izmed razlogov je, da si sploh ne želimo, da bi se v pojasnilu »... je resničnostni pogoj od ...« pojavili pomenski pojmi (npr. resnica ali skladnost), niti si v njem ne želimo intencionalnih pojmov. Vendar je naš ugovor zgolj površinski. Predstavljajmo si, da imamo teorijo resnice za sistem duševnih predstav, tj. funkcijo od duševnih simbolov k dejanskim–ali–možnim stanjem stvari, ki zadosti pogoju, da je vsak simbol resničen samo takrat, kadar stanje stvari, s katerim se povezuje, tudi nastopi. To funkcijo lahko sedaj razširimo in trdimo: kar povezuje duševno predstavo z njeno resničnostjo, je to, da je v tej dvojici resničnost slika duševne predstave. Formula ne vsebuje nobenih spornih pomenskih ali intencionalnih pojmov, pa vendar ni zadovoljiva. Zakaj?

Ovira se skriva v tem, da je vse preveč načinov povezovanja simbolov s svetom (preveč je poti, po katerih so simboli lahko »skladni« s stanji stvari); čeprav obstaja le eno povezovanje – kot smemo domnevati – čigar ekstenzije so (urejene) dvojice simbolov in njihovih resničnostnih pogojev, ni v samem pojmu skladnosti KOT

⁴ Razmerje med simbolom in tem, kar določa njegovo resničnost, pojmem kot paradigmatsko razmerje od simbola-k-svetu: resničnostni pristop k pomenoslovju je skladen s korespondenčno teorijo resnice. Zaradi tega in še drugih razlogov, ki bodo postali očitni v nadaljevanju, močno dvomim v ustreznost takega pristopa glede pojasnjevanja pomenskosti tistih simbolov, ki izražajo nujne resnice logike in matematike. Prvič, ni jasno, kaj naj bi resnica-kot-korespondenca za take simbole pomenila, in drugič, videti je, da je problem razlikovanja sopomenskosti od ohlapnejših vrst pomenske enakovrednosti še posebno meglen tam, kjer so enakovrednosti nujne. Ker preprosto ne vem, kaj narediti z nujnimi resnicami, brez utemeljitve predlagam, da sedanjo razpravo omejimo na simbole, ki so kontingentno resnični.

Ko beležim ugovore, naj dodam, da v nadaljevanju ne nameravam kaj dosti povedati o referenci. Predvsem ne bom domneval (kot so domnevali mnogi filozofi), da poteka označevanje razmerja med simboli in njihovimi resničnostnimi pogoji preko predhodnje označitve razmerja med simboli in njihovimi odnosniki »referents«. S tem seveda ne zanikam, da je referenca bona fide razmerje od simbola-k-svetu, ali da ne bi moglo biti teorije, za katero bi to bilo osnovno. Do teh vprašanj ostajam vsaj za sedanje namene neopredeljen.

TAKEM ničesar, kar bi te dvojice razmejevalo od drugih. Predstavljajte si neko poljubno povezovanje simbolov s stanji stvari, in sicer tako, ki v dvojice NE združuje vsakega simbola z njegovim resničnostnim pogojem. Tudi tako povezovanje opredeli NEKO vrsto skladnosti med simbolom in svetom, lahko bi jo poimenovali »pesničnostno« (in ne »resničnostno«). Sedaj lahko trdimo, da je T pesničnostna teorija duševnih predstav samo v primeru, da opredeljuje povezovanje, ki je po obsegu enako temu združevanju v dvojice. Če bi torej kdo želel izvedeti, kakšen je odnos med duševnim simbolom in njegovim pesničnostnim pogojem – kaj je tisto, zaradi česar nekaj postane pesničnostni pogoj simbola, mu lahko odgovorimo: »zaradi dejstva, da je pesničnostni pogoj slika simbola v povezovanju, ki ga opredeljuje pesničnostna teorija«. Tako smo odgovorili tudi pri RESNIČNOSTNIH pogojih.

Seveda bi kdo želel dodati, da je v skladnosti simbol–svet nekaj POSEBNEGA, kar opredeljujejo resničnostne teorije in česar pesničnostna skladnost nima; nekaj, zaradi česar podatki o njihovih resničnostnih pogojih osvetljujejo delovanje simbolov na način, da tega podatki o njihovih pesničnostnih pogojih ne store. Že prav, toda le kaj bi lahko ta skrivnostna sestavina bila?

Zastavljeno vprašanje kliče po pomenski teoriji, vendar ne po pomenski teoriji formalnih pomenoslovcev, temveč po »teoriji pomena« v nekem starejšem in ohlapnejšem smislu. Tukaj je primer odgovora, ki JE pomemben (in bi bil odločilen, če ne bi bil napačen). Rečemo lahko, bolj ali manj v duhu Huma, da povezuje duševno predstavo z njeno resničnostjo to, da resničnosti pogoj UPODABLJA duševno predstavo. Odgovor je prave vrste zato, ker po domnevi RAZLIKUJE MED SKLADNOSTJO, KI JO RESNIČNOSTNA TEORIJA OPREDELJUJE ZA DUŠEVNE PREDSTAVE, IN VSEMI DRUGIMI POVEZOVANJI DUŠEVNIH PREDSTAV S SVETOM. Domneva se, da duševne predstave upodabljajo SAMO njihove resničnostne pogoje, ne pa npr. tudi pesničnostnih, niti v primeru, da resničnostni pogoj nastopi samo takrat, kadar nastopi pesničnostni. Domnevajmo, da je M duševni simbol, in sicer takšen, da ga resničnostna teorija povezuje s tem, da je sneg bel, in pesničnostna s tem, da je trava zelena. V Humovem pristopu se obe povezovanji razlikujeta po tem, da M UPODABLJA, da je sneg bel, in ne upodablja, da je trava zelena (npr. M je slika belega snega in ne slika zelene trave).

Omenil sem že, da je sklepanje take vrste verjetno neveljavno: »S je resničnostni pogoj M-a; S nastopi samo takrat, kadar nastopi R; R je resničnostni pogoj M-a.« Ne želimo, da bi se, da je trava zelena, izkazalo kot resničnostni pogoj za »sneg je bel«, pa čeprav je res, da sta »trava je zelena« in »sneg je bel« materialno enakovredna: trava je zelena samo takrat, kadar je sneg bel. (Primerjaj Davidson 19...; Thomson 19...; J. D. Fodor 19...) Ena izmed stvari, ki nam jih teorija pomena nudi, je pojasnilo, zakaj taka sklepanja niso veljavna. To stori tako, da pokaže, zakaj je S, in ne R, resničnostni pogoj M-a, torej s pojasnjevanjem razmerja med S in M, ki ga med R in M ni, tudi v primerih, kjer je »S samo takrat, kadar R« resnično. Kot v primeru, ko je M slika S-a, ni pa slika R-a.

Vsi vemo, kaj je s Humovo teorijo pomena narobe: »slik« (ali »biti podoben« ali katerikoli drug pojem te vrste) ne more opredeliti, ne da bi pri tem sprožil celo vrsto novih vprašanj (v smislu, da ni noben pomenski pojem predpostavljen) in bi se izkazalo, da duševne predstave upodabljajo zgolj njihove resničnostne pogoje.

Problem je v precejšnji meri neodvisen od dokaj nejasnega vprašanja, ali so duševne predstave (vse ali le nekatere) »ikonske« ali »diskurzivne«. Tudi če domnevate, da je misel, da je John visoke rasti, slika, ki prikazuje Johna kot visokega, se zaustavite ob dejstvu, da ga bo vsaka taka slika prikazovala še na mnoge druge načine: da ima npr. glavo. Toda da ima glavo, ni tisto stanje stvari, ki bi naredilo misel, da je John visoke rasti, resnično.

Nič od navedenega ni več sporno: menim, da danes nihče več ne misli, da je upodabljanje tisto, kar bi duševne predstave povezovalo z njihovimi resničnostnimi pogoji. Na pristop sem opozoril le z namenom, razjasniti, v čem je bil Hume s svojo inačico PTU srečnejše roke kot mi z našo. Imel je odgovor (čeprav navsezadnje ne tako dobrega) na vprašanje, ob katerem sami ostajamo odprtih ust: kaj naredi S za resničnostni pogoj M-a?

Na tem mestu lahko povzamemo pomenske domneve, ki bodo oblikovale preostali del razprave. Poiskati moramo odgovore na dvojne vrste vprašanj o kate-remkoli zbiru objektov, za katere predlagamo, da jih je upoštevati kot simbole, predvsem za (domnevno nevrolške) objekte, ki delujejo kot duševne predstave.

c) Kakšne so pomenske lastnosti simbolov?

č) Zaradi česa imajo simboli svoje pomenske lastnosti?

Na vprašanja prve vrste iščemo odgovore v formalnem pomenoslovju. Domnevam, da je pomenskost duševnih predstav vsebovana v njihovih resničnostnih pogojih, torej se bo formalno pomenoslovje duševnih predstav izoblikovalo kot resničnostna teorija.

Na vprašanje druge vrste iščemo odgovore v teoriji pomena. Ta mora pojasniti odnos med duševnim simbolom in stanjem stvari, zaradi katerega stanje stvari določa resničnost simbola. Ponazoritveni odgovori na to vrsto vprašanj bi bili: »dejstvo je, da (je namen uporabnika simbola tak, da je le-ta resničen samo takrat, kadar je bilo resničnostnim pogojem zadoščeno)«, ali navsezadnje »dejstvo je, da (je tvorjenje simbola razločevalni odgovor na dražljaj, ki ga sestavljajo izpolnjeni resničnostni pogoji)«, itd. Morda obstajajo NEKATERI simboli, za katere bi bil eden izmed nakazanih odgovorov pravilen, vendar menim, da nobeden izmed njih ni ustrezen odgovor glede duševnih predstav. Kakšen odgovor torej terjajo duševne predstave?

III. PSIHOLOŠKE DOMNEVE

V svoji osnovi teorijo pomena (v pomenu, kot ta izraz uporabljam) sestavlja trditev, da ima neko razmerje enak obseg kot razmerje, ki ga opredeljuje resničnostna teorija. Tako je npr. Humovo teorijo pomena tvorila trditev, da je razmerje »M upodablja S« po obsegu enako razmerju »S je resničnostni pogoj M-a«. Skinnerjeva teorija pomena je vsebovala trditev, da je razmerje »S je razločevalni dražljaj M-a« po obsegu enako razmerju »S je resničnostni pogoj M-a«, itd.

Tudi teorija pomena, ki jo nameravam predlagati, ni veliko drugačna. Opredelil bom razmerje med (dejanskim ali možnim) stanjem stvari S in duševnim simbolom M, zaradi katerega, tako trdim, je stanje stvari resničnostni pogoj simbola. Ker nameravam to razmerje opredeliti z naslonitvijo na domnevne funkcionalne in teleološke lastnosti spoznavnih sistemov, je moj pristop (tako kot

Humov ali Skinnerjev) zelo odvisen od domnev o tem, katera psihologija je dejansko prava; še posebno od tega, kakšni so spoznavni mehanizmi in kakšna je njihova vloga. Bojim se, da se vam bodo nekatere domneve zdele prav neumne. Pa naj bo.

Za začetek bom domneval nekaj, kar v danem okviru PTU NE bi smelo biti videti preveč pristransko (bolj nepomirljive stvari se bodo zvrstile kasneje). Predpostavljal bom, da se nam obeta komputacijska psihologija verovanja. Komputacijska psihologija verovanja je teorija, ki opredeljuje neko razmerje (imenujmo ga R^*)⁵ in nek sistem duševnih predstav (imenujmo jih M-i), tako da:

- a) O verjame S samo takrat, kadar obstaja takšna duševna predstava da:
1. je S resničnostni pogoj M-a in
 2. O je v razmerju R^* do M).⁶

Ob domnevi, da je jezik mišljenja angleščina, bi primeri a) vključevali: »O verjame, da dežuje samo takrat, kadar obstaja takšna duševna predstava, da 1. da dežuje je resničnostni pogoj M-a in 2. O je v razmerju R^* do M«. Gre za naslednjo misel: ob danem pomenoslovju angleščine bi se izkazalo, da bi bila leva stran dvojnega pogojnika resnična le takrat, kadar je O v razmerju R^* do stavka »Dežuje« ali enega izmed njegovih sopomenk.

Opozoriti je treba na vrsto stvari. Najprej, podana opredelitev domneve, v duhu PTU, da se odnos verovanja ne sme nasloniti na eksplicitno pomenske odnose kot »je resničnostni pogoj od«. Po PTU je odnos verovanja komputacijsko razmerje DO POMENSKO INTERPRETIRANEGA SIMBOLA. Komputacijske psihološke teorije odnosov od-simbola-k-svetu ne RAZLAGAJO, preprosto jih predpostavljajo. Iz tega seveda sledi, da se zaradi krožnosti v naši razčlembi pomenskosti duševnih predstav ne moremo sklicevati na odnos verovanja (glej poglavje I.).

Lahko pa si dovolimo, če se tako določimo, da se naslonimo na R^* , saj morajo biti razmerja med organizmi in simboli, na katerih slone komputacijske psihološke teorije, izčrpno opredeljiva z nepomenskimi lastnostmi simbolov. Ravno zaradi tega so te teorije tudi komputacijske. Seveda utegne kdo podvomiti v OBSTOJ kakršnegakoli razmerja med organizmi in simboli, kjer bi prvi verjeli, kar drugi izražajo le zaradi tega, ker obstaja komputacijsko razmerje. (Tako lahko npr. nekdo verjame, da obstaja trdno razmerje razumevanja propozicije, in sicer takšno, da organizem verjame, kar simbol izraža le takrat, kadar simbol izraža propozicijo in jo organizem razume na nek določen način, na primer pritrjevalno. Tak pristop po mojem mnenju ni popolnoma neprepričljiv, saj v tem trenutku ni nihče sposoben ponuditi vsaj deloma zadovoljljive komputacijske alternative. Če kljub temu menite, da R^* ne more biti komputacijsko razmerje, potem ipso facto tudi mislite, da je PTU zmotna. Mi se ravnamo po domnevi, da je pravilna.)

Naslednji pomislek je, da čeprav kot komputacijsko razmerje R^* pravzaprav ne

⁵ R^* ne smemo zamenjevati z razmerjem od simbola-k-svetu, ki ga pojasnjujejo teorije pomena. R^* je razmerje med organizmom in duševno predstavo, zaradi katerega organizem verjame, kar predstava izraža. Nasprotno teorije pomena opredeljujejo razmerje med npr. organizmom, stanjem stvari in predstavo, zaradi katerega ima predstava svoje pomenske lastnosti.

⁶ To je le približna opredelitev, stvari se začnejo zapletati (iz razlogov, ki jih bom zaenkrat pustil ob strani), če poskušamo biti bolj določni. Najbolje se je ravnati tako, da nam (a) pomeni shemo, ki mora biti resnična ob ustrezni istočasni zamenjavi imena organizma za »O« in angleškega stavka za vsak pojav »S«.

more vedeti za pomenske lastnosti duševnih predstav, mora vseeno biti opredeljen tako, da te lastnosti SPOŠTUJE. Razmišljanje, ki vodi k takemu sklepu, je znano iz del Dennetta, Davidsona in drugih. Na kratko povzeto: pogoj verovanja je, da smo pripravljeni ustrezno sklepati; kakšne sklepe smo pripravljeni izpeljati, pa delno odloča tudi o tem, kaj verjamemo. Z vidika komputacijske psihologije to pomeni, da bodo komputacijski postopki, ki jih R^* priznava, značilno med seboj povezovali formule, katerih POMENSKE lastnosti so sprejemljive za sodbe in sklepe veljavnih argumentov (induktivnih, deduktivnih, verjetnih ali kakršnihkoli). Domnevajmo, da je nek organizem v razmerju R^* do M_1 ; domnevajmo tudi, da velja, da je to vzročno zadostno, da bi vstopil v razmerje R^* do M_2 . Dodatno domnevajmo, da je vzročni položaj tak, da razmerje R^* do M_1 vodi skoraj istočasno do razmerja R^* do M_2 : prvo stanje je tako rekoč veljaven vzrok drugega. Potem bi se želeli izogniti pripisovanju resničnostnega pogoja, da dežuje, M_1 -u in resničnostnega pogoja, da ne dežuje, M_2 -u – želeli bi vsaj, da se to ne bi dogajalo prepogosto. Do te mere opredelitev R^* omejuje pripisovanje resničnostnih pogojev duševnim predstavam, in obratno.

Izražam se dokaj ohlapno, saj še zdaleč ni jasno, kaj natančno podana omejitev pomeni. Nihče ne ve, koliko –ali katere vrste– sklepalne neurejenosti zmore pripisovanje verovanja prenesti, preden se lestev podre, kot smo včasih rekli. Očitno je, da je omejitev, s katero R^* omejuje pripisovanje resničnostnih pogojev duševnim predstavam, le posamezen primer splošne zahteve, da morajo v teh pripisih duševni postopki ohraniti isto resničnostno vrednost. Manj gotovosti je glede moči tega določila. Skladno s teorijo, ki jo bom predlagal, deluje le v nadvse idealiziranih pogojih in tako sprva prenese kar zadovoljivo veliko sklepalne neurejenosti.

K tem vprašanjem se bomo še vrnili. Omenjam jih, da bi z njimi opozoril na pomanjkljivost: menim, da ni poti, po kateri bi lahko opredelitev R^* -a ENOZNAČNO omejila pripis resničnostnih pogojev duševnim predstavam; ne oziraje se na to, koliko zapletenosti R^* dovoljuje komputacijskim postopkom, ki jih postulara, se bo vedno pojavila več kot ena sama možnost pripisa pomenskih lastnosti duševnim simbolom, za katere je R^* opredeljen. Imenujmo vsak tak pripis »interpretacijo« sistema duševnih predstav. Če se povrnemo k pomisleku, ki smo ga izrekli v (II.), je problem teorije pomena, razložiti, kaj je tisto, kar izmed vseh izbere PRAVILNO interpretacijo; kaj razlikuje resničnostni pogoj duševne predstave od drugih stanj stvari, s katerimi bi se lahko povezoval po naziranju, da je duševno življenje organizma z vsem koherentno.

Kot bralec najbrž že pričakuje, predlagam, da uporabimo »O je v razmerju R^* do M« kot stavek v opredelitvi »M ima resničnosti pogoj S« (čeprav mora biti ob prejšnjih odstavkih očitno, da se bom prisiljen zateči še k dodatnim prijemom). Da bi položaj bolje ponazoril, se bom poslužil metode Steva Schifferja. Predstavljajmo si, da ima vsak organizem, ki veruje, v glavi škatlo; ta lahko vsebuje primerke duševnih predstav. Lahko si zamislimo (čeprav me veseli, da to v nadaljevanju ni pomembno), da je škatla označena z »da«. Vsebinsko da-škatle določa tako načelo: za vsako duševno predstavo M, O je v razmerju R^* do M (in torej verjame, kar M izraža) samo takrat, kadar se primerek M-a nahaja v da-škatli.

Lastnost biti da-škatla je po dogovoru funkcionalna lastnost. Domnevam tudi, da je vsaka da-škatla povezana z zapletenim mehanizmom navojev, prenosnikov,

itd., tako da ima vstavljanje primerka duševne predstave v da-škatlo ustrezno zapleteno raznolikost vzročnih posledic za vedenje organizma kot tudi za razvrstitev drugih primerkov duševnih predstav. Še več, katere vzročne posledice bodo sledile vstavljanju danega primerka v da-škatlo, je odvisno – ponovno na zapleten način – od nepomenskih lastnosti primerka. (Morda je to odvisno od njegove moči, oblike, električne prevodnosti.) Kakorkoli že, za vsak M_i mora biti med posledicami vstavljanja primerkov M_i v da-škatlo upoštevano vse, kar R^* trdi, da mora biti, da bi O verjel, kar M_i izraža.

Ponazoritev z da-škatlo predstavlja spoznavno psihologijo v malem. Dopolnimo jo lahko, tako menim, na več načinov. Zanimarili smo npr. tvorljivost verovanj, kar bi v resnejšem pristopu morali dopolniti. Morda bi se pokazalo, da je umestno razlikovati med domnevno končnim nizom »jedrnih« verovanj (Dennett 19...) in domnevno neskončnim številom verovanj, ki jih organizem ima le dispozicijsko. Le prvo skupino bi omejevala zahteva, da se mora primerek M -a nahajati v da-škatli, če naj bo O v razmerju R^* do tega M . V skupini nejedrnih verovanj, bi bil R^* opredeljen z neke vrste zapiralnimi načeli (»closure principles«), vendar o podrobnostih le-teh ne želim niti razmišljati.

Vse to lahko prepustimo psihologom. Prepričani smo, da bo ob danih lastnostih komputacijskih razčlemb vsako določevanje R^* -a, ki bo zadostilo funkcionalnim osnovnim pravilom, le spopolnitev teorije o da-škatli; spopolnitev, ki se bo nagibala, tako je vsaj upati, k vedno večji izkustveni prepričljivosti. V nadaljevanju bom uporabljal »primerek M -a je v da-škatli« namesto » O je v razmerju R^* do M «, saj veje iz prvega neka moč in živahnost, ki jo pri drugem pogrešamo.

Približujemo se mestu, kjer domneve postajajo pristranske. Preden prispemo do tja, je časa še za nekaj bolj umirjenega. Menim, da lahko prepoznamo številne psihološke mehanizme, ki de facto povzročijo, da se primerki duševnih predstav znajdejo v da-škatli (da je O v razmerju R^* do številnih M -ov). En tak mehanizem je že da-škatla sama, saj lahko domnevamo, da je grajena tako, da je neposredna posledica vstavljanja primerkov nekaterih M tipov ta, da se v njej nahajajo tudi drugi M tipi. (Na tak način model morda pojasnjuje pojem »hipnega sklepanja« (ali »neposredne asociacije« za tiste, ki bi še želeli vztrajati pri starejšem izrazju).)

Vsekakor da-škatla ni edini mehanizem, katerega delovanje bi odločalo o tem, katere duševne predstave se v njej nahajajo. Verjetno delujejo tudi zaznavni mehanizmi, spominski mehanizmi, mehanizmi sklepanja: skratka vse, kar prava psihologija trdi, da sodeluje pri utrjevanju verovanja. Kot splošni izraz za zbir psiholoških mehanizmov, katerih postopki prizadevajo vsebino da-škatle, bom uporabljal izraz »de facto« spoznavni sistem.

Poudariti želim, da ta opredelitev de facto spoznavnega sistema ne sloni na nobenih teleoloških domnevah. Nisem npr. trdil, da je VLOGA teh mehanizmov vstavljati stvari v da-škatlo; rekel sem le, da tako vstavljanje opravijo. Če npr. obstajajo mehanizmi pozabljanja (vključno z nerazumskimi mehanizmi, npr. mehanični razpad sledi [»trace decay«] kot funkcija časa), potem so tudi ti del de facto spoznavnega sistema, saj soddločajo o tem, kaj se v da-škatli nahaja.

Vendar sedaj k temu dodajam še nekaj teleoloških domnev. Prva je, da obstajajo psihološki mehanizmi – po definiciji podskupina de facto spoznavnega sistema – katerih naloga JE vstaviti primerke v da-škatlo. Zbir teh mehanizmov bom imenoval »spoznavni sistem« tout court. Domnevam, da mednje ne sodijo

mehanizmi razpada sledi, saj menim, da razpad sledi sploh nima nobene vloge. Preprosto se le zgodi. Trdim pa, da so npr. zaznavni mehanizmi del spoznavnega sistema, ravno tako so njegov del tudi drugi psihološki sistemi, ki služijo RAZUM-SKEMU utrjevanju verovanja.

Za nadaljevanje je nadvse pomembno, da je ta teleološka trditev – v veliko strožji obliki, ki jo bom kmalu predlagal – dejansko tudi pravilna. Morda je zaradi tega umestno, da povem kaj več o svojem pogledu na teleološke trditve sploh.

IV. DODATEK O TELEOLOGIJ

Naj najprej omenim svojo domnevo, da je za teleološke sopoložaje (kot »vloga tega in tega je, da povzroči, da . . .«) značilno, da niso resničnostno funkcionalni. Utemeljitive so nam dobro poznane. Posvetimo pozornost npr. takim resnicam, kot je naslednja: vloga srca je povzročiti kroženje krvi. Dodatno si še predstavljamo, da dejansko vsa in samo srca, ki jim uspe pognati kri, pri tem tudi zašumijo, ko se preko njih pretoči kri. Še vedno ostaja odprto vprašanje, ali je povzročitev tega šuma ena izmed nalog srca: ena izmed vlog, ki jih srce opravi, tako da srce, ki ne more zašumeti, ne more normalno delovati. Domnevajmo, da ni; v tem primeru dobimo: »vloga srca je povzročiti kroženje krvi« in »kri kroži samo takrat, kadar nastopi tudi prave vrste šum« je oboje resnično, vendar je »vloga srca je povzročiti, da nastopi prave vrste šum« neresnično. Skratka, teleološki sopoložaji so intenzionalni vsaj po enem standardnem kriteriju. Dodam naj, da menim, da je uporaba teleoloških pojmov vseeno skladna z osnovnimi pravili našega pristopa. Obljubil sem vam, da bom opredelil »S je resničnostni pogoj M-a«, ne da bi se skliceval na intencionalne sopoložaje, toda nisem dal nobene obljube, da se bom izognil tudi intenzionalnim.

Če naj razkrijem še tisto malo skrivnosti, kar je je ostalo, je sedaj najbrž že očitno, kakšno pot bo pričujoča razprava ubrala. Nič novega ni v pogledu, da se s teleologijo še najbolj približamo intencionalnosti brez logične predpostavke o vršilcu. (V tisti vrsti teleologije, kjer vršilec OBSTAJA, kot v: »svinčniki so za pisanje«, so prvine funkcije in intencije pomešane. Menim, da je tisto, kar naredi, da so svinčniki za pisanje, resnično, to, da so jim tako vlogo namenili izdelovalci svinčnikov.) Močno se nagibam k mnenju, da imajo Grice in njegovi somišljeniki prav, ko trdijo, da se intencionalnost skriva v mnogih pomenskih pojavih, še posebej, da je intencionalnost propozicionalnih naravnosti vir pomenljivosti besed, stavkov in podobnih jezikovnih izrazov. Toda videli smo, da pri jeziku mišljenja Gricovemu pristopu ne moremo slediti, saj bi to vodilo do krožnosti v PTU. Predlagam, da se oprimemo druge najboljše možnosti: prevzel bom pomenskost duševnih predstav – predvsem, da imajo resničnostne pogoje – od nečesa iz teleologije spoznavnih sistemov. Še podrobneje: dejstvo, da »S je resničnostni pogoj M-a« ni prehodni v položaju »S« (glej poglavje I.) bo pojasnjeno z naslonitvijo na dejstvo, da »vloga . . . je povzročiti, da . . .« ni prehodni v položaju ». . .«.

Nazadnje, menim, da je resničnost (neresničnost) teleoloških pripisovanj povezana z resničnostjo (neresničnostjo) ustreznih protidejstev: v različnih primerih nastopijo različna protidejstva. Dejansko je prav povezava teleoloških resnic

s protidejstvi, tako domnevam, tista, ki razloži intenzionalnost teleoloških resnic. Če trdim, da obstajajo teleološka dejstva, to ne pomeni, da vztrajam pri NESPREMENLJIVIH teleoloških dejstvih. Nič nimam proti, če je resničnost ustreznih protidejstev vse, kar se skriva v resničnosti teleoloških trditev. Ob tem dodajam, da ne vem, katera protidejstva so tista, na katera naj se opremo pri pripisovanju vlog spoznavnim sistemom. Iz metodoloških in razlagalnih razlogov se bom ravnal po domnevi, da sodijo sem podatki o dejstvih naravnega izbora take vrste: izbor v enakih okoliščinah se ne bi izvršil tako, kot se je, če ne bi . . . (kjer » . . .« določa neko vzročno lastnost spoznavnih sistemov). Prav nič se ne ogrevam za pop darvinizem, vendar sem se v pomanjkanju česa boljšega prisiljen k njemu zateči.

Pametno je, da sem na tem mestu kar najbolj natančen. Eno je, prima facia, trditi, da obstajajo teleološke resnice (na kratko: resnice, ki imajo obliko »vloga X-ov je povzročiti, da . . .«); nekaj drugega pomeni trditi, da obstajajo resnična teleološka POJASNILA (na kratko: pojasnila v obliki »obstajajo X-i, ker X-i povzročijo, da . . .«). MORDA se izkaže, da se razčlenbe teleoloških resnic bistveno nagibajo k odgovarjajočim teleološkim pojasnilom, toda na prvi pogled to ni očitno in sam za sedanje namene tega tudi ne ZAHTEVAM. Predlagani pristop zaenkrat NE posveča pozornosti temu, ali je darvinizem resničen oz. ali so spoznavni sistemi dejansko rezultati naravnega izbora. Nič ne bi bilo narobe, če bi bili organizmi sestavljeni v kakšni garaži, le da imajo ti organizmi spoznavne sisteme in le-ti ustrezne normalne vloge.

Ob darvinizem zadenemo na takih mestih: lepo bi bilo, če bi lahko povedali kaj o tem, kakšne vrste dejstev so teleološka dejstva; lepo bi bilo, če bi lahko podali razloge za domnevo, da imajo spoznavni sistemi prav te normalne vloge, za katere trdim, da jih imajo. Darvinizem je primeren za oba namena. Videti je dokaj verjetno, da se pri razvitih organizmih dejstva o normalnem delovanju zbirajo v taka ali drugačna dejstva o vzorcih izbora (približno: v tem pristopu je normalno delovanje razvitega sistema vzročna posledica, zaradi katere ima prednost v boju za obstanek). In, kot bo postalo jasno, prednost v boju za preživetje bi pripadala tudi psihološkim mehanizmom s takimi teleološkimi lastnostmi, kot trdim, da jih spoznavni sistemi imajo: do te mere je po darvinistični razčlenbi sprejemljiva misel, da imajo spoznavni sistemi take normalne vloge, kot trdim, da jih imajo. Naj ponovim, da moj pristop k resničnostnim pogojem duševnih predstav ne zahteva (nima za posledico), da je darvinizem resničen ali da so spoznavni sistemi razviti. Zahteva le, da obstajajo ustrezna dejstva o normalnem delovanju spoznavnih sistemov.

Povzetek: Domnevam, da obstajajo teleološka dejstva. Domnevam tudi, da jih je mogoče skržiti. Domnevam, da so teleološki sopoložaji intenzionalni zaradi povezav s protidejstvenimi sopoložaji. Domnevam, da obstaja sistem spoznavnih mehanizmov, katerega vloga je vstavljati primerke duševnih predstav v da-škatlo. Vrnimo se zdaj k osrednjemu utemeljevanju.

V. VHODNI POGOJI

Vloga spoznavnega sistema je vstavljanje primerkov duševnih predstav v da-škatlo. Seveda ne katerihkoli primerkov duševnih predstav in ne kdajkoli. Če so

npr. spoznavni sistem izoblikovale sile naravnega izbora, potem so to morale biti sile, ki niso po naključju uvrščale M-e v da-škatlo. (Navsezadnje, da bi se M nahajal v da-škatli, pomeni, da imamo organizem, ki je v razmerju R* do M. In do katerih M-ov je organizem v razmerju R*, je odločilnega pomena za vedenje organizma, torej tudi za njegovo preživetje.) Če vstavljanje ni naključno, ga mora nekaj omejevati; te omejitve bomo imenovali »vhodne pogoje«. Vhodni pogoj duševne predstave je tako stanje stvari, da: v pogojih normalnega delovanja (spoznavni sistem organizma vstavi M v da-škatlo samo takrat, kadar to stanje stvari nastopi). V nadaljevanju se bom posvetil predvsem vhodnim pogojem, o njih imam kar veliko povedati.

1. Vhodni pogoj duševnega simbola je lahko skoraj KARKOLI vse dotlej, dokler je to tisto, kar omogoča, da normalno delujoči sistem povzroči, da se primerek tega simbola znajde v da-škatli. Če ste npr. žaba, bi utegnil vaš spoznavni sistem delovati tako, da bi vam vstavil v da-škatlo določen primerek samo takrat, kadar je v vašem vidnem polju muha. (Glej Latvin in dr. 19 . . . ; deluje lahko tako, da vstavi določene vrste primerek v da-škatlo samo v primeru, da je vaš slušni sistem zaznal klic pripadnika iste vrste, glej Caparanica 19 . . .) Vhodni pogoji za primerke te vrste duševnih predstav bi bili: muha, ki poplesuje v bližini; oglašanje pripadnika iste vrste.

Iz razlogov, ki bodo postali razvidni kasneje, želim še posebej poudariti, da se ne zahteva, da bi vhodni pogoji morali biti opredeljeni glede na npr. proksimalne razporeditve na očesni mrežnici, vzorce nihanja bobniča ali, na splošno, na stanje kateregakoli posrednika [»transducer«]. Značilno za vhodne pogoje je, da pomenijo omejitve na SVET, KAKRŠEN JE. To bi moralo biti samoumevno, če pomislimo, da so vhodni pogoji opredeljeni s teleologijo spoznavnih sistemov (so npr. taki pogoji, da jih sistemi spoštujejo, kadar opravljajo to, ZA KAR SO BILI IZBRANI). Osnovna vloga spoznavnih sistemov je prav gotovo ta, da ustvarijo urejena razmerja med propozicionalnimi naravnostmi organizma IN STANJJI NJEGOVEGA OKOLJA. ZAKAJ se npr. žaba vzdrami, ko se ji oglasi pripadnik njene vrste? Najbrž zato, ker obstajajo spoznavni mehanizmi, ki jo vzdražijo le takrat, kadar določena razvrstitev zvočne energije prizadene njene slušne posrednike. Toda kako naj pojasnimo obstoj teh mehanizmov? Čemu je pripisati prednost, ki jo imajo v boju za obstanek? NJIHOVI ZMOŽNOSTI POVEZOVANJA DOLOČENIH DUŠEVNIH STANJ ŽABE S PRISOTNOSTJO REGLJANJA VRSTNIKA. Kaj torej pomeni, ko pravimo, da spoznavni sistem žabe deluje normalno? Pomeni, da žabja da-škatla vsebuje primerek »nekje te z regljanjem pozdravlja pripadnik tvoje vrste« samo takrat, kadar žabje regljanje dejansko nastopi. In kakšni so potem vhodni pogoji za primerek žabjega pozdrava? Ponovno to, da žabje regljanje nastopi. N. B.: to NE pomeni, da mora biti bobnič (če je to tisto, kar žabe imajo) vzdražen, čeprav drži, da običajna vzročna veriga poveže da-škatlo žabe z regljanjem vrstnika le preko takih dražljajev.

»Že mogoče,« boste ugovarjali, toda četudi nam teleološka razmišljanja kažejo, da bo vhodni pogoj duševne predstave pogosto nekaj, kar je IZVEN organizma, še vedno ostaja neodgovorjeno vprašanje, za KATERO zunanjo stvar gre. Med regljanjem pripadnika iste vrste in vstavljanjem primerka M v da-škatlo se vrinja dolga vzročna veriga: katerega izmed njenih členov naj pojmuje kot vhodni pogoj za živčni odziv? S sledečim razmišljanjem skušam osvetliti ta vidik.

2. Vhodni pogoj, povezan z danim duševnim simbolom, ima najbrž dve različni vrsti sestavnih delov: tiste, ki so značilni za simbol, in druge, ki odsevajo ta ali oni vidik načina dela, tako rekoč, spoznavnih mehanizmov. Ostanimo pri najpreprostejših primerih in si oglejmo primer žabe kot lovca muh.⁷

Verjetno je v tem primeru ustrezen vhodni pogoj nekaj takega: v bližini poplesuje muha; muho in okolico osvetljuje svetloba ustrezne jakosti, valovne dolžine, odbojnosti in kdo ve še česa; svetloba, ki se odbija od muhe, pade na oko žabe in se tam zadrži ne manj kot . . .; vidni kot tako odbite svetlobe ni manjši od . . .; itd. (Sam ne znam izpolniti praznih mest, vendar so ta nedvomno izpolnljiva. To je področje vizualne psihofizike.)

Opozoriti želim na naslednje: očitno je, da so nekateri teh stavkov v vhodnem pogoju simbola »v bližini je muha« podedovani od splošnih lastnosti žabjega mehanizma vidne zaznave. Taki stavki bi se pojavili tudi v vhodnih pogojih za »v bližini je list vodne lilije«, »v bližini je črv«, ali katerikoli drug duševni simbol iz žabje da-škatle, ki je vanjo prišel zaradi delovanja njenega vidnega sistema.⁸

Odslej bom uporabljal izraz »pogoji epistemične ustreznosti« za tiste stavke v vhodnih pogojih, ki odsevajo SPLOŠNE zahteve spoznavnih mehanizmov do položajev, z ozirom na katere lahko delujejo. Z izrazom vhodni pogoji bom označeval omejitve, ki so povezane z vzpostavljanjem posameznih duševnih simbolov.

Ta razmišljanja lahko sedaj povežemo s tistimi iz točke 2. Da bi poiskali vhodni pogoj duševne predstave M, moramo najprej izvedeti, kakšno mora biti končno stanje stvari, da bi povzročilo, da se posamezni primerek M-a nahaja v da-škatli, kadar spoznavni mehanizem normalno deluje. Pri tem se dejansko naslonimo na metodo razlik, da bi izluščili prispevek pogojev epistemične ustreznosti in bi nam v da-škatli preostali le tisti pogoji, ki so značilni za M. Ta ostanek je, po dogovoru, vhodni pogoj za M.⁹

3. Vhodni pogoj za duševni simbol je lahko poljubno zapleten. Če ima nek simbol številne pogoje, upoštevamo njihovo disjunkcijo.

Upoštevajoč vse našteto, si spoznavni aparat nekega organizma lahko predstavljamo, kot da uresničuje funkcijo, namreč funkcijo od vhodnih pogojev (mišljeni kot dejanska–ali–možna stanja stvari) do tipov duševnih predstav. V tem povezovanju je vsak duševni simbol M povezan s takim stanjem stvari, da: (če je bilo

⁷ Eden izmed razlogov, zakaj sodi izbrani primer med najpreprostejše, je ta, da se žabji nevroni »v bližini je muha« vzburi le s pomočjo vidnega sistema. Domnevam, da jih žaba nikoli ne aktivira tako, da bi o prisotnosti muhe sklepala iz prejšnjih postavk. (Nasprotno imamo mi več različnih spoznavnih sistemov, med njimi tudi mehanizme sklepanja, ki lahko vodijo k temu, da se določen tip duševnega simbola vzpostavi v da-škatli.) Zaradi tega je primer žabe veliko enostavnejši kot naš, ima pa seveda tudi stranske učinke in nekaterim izmed njih se bomo kmalu posvetili.

⁸ Bralec je gotovo že opazil, da se oklepam uvodne domneve, da je tudi žabji jezik mišljenja oblikoslovno-skladenjsko podoben angleščini. Domneva je koristna natanko do tiste mere, kot je koristna, ko govorimo o našem jeziku mišljenja in (po Gilbertu Harmanu) nič kaj manj ali bolj verjetna.

Vendar ne samo, da prav nič ne verjamem, da bi žabe mislele po angleško, ravno tako prav nič ne mislim, da ima žaba duševni simbol, ki bi pomenil natanko to, kar »v bližini je muha« pomeni nam. Nobene a priori pravice nimamo domnevati, da je vsebina misli žabe izrazljiva s kakršnimkoli simbolom, ki bi ga mi lahko razumeli. »Če bi levi lahko govorili . . .« Enako, če bi lahko žabe.

⁹ Nič presenetljivega ni, da je problem določevanja, kateri izmed vzročnih pogojev, ki M uvrsti v da-škatlo, šteje kot njegov vhodni pogoj, tesno povezan s problemom določanja, kateri člen vzročne verige, ki vodi k oblikovanju zaznavnega verovanja, šteje kot predmet zaznave. Pričakujem da bi splošno obravnavo v razpravi pomembno dopolnila naslonitev na spoznanja iz področja zaznavanja.

zadoščeno relevantnim pogojem epistemične ustreznosti) je za normalno delovanje spoznavnega sistema bistveno, da vstavi M v da-škatlo samo takrat, če velja S.¹⁰

Imenujmo to »funkcija vhodnega pogoja« za sistem duševnih predstav. Predpostavljam, da če bi vedeli vse, kar bi morali vedeti o teleologiji žabjega vidnega sistema in o pogojih epistemične ustreznosti, ki so vsebovani v zgradbi vidnega aparata, bi se pokazalo, da je podoba enega izmed žabjih duševnih simbolov ob funkciji vhodnega pogoja njenega jezika mišljenja ta: v bližini mora poplesavati muha.

IV. IZVOR RESNIČNOSTNIH POGOJEV

Sedaj vam lahko odkrijem, kakšna je moja teorija pomena: funkcija vhodnega pogoja za sistem duševnih predstav je istega obsega kot njegova resničnostna opredelitev. Za vsako duševno predstavo M, je S resničnostni pogoj M-a samo takrat, kadar je S vhodni pogoj za M. Ali še bolje, v strožji obliki: to, kar naredi S za resničnostni pogoj M-a – natanko tisto dejstvo, zaradi katerega upoštevamo S kot resničnostni pogoj M-a – je to, da je S vhodni pogoj za M. Resničnostna teorija za jezik mišljenja je tako preprosto določevanje vhodnih/izhodnih funkcij za (ustrezno idealiziran) spoznavni sistem. Ob upoštevanju simetričnosti istovetnosti: spoznavni sistem je preprosto mehanizem, katerega (ustrezno idealizirana) vhodna/izhodna funkcija je resničnostna opredelitev za predstavitveni sistem, ki ga uporabljaja.

Obstajajo tehtni razlogi, ki dajo misliti, da predstavljena teorija pomena ne more biti pravilna. Nekatere nameravam obširneje predstaviti. Vendar bi vas najprej želel prepričati, da je vsaj na prvi pogled verjetno, da bi resničnostni pogoji bili to, kar sem trdil, da so – pa naj se ta misel v nadaljevanju izkaže še tako za lase privlečena.

Posvetimo se še enkrat žabi. Da bi se otesli nekaj filozofske pajčevine, si predstavljajte, da ste Capranaca, Letvin ali kdo drug izmed velikih strokovnjakov nevropsihologije in da ste si zastavili nalogo ugotoviti, kaj predstavljajo vzburjenja, ki ste jih ugotovili. (In če to ni tisto, na kar se v praksi skrči proučevanje pomenskih lastnosti duševnih predstav, potem si ne znam predstavljati, kaj bi lahko bilo.) Kaj storite v takem primeru? Menim, da bi storili isto, kar sta storila Letvin in Capranaca: POSKUSILI BI POISKATI VHODNE POGOJE.¹¹

To pomeni, da boste pozorni na tako stanje stvari, da (a) je nastop tega stanja nujen in zadosten, da bi se pojavilo živčno vzburjenje, ob tem je vidni aparat organizma nedotaknjen in je razmerje med organizmom in tem stanjem stvari epistemološko ustrezno za vidno utrditev verovanja; in (b) vprašali bi se, ali vas

¹⁰ Še posebno se ob našem razumevanju, kaj vhodni pogoj je, ne more zgoditi, da bi bilo vseh sledečih pet hkrati resničnih: žabji spoznavni sistem deluje normalno; pogojem epistemične ustreznosti je zadoščeno; vhodni pogoj za M je, da v bližini poplesuje muha; v bližini poplesuje muha; M se ne nahaja v da-škatli.

¹¹ To STA dejansko tudi storila, čeprav v obratni smeri. Začela sta s tem, kar je bilo z vidika ekologije organizma videti kot sprejemljiv vhodni pogoj – regljanje druge žabe, prisotnost hrane – in se nato posvetila iskanju takega dogajanja v živčevju, čigar nastanek je bil značilen za zadovoljitev tega pogoja.

domneva, da to stanje stvari JE vhodni pogoj živčnega vzburjenja, vodi k dovolj prepričljivemu pojasnilu o vedenjskih posledicah živčnega vzburjenja.¹²

V našem primeru povzroči vzburjenje muha, ki poplesuje v bližini, in med vedenjske posledice te sprožitve sodi (tako smemo domnevati) vzpostavljanje delovanja različnih lovskih–in–prehranitvenih refleksov: žival se orientira, sproži jezik, itd. Vse to je približno tisto, kar pričakujemo, da se zgodi, če je, prvič, pomenska vsebina vzburjenja bližina muhe, in drugič, če je duševno življenje žabe povezano tako, kot nam Dennett, Davidson in drugi pripovedujejo, da naj bi pristno duševno življenje bilo.

S tem ste potrdili, da je vhodni pogoj živčnega vzburjenja to, da v bližini poplesuje muha. Domnevajmo, da ste se (s filozofskega vidika) opredelili za pogled, po katerem imajo živčna vzburjenja resničnostne pogoje. (Spomnite se, da si predstavljamo, da je PTU pravilna.) Moja misel o na prvi pogled sprejemljivem istovetenju resničnostnih pogojev z vhodnimi sloni na dejstvu, da se ne morem spomniti nobenega dobrega odgovora na tako retorično vprašanje: Kaj za božjo voljo bi morali še storiti, da bi dokazali, da je živčno vzburjenje resnično samo takrat, kadar je v bližini muha?

Primera še nismo odvozljali do konca, vendar predlagam, da ga za trenutek odložimo: čaka nas pomembnejše delo. Pojavil bi se lahko namreč tudi tak ugovor: »Pozabi na to, kako prepričljiv je tvoj pristop na prvi pogled; posveti se raje ugovorom, katerih resnost se utegne izkazati kot odločilna.« V pretežni meri bom ostanek razprave namenil dokazovanju, da ti ugovori morda niti niso tako odločilni. Ob koncu si bom dovolil še kratko pridigo o teorijah pomena nasploh.

Pomislim lahko na dve vrsti ugovorov, ki oporekajo istovetenju resničnostnih pogojev z vhodnimi pogoji. Prvi ugovor bi bil, da je predlog že kar neumno močan; drugi, da je prazen.¹³

Po vrsti se bom posvetil obema ugovoroma.

VII. PRVI UGOVOR: TEORIJA JE PREMOČNA

Navidezna neumnost je prikrito namigovanje, da je v običajnih okoliščinah vsakdo vseveden; v pogovorih sem opazil, da se ob tem obrvi kaj rade namrščijo.

Naj bom natančnejši. Če je pomenskost duševnih predstav odvisna od istovetnosti vhodnih in resničnostnih pogojev (kot trdim, da je), potem – ugovori bodo predstavljeni nekoliko kasneje – sledi, da je vsak organizem, ki lahko veruje, tudi ipso facto vseveden. Od kod ta samoumevna posledica? Če je S VHODNI pogoj za

¹² Pomnite, da je pogoj (b) vsebovan v pojmu vhodnega pogoja. S je vhodni pogoj za M le v primeru, da je S vzbudil v organizmu verovanje v to, kar M pač označuje. Iz tega sledi, da je S vhodni pogoj le takrat, kadar vodi do tistih vedenjskih (itd.) posledic, ki jih R* napoveduje za organizem, ki ima M v da-škattli.

¹³ Ne bom se ukvarjal z ugovori, zasnovanimi na utemeljevanju, da je misel o vsevednosti inkohorentna, kadar se nanaša na sisteme z zelo velikimi predstavitvenimi sposobnostmi, npr. da je dokazljivo nemogoče, da bi obstajal digitalni računalniški sistem, ki bi (ob ustrezni idealizaciji) sprejemal vse in samo resnične trditve oblike »Turingov stroj T se bo ustavil v končnem času«. To je bil eden izmed pričakovanih problemov, ki izražajo logične ali matematične nujnosti (glej op. 4). Morda nas lahko tolaži misel, da če predlog o naši vsevednosti zahteva, naj se odpovemo trditvi, da smo digitalni računalniki, imamo samostojen razlog, da podvomimo v sprejemljivost take trditve že zaradi veliko manj strogih in bolj intuitivnih domnev.

M, potem se v normalnih pogojih primerek M-a nahaja v da-škatli samo takrat, kadar je primer da S. In če je S tudi RESNIČNOSTNI pogoj za M, potem sledi, da je M v da-škatli le takrat, kadar je zadoščeno njegovemu resničnostnemu pogoju. Toda čim je resničnostnemu pogoju M-a zadoščeno, je tudi M resničen; dodatno nam funkcionalna psihologija zagotavlja, da je M-ova prisotnost v da-škatli nujna in zadostna, da bo O verjel, kar M izraža. Strnimo: (O verjame, kar M izraža) samo takrat, kadar (M je resničen). S tem pa SKORAJ trdimo, da je O vseveden. Vendar obstaja dokaj razširjen predsodek, ki govori nasprotno: očitno je zasnovan na podatku, da vsak verjame tudi v stvari, ki so neresnične, ter da nihče ne verjame v vse, kar je resnično.

Podatek? Kakšno slepilo! Predlagam utemeljitev, da vsak JE, v relevantnem smislu, skoraj vseveden, tako da moramo sklepe redukcije preprosto sprejeti.

Znebimo se najprej besede »skoraj«. Biti vseveden, pomeni, verjeti v vse in samo resnične trditve. Vendar nimamo nobenega zagotovila, da obstaja za vsako resnično trditev v O-jevem jeziku mišljenja simbol, ki jo lahko izrazi. Zaradi tega je vsevednost, ki nam jo pripisujem, popolnoma združljiva s pristopom, ki sem ga drugje poimenoval »epistemična omejenost« [»epistemic boundedness«]: prav mogoče je namreč, da obstajajo stvari, ki jih zaradi narave naše psihološke ustrojenosti ne moremo spoznati (glej Fodor, v tisku). Ob sedanjih domnevah bi mednje sodile resnične trditve, ki jih naši duševni simboli ne morejo izraziti. Te omejitve so lahko zelo stroge, kar postane očitno, čim pomislimo na kakšno drugo, ne našo, vrsto. Zaradi mene sta npr. lahko »v bližini je muha« in »v bližini reglja pripadnik iste vrste« EDINI trditvi, ki jih je žaba zmožna razumeti. To bi bilo povsem združljivo z modelom žalbe vsevednosti, tako rekoč z izrazno močjo njenega sistema duševnih predstav.

Vendar se dejansko ne zavežujem niti k trditvi, da smo vsevedni v tistem pomenu, ki dopušča epistemično omejenost. Trdim le, da smo vsevedni v okoliščinah, ki so pomembne za normalno delovanje našega spoznavnega aparata, upoštevajoč tukaj zadovoljevanje vseh pertinentnih pogojev epistemične ustreznosti. Povedano brez okolišanja, trdim to: vtaknimo nos v dejstvo, da P in (če lahko oblikujemo misel, da P) bomo začeli verjeti, da P. Seveda pa je neskončno veliko stanj stvari, ki jih naši duševni simboli zmorejo izraziti, le da vanje nismo naših nosov nikoli vtaknili – pogojem ustreznosti ni nikoli zadoščeno – in o teh stanjih stvari utegnemo oblikovati neresnična verovanja ali sploh nikakršna. Skratka, v pristopu, kjer normalno delovanje spoznavnega sistema zahteva, da verjamemo, kar M izraža samo takrat, kadar je to, kar M izraža, resnično, je čisto mogoče, da je normalna vloga spoznavnega sistema, kar zadeva M, taka, da nima nikoli priložnosti nastopiti.¹⁴

Položaj bi lahko opisali tudi tako, da bi rekli, da ne zagovarjam t.i. vsevednosti,

¹⁴ »Aha,« porečete, »če spoznavni sistem dejansko nikoli ne deluje, kar zadeva primerke nekega tipa duševnega simbola, kako so potem sile naravnega izbora uspele določiti, katera vloga je NORMALNA, kar zadeva ta tip? Izbiranje mora imeti stvari, MED katerimi izbira.« Odgovor: ko bo izbor oblikoval spoznavni (ali katerikoli drug) mehanizem, bodo obstajala številna protidejstva, ki bodo resnična zaradi zgradbe tega mehanizma. Predstavljajmo si, da boj za obstanek daje prednost organizmom, ki znajo seštevati. Med drugimi dajejo prednost tudi organizmom, ki znajo sešteti 27 in 34. To je lahko res, tudi če nikoli noben organizem ni seštel 27 in 34, primeri tega seštevanja torej niso imeli nobene vloge v etiologiji nobenega psihološkega mehanizma. Velika zmota je razumeti teorijo razvoja vrst, kot da domneva, da pojasni sposobnosti, zasnovano na boljših pogojih za preživetje, predpostavlja, da se je TA ISTA sposobnost izurila v nekem trenutku razvojne zgodovine organizma.

temveč neke vrste pojasnilo o napaki, nevednosti in podobnih epistemičnih spodrslijah. Trdim (tukaj mi, mimogrede povedano, dela družbo spoštljiva tradicija platonistov), da sta napaka in nevednost v nekem smislu NAKLJUČJI – pojasnilo zanju moramo iskati izven tistih lastnosti spoznavnega ustroja, ki mu omogočajo opravljati svojo vlogo.

Najbolj pogosta med temi »naključji« je seveda neuspešnost pri pogojih epistemične ustreznosti zaradi dejstev o vzročnih/prostorsko-časovnih položajih organizma. (»Od tu tega nisem mogel videti«, »Nisem dovolj star, da bi ga že bil srečal«, »Bilo je temno«, »Takrat sem spal«, »Nihče mi ni povedal, kako bi torej mogel vedeti.«) Menim, da bo VSAKA teorija verovanja morala pripisati kar veliko napak in nevednosti prav neuspehu pri zadovoljevanju pogojev epistemične ustreznosti. Pogosto nečemu ne verjamemo, čemur bi drugače verjeli, ker nismo ob pravem času na pravem mestu, da bi si to verovanje pridobili. Zakaj ne moremo VIDETI, na katero nogo je Cezar najprej stopil, ko je prekoračil Rubikon? Vzrok ni v nepravilnem delovanju naših sistemov ali v tem, da ne bi bili sposobni oblikovati misli: Cezar je najprej stopil na levo (desno) nogo; vzrok je preprosto ta, da de facto nismo v takem prostorsko-časovnem položaju glede dogodka, kot ga vidna zaznava zahteva. Splet dolgočasnih zemljepisnih podatkov je tisti, ki pojasni, zakaj ne znamo povedati (in torej ne vemo), s katero nogo . . . itd. Primerjajte sedaj Boga: njegova vsevednost je po današnjem naziranju večinoma vsebovana v njegovi vsepričučnosti.

S tem pa nikakor ne mislim, da je neizpolnjevanje pogojev ustreznosti edina vrsta »naključja«, ki omejuje našo epistemično rabo. Poznamo tudi psihološka naključja, ki v nekem smislu zrcalijo mehanske omejitve spoznavnih sistemov, ki vodijo do prepričanja. (»Zame je bilo to preveč zapleteno, da bi razrešil«, »Ne morem tako hitro misliti (videti tako daleč)«, »Zelo težko se spomnim stvari«, »Ne znam oceniti razdalj«, »Vedno pozabljam imena«, »Preveč me je bilo strah, da bi opazil (Preveč mi je bilo dolgčas, da bi se zmenil za to)«.) Ti zadnji primeri ponazarjajo spodrslijaje, ki jih je pripisati lastnostim mehanizmov za utrjevanje verovanja in ne njihovim FUNKCIONALNIM lastnostim v teleološkem pomenu tega pojma. (Ne gre jih pripisati npr. lastnostim, zaradi katerih naravni izbor daje tem mehanizmom prednost.) Tako je slab vid neuspeh vidnega sistema pri OPRAVLJANJU TEGA, KAR NAJ BI OPRAVLJAL; odstranimo napako in VIDELI BOMO BOLJE. Nosimo očala.¹⁵

Tri vrste pogojev imamo, katerim se moramo posvetiti, da bi pojasnili, zakaj se dani duševni simbol pojavi (ali ne) v da-škattli: ali je bilo zadoščeno vhodnemu pogoju; ali spoznavni ustroj organizma normalno deluje, kar zadeva vhodni pogoj; ali je organizem v ustreznem položaju, kar zadeva stanje stvari, ki zadosti vhodnemu pogoju. Na intuitivni ravnini ti pogoji ustrezajo omejitvam glede na stanje sveta; omejitvam glede na stanje organizma; omejitvam glede na (vzročno) razmerje med organizmom in svetom. Trditev o vsevednosti velja samo tedaj, kadar so bile omejitve vseh treh vrst spoštovane.

¹⁵ Seveda nezmožnost, da bi jasno videli dimnike hiš na lunah planetov Alfe Kentaver (ob domnevi, da se tam nahajajo), ni nezmožnost vidnega sistema, da bi opravil to, za kar je namenjen; vidni sistem ni bil ustvarjen, da bi jasno videl TAKO DALEČ. Do dimnikov na hišah . . . itd. nismo v razmerju, ki bi bilo epistemično ustrezno vidnemu utrjevanju verovanja. Nismo torej vsevedni, kar zadeva omenjene dimnike.

Menim, da je bistvo pravkar povedanega trditev, da spodrsaljci v vsevednosti niso načrtovane napake spoznavnega ustroja, temveč jih moramo pojasnjevati z ozirom na dejstva, ki so s teleološkega vidika bolj zunanje narave in nezanimiva. Kar v tej trditvi presega okvire stipulacije o tem, čemur bi lahko rekli naključno, je možnost, da so epistemični spodrsaljci nekako vgrajeni v spoznavni sistem; da njegov način delovanja daje prednost utrjevanju zmotnih verovanj (ali nezmožnosti, utrditi resnična verovanja) tudi takrat, kadar so okoliščine epistemično kar najboljše.

Da bi doumeli, da ne gre le za vprašanje izrazja, se ustavimo ob pristopu, ki je po svoji logiki dokaj blizu: »smo-vsevedni-razen-naključij«, namreč »smo-NESMRTNI-razen-naključij«. To zadnje je vsega upoštevanja vredna domneva, ki je NE ovzrže navrženi podatek, da je kar lepo število ljudi mrtvih.

Znanost si zastavlja vprašanje, ali sta staranje in smrt bistvena dela našega ustroja. V enem izmed pristopov (optimističnem) se trdi, da umremo samo zato, ker se staramo, in staramo se samo zaradi kopičenja naključnih napak v takih mehanizmih, kot je sinteza proteinov. Taka slika je kar dvakrat idealizirana: ne zanemari samo površinskih slučajnosti (npr. da nam na glavo lahko pade opeka, da lahko pademo v reko), temveč se kot napaka obravnava to, kar so z drugega vidika termodinamične nujnosti. Podani »optimistični pristop« ne nudi kaj prida upanja tistemu, ki bi rad večno živel.

Pa vendar je tukaj zastavljeno empirično vprašanje: je umrljivost slučajna ali pa smo smrti zapisani? Pravzaprav so nam na voljo znameniti podatki, ki kot pravilno potrjujejo prej drugo možnost (glej . . .) in so trd oreh razvojnim teorijam, ki poudarjajo preživetje posameznika (in ne prenos genoma) kot tisto stanje stvari, ki ga izsili naravni izbor.

Podobno je v našem primeru: vsaj predstavljamo si lahko podatke, ki bi se nanašali na vprašanje, ali je resnica tisto, za kar so spoznavni mehanizmi grajeni, da prepoznavajo. Kot Steve Stich rad poudari, obstajajo npr. primeri, ki dajejo slutiti (na prvi pogled), da so spoznavni mehanizmi usmerjeni nekam drugam. Logiki takih primerov je vredno posvetiti nekaj časa.

S preprostimi primeri nam postreže literatura o vedenju živali. Mnoge živali so zelo previdne pri prepoznavanju svojih plenilcev: dražljaji, ki le od daleč spominjajo na plenilca, že sprožijo odziv z begom. Tako se nekatere ptice, ki so plen jastrebov, začno umikati, že ko jim pomahaš s kosom črnega blaga (glej Tinberg 19 . . .). O takem vedenju lahko porečemo, da živali preprosto ne zanimajo »lažni odzivi« [»false positives«]; zadovoljna je, da ima veliko NERESNIČNIH verovanj vrste »v bližini je plenilec« vse dotle, dokler ima ob dani zadostitvi ustreznostnih pogojev tudi vsa RESNIČNA verovanja te vrste. V takih primerih, bi lahko utemeljevali, ne moremo domnevati, da je spoznavni stroj grajen tako, da sporoča LE resnice. Še več, ne moremo domnevati, da teži k skrajnji vsevednosti.

Vendar taka razmišljanja niso odločilna, saj se lahko zatečemo k običajni porazdelitvi vlog med verovanjem in koristnostjo. Žival LAHKO opišemo, kot da se je pripravljena sprijazniti z neresničnimi verovanji; lahko pa jo opišemo tudi tako, kot da je včasih pripravljena delovati skladno z verovanjem, kateremu sicer pripisuje zelo nizko verjetnost. Ne: »v bližini je plenilec, najpametneje se je potuhneti«, ampak: »to bi utegnil biti plenilec in ne želim tvegati«.

Podani primer niti ni med najustreznejšimi, da bi razsodili o trditvah, s katerimi

se ukvarjamo. Odzivi z letanjem in podobni so nujno dokaj vročične zadeve. Služijo temu, da bi ptica ubežala plenilcu, ki bi jo drugače pojedel, in to ji ne bo uspelo, če bo toliko časa stokala, dokler podatki ne postanejo popolnoma prepričljivi. Kar je zanimivo – pravzaprav odločilno – z vidika teorije vsevednosti, je vprašanje, kaj želimo povedati o propozicionalni naravnosti živali, KO SE KVALITETA NJEJ DOSTOPNIH PODATKOV IZBOLJŠUJE.

Predstavljajte si, kot vajo v razmišljanju, da bi nam uspelo vznemirjeno ptico pomiriti. Namesto da bi ji dovolili ubežati, čim opazi frfotajočo črno junjo, jo prepričamo, da o položaju razmisli na bolj neoseben in preudaren način. »Poglej, ptica,« ji rečemo, »to je le stara črna junja, ali ne vidiš?« (Ptica stori vse, kar zahtevajo pogoji epistemične ustreznosti; ptica si junjo ogleda z različnih strani: jo povoha, okuša, ji prisluhne, se z njo sporazumeva; svoj kljun dobesedno in v prenesenem pomenu vtakne vanjo.) In POTEM jo ptica pobriše. V tem trenutku smo pripravljeni verjeti, da zares vemo, katero zgodbo moramo povedati o verovanjih ptice. Nagibamo se k takemu pojasnilu: ptica misli, da črna frfotajoča stvar ni nevarna, ptica torej misli nekaj RESNIČNEGA. Zmotili smo se, ko smo menili, da ptica zbeži zato, ker misli, da je črna frfotajoča stvar jastreb, oziroma bi lahko bil. Še posebej smo napačno opisali dražljaj, ki je v ptici vzbudil odziv z begom. Odziv ni naravn na PLENILCE, temveč na ČRNE FRFOTAJOČE STVARI.

Obstaja seveda še pojasnilo o vedenju ptice, ki se navezuje na zunanji videz plenilca: previdna razvojna strategija bo poskrbela za to, da bo umik pred jastrebom nastopil tako, da bo odziv z begom povezovala z vsem, kar že od daleč spominja na jastreba. Povedano epistemološko, ptica se reši pasti in mi pripišemo odziv materi naravi. To storimo s POPRAVLJENIM PREVODOM DUŠEVNE PREDSTAVE: kar se nahaja v da-škattli, prevedemo kot: »je črno in frfotajoče, torej zbeži« in ne: »je jastreb, torej zbeži«.

Sklep vsega tega je znan. Naše pripisovanje verovanja nadzoruje neko dobrodelno načelo [»principle of charity«]: VEROVANJA PRIPIŠI TAKO, DA KO POSTANEJO DOKAZI ORGANIZMA, DA P, POLJUBNO OČIVIDNI, SE VERJETNOST, DA ORGANIZEM VERJAME, DA P, PRIBLIŽUJE POLJUBNO BLIZU GOTOVOSTI (očividnost dokazov je pretežno stvar mere, do katere je relevantnim pogojem epistemične ustreznosti zadoščeno). Čeprav sem pripravljen dopustiti, da je sklicevanje na dobrodelnost pglavitna obrambena pot pri dokazovanju načela skrajnje vsevednosti, pa NISEM voljan dopustiti, da če dobrodelnost sodeluje pri pripisovanju vsebine verovanjem, morajo potem biti pripisi hevristični, instrumentalni ali kako drugače preprosti.

Menim, da je bistvo načela dobrodelnosti v tem: naša psihologija verovanja/želje nas vodi k teleološki domnevi o spoznavnih mehanizmi, da so namreč načrtovani tako, da utrdijo katerokoli verovanje, ki je resnično. Le ob taki domnevi, trdim, lahko razumemo pomenskost propozicionalne naravnosti. Ker je ta domneva cena, ki jo moramo plačati za veliko pojasnitveno moč psihologije propozicionalne naravnosti, smo jo pripravljeni tudi braniti, tako da ustrezno spremenimo opis podatkov, ki jo ogrožajo, kot smo storili v ponazoritvi. Seveda je nakazana pot razumska. Značilna je pri uporabi empiričnih teorij, KADARKOLI so skrbno izdelane in visoko ocenjene. Vsaj v tem pogledu se metodologija znanstvenika s področja spoznavne znanosti prav nič ne razlikuje od metodologije njegovih sodelavcev iz bolj uglednih znanstvenih področij.

Ta razmišljanja nam osvetlijo tudi primer z žabo, h kateremu, predlagam, se na kratko povrnimo. Z njim smo dokazovali, kako je dejansko določevanje vhodnih pogojev in določevanje resničnostnih pogojev povezano z istimi empiričnimi vprašanji: kakor hitro vemo, da je epistemični položaj v relevantnih ozirih normalen, potem je karkoli, kar je upoštevano kot odločilno pri prvem, ipso facto upoštevano tudi pri drugem. S ponazoritvijo: odkriti, da je ponavadi v bližini poplesavajoča muha tisto, kar sproži vznburjenje, POMENI odkriti resničnostni pogoj vznburjenja.

Bralec bi sedaj upravičeno ugovarjal, da se za vsem tem skriva dvoumnost pojma normalnosti in dvomljiva naslonitev na teleologijo. Njegovemu nezadovoljstvu se lahko približamo na tak način. Predstavljajmo si, da imamo namesto muh, ki se prosto spreletavajo v laboratoriju, črno piko, ki se brezciljno premika preko vidnega polja žabe. Domnevamo lahko (in dejansko je tako), da če počnemo to na pravi način, se bodo pri žabi sprožili t. i. nevroni »mušjih odkrivalcev« [»detektorjev«]. Kaj naj SEDAJ povemo o pomenski vsebini živčnih dogodkov? Vprašanje je pomembno zaradi tega, ker imam V PRIMERU, DA je vsebina vznburjenja, tako smo domnevali, podatek, da se v bližini nahaja muha, opraviti s protidokazom o vsevednosti žabe: psihofizičnim pogojem za vidno prepričanje je zadoščeno, žabji živčni sistem deluje pravilno, pa vendar se je žaba zmotila. Celó v optimalnih psihofizičnih pogojih je pike zamenjala z muhami.

Če zastavimo problem nekoliko drugače, podani primer nakazuje dvoumnost, ki se rada prikrađa v pogovor o »normalnem delovanju«. V enem izmed pomenov spoznavni sistem deluje normalno takrat, kadar izvršuje vse tisto, kar izvršujejo nepoškodovani spoznavni sistemi. V tem pomenu delujejo nevroni mušjih odkrivalcev normalno, kadar se odzovejo na premikajoče pike. V drugem pomenu pa je normalno delujoči sistem tisti, ki opravlja to, za kar so bili spoznavni sistemi pač NACRTOVANI, da bi izvrševali. Pravilno je torej sklepanje, da so V TEM pomenu lažni odzivi na pike abnormalni. Toda izhajati iz tega drugega pojmovanja (ab) normalnosti pri pripisovanju vsebine propozicionalni naravnosti pomeni, da se v VSEM sklicujemo na namerno metaforo [»design metaphor«]. Čeprav se vsi ne bi strinjali, to pomeni, da naložimo teleologiji več, kot zmore nositi.

Ob takih primerih, menim, moramo biti pozorni na več stvari; predstavljajo povezovalni člen številnih razmišljanj, s katerimi smo se ukvarjali. Prvič, ni tako zelo očitno, da primer dokaže to, kar naj bi dokazoval: da je vhodnim pogojem lahko zadoščeno, kadar ni zadoščeno resničnostnim. DEJSTVO, DA LAHKO PREMIKAJOČE PIKE ŽABO SISTEMATIČNO UKANIJO, BUDI DVOM V PRVOTEN PRIPIS RESNIČNOSTNIH POGOJEV VZBURJENJU. Morda bi bilo pravilneje reči, da ima žaba namesto odkrivalca: v-bližini-poplesuje-muha odkrivalca: v-bližini-se-premika-pika. Žabjemu okolju je pripisati, da bodo v normalnih ekoloških razmerah premikajoče pike ponavadi poplesavajoče muhe.

To bi pomenilo obravnavati žabo na enak način, kot smo obravnavali ptico: popravimo našo oceno o pomenskih lastnostih njene duševne predstave, da bi ohranili načelo o skrajnji vsevednosti. Naslonitev na dobrodelnost pri pripisovanju vsebine tako omogoči, da teleologiji nekaj bremena odvzamemo.

Vendar utegne ta poteza voditi k nelagodnosti drugačne vrste: če nam možnost preslepiti žabo kaže, da le-ta poseduje odkrivalca pik raje kot muh, potem nam možnost NAŠE lastne preslepitve odkriva, da posedujemo prej (tako rekoč)

odkrivalce zaznavnih podatkov in ne odkrivalce mize, stola in nasploh »middle-wired-objects«.

Videti je, kot da bi ohranitev istovetenja vhodnih pogojev z resničnostnimi pogoji, tako da jih ponovno prevedemo na nakazani način, v bistvu pomenila, da se oklenemo utemeljitve, ki je zasnovana na varanju čutov, na koncu njene poti pa nas čaka fenomenalizem, solipsizem ali kakšna druga smer, ki zanika, da so zaznavna verovanja ponavadi o oddaljenih predmetih. Če je tako, potem je cena popravljenega prevoda previsoka in bo trditev o skrajnji vsevednosti zelo težko obraniti.

Toda dejansko je navedeni ugovor nejasen: položaj žabe, ki smo si ga predstavljali, je popolnoma različen od npr. položaja, v katerem je bil Macbeth, ko je imel težave z mečem. Kot smemo domnevati, SAMÓ vzburjenje določene vrste povzroči, da se v da-šklati žabe znajde obvestilo o muhi (premikajoči piki). Pri žabi – ne pa tudi pri Macbethu – ni nobenega dodatnega obvestila, ki bi omogočalo razlikovati med tem, da je v bližini muha, in tem, da gre le za piko. (Ne zadostuje niti poskus, da bi žaba stvar pojedla; kot berem, bodo žabe trdovratno skušale pojesti tudi šibre, le če se bodo kroglice premikale kot muhe.) Primerjajte sedaj Macbetha, ki lahko tipa za mečem in svojo odločitev spremeni, ko spozna, da ga ni na pričakovanem mestu. Kar želim poudariti, je naslednje: Macbeth zmore razlikovati med tem, da SE meč nahaja na določenem mestu, in tem, da JE LE VIDETI tako, kot da bi bil na tem mestu; je le za trenutek v dvomu, v katerem položaju se meč dejansko nahaja. Še zdaleč pa ni jasno, ali si zmore tudi žaba predstavljati razliko med primerom, kjer je v bližini muha, in primerom, kjer je v bližini le pika. (Iz povedanega sledi pravilnost trditve, da Macbeth trpi zaradi prevare z mečem, ni pa tako očitno, da smemo trditi, da tudi žaba trpi zaradi prevare z muho: o prevari z muho smemo govoriti le takrat, kadar se verjame, da je v bližini muha.)

Muho skratka lahko preslepimo, lahko preslepimo tudi Macbetha, vendar obstaja pomembna razlika. V prvem primeru je preslepitev nepopravljiva, ničesar takega ni v psihologiji organizma, kar bi mu dovoljevalo ob novih podatkih mnenje spremeniti. To je razlog, zaradi katerega podatek, da žabo lahko preslepimo, dokazuje, da kar žaba vidi, TUDI V EKOLOŠKO NORMALNEM PRIMERU, KO SE V BLIŽINI NAHAJA MUHA, niso muhe, temveč pike. Medtem ko podatek, da lahko preslepimo Macbetha, niti ne začenja dokazovati, da so to, kar vidi v ekološko normalnem primeru, kadar se v bližini nahaja meč, čutni podatki in ne meči. Protidokazi so pomembni. Pomembno je, ali lahko nekatere ljudi VEDNO slepimo.

Povrnimo se k prejšnji ubeseditvi: pomembno je, kaj si predstavljamo, da tvori normalnost normalnega primera. Če »normalno delovanje« pojmuje ekološko, potem je vzburjenje žabe v laboratoriju abnormalno; v tem pristopu so normalni vzroki vzburjenja le MUHE. V primeru da pojmuje normalnost s psihofizičnega vidika, tako da upoštevamo le OSREDNJI položaj, pa je vzburjenje v laboratoriju normalno, saj ga tudi tukaj povzročajo premikajoče pike. Zastavljajo se resna vprašanja, kako pojmovati biološko teleologijo, na katera ne vem, kako naj bi začel odgovarjati. Kar je v naši razpravi pomembno poudariti, je, da smemo ob danem prijemu dobrodelnosti sprejeti ALI prvo ALI drugo določitev, da bi ohranili načelo vsevednosti. V obeh pojmovanjih normalnosti vzburjenje drugače prevedemo: kot zaznavanje muhe, če pojmuje normalnost ekološko; v drugem

primeru pa kot zaznavanje pike. Nedvomno UTEGNEJO obstajati tudi primeri, kjer se strategija ohranitve skrajnje vsevednosti (dejansko gre za ohranitev pojasnila o verovanju/želji) dokončno poruši, npr. taki primeri, kjer duševna stanja, ki jih organizmom dovoli pripisati, niso v nikakršno pomoč pri pojasnjevanju njihovega vedenja. To bi pomenilo dokončen polom teorije. Toda občasne težave z žabami in muhami je sposobna reševati.

Naj pred koncem dodam še zadnjo misel: lahko se izkaže, da ni NOBENEGA pravega odgovora na vprašanje, kako naj pojmujeemo normalnost, da ni nobene očitne teoretične prednosti, ki bi utemeljila izbor med načeli za pripisovanja vsebine, po katerih vzburjenje pomeni odkrivanje muh, in načeli za pripisovanje vsebine, po katerih vzburjenje povzroči odkrivanje pik. Če je to res, potem moramo reči, da je pomen vzburjenja žabe nedoločen: ni dejstev, ki bi odločala, kaj so njegovi resničnostni pogoji. V prikazani razčlembi bi bil tak zaključek sprejemljiv, saj v primeru da je ustrezen pripis resničnostnih pogojev duševnim predstavam nedoločen, je POTEM TUDI – na isti način in iz istih razlogov – NEDOLOČEN USTREZEN PRIPIS VHODNIH POGOJEV. Da bi dokazali zmotnost načela vsevednosti, moramo poiskati primer, kjer se resničnostni in vhodni pogoji RAZLIKUJEJO. Nedoločnost nam s takim primerom ne postreže, VSE DOKLER VELJA ZA OBE VRSTI POGOJEV.

VIII. DRUGI UGOVOR: TEORIJA JE PREŠIBKA

Posvetimo se drugemu poglavitnemu ugovoru, namreč možnosti, da je istovetneje vhodnih pogojev z resničnostnimi pogoji PRAZNO. Ugovarjamo lahko, ali (1) da so trditve o istem obsegu vhodnih in resničnostnih pogojev zgolj stipulacije ali (2) da pristop sloni na trhljih nogah zaradi tega, ker ne ponuja dovolj natančne opredelitve »spoznavnega sistema«. Odgovoriti nameravam na oba ugovora.

Da bi uvideli, kaj moti prvega nasprotnika, moramo razlikovati med jasnim položajem, ki vodi k trditvam o pomenskih lastnosti duševnih predstav, na eni strani, in npr. simbolov naravnega jezika, na drugi strani. Vrnimo se, tokrat zares zadnjič, k žabi.

Znanstvenik Capranacovega kova ugotovi, da je vhodni pogoj določene vrste vzburjenja regljanje pripadnika iste vrste, ter NADALJUJE s trditvijo, da je to tudi njegov resničnostni pogoj. Pomembna beseda je »nadaljuje«. Očitno ima v mislih stvarno trditev: obstaja stanje stvari, ki je vhodni pogoj vzburjenja; obstaja tudi stanje stvari, ki je resničnostni pogoj tega vzburjenja; in glej, odkril sem, da sta obe eno in isto stanje stvari.

Vendar sedaj nasprotnik ugovarja, da je tako razmišljanje sprejemljivo le, če lahko vsaj načelno povemo, ali je nekaj resničnostni pogoj simbola, NE DA BI SE NAVEZOVALI NA NJEGOV VHODNI POGOJ. Tega pa v našem primeru ne moremo reči. Videz novega spoznanja – videz, da smo odkrili, kaj je resničnostni pogoj s tem, ko smo spoznali, kaj je vhodni pogoj – je tako zgolj postavljanje.

Bodite pozorni, da se tak problem ne pojavi, vsaj ne na isti način, kadar poskušamo zgraditi resničnostne teorije naravnih jezikov. V tem primeru se lahko naslonimo na nek predhodni pojem resničnostnega-pogoja-simbola, katerega naj bi teorija rekonstruirala. Preden zgradimo samo teorijo, že vemo, da je npr. »Zunaj

dežuje« resnično samo takrat, kadar zunaj dežuje. Kar resničnostna teorija trdi za angleščino, je vsaj to, da pravilno vzpostavi take intuitivno dane dvojice ter da lahko trditev izkustveno preverimo. Primerjajmo sedaj vznburjenje žabe, o katerega pomenskih lastnostih vemo pred odkritjem vhodnega pogoja prav vse.¹⁶

Le na prvi pogled je videti, da smo naleteli na resen ugovor, saj gre dejansko za dokaj površinskega. Prav gotovo pomenoslovne teorije duševnih predstav ne moremo preveriti tako, da bi primerjali njene napovedi s predhodno dosegljivimi intuicijami o resničnostnih pogojih duševnih simbolov. Vendar imamo na voljo neko drugo skupino ustreznih izkustvenih podatkov.

Spomnimo se, da smo se naslonili na psihološko teorijo, ki za vsako vrednost M vstavi shemo » O verjame, da S samo takrat, kadar (S je resničnostni pogoj M -a in je O v razmerju R^* do M). S stališča te teorije je S seveda prost parameter, saj je na eni strani izbrana psihologija omejena na pojasnjevanje komputacijskih odnosov, na drugi strani pa razmerje med simbolom in njegovim resničnostnim pogojem NI komputacijsko. Psihologija torej dejansko opredeli R^* , s tem tudi napoveduje verovanja organizma ob **DANIH OPREDELITVAH RESNIČNOSTNIH POGOJEV NJEGOVIH DUŠEVNIH PREDSTAV**.

Prepričan sem, da obstajajo dejstva o tem, v kar O verjame, ter da so nekatera med njimi kot podatki dosegljiva pred preverjanjem teorij o resničnostnih pogojih duševnih simbolov. Ne trdim, da je samo po sebi očitno, da so taka dejstva dosegljiva. Nekdo bi lahko zanikal obstoj propozicionalne naravnosti ali dvomil v možnost, da bi nam uspelo odkriti, kakšno propozicionalno naravnost organizem ima. Vendar se je vprašanje o pomenskosti duševnih predstav porodilo ob ocenjevanju PTU, le-ta pa je eksplicitno teorija o verovanjih organizma. Če torej menite, da verovanja ne obstajajo, ali da so podatki o verovanjih načeloma nedosegljivi, potem tudi poskusi, kako rešiti PTU, niso vaša skrb. In obratno, če bi radi rešili PTU, potem boste najbrž pripravljeni dopustiti, da obstajajo podatki o verovanjih, za katere jamči PTU. (Tudi: če želite zanikati, da obstajajo dejstva o propozicionalni naravnosti v TEM kontekstu, potem se nikar ne oprite na to, da ni mogoče pojasniti takih pojmov kot »vsebina verovanja«. Tak korak, ki bi ga tukaj naredili, je prenagljen.)

Postopek, po katerem tvorite in preverjate izkustvene napovedi trditev o resničnostnih pogojih duševnih predstav (in bolj splošno, trditev, da so njihovi resničnostni pogoji istovetni z njihovimi vhodnimi pogoji), je tak:

1. Poiščite vhodni pogoj za M , imenujmo ga » E «.
2. Nadomestite opredelitev E -ja za vsak S v dvojnem pogojniku: O verjame, da S samo takrat, kadar (da S je resničnostni pogoj M -a in je O v razmerju R^* do M).
3. Naredite tako (morda s poskusom), da bo O v razmerju R^* do M .
4. Ugotovite, ali je leva stran dvojnega pogojnika resnična (tj. ali velja, da

¹⁶ Vendar je tako razmišljanje dvosmerno. Skušaj se namreč domnevati, da je mogoče ovreči istovetenje vhodnih pogojev z resničnostnimi zgolj tako, da se vztraja pri trditvi, da se lahko dogodi, da se formula, ki izraža P , v da-škati nahaja, čeprav spoznavni sistem organizma deluje normalno, relevantnim pogojem epistemične ustreznosti je zadoščeno in ni res, da P . Toda trditev, da se to LAHKO dogodi, je prenagljena, saj izključuje kako drugo možno pojasnilo o tem, kaj pomeni, da duševna predstava izraža P . Še posebno takih trditev ne moremo podpreti s sklicevanjem na intuicije o tem, kaj duševna predstava pomeni, ker takih intuicij preprosto nimamo. Polemika, ki brani (ali napada) teorije pomena duševnih predstav, nima nič skupnega s tem, kar smo navajeni prebirati, ko sledimo utemeljevanju pomenoslovnih teorij za naravne jezike. Gre za igro nove vrste.

O verjame, da S). Njegova resničnost je dokaz ZA istovetenje vhodnega pogoja z resničnostnim pogojem; njegova neresničnost govori proti takemu istovetenju. Če v večini primerov dobimo resnične pripise verovanj, kadar menimo, da smo dokaj zanesljivo ugotovili vhodni pogoj in je naše funkcionalno pojasnilo R*-a potrjeno, potem imamo dobro izkustveno potrdilo za teorijo pomena, ki vhodne pogoje istoveti z resničnostnimi.

Oglejmo si nazadnje še ugovor, ki se opira na mnenje, da je uvedba »spoznavnega sistema« (torej tudi »normalnega delovanja spoznavnega sistema«, torej tudi »vhodnega pogoja«) prenatrjena. Menim, da bi navedeni ugovor lahko imel pravo težo.

Spomnimo se, da sem s teleološkega vidika razlikoval med »de facto« in »tout court« spoznavnimi sistemi; prvi vključujejo vse tiste mehanizme, ki vstavljajo ali jemljejo stvari iz da-škatle (torej tudi take mehanizme pozabljanja kot razpad sledi ob domnevi, da razpad sledi SODI med mehanizme pozabljenja). V drugo skupino prištevam samo tiste mehanizme, katerih NALOGA je, da prizadevajo vsebino da-škatle.¹⁷ Predstavljajmo si sedaj, da obstaja tak psihološki pojav, kot je zatajitev [»repression«]. Če zatajitev obstaja, potem prizadeva to, kar se v da-škatli nahaja: zatajitev povzroči, da stvari pozabiš, torej vsaj deloma odloča o tem, do katerih duševnih predstav vlada odnos R*. Še več, domnevamo lahko, da je NALOGA zatajitvenih mehanizmov povzročiti, da pozabljamo stvari. Morda imajo organizmi s sposobnostjo zatajitve (z vidika naravnega izbora, seveda) boljše možnosti za preživetje. Čim bolj o tem premišljamo, tem bolj verjetno se zdi.

Očitno pa je, da ne želimo opredeliti »vhodnega pogoja« tako, da bi se naslonili na normalno delovanje spoznavnega sistema z zatajitvenimi mehanizmi. Ni naključje, da TA spoznavni sistem ne posreduje vsevednosti. Domnevamo, da so tudi (neprijetne) resnice, in sicer takšne, da so zatajitveni mehanizmi NAČRTOVANI prav za to, da bi preprečili M-om, ki jih izražajo, ostati v da-škatli. Gotovo se spomnite, da sloni istovetenje resničnostnih pogojev z vhodnimi pogoji prav na domnevi, da so napake v vsevednosti slučajne. Odločitev za zatajitev ima za domnevo o vsevednosti enako vlogo, kot jo ima opredelitev za smrtonosne gene za domnevo o nesmrtnosti: zelo slaba novica.

Ena izmed rešitev bi bila enostavno odrediti, da zatajitveni mehanizmi niso spoznavni. Temu bo nasprotnik kaj hitro ugovarjal s pomislekom (do neke mere pravilnim), da je sedaj pojasnilo resničnostnih pogojev krožno. Na eni strani je odločitev, ali bomo nekaj upoštevali kot vhodni pogoj, odvisna od našega pojmovanja spoznavnih mehanizmov; na drugi strani je to, ali bomo pripravljeni nekaj upoštevat kot spoznavni mehanizem, odvisno od tega, kaj smo pripravljeni prepoznavati kot vhodni pogoj. Menim, da je ta ugovor v svojem bistvu verjetno pravilen; prav lahko se izkaže, da ni nobene druge poti za prepoznavanje spoznavnih mehanizmov (v nameravanem pomenu), kot da jih pojmujejo kot mehanizme, ki ob normalnem delovanju vzpostavijo vhodne pogoje, le-te pa lahko poistovetimo z resničnostnimi. Druge poti, razen naštevanja, ni.

In kaj je narobe z naštevanjem? Saj končno naš cilj ni bil RAZČLENITI »S je

¹⁷ Rekel sem tudi, da je spoznavni sistem tout court mehanizem razumskega prepričanja, in to JE gotovo bilo prenatrjeno. Razumskost duševnega postopka vključuje spoštovanje pomenskih lastnosti duševnih simbolov, na katere se nanaša, mi pa želimo rekonstruirati pojem »pomenska lastnost duševnega simbola«.

resničnostni pogoj M-a«. (Če bi bil TO naš cilj, bi imeli veliko induktivnih razlogov, da se temu že na samem začetku odpovemo. Analiza se na nekem mestu mora končati: prav gotovo nas je sodobna filozofija opomnila, da zanimivih idej ne razčlenjujemo.) Naš namen je bil dokazati, KAKO JE MOGOČE, da imajo lahko duševni simboli resničnostne pogoje, pa čeprav njihove pomenskosti ne moremo navezati na intencionalnost propozicionalne naravnosti kogarkoli, saj ni vršilcev, ki bi te duševne simbole uporabljali.

Duševne predstave imajo lahko resničnostne pogoje zato, ker ima vsak organizem, ki ima propozicionalno naravnost, tudi mehanizme, ki ob določenih omejitvah uvrste primerke predstav v da-škatlo.

– KAKŠNE vrste omejitve?

– Zakaj ravno tiste, ki jih spoštujejo npr. taki psihološki mehanizmi kot . . . (sledi dolg spisek)?

– Zakaj so te omejitve tako zanimive?

– No, psihološki mehanizmi, ki jih spoštujejo, posredujejo ipso facto neke vrste vzročno razmerje med oddaljenimi stanji stvari in vsebino da-škatle, in sicer tako razmerje, da lahko, idealizirano, vzročno nujni in zadostni pogoj, da bi se M nahajal v da-škatli, poistovetimo z resničnostnim pogojem M-a.

– In kako spoznamo, ali so vzročna razmerja, ki jih psihološki mehanizem posreduje, ravno te zanimive vrste?

– Poskušamo najti odgovor, ali istovetenje vzrokov z resničnostnimi pogoji nudi take pripise vsebin duševnim predstavam, ki preko R* vodijo k izkustveno sprejemljivemu spisku propozicionalne naravnosti organizma.

Če se s tem vrtimo v krogu, potem gre za normalno krožnost katerekoli empirične teorije; dobro bi bilo, če bi se z njo naučili živeti.

IX. ZAKLJUČEK

Obljubil sem, da bom razpravo sklenil s kratko pridigo.

Od Kanta dalje je v filozofih netila radovednost misel, da obstaja neka notranja povezava med vprašanji pomena in vprašanji prepričanja. Verifikacionizem je eden nasledkov te radovednosti, ravno tako tudi »proceduralna semantika« ter mnogi drugi odkloni teorije. Kljub temu se v prikazanem pristopu izkaže, da NEKAJ je v tej intuiciji. Če so moje domneve pravilne, potem je pripisovanje resničnostnih pogojev duševnim predstavam relativizirano na delovanje ustroja, ki prizadeva prepričanje. Če smo natančnejši, potem je dejstvo, da ima vaše verovanje tako pomensko vsebino, kot jo ima, določeno z dejstvom, da verjamete v pogojih, v katerih verjamete, ali vsaj BI verjeli v določenih pogojih, ob normalnem delovanju spoznavnega sistema.

V nekem smislu je to najstrožja oblika verifikacionizma. Navsezadnje verifikacionist trdi, da je pomen simbola sestavljen iz pogojev, v katerih je omenjen, in to trdim tudi sam (le popraviti je treba »simbol« v »duševno predstavo«, »pomen« v »resničnostni pogoj« in »biti izjavljen« v »biti v da-škatli«. Kar se mi zdi v mojem pristopu k verifikacionizmu še zlasti sprejemljivo v nasprotju s katerokoli drugo meni znano obliko, je:

Za tradicionalni verifikacionizem se je domnevalo, da ima celo vrsto čudnih in

imenitnih posledic: da metafizični pojmi nimajo vsebine, da elektroni ne obstajajo, da so mize in stoli narejeni iz čutnih podakov, da so logične resnice analitične, in bogve kaj še vse. Te presenetljive rezultate dobite tako, da najprej poistovetite pomen s pogoji izjavljanja IN NATO POSTAVITE ZELO STROGE (in kolikor znam presoditi, popolnoma neutemeljene) OMEJITVE TEMU, KAJ SMEMO UPOŠTEVATI KOT POGOJI IZJAVLJANJA, npr. to, da morajo biti pogoji izjavljanja opredeljeni s tem, kar lahko opazujemo, s čutnimi podatki ali z lastnostmi predmetov srednje velikosti . . . itd. Učinek teh omejitev je bila brezupna zmeda med DOKAZNIMI POGOJI simbola (pogoji za »zajamčeno izjavljivost«) in njegovimi RESNIČNOSTNIMI POGOJI. Verifikacionisti se v nedogled trudijo pojasniti, kako DEJANSKO ne trdijo, da »Oblačno je in barometer pada« pomeni isto kot »Vsak čas bo deževalo«. Njihova pojasnila niso prepričljiva.

Nasprotno se moj pristop povzdigne nad podatke, ko pripiše simbolu vsebino; pogoji izjavljivosti določajo resničnostne pogoje le v skrajnem primeru, kjer postane dokaz poljubno očiten. Iz tega sedaj sledi, da sme KAKORKOLI postati pogoj izjavljanja (torej vhodni pogoj), kot sem že omenil. Vsako stanje stvari, kateremu se spoznavni sistem lahko izbirno odzove, lahko tvori vhodni pogoj. To stanje stvari je lahko zelo veliko ali zelo majhno; zelo oddaljeno; tako, da ga je mogoče odkriti le na zelo posreden način ali celo nemogoče odkriti – vse dotlej, dokler je edini razlog, da ga ne moremo odkriti, de facto nezmožnost, zadostiti relevantnim pogojem ustreznosti. V mojem pristopu namreč stanje stvari lahko tvori vhodni pogoj, TUDI ČE NI SESTAVLJENO IZ ČUTNIH PODATKOV!

Nauk je tak. Nič ni narobe, če ste verifikacionist in se obenem dosledno držite korespondenčne teorije resnice. V tem primeru je pred vami neka vrsta preverjanja, ki (razen kar zadeva njeno uporabnost pri potrjevanju PTU) nima, kolikor znam razsoditi, PRAV NOBENIH ZANIMIVIH POSLEDIC. Filozofija te vrste, če si sposodim označitev od somišljenika verifikacionista, ohranja vse NATANKO TAKO, KOT JE BILO. Kar je seveda dokaj močan razlog, ki govori njej v prid.¹⁸

¹⁸ Opomba pravim verifikacionistom: Menim, da bi bila prava verifikacijska inačica PTU ipso facto redukcionistična. Duševne predstave si bo zamišljala, kot da so dveh vrst: SIMBOLI PODATKOV in VSE OSTALE. Pomenske lastnosti simbolov so določene z vzročnimi lastnostmi zaznavnih mehanizmov. Pomenske lastnosti vseh drugih so določene z logično gradnjo iz simbolov podatkov. Klasično obliko verifikacionizma bi na primer predstavili tako: podatkovni simboli so tisti, pri katerih lahko vhodne pogoje izčrпно opišemo z naslonitvijo na normalno delovanje čutnih mehanizmov (npr. simbol »to je rdeče« je takšen, da ga normalni čutni sistem vstavi v da-škatlo samo takrat, kadar je vzročno učinkoviti oddaljeni dražljaj rdeč). Vsi drugi duševni simboli so okrajšave spletov podatkovnih simbolov (in logičnega besednjaka). Bodite pozorni na to, da nastopi tudi pogoj vsevednosti. Pristop ne more delovati, razen če ni nujno, da normalni čutni sistemi oddajo PRAVILNI izhodni podatek, v primeru da so bili ustrezno izpostavljeni ustreznim dražljajem. Kar iz tega naredi NUJNO resnico, je, da v tem pristopu simbol »to je rdeče« ENOSTAVNO JE, ne glede na duševno predstavo, ki se vstavi v da-škatlo, kadar je položaj normalen in je vzročno učinkoviti oddaljeni dražljaj rdeč.

Očitno je, da je tem lažje zagotoviti pravilno delovanje moje teorije, čim več je redukcionizma take vrste; skrajni primer, ki smo ga pravkar opisali, zahteva, da predpostavimo vsevednost SAMO za čutne mehanizme. Za žalost pa menim, da dejansko ni NOBENIH primerov, kjer bi bile pomenske lastnosti duševnih simbolov vzpostavljene z redukcijo na čutno osnovo, tako da je zanimivost klasične oblike verifikacionizma zgolj zgodovinska.

Položaj je torej tak: Sorazmerno preprosto je pripisati resničnostne pogoje duševnim simbolom v dveh skrajnih primerih – v primeru Boga (ker je Bog vseveden po samostojni domnevi) in v primeru klasičnega verifikacionizma (ker so za klasične verifikacioniste vsa pomensko relevantna vzročna razmerja posredovana s čutnimi mehanizmi). Če so pogoji, zaradi katerih so ti skrajni primeri rešljivi, neprepričljivi, potem je naša prva naloga, da jih postopoma nadomestimo z boljšimi.

Sedanji trenutek družbe

Revolucija, svoboda in znanost*

VOJAN RUS

Čutim kot posebno čast, da lahko o svojem znanstvenem delu spregovorim prav danes, 27. aprila, na dan ustanovitve OF slovenskega naroda. Kot vsem Slovencem, je tudi moje življenje usodno povezano z osvobodilnim in revolucionarnim bojem.

Osvobodilni boj sem doživel kot iznenaden silovit prodor sončne svetlobe v mračen in moreč dan, ki se je Slovencem vlekel tisoč let. Enako kot takrat je s svetlim žarom ozarjen tudi v mojih današnjih očeh vsak udeleženec slovenske osvobodilne kolone.

Svetal sij svobode in ponosa je v temi prestrašene in okupirane Evrope obkrožal vsakega slovenskega kmeti in kmetico, ki sta v dvakrat požgani hiši delila z nami partizani zadnji krompir. Svetal sij svobode in sij najčistejše človečne upornosti je v premagani in ponižani Evropi visoko vzdigoval tiste moje mlade tovariše, ki jih je glavni italijanski komandant v svojem dokumentu imenoval hlabre do blaznosti, saj so ob belem dnevu pulili puške fašistom iz rok in prepevali pred ustrelitvijo; v resnici pa so oni poznali in živeli najglobljo resnico.

Zavedam se, da je moje znanstveno delo samo majhen drobec velikega osvobodilnega vala, ki je zajel prvič v zgodovini naenkrat vse človeštvo XX. stoletja in v katerem je bilo na stotine milijonov neskončno hrabrih in inteligentnih borcev. Kot mladinski aktivist OF in kot skojevec ali kot predavatelj v zaporih v Italiji ali kot partizanski komisar na Koroškem ali kot član mladinskega vodstva Slovenije po osvoboditvi ali na delu v jugoslovanski telesni vzgoji ali kot novinar v boju proti stalinizmu ali kot znanstvenik ali kot učitelj opravljam isti posel, isto revolucionarno nalogo: narediti za dvig človeka, kar morem na mestu, kjer se znajdem.

Pri tem čutim, da me usmerja isti življenjski izvor, ki me je samega presenetil, ko so me sedemnajstletnega fašistični karabinerji štiri dni mučili v svoji postaji pri Bavarskem dvoru in še posebej, ko sem jim dejal, da jim ne bom povedal prav nič tistega, kar vem. Takrat sem se začudil, kako sem zlahka prestal obešanje z glavo navzdol, z verigo preko vrat in z lomljenjem stopal, skakanje s škornji po trebuhu, udarjanje z železnimi deli puškinih kopit po glavi, udarjanje s pestmi po obrazu in izbijanje zob, zažiganje delov telesa, zatezanje zapestij s tenko zajedajočo verigo,

* Ta članek je redigiran prispevek, za katerega me je redakcija RTV Ljubljana zaprosila za slovenski praznik 27. aprila 1987, za rubriko »Znanstveniki pred mikrofonom«.

tridnevno obešanje z rokami in nogami privezanimi navzgor v ledenomrzli sobi, brez hrane in vode; grožnje, da bodo pobili družino, ob prisotnosti očeta v sosednji sobi karabinerske postaje.

Takih je bilo v XX. stoletju na milione na vseh frontah protifašističnih armad, v podtalnem boju proti fašizmu in kapitalizmu, v osvobodilnih protikolonialnih gibanjih na vseh kontinentih sveta. Tudi vse moje znanstveno delo je prihajalo iz tega istega duhovnega izvora, je bilo le njegovo nadaljevanje. Če danes pogledam nazaj, zlahka razumem odločnega duha, ki je spodbujal množice navadnih ljudi. Te navadne ljudi, ki so se spopadli z orjaki iz jekla, je skovala strašna železna pest kapitalizma in imperializma, ki jih je pritiskala ob tla, ki jim je jemala iz rok zadnji kos kruha in opljuvala obraz in sorodnike. Množico slovenskih mladincev in mene je pretresal in jeklenel pogled na prvi dvajsetletni koncentracijski logor, v kakršnega je italijanski fašizem spremenil vso Primorsko, pogled na neopisno siromaštvo otroških sovrstnikov v večini predvojne Slovenije, na klečeplazenje pred gospodo, ki ga je zapovedal strah za skorjo kruha in za delo. Komaj sem prišel iz partizanov in zopora, kjer sem uvidel, da je morala največja človeška moč, že se je titovska Jugoslavija spopadla z odvratno nemoralno stalinizma in z njegovo votlo propagando. V letih 1951, 1952 in 1953, ko je bil Stalin še zelo živ, sem kot novinar Radio Jugoslavije zato glasno sodeloval z drugimi partizani v boju proti stalinizmu. Malomeščani, ki danes blatijo partizane kot staliniste, so bili takrat pred živim Stalinom tihi in skriti kot miške.

Takrat sem se zatrdno odločil, da se posvetim znanstvenemu delu. Ne zato, da bi se umaknil iz življenja, ampak da bi s tem bolje pomagal v politični graditvi socializma da bi bil z znanostjo bliže življenju. Ob praznotah in grozotah stalinizma, se mi je zdelo, da je nujno temeljiteje preučiti, v čem je čudovita moč morale in človečnosti, iz katere je švignil revolucionarni plamen 20. stoletja; da je nujno preučiti, kako v miru dalje razvijati moč morale in človečnost, zakaj lahko pada in vstaja.

Zato sem se namenil, da po stopinjah stroge znanosti preučim sodobno gospodarstvo, sodobne družbene in politične ureditve, sodobne razrede in sloje, da temeljito preučim sodobno mednarodno gospodarstvo in politiko, sodobne in pretekle filozofske smeri.

Tako je nastalo okrog 23 knjig iz ekonomije, sociologije, filozofije, politologije in teorije mednarodnih odnosov.

Česar sem se lotil, sem poskušal obdelati na dosleden strokoven in znanstven način. Bil sem prepričan, da je to edina pot za moč in za prodor socialističnih idej. To pa seveda zahteva vestno zbiranje gorâ podatkov in skrbno brušenje pojmov. Znanstveno delo sem vedno poskušal usmerjati tja, koder je najbolj življenjsko potrebno; merilo so samo glavne potrebe sodobnega človeka, ne pa kakšne dnevne politične zahteve. Na osnovi spoznanj v teh socioloških, filozofskih, ekonomskih, politoloških in mednarodnih študijah sem napisal obširno etiko. Mislim, da je to prva etika, ki izvira iz povsem novega izhodišča, iz glavnih sestavin človeškega dejanja, iz *strukture dela*.

Te izjemne sestavine človeškega dejanja, ki jih ni pri nobenem drugem bitju, so raznovrstne človeške potrebe, njegova gibka delovna moč, zlasti pa zamisel, ki je neizčrpno žarišče in neizčrpni izvor človeške ustvarjalnosti. Vse dosedanje filozofije (razen Marxova) so razlagale kot najvišje oblike človeškega duha fantazijo in

spoznanje. Niso pa dojele, da je v človeku daleč najpomembnejša in najsilovitejša moč njegovo *zamišljanje*. Pozabljanje zamišljanja je skupna največja pomanjkljivost vse dosedanje filozofije, materialistične ali idealistične. Človeku je bil s tem odrezan najvišji del njegove glave, sam vrh njegovega duha.

Zamišljanje neprestano ustvarja take novosti v človeku in okolju, ki jih vsa neskončna narava ne bi nikoli sama ustvarila. Zamišljanje namreč na najbolj svoboden način povezuje pojme v neprestano nove in presenetljive kombinacije, pojmi pa lahko zajemajo vse naravne sile. Tako lahko navidez majhna zamišljajska igra pojmov podredi človeku ogromne naravne, družbene, osebne in zgodovinske moči.

Zamišljanje pa je vedno tudi izvor silovitih, najglobljih razcepov in *protislovij* v vsakem posamezniku in vsaki človeški skupini. Morala se zato pojavlja kot stalen in nujen dejavni napor, ki je možnost vseh ljudi, razlikovati dobro in zlo v praksi, v življenju in zlasti v družbenih odnosih. Ker pa vsa etika po Aristotelu in po prvotnem krščanstvu ni dovolj dojela, da je morala praksa spreminjanja družbenih odnosov in da je osnovna enota morale moralno dejanje, je večina vse dosedanje etike ustvarjala nehote več zmede kot jasnosti.

Ker niti stara niti sodobna filozofija nista dojeli, kako iz dela in zamišljanja izvira odprta in spremenljiva človeška celota, nista sposobni plodno sodelovati v oblikovanju bolj človeškega, bolj polnega človeka. Ker je človek v času industrije, kapitalizma in birokratizma bolj razcepljeno, bolj razdrobljeno in odtujeno bitje kot preje, bi še bolj rabil filozofijo kot v vseh prejšnjih dobah. Toda današnja filozofija ne zna človeku povedati, kako naj najde svojo polno celoto v nepregledno zmešani džungli svoje lastne razdrobljenosti.

Ko torej razmišljam, kaj bi filozofija morala in mogla biti v sodobnem človeštvu in Jugoslaviji, ne morem biti zadovoljen. V svetu in Jugoslaviji je dosti filozofov, ki delajo predano in strokovno. Vendar pa so rezultati samo na ožjih področjih, kot je logika ali estetika. Skoraj popolnoma pa je odpovedala vsa *filozofija življenja*, se pravi teorija človeka, teorija morale in vrednot, filozofija družbe in politike. Glavni teoretski razlog za to nemoč sodobne filozofije je njena nesposobnost dojeti jedro človeškega dela in človeške celote. Glavni družbeni razlog pa je v tem, da sloj filozofskih delavcev v človeštvu tvorijo pridni in previdni filozofski učitelji, ki se bojijo življenja in se pred njim zapirajo v šolske in delovne sobe.

V Jugoslaviji je samoupravni socializem dal filozofiji in znanosti velike možnosti svobodnega dela. Vendar je filozofija življenja odpovedala, ker so na tem področju prevladale težnje, ki so bližnje malomeščanstvu.

Moram spregovoriti še nekaj besed o pogojih svojega štiridesetletnega znanstvenega dela. Tu je slednjič treba povedati resnico, ker nazadnjaki v svetu – in še zlasti v Sloveniji – govore, kakšne ugodnosti naj bi imela marksistična misel in kako naj bi bili zapostavljeni drugi nazori in druge filozofske smeri.

Brez pretiravanja, na osnovi dejstev, moram ugotoviti, da je bilo moje znanstveno delo vseskozi velika žrtev, v kateri sem lahko vztrajal samo s skrajno moralno voljo, samo tako da sem ji podredil vsak atom življenja.

Znanstveno delo mi ni dalo niti duhovnega zadovoljstva, niti družbenega ugleda niti materialno-denarnih rezultatov. Veliko bolje se je godilo večini znan-

stvenikov in strokovnjakov, ki niso bili partizani in marksisti, ki so bili drugačnih svetovnih nazorov.

Izredne težave so bile usoda večine znanstvenikov in strokovnjakov iz vrst partizanov in komunistov. Skoraj vsi so imeli veliko težje pogoje od drugih. Vključevanje v sodobno znanstveno delo je bil za partizansko generacijo strahovit napor. Medtem ko so nekateri med vojno in po vojni mirno študirali, brez družbenih obvez in tveganj, med tem ko so udobno sedeli v svojih delovnih kabinetih, so partizani razsipali svoje moči po bojiščih, po ječah in vse do okrog leta 1960 so morali napenjati vse moči, da je naša dežela ostala svobodna od stalinskega pritiska in da je zgradila osnove modernega gospodarstva.

Partizanska generacija je torej v znanstvenem delu objektivno zapostavljena za okrog dvajset let, ki jih je dala za svobodo in blagostanje slovenske in jugoslovanske domovine in za mirno delo drugih. Prebijanje znanstvenikov iz vrst partizanov v prve vrste znanosti je bil torej resnični podvig, plod nadnormalnih naporov.

Drugi razlog, zakaj so znanstveniki komunisti in partizani večkrat zapostavljeni, pa je v tem, da so socialistične sile v nadgradnji neorganizirane in zato ne morejo zagotoviti marksizmu enako ugodnih pogojev kot drugim.

Še potem, ko sem imel za seboj številne knjige, sem bil, vse do danes, pogosto na robu nevarnosti, da izgubim možnost znanstvenega dela. V načrtih republiških samoupravnih organov je pred kakšnimi petimi leti dobilo normalne možnosti za znanstveno delo na stotine strokovnjakov, moja področja pa nikakor ne. V začetku novega štiriletnega načrta razvoja slovenske znanosti so stalni pritiski, da se odzame znanstveno delo meni in sodelavcem marksistom.

Z izdajanjem knjig in z javno finančno pomočjo v te svrhe sem imel veliko več težav kot drugi. Spiski predlogov za finančno pomoč republiških samoupravnih organov so obsegli po več sto naslovov in avtorjev, jaz pa vedno moram napisati toliko pritožb, prošenj in toliko tekati za podobne pogoje, da bi s to energijo lahko napisal že drugo knjigo. Pri številnih mojih knjigah je bilo treba čakati do izida tri do sedem let, v jugoslovanskem prostoru pa tudi trinajst in več let, čeprav gre npr. za etiko, ki sem jo na žalost v novi Jugoslaviji samo jaz napisal v sistematski obliki.

Določena moja knjiga, ki je bila dobra, je doživela čast, da je bila verjetno najbolj večstransko napadana knjiga v slovenski zgodovini. Najbolj izrazita oblika znanstvenega dela je na mojem področju pisanje izvirnih knjig. Čeprav delam hitro in zbrano, sem izračunal, da za uro pisanja dobim tretjino tistega, kar nekvalificirano ročno delo. Ker za eno knjigo povprečnega obsega dobim približno toliko, kot je cena kvadratnega metra stanovanja, nisem mogel z triindvajsetimi knjigami in z triinštiridesetimi leti danonočnega dela kupiti niti ene garsonjere, se pravi, da z vsem tem delom nisem mogel preskrbeti niti normalne delavnice, kot jo ima skromen obrtnik.

Pogosto nismo imeli za osnovne življenjske potrebe, ni bilo sredstev za nakup potrebnih knjig in pisalnega stroja. V precejšnji meri sem svoje znanstveno delo finansiral z prodajo zakonite dediščine.

Ker sem kot drugi partizani lahko študiral le ob delu in ker sem opravljal vrsto drugih dolžnosti, nisem dobil za redni študij niti enega prostega dne. Vse knjige sem napisal skoraj izključno v počitnicah, v praznikih in nedeljah ter ponoči. Niti enega leta od osvoboditve nisem imel celovitih rednih počitnic, nedelj in praznikov.

Mi partizani ne zahtevamo nobenih predprav, saj smo se borili za pravice in svobodo vseh. Gre le za to, da bi dobili vsaj tiste realne pravice, kot jih imajo drugi in da sodelujemo na enakih osnovah.

Iskreno pa se veselim vseh uspehov znanstvenikov in strokovnjakov, ki niso komunisti, saj so vsi ti uspehi naša skupna bogatitev skupne slovenske in jugoslovanske domovine.

Številne težave mojega znanstvenega dela pa se precej ublaže ob mojem najmočnejšem in stalno živem doživetju naše slovenske spomladi leta 1941, ko je slovenski narod kot v čudežu vstal ponosno in visoko, skupaj z drugimi narodi Jugoslavije in sveta. *Vse svobode in prednosti, ki jih uživajo v naši domovini vsi – pa tudi vsi znanstveniki in strokovnjaki – so tej deželi ustvarili in dali samo partizani in udeleženci osvobodilnega gibanja in noben drug. Če bi v naši deželi vladali ali Mussolini in Hitler ali stara Jugoslavija ali Stalin ne bi bilo niti svobode slovenske znanosti niti svobode slovenske umetnosti niti svobode religije v slovenskem jeziku.*

Zato na ta naš slovenski praznik pristrčno pozdravim vse Slovence in Jugoslovane, posebej pa tovariše partizane in aktiviste!

Diskusija o knjigi Andreja Uleta »Od filozofije k znanosti in nazaj«

Logično-pozitivistični značaj Popperjeve metodologije izkustvenih znanosti

FRANC MALI

I.

Andrej Ule je v predgovoru knjige »Od filozofije k znanosti in nazaj« zapisal, da je bil njegov temeljni cilj preko problematike znanstvene resnice in objektivnosti znanstvenega spoznanja pokazati na neločljivo povezanost znanosti s filozofsko refleksijo.

To povezanost se zlasti danes, ko na mesto topološkega vprašanja o vlogi znanosti v celotnem območju filozofskega vedenja stopa vprašanje legitimnosti filozofije v znanosti, skuša često zanikovati. Pozitivizmi različnih provenienc, filozofskih ali neposredno znanstvenih (temeljijo v predstavah praktično delujočih znanstvenikov), obravnavajo filozofijo v perspektivi moderne znanosti kot relikv tistega mišljenja, zoper katerega se je filozofija prvobitno (kot scienta) utemeljevala; kot relikv religije, mitologije, itd.

Razumljivo je zato, da je Ule že v uvodu posebej navedel tisto znanstveno teoretsko polje, ki se danes ne more izogniti filozofskih razmišljanj. Gre za razpravljanje o konstituiranju in razvoju znanstvenih teorij, o odnosu teorije in izkustva, o realizmu oziroma antirealizmu znanosti. V nadaljevanju svojega razpravljanja se bom omejil na prvo omenjeno problemsko področje, pa še tu se bom zadržal predvsem pri enem izmed sodobnejših filozofov znanosti. Še prej bi želel iz Uletove uvodne tematizacije problemov, s katerimi se z izredno sistematičnostjo ukvarja v osrednjem delu svojega dela, izpostaviti še eno dimenzijo. V nekem smislu mi »služi« kot opravičilo za to, da se vključim v razpravo z nekoliko ožjim problemskim izsekom sodobne teorije znanosti.

Ule izhaja iz predpostavke, da je za pojasnjevanje problemov sodobnih teorij znanosti potrebno tudi razumevanje dosedanjega zgodovinskega duhovnega in z njim povezanega družbenega razvoja.

V skladu s to splošno metodološko postavko Ule v tekstu sledi opredelitvam »apriornega« in »aposteriornega« skozi zgodovino filozofije, da bi jih končno privedel do najnovejših razpravljanj o odnosu teorije in empirije (da ne omenjam ostalih antitetičnih kategorij, ki jih avtor uporablja glede na posamezni referenčni okvir). Ni pa ostal samo pri tem. Izpeljal je tudi nekatere izvirne teoretske rešitve, tako za preseganje filozofskih dogmatizmov, ki izhajajo iz absolutnega ločevanja apriornega in aposteriornega, kot tudi skrajnih teoretskih relativizmov, ki popolnoma ukinjajo razliko med analitičnimi in sintetičnimi strukturami mišljenja.

Uletov temeljni metodološki postulat je torej zahteva po historizaciji sodobnih spoznavno-teoretskih problemov. V tem smislu bi lahko celo razdelitev teksta na

dva temeljna dela – v prvem delu obravnava antično, novoveško in še posebej Kantovo filozofijo, v drugem delu sodobno analitično teorijo znanosti – imeli za »nujno zlo«, ki loči samo po formalni plati dvojje tesno povezanih vsebinskih področij. Tako razčlenjen pristop v zgodovino filozofskega duha, kot se ga je lotil Ule, vedno implicira nevarnost, da se vsa zadeva spremeni v enostavno kronologijo. Če že kaj, potem prav gotovo tega ne moremo očitati avtorju. Njegovo trdno teoretsko in metodološko izhodišče ga varuje pred takšnimi in podobnimi pastmi. Poudarjena zahteva za tem, da se mora za razumevanje sodobne teorije znanosti posegati nazaj v zgodovino mišljenja prav do antike, ima še poseben pomen v kontekstu opozoril, ki jih je med drugim podal tudi Larry Laudan komaj desetletje nazaj. Laudan je zapisal, da so celo filozofi znanosti, prav zaradi pomankanja zgodovinskega načina mišljenja, pogosto predpostavljali, da se je filozofija znanosti začela šele z dunajskim krogom.¹

Podoben pristop kot pri Uletu, vsaj kar se tiče osnovne intence, nikakor ne po razčlenjenosti obravnave, sem zasledil pri Wolfgangu Detelu.² (Če omenjam tega nemškega teoretika znanosti, potem ga ne zato, ker bi se mi zdel na področju sodobne teorije znanosti najpomembnejši, pač pa zato, ker je njegov prispevek prav tako novejšega datuma.)

Tudi Detel je v svojem sintetičnem in že kar enciklopedičnem sestavku izhajal iz predpostavke, da razpravljanj o problemih moderne teorije znanosti ni mogoče vzpostaviti, kolikor ne upoštevamo zgodovinskih navezav v preteklih filozofskih refleksijah; prej preden lahko govorimo o sodobnih konceptih znanosti, moramo narediti pregled nad pomembnimi klasičnimi filozofsko teoretskimi postavkami.

Ne trdim, da je problemsko polje, ki se ga lotevata Ule in Detel, povsem identično. Kljub temu pa gre za bistvene stičiščne točke v obravnavi. Brez pretenzij po obsežnem utemeljevanju te sodbe preko navajanja posameznih primerov naj omenim zgolj to, da se je Detel v okviru svoje analize spoznavno-teoretskih modelov znanstvenega mišljenja od antike naprej, pa naj gre za klasične in novodobne modele upravičevanja znanosti³ ali pa za najnovejši zgodovinski obrat v teoriji znanosti, vseskozi soočal z vprašanjem odnosa apriornega in aposteriornega.

V zvezi s tem se mi zdi zanimivo vprašanje, še zlasti v navezavi na nadaljnje razpravljanje, zakaj je Detel znotraj svoje delitve na posamezne spoznavno-teoretske modele mišljenja v zgodovini evropskega duha Popperjevi teoriji kritičnega racionalizma pripisal tako pomembno, že kar prelomno zgodovinsko vlogo; v odnosu do klasičnih modelov upravičevanja znanosti, ki v Detelovi, lahko bi rekli idealno-tipski predstavitvi, subsumirajo celotni antični tip teoretskega mišljenja, z njenima najpomembnejšima predstavnikoma, Aristotelom in Platonom, na čelu, in v odnosu do novodobnih modelov upravičevanja znanosti, ki se naslanjajo na empiristično ali racionalistično filozofsko tradicijo.

¹ Larry Laudan: *The Source of Modern Methodology*; v: »Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science«, ed. by R.E. Butts and J. Hintikka, Dordrecht-Holland/Boston-USA, 1977.

² W. Detel: *Wissenschaft*; v: E.M.H. Schädelsbach: *Philosophie – Ein Grundkurs*, Rowohlt, Hamburg, 1985.

³ Detel govori o »Rechtfertigungsmodell der Wissenschaft«, kar je pomensko istoznačno Lakatosovi opredelitvi »justificationist model of science« (glej: I. Lakatos: *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, v *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970).

Domnevam, da gre za pretirano poudarjanje Popperjeve teoretske pozicije. Realnejša se mi zdi Uletova umestitev teorije metodološkega falsifikacionizma (pri tem najbrž niti ni toliko pomembno, da so temeljne teoretske postavke falsifikacionizma v Uletovem tekstu izpostavljene samo na nekaterih mestih). Ule ne samo, da ne predpostavlja stroge ločitve med logičnim pozitivizmom in teorijo falsifikacionizma (opozarja, ne samo tu, tudi v nekaterih drugih prispevkih, da Popper v marsikaterih točkah ni presegel horizonta pozitivističnega mišljenja, četudi je svojo teoretsko usmeritev skušal legitimirati ravno v odnosu do logičnega pozitivizma), še manj pripisuje tej šoli mišljenja »kopernikejanski obrat« glede na vse predhodne modele upravičevanja znanosti.

II.

Zoper Detelovo predstavo o radikalni prekinitvi kritičnega racionalizma s skorajda celotnimi predhodnimi spoznavno-teoretskimi oblikami mišljenja govorijo nenazadnje tudi tiste interpretacije, ki v Popperjevem pristopu vidijo kontinuiteto v zgodovini mišljenja že dlje časa obstoječega teoretskega diskurza. Tako na primer je H. Rombach odkrival falsifikacionizem, utemeljen na principu *modus tollens*, že pri Pascalu. Ta naj bi se zopet opiral na Descartesa, preko tega na Galileja. »Pra-izvor« naj bi bilo Cuesovo učenje o *docta ignorantia*, ki pravi, da je učenje »poučno« samo, če ga dojamemo v njegovem principielnem neznanju; principielno neznanje človekove zavesti izhaja iz dejstva, da biti kot takšne (*ipsum esse*), stvarnosti same (*esse absolutum*) ne moremo doseči, temveč lahko izražamo o njej samo domneve (*conjectures*).⁴

Prav tako naj omenim ugovor S. Novakovića zoper vsa tista pretiravanja, ki so videla v Popperju osebnost, ki je izvedla pionirski preobrat v spoznavno-teoretskem mišljenju. Novaković je za potrditev svoje sodbe, da Popper ni prvi predložil doktrine, da je razkrivanje napak važnejše kot odkrivanje resnice, navedel tista mesta iz Peircovih »Collected Papers«, kjer je ta angleški filozof znanosti razvijal princip preverljivosti v pomenu spodbitljivosti znanstvenih teorij.¹

Detelova »pretiravanja« v zvezi z opredelitvijo vloge Popperjevega kritičnega racionalizma v okviru spoznavno-teoretskih modelov mišljenja moramo povezati z enostranskim razumevanjem temeljnih principov kritičnega racionalizma. To razumevanje v prvi plan postavlja logično kritiko pozitivističnega principa verifikacije. Zanimarja pa večplastnost Popperjevega principa falsifikacije. Ta je namreč svoj princip falsifikacije utemeljeval kot logično, epistemološko in metodološko antitezo induktivističnemu principu verifikacije. Res pa je, da je Popper zlasti v »Logik der Forschung«⁶, v njegovem najbolj znanem in najbolj pogosto citiranem delu – vsebinske teze, ki jih je razvil tu, je sicer v kasnejšem obdobju izboljševal, toda odpovedal se jih ni nikoli – ni vedno jasno razlikoval posameznih nivojev (logičnega, epistemološkega, metodološkega) in je precenjeval težo logičnih argu-

⁴ H. Rombach: *Die Grundstruktur der Wissenschaften*; v »Wissenschaftstheorie 2«, hsg. von H. Rombach, Freiburg, 1974.

⁵ S. Novaković: *Hipoteze i saznanje*, Nolit, Beograd, 1984.

⁶ »Logik der Forschung« je bil prvič objavljen leta 1934, tu uporabljam peto izdajo v nemščini iz leta 1973: Karl R. Popper: *Logik der Forschung*, J.C.B. Mohr/Paul Siebeck/Tübingen, 1973.

mentov za princip falsifikacije. S tem je zašel v določeno odvisnost od pozitivistične formulacije »problema bazičnosti«. Znano je, da so mu nekateri logični pozitivisti, nasploh so ga šteli za enega »svojih«, četudi se je Popper temu v svojih spisih odločno upiral, ravno v zvezi s tem očitali enostavno pretiravanje v izpostavljanju razlik, ki naj bi bile čisto logičnega značaja.

Četudi se v jedru principa falsifikacije nahaja zahteva, da moramo znanstveno teorijo negirati, ne pa potrditi, pa vsaka analiza, ki upošteva predhodno omenjeno večplastnost, ne more spregledati, da je ta zahteva, logično gledano, enaka zahtevi po potrditvi negacije znanstvene teorije. Kajti, kolikor so v Popperjevi filozofski optiki empirično-znanstvene teorije gradijo iz univerzalnih sodb, bolj natančno, »striktno univerzalnih sodb« (dunajski filozof znanosti je ločil dve vrsti univerzalnih sintetičnih sodb, striktno univerzalne in numerično univerzalne, pri čemer mu zadnje predstavljajo samo konjunkcijo singularnih sodb), potem posebna vloga pripada iskanju nekega dejstva, ki nasprotuje univerzalni sodbi; potrditvi nasprotne, t.j. eksistencialne sodbe.

Logično gledano sta torej princip verifikacije in falsifikacije prevedljiva drug v drugega. Omeniti pa je treba, da je Popper dosledno vztrajal na asimetriji obeh principov. Tako je na mestu, kjer se je dotaknil možnosti, da bi kritika zoper njegov kriterij falsifikacije uporabljala podobne argumente kot jih je sam zoper induktivistični princip verifikacije, trdil, da takšni poskusi ne morejo omajati njegove teorije. Kajti, kot pravi sam, »... naše razumevanje se opira na asimetrijo verifikabilnosti in falsifikabilnosti, ki je povezana z logično formo univerzalnih stavkov; ti se namreč ne morejo nikoli izvajati iz singularnih stavkov, se pa zato lahko singularni stavki nahajajo v protislovju z njimi. Preko čisto deduktivnih zaključkov (s pomočjo modus tollens klasične logike) lahko torej sklepamo iz singularnih stavkov na „napačnost“ univerzalnih stavkov (gre za strogi deduktivni način sklepanja, ki napreduje tako rekoč v „induktivni smeri“ od singularnih k univerzalnim stavkom).«⁷

Ne glede na Popperjevo preценjevanje logičnih argumentov pa moramo vendarle v prvi vrsti razkrivati metodološko plat njegovega principa falsifikacije. Preko te dimenzije naj bi se namreč njegova teorija kritičnega racionalizma šele legitimirala kot samostojna v odnosu do logičnega pozitivizma; teorija metode je namreč istočasno teorija znanstvenega napredka. Tega diskurza pojasnitve ne moremo obiti. V posameznih interpretacijah Popperjeve teorije znanosti je dokaj običajen.⁸

Zato pa je toliko bolj zanimivo, da nekateri avtorji kar sami metodologiji izkustvenih znanosti pripisujejo pozitivistični značaj. Ta naj bi bil izražen v Popperjevi zahtevi po ekskluzivnosti njegove metodologije, kar naj bi končno vodilo v celo vrsto nejasnih in protislovnih teoretskih zaključkov. A. Wellmer je govoril o »neopozitivističnem pozitivizmu« Popperjeve metodologije izkustvenih znanosti. Trdil je, da so protislovja, ki jih je dunajski filozof znanosti kritiziral pri logičnem

⁷ K. R. Popper: *Logik der Forschung*, str. 15–16.

⁸ V takšen diskurz pojasnitve so usmerjeni prispevki S. Žižka, M. Brdarja, pa tudi A. Uleta, če omenim samo nekatere naše, še to zgolj po naključju izbrane, avtorje.

(glej: – M. Brdar: *Totalitet i pozitivizem – Kritika filozofije i metodologije društvenih nauka u delu K. R. Popperja*, Beograd, 1981;

– S. Žižek: *Sistem-evolucija-revolucija*, *Anthropos*, 1977/3.

– A. Ule: *Sodobna analitična teorija znanosti*, *Anthropos*, 1981/2–3).

pozitivizmu, ponovno nastopila, res da v spremenjeni podobi, v njegovi lastni teoriji metod.⁹ V nadaljevanju svojega razpravljanja se bom na kratko ustavil ob tej problematiki.

III.

Popper je v »Logik der Forschung« iz postulata metodološke falsifikacije, opirajoč se na epistemološko kritiko induktivizma, razvil neko normativno teorijo metod, ki jo je kritično zoperstavil, tako po dejanski vsebini kot po kriteriju veljavnosti, logičnemu pozitivizmu. Vendar je že v začetku dvajsetih let tega stoletja razvil svoj princip falsifikacije. To dejstvo je sicer pomembno za razumevanje njegove celotne teoretske pozicije, še zlasti v odnosu do logičnega pozitivizma, vendarle pa ne pojasnjuje argumentiranja za normativno teorijo metod za časa »Logik der Forschung«.

Kot pravi avtor »Logik der Forschung« v enem svojih avtobiografskih poročil o delu na področju filozofije znanosti¹⁰, je že v dvajsetih letih pripoznal specifično razliko med Einsteinovo gravitacijsko teorijo in drugimi, predvsem nenaravoslovnimi teorijami. Medtem ko naj bi bila prva, ne glede na visoko stopnjo eksplikabilnosti, eksperimentalno preizkusljiva (vključevala je možnost, da jo zavrnilo), pa naj bi druge teorije (npr. Adlerjeva individualna psihologija, itd.) bile imune zoper posamezni eksperiment. Iz njihovih teoretskih postavk naj ne bi mogli izvajati nobenih predikcij, katerih eksperimentalni preizkus bi igral vlogo kritičnega eksperimenta.

Popper je v nasprotju z logičnimi pozitivisti od samega začetka izhajal iz predpostavke, da za resničnost znanstvene teorije ni bistvena njihova verifikacija, kajti ravno pristaši psevd-znanstvenih teorij naj bi poudarjali »... kontinuirani tok potrditev, opazovanj, ki 'verificirajo' dane teorije;«¹¹, temveč njihova neodvisna eksperimentalna preizkusljivost, ki jo je enačil z eksperimentalnim falsifikabilnim prognostičnim obsegom teorije.

Na začetni stopnji je torej utemeljevanje metodološkega principa falsifikacije svojo znanstveno premoč izvajalo iz večje adekvatnosti analize naravoslovnih znanstvenih metod. Polemika z logičnimi pozitivisti (borba zoper predstave, da je njegov falsifikacionistični kriterij razmejevanja enak neopozivističnemu kriteriju smisla) je Popperja silila od iskanja »posrečenih pojasnitev« naravoslovnih znanstvenih metod v utemeljevanje neke lastne teorije metod oziroma metodoloških pravil.

Popper je svojo teorijo metod razvil v »Logik der Forschung«. In sicer kot odgovor pozitivistom, ki so v skladu s predpostavko, da obstajajo samo dve vrsti znanstvenih trditev, tavitološke in empirične, sklepali, da je tudi metodologija lahko bodisi samo neka logična analiza (za njih edini legitimni postopek znanstvene

⁹ A. Wellmer: *Methodologie als Erkenntnistheorie – Zur Wissenschaftslehre Karl R. Popper*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1967.

¹⁰ Popperjevo predavanje v Cambridgu leta 1953 kot sestavni del seminarja o trendih in razvoju sodobne britanske filozofije, prvič objavljeno pod naslovom »Philosophy of Science – A Personal Report« (v »British Philosophy in Mid-Century«, ed. C. A. Mace, 1957), kasneje pa vključeno v znano Popperjevo delo »Conjectures and Refutations«.

¹¹ K. R. Popper: *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963, str. 35.

filozofije) bodisi empirična znanost v pomenu delovanja znanstvenikov v njihovih praktičnih raziskovalnih postopkih.

Popper je takšno razumevanje metodologije, po katerem je metodologija empirična znanost, označil kot naturalistično. Pomenilo naj bi samo podaljšek pozitivističnega razumevanja kriterija razmejevanja kot kriterija smisla. Zavrača ga, kljub temu da ima nek pomen (spoznavna logika se mora zanimati tudi za ta vidik problema), ker tisto »... kar imenujemo ‚metodologija‘ ne smemo vzeti za empirično znanost; in tudi ne verjamemo, da je s sredstvi neke empirične znanosti mogoče odločati o tako spornih vprašanjih kot je: ali znanost dejansko uporablja princip indukcije ali ne.«¹²

V nasprotju s takšno naturalistično koncepcijo je Popper obravnaval metodološka pravila kot konvencije.

Preko opisa metodoloških pravil kot konvencij je implicitno zavrgel tudi predpostavko o metodologiji kot logični analizi (kolikor ni empirična znanost). Metodološka pravila je namreč opisoval kot pravila igre empirične znanosti, ki se razlikujejo od pravil čiste logike (tudi od pravil šaha, ki niso ekvivalentna pravilom čiste logike).

Za dokaz, da metodološkega raziskovanja ni mogoče postaviti na isto raven kot logičnega, je navedel dvoje enostavnih primerov:

– Igre znanosti v principu ni konec. Po odločitvi, da znanstvene trditve ne potrebujejo nikakršnega nadaljnega preverjanja, jih bo tisti, ki jih zagovarja, umaknil iz te igre.

– Ko hipotezo (teorijo) enkrat predložimo in jo preverimo ter pokažemo njeno veljavnost, ni potreben njen umik iz kroženja brez »dobre razloga«.

Za Popperja prvi primer nedvoumno govori za to, da so metodološka pravila formulirana in akceptirana po nekem praktičnem pravilu višjega reda. Če je govor o pravilih višjega reda, potem moramo predikat »višji« razumeti kot zahtevo po sistematiki tudi na področju praktičnih, od logike bistveno razlikujočih se pravil. Popper predpostavlja neko vrhovno pravilo (metodološki falsifikacionizem), ki služi kot norma za odločanje o ostalih pravilih.

Definiranje empiričnih znanosti po poti metodoloških pravil naj bi bilo analogno definiranju šaha po poti njemu lastnih pravil igre.

Bistveno pri tem je, da je Popper metodološka pravila povezal s kriterijem razmejevanja (znanosti in metafizike). Vztrajal je, da lahko problem razmejevanja rešimo samo s pomočjo metodoloških kriterijev.

Na osnovi nekaterih predhodno izpostavljenih Popperjevih izvajanj lahko sklepamo, da nikakor ni hotel svoje teorije empiričnih znanosti izenačiti z empirično teorijo v smislu teh znanosti, temveč jo vzpostaviti kot neko metateorijo. Z drugimi besedami, »... pravi rezultat metodologije (Popperjeve; op. M. F.) potemtakem naj ne bi obstajal v opisu, temveč v utemeljevanju nekega določenega sistema pravil; metodologija naj ne bi zahtevala nobenega deskriptivnega, temveč normativni kriterij veljavnosti.«¹³

Težava je v tem, da Popper drugega kot to, da o normativnem kriteriju veljavnosti njegove teorije metod lahko razpravljamo na način zaželenih ciljev, ni

¹² K. R. Popper: Logik, str. 25.

¹³ A. Wellmer: Methodologie, str. 90

povedal: »O ustreznosti nekega pravila imamo lahko različna mnenja; vendar razumna, argumentirana diskusija lahko poteka samo med partnerji, ki imajo nek skupni cilj. Izbor tega cilja pa je na koncu stvar odločitve, ki se nahaja zunaj racionalnega argumenta.«¹⁴

Začetna težava se stopnjuje v naslednjem koraku, ko je Popper pristal pri predpostavki, da se cilji, ki utemeljujejo metodološka pravila, ne morejo analizirati neodvisno od vsebine teh metodoloških pravil. Hkrati je predpostavljal, da preizkus teh metodoloških pravil obstaja v bistvu v analizi njihovih logičnih konsekvenc.¹⁵

V Popperjevi strategiji je prisotna neka dvoznačnost. Najprej naj bi bil (praktični) cilj, ki utemeljuje metodološko odločitev znanstvenika, konvencija. Ustreznost metodoloških odločitev, t.j. veljavnost metodoloških pravil, naj bi se merila po tem, če zaključki uporabe teh pravil ustrezajo predpostavljenemu cilju. Sedaj pa se je izkazalo, da lahko med Popperjevim »ciljem« in njegovimi metodološkimi pravili sicer lahko vzpostavimo logično, ne pa spoznavno-metodološke zveze.

Zato, ker je Popper v svojo metodologijo izkustvenih znanosti imanentno vgradil spoznavno-teoretsko postavko, je moral cilj, ki je, kot smo videli, bil ekspliciran šele preko metodoloških pravil (ob tem, da poskus pojasnitve problemov spoznavne teorije na temelju analize logičnih zaključkov metodoloških pravil zapade zgolj v *petitio principii*), nujno izenačiti z uspešno uresničenimi intencami modernega prirodoslovja od Galileja naprej. Oporo za kriterij veljavnosti metodologije izkustvenih znanosti se išče v povsem določenem zgodovinskem delu znanstvene prakse. S tem je Popper sicer dosegel, da so njegovi metodološki »predlogi« merili na pojasnitev faktičnega znanstvenega napredka, hkrati pa je s tem, ko je izenačil definicijo neke uspešne znanstvene prakse z metodološko normo »empirične« znanosti nasploh, pristal na nerazlikovanosti normativnega in deskriptivnega kriterija veljavnosti svoje metodologije. Četudi je to realno zvezo zanimal.

Popperjeva strategija je konvencionalistična s tem, ko je svoj predlog, da deskriptivno definicijo (adekvatno analizo) prirodoslovnih metod povzdignemo v znanstveno normo, utemeljeval na kriteriju razmejevanja. To je pomenilo, da princip falsifikacije – temeljna norma njegove metodologije – kot kriterij razmejevanja ni podvržen racionalni izvenlogični kritiki (v celoti lahko sistem pravil preizkušamo samo glede na njihovo logično konsistentnost), temveč ga moramo v naprej sprejeti.

Popper je svojim kritikom oporekal možnost, da bi racionalno ugovarjali zoper njegov kriterij razmejevanja. Kritiko je dovoljeval samo na temelju vnaprejšnjega sprejema njegovih temeljnih metodoloških premis: deduktivne morme utemeljevanja, pojma empirične preizkusljivosti, razlikovanja med normativnim in faktičnim.

¹⁴ K. R. Popper: Logik, str. 12

¹⁵ V zvezi s tem je zanimivo, da je Popper vlogo analize logičnih konsekvenc v angleški izdaji še bolj poudaril z zelo enostavno »sintaktično« spremembo stavka, ki izraža to njegovo sodbo: s prestavitvijo dvopičja.

V nemškem izvirniku se njegov stavek glasi: »Nur in einer Weise glauben wir, für unsere Festsetzungen durch Argumente werben zu können: durch Analyse ihrer logischen Konsequenzen, durch die Hinweis auf ihre Fruchtbarkeit, auf ihre aufklärende Kraft gegenüber erkenntnistheoretischen Problemen.« (Logik, str. 12) V angleškem prevodu se ta isti stavek glasi: »There is only one way of arguing rationally in support of my proposals. This is to analyse their logical consequences: to point out their fertilitytheir power to elucidate the problems of the theory of knowledge«. (The Logic of Scientific Discovery, London, 1959, str. 38)

S tem bi se kritika lahko nanašala zgolj na adekvatno izpeljavo podrejenih metodoloških postulatov, konsistentnost celotnega sistema pravil, ne pa na spoznavno-teoretsko postavko tega sistema pravil.

Na osnovi teh ugotovitev lahko upravičeno sklepamo, da Popperjeva metodologija izkustvenih znanosti ravno zaradi svoje zahteve po ekskluzivnosti ni presegla pozitivističnega horizonta mišljenja tudi v tisti točki, kjer se je sicer še posebej skušala legitimirati kot samostojna v odnosu do logičnega pozitivizma. S tem, da je zahtevala normativno veljavnost, hkrati pa se ni mogla odpovedati empiričnim argumentom, je predstavljala neko utemeljevanje *sui generis*. Še vedno pa je bila ujeta v meje pozitivističnega mišljenja, četudi z drugačnim predznakom.

Za konec je potrebno reči, da podobno kot v bolj celovitih analizah lahko razkrivamo v številnih dimenzijah prepletenost teorije falsifikacionizma z sodobnimi logično pozitivističnimi usmeritvami, tudi ni za zanemarjati zveze s tistimi teorijami znanosti, ki jih običajno označujemo kot konvencionalistične. Vendar daleč od tega, da bi Popperjev pristop kar enostavno enačili s teorijo klasičnega konvencionalizma. Odgovori na vsa vprašanja, ki se porajajo v zvezi s to problematiko, bi seveda zahtevali novo obsežno razpravljanje.

CITIRANA LITERATURA

- Detel W.: *Wissenschaft*; v: Schädelbach E.3M6 Z.: *Philosophie – Ein Grundkurs*, Rowohlt's Verlag, Hamburg, 1985
- Lakatos I.: *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*; v: *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. by I. Lakatos and A. Musgrave, Cambridge University Press, Cambridge, 1970
- Laudan L.: *The Source of Modern Methodology*; v: *Historical and Philosophical Dimensions of Logic*, ed. by R. E. Butts and J. Hintikka, Dordrecht-Holland/Boston-USA, 1977
- Novaković S.: *Hipoteze i saznanja*, Nolit, Beograd, 1984
- Popper R. K.: *Logik der Forschung*, J. C. B. Mohr/Paul Siebeck, Tübingen, 1973
- Popper K. R.: *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson of London, 1959
- Popper K. R.: *Conjectures and Refutations*, Rutledge and Kegan Paul, London, 1963
- Rombach H.: *Die Grundstruktur der Wissenschaften*; v »Wissenschaftstheorie 2«, hsg. von H. Rombach, Freiburg, 1974
- Wellmer A.: *Methodologie als Erkenntnistheorie – Zur Wissenschaftslehre Karl R. Popper*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1967

Preden kaj rečem ob knjigi, bi se rad avtorju Andreju Uletu zanjo zahvalil. Tako knjigo sem v slovenščini že dolgo pogrešal. Nisem je še utegnil do konca prebrati, zato bom svoje besede navezal le na izhodišče, na vodilno hipotezo, na tisti splošni pogled na znanost, ki ga delim z avtorjem. Že tisto malo samorefleksije, kar sem je doživel ob spremljanju matematike, pritrjuje avtorjevi hipotezi o zgodovinskosti »apriornega znanja«, govori za teorijo znanosti, ki pozna verifikacijo in falsifikacijo teorij, ne pričakuje pa, da bosta kdaj popolni in dokončni. Znanje v znanosti živi, znanstvenikovo »ustvarjanje« je nenehno »rojevanje« znanja. Znanje drugega stanja ne pozna, obstaja le tako, da se poraja in prerojeva. Zunaj tega razvojnega procesa tudi ne išče resnice, je ne potrebuje. Komu je zavračanje popolne in dokončne resnice bolj po meri kot matematiki? Klasifikacija znanosti, ki razvršča vede po njihovih predmetih raziskovanja, šteje matematiko za znanost brez predmeta, ki bi ga raziskovala.

Tudi pogledi, ki jih z avtorjem družno zagovarjava, so prehodili svojo zgodovinsko pot. Upam si jih, kot marsikaj v naši filozofiji, uvrstiti med neoplatonične, njihove korenine iskati v pozni antiki, pri Plotinu. Plotinov nauk se je navidez razšel, racionalizem v evropski, misticizem v bližnjevzhodni svet. V Evropo – iz Carigrada v Firence – je Platona s Plotinom zanesel Pleton. Pa tudi tok skozi islam je pljusnil sem čez. Sufijska poezija je dvolika, poje o ljubezni in o spoznanju hkrati. Na čelu njenih znakov sta obraz in koder (ru in zulf). Imeni sta vezani na prvo plat, na drugi, prikriti, imata drug pomen. Obraz – lep in svetel – je podoba edinega, tistega, ki bi ga radi sufijski z vsem svojim dejanjem in nehanjem spoznali. Koder – gost, teman in prečudno zvit – predstavlja pot spoznavanja. Nemirni kodri zakrivajo negibni obraz.

Koder njegov je ves poln nemira
jutro prižge in že spusti mrak večera.
(Lahidži)

Slovar sufijskih izrazov pa pojasnjuje: Koder pravimo atributom moči in emanacijam lepote, ki so vzrok, da ne vidimo enotne absolutne lepote. Na tej njivi je cvetela dialektika, svoj poetični vrh je dosegla pri Džalaladdinu Rumiju. Džalaladdin Rumi pa je bil priljubljeni Heglov pesnik.

Ne iščemo več absolutne resnice, obraza ni, na vek smo se zapletli v kodre.

Ponoči prodrli smo v tvoje kodre kot veter pomladni,
kodri so nam naproti zavihrali: Derviš merhaba!

(Baba Kuhi Širazi)

Zavest o nikdar končanosti spoznavanja, zavest, da teče samo sebi v namen iz nepotešne notranje nuje, ni nič novega. Razberemo jo lahko že iz al-Gazalijeve misli: »Ne doseči spoznavanega – pomeni spoznati.«; pa naj je vzklik iz še tako daljne srednjeveške mistike.

Ob al-Gazaliju še stojimo. Dokler sem bil »čitatelj ponasliške«, kot bi rekla Marina Cvetajeva, sem v njem videl zagrizenega mračnjaka. Ko pa sem vzel njegovo delo sam pred oči, sem v njem našel poetično naravoslovje, še več, v njegovi teoriji angelov, če ji le prisluhnemo na pravi zven ubrani, zaznamo slutnjo o današnji biologiji.

Že eden od hadisov pravi: »A Prerok Vsevišnjega – Allah ga blagoslovi in oblagodari! – je rekel o angelu spočetja: »V rodni organ vstopi s semenom v roki, zgnete ga v telo in vpraša: 'Gospod! Moski ali ženska? Raven ali kriv?' Allah mu svojo voljo sporoči in angel ustvarja.«

Od tod dalje pa iz al-Gazalija: S kakšnim začudenjem bi se mi čudil šele, če bi ti pripovedoval o vseh čudovitih stvaritvah . . . kako pride seme od ondod, kjer mu je prisojena shramba, . . . kako se razvija (plod) od strdka in kepice . . . Vsi angeli, naj bodo še tako številni in še tako različnih stopenj, se v splošnem dele na tri skupine, na zemeljske angele, na nebesne angele in na nosilce Prestola. . . . Vedi, da se vsak del tvojega telesa in vsak del rastline hrani samo tako, kakor je naročeno sedmim ali desetim angelom, če ne kar stotim in več. . . . Če bi, na primer, otrokov nos dobival hrane, kolikor je gre stegnu, bi se nos razrasel in bi ne bil votel, skazila bi se mu videz in zgradba; zato morajo veke dobivati, kar ustreza njihovi tankosti, zenice, kar ustreza njihovi prosojnosti . . . Vedi, da se narava angelov loči od narave ljudi. Ni ga med njimi, ki bi ne bil enodejen (moničen, vahdani as-sifa). Vsakemu od njih je naložen le en opravke.

Ali ni ta monizem angelov poetična praslutnja monizma RNK in DNK in sploh regulatorjev v živem organizmu?¹

Ali me je samoopazovanje avtorefleksije zaneslo predaleč? Sem se oddaljil od odmerjene teme? Da in ne. Da, ker z brskanjem po zgodovini pogledov ne nameravam ničesar očitati imenitni Uletovi knjigi, njeno poslanstvo je v razgrinjanju sodobne teorije znanosti. Ne, ker rad izrabim vsako, še tako neprimerno priložnost, da opozorim na ozkost evrocentrizma. Med antiko in novim časom nam zija prepad. Štejemo pa se za njene edine in neposredne dediče.

Dogajanja ob dedovanju je lepo opisal V. K. Čalovan: »Spomnimo se, kako je ob zarji Rima rimski vojak ubil Arhimeda in kako je ob njegovem zatonu »zadnji Rimljan« Boethius končal pod roko barbara – Ostgota. Ti dve dejstvi označujeta razvojno pot zgodovine: vzpon Rima in njegovo barbarstvo nad predstavnikom grške kulture, padec Rima in barbarstvo Ostgotov nad predstavnikom rimske kulture.

¹ Ob teh navedkih sem bil filozofsko očitajoče pogledan, češ: Ne loči vere in vede. Pa ju. Prav kakor veho od veke in vse štiri od veže. Množina me tudi ne zmede, ko slišim tu med nami – pod črto ali nad njo – Majakovskega: »Čujte! Kakor slepi Vij iz mene rjove čas: Dvignite! Dvignite mi vekov veke!«

Kako zamotana je reč v resnici, pripoveduje ljubka zgodba iz misijonov: Gre redovnica skozi misijon in zagleda zamorčico, ki si kar iz luže žejo gasi. »Marjetica, Marjetica!«, ji zakliče. »Nikar ne srebaj tega! V tej vodi, veš, so drobcena, očem nevidna bitjeca; ko jih boš z vodo vase dobila, bodo tvojemu zdravju hudo škodo naredila.« Marjetica pa jo navihano pogleda: »Kajne, častita sestra, mi kristjani takim zgodbam ne verjamemo več.«

Navedki so napaberkovani in nasilno prevedeni iz knjig:

E. E. Bertel's: Sufizem i sufijskaja literatura. »Nauka«, Moskva, 1965.

V. K. Čalovan: Vostok – Zapad. »Nauka«, Moskva, 1979.

Abū Hāmid al-Gazālī: Voskrešenje nauk o vere (ihjā' 'ulūm ad-din) Izbrannye glavy. »Nauka«, Moskva, 1980.

Toda prav kakor barbarstvo Rimljanov ni oviralo pretakanja dediščine iz kulture, ki jo je predstavljal Arhimed, tudi barbarstvo Ostgotov ni moglo preprečiti pretakanja dediščine iz kulture, ki jo je predstavljal Boëthius.«

Zgodovino potrebujemo, da nam sedanost in bodočnost ne obvisita v zraku. Časovni čut nam sedanost postavlja v sredino med preteklostjo in bodočnostjo. Za toliko gremo s časom naprej, kolikor daleč vidimo nazaj. Komur se je preteklost začela šele včeraj, se bo bodočnost končala že jutri. Filozofi to vedo. B. G. Kuznecov je kar definiral: »Filozofija je prepir s preteklostjo.«

Moderator v avtorjevem delu pogreša, kar obljublja drugi del naslova, korak nazaj. Ni ga videti, ker je skrit. O njem priča znanost sama, ko gre naprej. Velika, plodna odkritja se začno z »drugačnim«, neobičajnim pogledom na problem. Gledati drugače, kot je v splošni navadi, v znanstveni srenji že od nekdaj pomeni filozofirati. S Kuznecovim smo rekli: Filozofija je prepir s preteklostjo. Znanost pa terja od filozofije še srditejši boj: spor s sedanjostjo, z »zatečenim stanjem«. Toda to je posel za redke, velike znanstvenike, zanje, ki jim je dano svojo vedo zreti. (Tega sinonima za filozofiranje sem se ob današnji obravnavi prvič zavedel, lep je in pojmu ustreza.)

Razvojno nit in z njo filozofijo zakriva v znanosti težaško, vsakdanje, obrtniško delo. Ničesar slabega ne mislim z obrtjo, tudi ta, na primer lončarstvo, je lahko ustvarjalna. Gre le za to, da ogromna večina znanstvenih delavcev znanost izdeluje. Z njo nas zasipa v tako nepopisno velikih količinah, da je oko ne more zajeti. Kaj na primer delajo matematiki? Izdelujejo izreke. Nad svojo delavnico bi lahko zapisali »Splošno izrekarstvo«. *Mathematical Rewiews*, referativni časopis za matematiko, je lani izšel na skoraj 6000 straneh, na strani prikaže – grobo ocenimo – pet publikacij, v vsaki je vsaj en izrek. Vsa ta količina, vsa ta pridnost, vsa ta inteligentnost ustvarja osnovni vtis o matematiki. Dodajte še težave z odmaknjanim matematičnim jezikom, pa že vidite, da je za vso to obsežno in razdrobljeno snovjo kaj težko zagledati kako filozofijo. Niti udeleženci iz raziskovalne baze je ne čutijo, kako se naj dokoplje do nje opazovalec od strani? Prav zato bi morala matematika filozofa mikati in izzivati.

Premalo se spoznam na filozofske razsežnosti pozitivizma, da bi ga lahko tako gledani matematiki očital. Počasi se mi jasni z druge strani, od fizike sem. Dozdevati se mi začinja, da fizik-pozitivist vidi svet razdrobljen v pojave. V pojavu nastopajo fizikalne količine, realne spremenljivke, njihove vrednosti zna izmeriti. Vrednosti količin so povezane s formulo. Ta delo olajša. Izmeri, denimo, dve količini, tretjo izračuna. Matematika je zanj vednost o formulah in nauk o tem, kako se vanje vstavljajo podatki. Ali, kot se izraža dunajska šola, matematika je dobrodošel logični substrat, ki nam pomaga urejati podatke. Bistveno za ta del pozitivizma pa se mi zdi zanikanje teorije. Teorije, ki bi povezovala pojave, ni. Negacija pozitivizma obstaja torej že v fiziki sami, pravimo ji teorijska fizika.

Uletova pot od znanosti k filozofiji in nazaj prinaša med Slovence strnjen in samostojen pogled na sodobno teorijo znanosti. (Tvegajmo in poskusimo ruski

izraz zanjo, naukovedenie, posloveniti v vedoslovje.) Ne vem, če se zavedamo, kako pomembna je – lahko! – za naš razvoj. Predvsem seveda – moj piskerček, moja malha – za šolo. Teorija znanosti kaže, psihologija pripoveduje, pedagogika ostaja slepa in gluha. Teorije in eksperimenta, dveh neodtujljivih in nerazdružljivih delov spoznavanja ne moremo preprosto logično povezati. Deduktivnega in induktivnega v spoznavanju ne moremo ločiti*, še manj pa postaviti eno proti drugemu. Pedagogi pa še kar naprej ponavljajo: pouk naj bo konkreten (brez teorije), induktiven (kar pomeni le: nobene dedukcije), nazoren (brez potrebe po razmišljanju). Da ne bo pomote, k pedagogom ne štejem le pripadnike pedagogike in nosilce pedagoških dogm, med njimi vidim tudi večino naših matematikov in fizikov.

Zato bi rad obravnavani knjigi priporočil, naj si, v naše skupno dobro, poišče kar se da veliko bralcev v pedagoških krogih.

Moderatorjev medklic: Toda, povejte že vendar naravnost: so med matematiki filozofi ali jih ni?

Odgovorim po matematično: Obstojajo.

* O tem sem že nekajkrat pisal. Toda, glej ga vraga! Kadarkoli sem se skliceval na Engelsa, ni šlo skozi. Prvič sem se spozabil v neki anketi, ki ni bila objavljena, drugič so mi listov škarje članek tik pred Engelsom razpolovile.

Spoznanje in emancipacija

SVETLANA KNJAZEV-ADAMOVIĆ

Knjiga profesorja Uleta, o kateri danes razpravljamo (Od filozofije k znanosti in nazaj, op. prev.), vsebuje poglavje, v katerem skuša na osnovi zanimive in – lahko rečem – izvirne interpretacije Marxovih tekstov, razložiti vez med družbenostjo kot bistveno značilnostjo človeka in osnovnimi lastnostmi znanosti, katero človek ustvarja in s katero razpolaga. V tem poglavju profesor Ule izpostavlja nekaj kritičnih opomb na račun Habermasovega postavljanja instrumentalnega delovanja kot manipulativnega proti komunikacijskemu delovanju kot emancipatorskemu.¹ Sodim, da so te njegove opazke povsem opravičene, le da so dane mimogrede in bi jim bilo potrebno posvetiti več pozornosti, kajti na tej razliki Habermas gradi svojo klasifikacijo znanosti.

Tako v svojem članku z naslovom »Spoznanje in interes« (1965) kot v knjigi z enakim naslovom iz leta 1968 (ki je nastala z razvijanjem idej, nakazanih v članku) skuša Habermas nadaljevati z dokazovanjem povezanosti določenih vrst znanosti s človekovimi interesi. Pravi: »Specifično povezanost znanosti in interesa, ki vodi k spoznanju, je mogoče dokazati za tri kategorije raziskovanj. To je naloga kritične teorije znanosti, ki se izmika pastem pozitivizma. V izhodišču empirično-analitičnih znanosti je vsebovan *tehnični*, izhodišču historično-hermenevtičnih *praktični* in v izhodišču kritično usmerjenih znanosti tisti *emancipacijski* spoznavni proces, ki je že bil . . . nepriznано prisoten v tradicionalnih teorijah.«² Tako po Habermasu empirično-analitične znanosti ustrezajo instrumentalnemu delovanju, medtem ko zgodovinsko-hermenevtične in kritične znanosti ustrezajo komunikacijskemu delovanju.

V ničemer bistvenem ne moremo ugovarjati osnovni Habermasovi zamisli, da se znanosti, ki predstavljajo tako rekoč paradigmatično ali vzročno obliko spoznanja, pobliže določijo s tistimi interesi, ki jim leže v osnovi. Interese namreč razume kot »rodovne« (tj. obče človeške), ne pa kot parcialne interese posameznikov ali skupin in slojev (ne kot npr. »razredni interes«), zato se skladno s tem kritično in ironično odziva na težnje, da se znanosti podredijo takšnim parcialnim interesom, sodeč, da je to v nasprotju z znanostjo katerekoli vrste.³

Vendar pa lahko konkretnemu načinu, s katerim Habermas udejanja povezo-

¹ Poglavje 6.3: Družbenost človeka kot temelj dialektične zveze empiričnega in teoretičnega spoznanja.

² J. Habermas: Tehnika i znanost kao »ideologija«, Zagreb, 1986, str. 120.

³ Ibidem, str. 126.

vanje interesov in logično-metodoloških posebnosti posameznih skupin znanosti, na mnogih mestih oporekamo. Najprej bom navedla dva povsem splošna, vendar medsebojno povezana ugovora. Prvič: kakšne razloge lahko navedemo v podkrepitev trditve, da obstajajo ravno trije in samo trije »rodovni« interesi na področju spoznanja in da vsakemu od njih ustreza ena vrsta znanosti? Ali je dejstvo, da se lahko ti interesi, ki bi morali voditi spoznanje, izvedejo iz Heglove triade v *Filozofiji duha*, napisani v jenskem obdobju (jezik, delo, npravstveni odnos)⁴, zadostna zagotovitev za izčrpnost Habermasove klasifikacije človeških »rodovnih« interesov? Še manj razlogov pa je – zdi se mi – v prid tistemu razumevanju, po katerem vsakemu interesu ustreza ena in samo ena logično-metodološka posebna vrsta znanosti. Kolikor vidim, se zadnje čase vse bolj izrazito kaže nov (ali morda že od nekdaj, čemur bi Habermas rekel »nepriznано prisoten«) »rodovni« interes, namreč, ekološki. Ali to pomeni, da vzporedno s tem nastaja ali pa bi vsaj morala nastajati tudi nova skupina znanosti – ekološke znanosti, z neko novo, specifično logiko in metodologijo?

Drugič: če je točno, da ti trije različni interesi (tehnični, praktični, emancipacijski) vsak zase oblikujejo ustrezne »kategorije raziskovanja« – ali obstaja nekaj, kar je tem »kategorijam raziskovanja« skupnega, in kaj je sploh lahko razlog, da jih imenujemo znanosti? Ali je »znanost« zgolj skupno ime, »flatus vocis«, kot bi rekli nominalisti? Ali vendarle obstaja nek interes – poleg treh prej naštetih – ki jim je skupen, in kateri interes bi to lahko bil?

Po teh nekaj splošnih opombah, ki se tičejo celote Habermasovega nauka, bi se podrobneje pomudila pri njegovem povezovanju tistega, čemur sam pravi empirično-analitične (ali približno sinonimno, nomološke) znanosti za tehnični interes, tj. za »razpolaganje z opredmetenimi procesi«,⁵ kar je značilno za instrumentalno delovanje.⁶ Ta vez se zdi Habermasu tako striktna, da sintagmo »znanost in tehnika« uporablja, kot da je govor o nečem, kar je enotno in nerazdružljivo. Tako npr. v spisu *Znanost in tehnika kot »ideologija«* raziskuje, ali se ta celota lahko opredeli kot ideologija sodobnega sveta ali ne. Kot da sploh ne vidi možnosti, da sta znanost in ideologija v identičnem medsebojnem odnosu kot tehnika in ideologija.⁷ Na to istovetnost opozarja tudi Gajo Petrovič v svojem predgovoru k našemu prevodu dela *Nauka i tehnika kao »ideologija«*, v katerem se, z določenimi zadržki, strinja z njim, vsaj kadar se govori o sodobnem svetu.⁸

Moji dvomi glede nespodbитnosti Habermasovega pojmovanja gotovo ne bi izginili, bi pa se vsaj znatno zmanjšali, če bi bil govor samo o tem, tj. o intenzivni medsebojni povezanosti nomoloških znanosti in tehnike v sodobnem svetu ter o ideološki mistificirani vlogi, ki jo opravljajo ali bi jo lahko v tem svetu opravljali.

⁴ Ibidem, poglavje Rad i interakcija.

⁵ Prav tam, str. 121.

⁶ Na prvi pogled se zdi, da je razlikovanje med instrumentalnim in komunikacijskim samo pod drugim naslovom in iz drugih razlogov, ponovljeno razlikovanje med naravnim in družbenim. Ta prvi vtis lahko vara, kajti med empirično-analitične znanosti prištevamo tudi nomološke družboslovne znanosti.

⁷ Na tem mestu se ne bom spuščala v famozno vprašanje o »politični nedolžnosti« tehnike, čeprav sodim, da lahko potegnemo daljnosežno podobnost med Marxovim »blagovnim fetišizmom« (ki prikriva prave medčloveške odnose) in sodobnimi zgodbicami o tehniki, ki sama po sebi ustvarja dehumanizirani svet.

⁸ Prav tam, str. 8.

Ker pa je Habermas v svojih delih iz leta 1986⁹ proizvodno delo kot instrumentalno in manipulativno delovanje ter iz tega izhajajoči interes dvignil na raven transcendentálnih pogojev nomoloških znanosti, je celotno pojmovanje izpostavljeno precej resnejšim ugovorom.¹⁰

Prvič, ugovorom, ki izhajajo iz zgodovinskih dejstev. Skozi dolga stoletja sta namreč znanost in proizvodno delo obstajala in se razvijala sorazmerno neodvisno drug od drugega, kar je bilo pogojeno z družbenimi mejami med nosilci znanosti, tj. umskega dela, in nosilci proizvodnje, tj. fizičnega dela. Tehnologija se je izpopolnjevala v glavnem z metodo poskusov in napak, izumljeni tehnološki »recepti« pa so se prenašali iz roda v rod kot družinske ali cehovske skrivnosti. Znanost pa je sledila svoji lastni poti, katere cilj je bilo »spoznanje zaradi spoznanja« – zaradi odkrivanja skrivnosti sveta in njegovega razumevanja ni preveč skrbela za možnost praktične uporabe, čeprav so se vselej zdele nekaj želenega – toda bolj želenega z vidika človeškega blagra, kot z vidika same znanosti. Celo novoveška znanost je le z enim svojim delom usmerjena v praktično uporabo znanja. Tako tudi sam Habermas upravičeno ugotavlja: »Vse do konca XIX. stoletja ni bilo medsebojne odvisnosti znanosti in tehnike.«¹¹ Kako je potem mogoče, da se zgodovinsko tako pozno nastala vez med znanostjo in tehniko obravnava kot transcendentální pogoj znanosti?

Menim, da ostane J. Habermasu, da bi se izognil temu ugovoru in lastni nedoslednosti, na voljo v heglovski tradiciji dobro znana in posvečena metoda sprememb običajnih pomenov z ad hoc konvencijami ter razlikovanj med »subjektivnimi nameni« in »objektivnim pomenom«. Habermas seveda uporabi to metodo, kakor hitro jo potrebuje, kot lahko razberemo iz naslednjega teksta: »Moderne empirične znanosti se Galileju, v nasprotju s starim tipom filozofskih znanosti, razvijajo v metodološkem sistemu odnosov, ki zrcali transcendentálno stališe možnega tehničnega razpolaganja. Zato moderne znanosti ustvarjajo znanje po svoji formi (ne po subjektivni nameri), znanje, ki se lahko tehnično uporablja, čeprav se možnosti uporabe nasploh kažejo šele naknadno.«¹² Ostaneta nam dve možnosti: da znanosti »starega tipa« sploh niso »prave znanosti« in je zato ex definitione dokazano to, kar je bilo treba dokazati, tj., da je tehnični interes transcendentální pogoj »prave znanosti« (obstaja sicer »drobno nesoglasje« za obdobje nekaj stoletij, tj. od Galileja do 19. stoletja!); ali pa so morda te znanosti vendarle »prave«. Kaj pa je potem tisto, kar stare znanosti povezuje z modernimi?

Seveda pa sama narava vprašanja ni skrita v dlakocepskem prepiranju okoli konvencij glede pomena pojma »znanost«. Pomembno je naslednje: tisti, ki spozna, da je vez med nomološkimi znanostmi in tehniko nastala v določenih družbenih okoliščinah, ni prisiljen, da to vez obravnava kot bistveno za te znanosti same, niti mu teh znanosti ni treba določati po njihovi vlogi v okviru statusa quo;

⁹ *Znanost in tehnika kot »ideologija«* ter knjiga *Spoznanje in interes*.

¹⁰ Možna je interpretacija, po kateri je delo transcendentální pogoj spoznanja. Spoznanja fiziologije kažejo, da je delo nujni pogoj razvoja človeških možgan, s tem pa tudi same *spособnosti* mišljenja. To pa še ne pomeni, da je delovni proces določal (ali celo »še določa«) tiste vsebine in pristope, po katerih se ta sposobnost manifestira navzven. Po takšni interpretaciji bi bilo delo nujni (in s tem tudi transcendentální) ali vsaj eden od nujnih pogojev vsake znanosti; nikakor pa za eno samo vrsto znanosti, kot trdi Habermas.

¹¹ Prav tam, str. 68.

¹² Loc. cit.

zanj je odprta možnost, da preučuje pogoje, pod katerimi lahko ta zgodovinsko pogojena vez preneha obstajati ali pa dobi povsem druge oblike. Za tistega pa, ki – kot Habermas – nek odnos, ki je nastal v določenih okoliščinah povzdigne na raven »transcendentalnega pogoja«, ki določa bistvo, logično-metodološko strukturo in tudi objektivnost teh znanosti, je možnost razmišljanja o položaju znanosti, ki je drugačen od današnjega, zaprta.¹³

Na to pa se navezuje moj drugi ugovor, tokrat metodološki: ali je metodološko pravilno, da človeka, njegove institucije, dejavnosti, produkte teh dejavnosti itn., skratka, vse tisto, kar ima svojo zgodovino in prihodnost, definiramo samo na osnovi statusa quo?¹⁴ Ali bi lahko, recimo, na osnovi vloge, ki jo je imela umetnost v srednjem veku, in tiste vloge, ki jo del umetnosti, še posebej uporabne, igra danes na trgu blaga, trdili, da je uspešna propaganda transcendentalni pogoj umetniških vrednosti? Kakšne bi bile določitve samega človeka, če bi bile dane samo na osnovi tega, kar je človek bil, in tega, kar človek je v tem našem sodobnem svetu? Dvomi, da bi sam Habermas tako metodo določevanja štel za pravilno in uspešno; še bolj pa dvomi, da bi jo imel za kritično. Toda, če metoda ni pravilna glede na druge človekove produkte in dejavnosti, zakaj bi naj bila potem pravilna glede na znanost, oz. vsaj na en del znanosti, tj. na nomološke (empirično-analitične) znanosti?

Posebne dvome izziva Habermasova trditev, da se njegova kritična teorija znanosti izmika pastem pozitivizma. Zanimivo bi bilo videti, ali obstaja in v čem obstaja (razen v verbalnem smislu) razlika med Habermasovo trditvijo, da je tehnična razpoložljivost transcendentalni pogoj empirično-analitičnih znanosti, in naslednjim Reichenbachovim stališčem: »V znanstveni filozofiji (kar mu pomeni: pozitivistični) razumemo spoznanje *funkcionalno*, kot orodje predvidevanja, čutno opazovanje pa kot edino sprejemljivo merilo resničnosti sintetičnih sodb.«¹⁵ Količ vidim, obstaja temeljna razlika med Habermasovim in pozitivističnim pojmovanjem. Tako so bili samo najskejsi pozitivisti pripravljeni zagovarjati stališče, podobno Reichenbachovemu, medtem ko zmernejši niso odstopali od tradicionalnega prepričanja, da je zbiranje dejstev in tehničnega znanja samo eden od ciljev znanosti, drugi cilj pa je v napredovanju našega »razumevanja univerzuma«.¹⁶

Možno je tudi, da izhaja Habermasovo prepričanje o tem, kako se je rešil pastem pozitivizma, iz povsem drugih razlogov. Ker je sprejel pozitivistično-pragmatično razumevanje empirično-analitičnih znanosti, bi po njegovem mnenju izmikanje pastem pozitivizma pomenilo uvažanje, poleg prej naštetih, zgodovinsko-hermenevtičnih in kritičnih znanosti. Zraven tega kategorično zanika veljavnost metodologije tistih prvih za one druge. Kot vemo ima tak vzorec mišljenja dolgo tradicijo, od badenske šole novokantovcev naprej – v različni terminološki preobleki in z različnimi razlagami. J. Habermasu je bilo še posebej do tega, da se zgodovinsko-hermenevtične in kritične znanosti postavijo proti nomološkim *družbenim* znanostim. Če je tehnični interes tisti, ki predstavlja transcendentalni pogoj

¹³ Kar ima za logično posledico Habermasovo nasprotovanje Marcusevi ideji o »netehnološki« znanosti. V čemer pa sta Habermas in Marcuse vis-a-vis, je, da ta »novost« ni nujno metodološka, ampak je lahko v odvrčanju pozornosti na drugo problematiko in drugačno povezavo z uporabo.

¹⁴ Drugače rečeno: ali je metodološko pravilno povzdigovati ontična določila v rang ontoloških?

¹⁵ H. Reichenbach: Radanje naučne filozofije, Beograd, 1964, str. 253.

¹⁶ P. Frank: *Prekidanje lanca*, v zborniku »Filozofija nauke« (priredil N. Sesardić), Beograd, 1985, str. 139.

nomoloških znanosti, potem lahko to za nomološke znanosti pomeni samo hlapčevanje tehnologiji družbene moči (bodisi doseganju ali ohranjanju moči); zato je povsem razumljivo, da se nasproti njim skonstruira pojem kritične znanosti kot tiste, ki emancipira.

Če pa je to Habermasova strategija, potem njegova kritična teorija znanosti sploh ni dovolj kritična: nekritično pristaja na neko predpostavko, ki ji je skupna s skrajnim pozitivizmom, oziroma pragmatizmom, namreč na predpostavko, da se t.im. empirično-analitične (nomološke) znanosti lahko zreducirajo na zadovoljevanje tehnološkega, manipulativnega interesa.

Zato se moje opažanje glasi: ali obstajajo kakšni dobri razlogi za to reduciranje, oz. s kakšnimi razlogi se lahko zoperstavimo temu reduciranju? Kot vidim, je glavni Habermasov argument za to reduciranje vzvratno delujoča vez med nomološkimi znanostmi in tehnologijo. Upam, da sem dokazala slabost tega argumenta. Katere »dokaze« bi lahko zoperstavili temu reduciranju? Izjave znanstvenikov kot izraz njihovega samorazumevanja? Seveda ne, ker bi jih Habermas prišteval med »subjektivne namere«, pa čeprav bi izhajale od velikih znanstvenikov in četudi bi bila v izjavah znanstvenikov iz različnih poidročij in iz različnih časov neka čudna (vsaj za Habermasa in somišljenike) skladnost. Še manj pa lahko temu namenu služi razumevanje ali nerazumevanje, ki so ga filozofi v teku stoletij pokazali za naravo znanstvenega dela.

Pa vendar mislim, da obstajajo »dokazi«, ki se ne morejo reducirati na »subjektivne namere«, »dozdevni objektivizem« ali napačno samorazumevanje. Ti »dokazi« imajo vsaj dva izvora: eno je uvid v vsebino in strukturo nomoloških znanosti, drugo pa uvid v vlogo, ki so jo te znanosti odigrale v spremembi naše slike sveta.

Oglejmo si najprej prvi izvor »dokazov«. Empirično-analitične znanosti imajo dve vrsti vsebin; en del prej ali slej postane tehnološko uporaben, drugi del vsebin, še posebej to velja za obče teorije, skratka »makro teorije«, pa morda nikoli ne bo služil kakršnokoli »uporabi«. Kakšno »tehnično uporabo« lahko pričakujemo npr. od kozmoloških teorij, ki preučujejo začetek kozmosa in vzrok morebitnega konca le-tega? Kakšno vlogo lahko imajo spori o samih osnovah matematike v njeni praktični uporabi (med logicisti, formalisti, intuicionisti, konstruktivisti . . .), ali pa spori okrog pojmov dejanske in potencialne neskončnosti? Ali imajo stoletja trajajoči spori (ne samo filozofski, temveč tudi tisti v matematiki in fiziki) okoli Zenonovih aporij kakršnokoli zvezo z našim védenjem o nastanku gibanja? Ali ima ta spor kakšen vpliv na našo tehniko proizvodjanja, merjenja, izračunavanja ali izkoriščanja različnih vrst gibanja? Kakšno »tehnično uporabnost« vidimo v proučevanju pogojev nastanka in propada živalskih in rastlinskih organizmov v preteklosti? Na drugi strani pa nam raziskava strukture znanosti kaže, da se lahko približno identični »recepti« za tehnološko uporabo dobijo iz povsem različnih teoretskih področij. Znano je, da so bili obče-filozofski in znanstveni koncepti Leibniza in Newtona v mnogih pogledih različni, pa vendar sta oba prišla do približno istih rezultatov v tehničnem delu diferencialnega in integralnega računa; to pa je tisto, kar je za uporabo teh dveh računov edino relevantno.

Znanost ima, razen tehničnega interesa, še druge interese in cilje, namreč tiste, ki služijo izboljšanju našega razumevanja univerzuma in postavljanju pojmovnih shem, s katerimi simbolno dojemamo svet. Brez tega je nemogoče dojeti pozitivni-

stično opredelitev »metafizike« in še manj razumeti trud pozitivistov, da metafiziko brišejo iz področja »čistih znanosti«.

Ne smemo pozabiti, da je poznavanje univerzuma istočasno tudi samorazumevanje človeka, in to v dvojnem smislu: kot poznavanje svojega mesta in vseh mogočih odnosov z obdajajočim univerzumom, ter hkrati, kot razumevanje svoje lastne ponotranjene narave. Človek nikoli ni zgolj družbeno ali zgolj duhovno bitje. Hkrati je tudi naravno bitje in zato sestavni del univerzuma. Atomi, elektroni, kemični procesi in nagoni niso človeku nekaj zunanjega – vse to je njemu »notranje«; naše zanimanje za prej naštetu se ne uporablja v zgolj namipulativne namene, kot nekakšno povečanje »samokontrole«. Na tej točki pridemo do druge vrste »dokazov«, ki so usmerjeni proti reduciranju nomoloških znanosti na instrumentalni interes; na podatke iz zgodovine misli, ki kažejo na pomembnost vloge spoznanja, katerega nudijo te znanosti v spremembi slike sveta in njeni preobrazbi. To pa je tisto, za čemer je Habermas težil – polnoletnost (v smislu zrelosti) človeštva.

Kakor je za zorenje človeka do »polnoletnosti« potrebno sprejeti celo vrsto informacij o sebi in svetu okoli nas (čeprav, moram opozoriti, tu ne gre za golo sprejemanje informacij), tako si tudi »polnoletnosti« človeštva ne moremo zamisliti brez znanja in težnje za znanjem – gre za znanje, ki je pridobljeno iz *vseh vrst znanosti* (kakorkoli in kolikorkoli so med sabo metodološko različne) – ne pa za eno samo, specifično vrsto znanosti, katero Habermas uvršča med »kritične« znanosti.¹⁷

Ta odnos med znanjem in emancipacijo (»polnoletnostjo«) velja samo, če emancipacije ne razumemo kot izključno politično ali ekonomsko, ampak kot *integralno* emancipacijo človeka. V tako razumljeni integralni emancipaciji spoznanje iz katerekoli znanosti ne bo imelo instrumentalne vrednosti za cilje, ki so po naravi spoznanja vnani, ampak bo spoznanje sestavni del integralne emancipacije.

Še enkrat vzemimo za primer analogijo z umetnostjo: le-ta nikoli ni zgolj sredstvo humanizacije človeka (pri čemer bi se humanizacija nanašala na politično, ekonomsko, moralno . . . dimenzijo), ampak je med drugim tudi sproščanje in doseganje njemu lastnih kreativnih umetniških zmožnosti. Prav tako je tudi s spoznanjem (znanostjo), ki ne sme biti razumljena samo kot »sredstvo za doseganje nečesa«, ampak tudi kot vrednost *sui generis*. Težnja za znanjem je hkrati tudi težnja za emancipacijo.

To pa seveda še zdaleč ne pomeni, da med znanstveniki (kot v vseh drugih slojih sodobnih družb) ni šarlatanov, businessmanov . . . Prav tako to ne pomeni, da zdajšnji položaj znanosti (ki je zmeraj odvisna od »mecenov«, oziroma »investitorja« ali »tržišča«) ne vodi do njene pretvorbe v goli instrument pridobivanja bogastva, moči, ugodnosti ali pa celo v instrument »emancipacije«. To ne pomeni, da znanstvenik ni homo duplex; ne glede na to, ali so mu »naloge« raziskovani vsiljene od zunaj ali si jih zastavi sam, v skladu s svojo zavestjo (meščansko, politično, »emancipatorsko« . . .). Rezimé povedanega je preprost: preseči stanje, kakršno je, pri čemer je prvi (nujen, ne pa tudi zadosten) korak v priznavanju

¹⁷ Malo globlje interpretirana Apelova »teza komplementarnosti« daje verjetno najustreznejši pristop.

interesa za spoznanjem kot enega od emancipatorskih interesov. Naslednje besede profesorja Uleta so že korak v to smer:

»To je bistvena točka, ki potrjuje izhodno tezo o tem, da je znanost zato sposobna za *dejansko teorijo in univerzalnost*, ker predstavlja v sebi že idealno zapopadeno in anticipirano družbeno bistvo ljudi, ker njihovo praktično univerzalnost kot rodovnih bitij spreminja v občo in objektivno zavest o stvarnosti.«¹⁸

Prevedel: Zlatko Skrbis

¹⁸ Andrej Ule: *Od filozofije k znanosti in nazaj*, Ljubljana, 1986, str. 152.

Na koncu 6. poglavja »Kritika analitičnih stavkov in apriorizma« zapiše avtor navedene knjige naslednje: »Paradoks tega alternativnostnega položaja človeka (namreč izbira med afirmacijo in negacijo človečnosti – op. NB) je, da celo takrat, ko ljudje s svojimi dejanji in idejami rušijo svojo družbenost in se med drugim skušajo izogniti logičnemu prostoru, še vedno na nek način stoje v njem, namreč ravno kot sebe zanikujoči individui. S tem ne uidejo alternativni in novemu postavljanju hipoteze o človeku. Zato tudi primeri »zanikanega človeka« niso dejstva, ki bi jih morali le pripoznati, temveč izziv k novim osmislitvam in dejanjem, ki »negirajo negacijo«. (Ule, A.: *Od filozofije k znanosti in nazaj*, DZS, Ljubljana 86, str. 195). Tudi po mnenju A. Trstenjaka je človek v antropološkem smislu za razliko od živali ambivalentno bitje (Človek, bitje prihodnosti), za katerega niso značilne le alternative, ampak ternative–tretje možnosti. Za ternative ni značilna zveza ali-ali, ampak in, kar v heglovskem jeziku pomeni dopolnjevanje nedoločene formalnogične negacije z določeno, dialektično, afirmativno negacijo. Hegel je sicer skušal nadomestiti formalnogično negacijo kot manjvredno z dialektično negacijo negacije, kar pa se je v nadaljnjem razvoju logike pokazalo kot nemogoče. Paradoks, ki ga navaja dr. Ule v svoji knjigi je mišljen prav s stališča negacije negacije, ki jo je tematiziral v idealističnem okviru že Hegel, vendar je po cilju umne dejanskosti relevantna tudi za marksizem. Alternativni položaj človeka kot hipoteze je ternativno inovativen, kadar hkrati z negacijo obstoječe realnosti začne realizirati boljše možnosti razvoja. V Marxovi tezi »zavest je zavestna bit« je implikacija korelacije logičnega in socialnega prostora. Družbena zavest posameznikov ni le izraz, ampak tudi anticipacija družbene biti, če sta druga v drugo odprti in sta obe odprti v prihodnost. S siromašenjem svojega socialnega prostora pa posamezniki siromašijo tudi svoj logični prostor in s tem duhovno obzorje. Namesto benigne spirale razvoja nastaja maligna spirala stagnacije oz. nazadovanja. Subjekt se čedalje bolj zapira v krog lastnih iluzij in deklaracij.

Sintagma »sebe zanikujočih individuov« označuje potrebo po kritiki države, zaradi katere umnost sama sebe razglaša za dejansko, kar je idealistična laž principa. Umnost se lahko izkaže kot dejanska le v spopadu z lastnimi mejami in s preverjanjem navzven v svet. Sicer se dogaja, kot piše A. Ule »namerno ali nenamerno izločanje iz univerzuma govora celih skupin ljudi« in »ideološko sprevračanje realnosti« (ibidem str. 194). Če umno ne izstopa in sestopa v dejansko, se subjekt začne bati izgube lastnih iluzij. Nastane paradoks, da se navidezni

subjekt tem bolj boji izgube svoje navidezne avtonomije, čim bolj se vladajoči bojijo njegove dejanske avtonomije. Umik subjekta vase mu preprečuje ustvarjalno prilagajanje na spreminjajoči dejanskost. Kjer ni spopada z lastnimi mejami tudi ni višje stopnje komunikativnosti in produktivnosti. Manjka optimalna organiziranost lastnih sil subjekta in vzpostavljanje integralnih vezij tam, kjer jih doslej zaradi dualizma teorije in prakse ni bilo. Subjekt, ki nedoločeno negira sebe, sicer še ostaja marginalni igralec v svetovni informacijski mreži in njen parcialni opazovalec, vendar daje le prazne obljube in potlači v podzavest postopke, ki jih ni opravičil in so zato postali negativna dejstva.

Iluzorični subjekt ni dosegel meje, ki jo je hotel prestopiti. Kar naj bi bilo že dejansko, je še imaginacija, kar naj bi bilo tostransko, je še onostransko in kar naj bi bilo skupno, je še privatno. Bitnosti kot so zakon vrednosti v tržni funkciji, država in religija, ki naj bi se ukinile (aufheben), so se ohranile pri življenju. To s stališča cilja podružbljenega človeštva vodi do nelogičnih ekvivokacij, s stališča logike »starega režima« (Marx) pa še ohranja vero v brezkonfliktno družbo. Če so blago, drva in religija v njihovi neodvisni odtujeni eksistenci ostale stvari na sebi, ne da bi postale stvari za nas in se tako transformirale v človeško podobo, to pomeni, da je stvar sama še vedno zastrta (pozaba biti–Heidegger). Potreben je povratek k filozofiji, da poišče stvar samo izpod naplavin relativizma, historicizma podobnih pojavov, o katerih je govorila tov. C. Totova.

Kritika slabega apriorizma je kritika tistih pogojev, zaradi katerih se subjekt, ki negira samega sebe, zapira v lastne meje. Takšen subjekt verjame, da lahko meje kadarkoli prestopi ne glede na spoznanje družbenih zakonitosti. V tem je zamenjava možnosti z dejanskostjo. Božanska logika daljnoročnih ciljev vključno z vzgojno-izobraževalnimi smotri izgine, brž ko jih subjekt prične realizirati v praksi. Prisilna adaptacija ciljev na obstoječe združuje apriorizem in pozitivizem. Sebe negirajoči subjekt reagira na spreminjajočo dejanskost po aditivnem principu, ne pa po principu ustvarjalne sinteze starega z novim. »Še več enakega« pomeni pri Heglu slabo neskončnost, ki ima za razliko od prave krožne neskončnosti (Pri Leninu spirala na vedno višji ravni razvoja) linearno podobo.

Ni vseeno, v kakšnem socialno-logičnem prostoru človek stoji. Iz zgodovine filozofije vemo, kaj ga omogoča in mu določa njegove meje. Danes vemo, da enostavni strukturi dela odgovarja enostavna struktura mišljenja, kompleksni strukturi dela pa kompleksna struktura mišljenja. Prehod od ene k drugi strukturi pomeni prehod od naturalne k industrijski družbi. Osnovni predizkustveni element dela je še danes zamišljanje, za katerega ne velja več vzorec božjega, ampak družbenega načrta. Dokler ni celovitega družbenega načrta, lahko doseže človek le parcialne univerzalnosti. Celota še ni resnica. Človek slejkoprej negira sebe tudi zaradi izgube energije. Po fizikalni opredelitvi je človek slabo izkoriščen stroj. Čim bolj bodo prešle v zamišljanje kot delovni apriori izkušnje minulega dela, tem bolj smiselno bo lahko človek »organiziral lastne sile« (Marx) in tem manj nedoločene oz. mehanične bodo njegove negacije. Že Aristotel je vedel, da človek lahko z dejavstjo vrlino pridobi ali izgubi. Z negacijo kot deprivacijo (steresis) človek izgubi to, kar mu pripada – človečnost. Človek v nominalnem smislu ni isto kot človek v formalnem smislu. V tem je že Aristotelov prispevek za temo »sebe zanikajočih individuov« tudi na relaciji: govorjenje–molk. Današnji čas ni samo razširil možnosti za človekovo afirmacijo, ampak tudi za človekovo negacijo.

Glede izhodiščnega pristopa, ki ga Andrej Ule izbere v svojem delu z naslovom *OD FILOZOFIJE K ZNANOSTI IN NAZAJ*, bi to delo najraje podnaslovila takole: Misel na sledi razcepa. Gre vendar za avtorjev uspešen, programsko začrtan izhodiščni pristop, dokaj miselno produktivno izbran v kontekstu zgodovine filozofije. Zakaj? V delu je opazno, da avtor sledi pojmovni logiki, tudi takrat, ko obravnava metodologijo znanstvenega mišljenja. Ne ostaja na deskriptivni ravni, temveč poskuša izpostaviti svoj topus nadgradnje na terenu, kjer si prizadeva premagati tradicionalni razcep med apriornim in aposteriornim, idealnim in empiričnim. Morda je ravno v tem pristopu prisotno nekakšno heglovstvo – toda konstruktivno. Po Heglovem pojmovanju tvori razkol celo to, kar je po njegovem mnenju izvor potrebe po filozofiji. V programskem spisu z naslovom *Spis o razliki oziroma s popolnim naslovom Razlika med Fichtejevim in Schellingovim sistemom filozofije* spregovori Hegel o potrebi po filozofiji, izhajajoč iz zgodovinskega dejstva razklanosti človeške družbe. »Razkol (*Entzweiung*, razcep, razdvojitev) je izvor potrebe po filozofiji« (v nemščini *Bedürfnis der Philosophie*). V zgodovinskih okoliščinah, »ko moč združevanja izginja iz življenja ljudi, ko se izgublja živ odnos in medsebojno delovanje nasprotij ter ko ta poprejmejo samostojnost, nastane potreba po filozofiji«¹.

Ta nasprotja in protislovja označuje Hegel v tem delu s kategorialnimi dvojicami substanca-akcidenca, bit-nebit, končnost-neskončnost, duh-materija, razum-um itd. Celotno zgodovinsko gledano, omenjene kategorialne dvojice po Heglu med seboj ne premorejo nikakršnega posredovanja več in s tem tudi ne živlega medsebojnega odnosa. Dejstvo, da nasprotja ostajajo vsaka zase, ločena eno od drugega, absolutna, samozadostna, tj. da dobesedno okamenijo in se totalno osamosvojijo, tvori posebno nalogo za filozofijo. Naloga filozofije je zdaj v tem, da v refleksivnem mediju odpravlja (*aufheben*) take samozadostne principe, ki izključujejo vsakršno medsebojno posredovanje. V tem smislu bi tako naravnost filozofije lahko poimenovali kot zavest posredovanosti. Zanimivo je, da Herbert Marcuse v delu z naslovom *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* razume Heglovo misel o potrebi po filozofiji, izhajajoči iz razkola, celo v smislu osnovnih postavk Heglove ontologije, in dobesedno kot »die Ursprungssituation seiner Philosophie«.

¹ G. W. F. Hegel: *Jenaer Schriften 1801–1807*, Suhrkamp, Frankfurt 1970, str. 20.

Ule v svojem delu večkrat poudari, da mu gre za premagovanje »bolečega razcepa« in da je to moč pojmovati za glavno os dela. Toda iz nujnosti odprave razcepa, npr., med idealnim in realnim, abstraktnim in čutnim, teorijo in izkuilstvom, nikakor ne izhaja izničenje razlik in aporij med miselnim in čutnim, pa tudi ne nekakšna sinteza obeh. Ule želi opozoriti na to, kje in kdaj je ohranjanje razlik med čisto teoretičnim in empiričnim momentom v procesu spoznavanja v nekaterih znanostih celo bistvenega pomena za njihov napredek.

Glede možne povezave in istovetnosti med Kantovo idejo sintetične apriornosti v umu ter Platonovo idejo sintetične enotnosti vseh idej v čisto umski strukturi pa bi rada opozorila še na drugi pomemben vidik povezave njune misli. Znano je, da so se kantovske in novokantovske šole zelo intenzivno ukvarjale z določenimi skupnimi spoznavnoteoretičnimi aspekti Platonove in Kantove filozofije. Ne samo, da so na novo, v kantovskem kontekstu aktualizirali Platonovo pojmovanje idej, temveč so tudi uspešno pokazali, kje je Kantu v marsičem uspelo razrešiti spoznavnoteoretične omejenosti Platonove filozofije. Pri tem je treba poudariti, da ne gre za Kantov program razreševanja nekaterih omejenosti Platonove filozofije in platonizma, temveč za Kantov filozofski sistem kot tak in njegove spoznavnoteoretične predpostavke.

Platon je svoj spoznavnoteoretični princip filozofiranja postuliral še s tem, da je razumel filozofsko spoznavanje kot spominjanje. Meje njegovega pojmovanja narave človekovega spoznavanja so v marsičem meje spoznavanja starogrške filozofije kot take. Tej pa je bil, kot je poudaril novokantovec Windelband, problem dojemanje ustvarjalne dejavnosti zavesti, ki bi proizvajala svojo vsebino. Ker tega Platonova filozofija še ne premore, se mora glede vsebin mišljenja in zavesti zatekati dobesedno k spominjanju (anamnesis) in k mitu. Da bi mišljenje po Platonu lahko proizvedlo svojo vsebino, se duša obrača k predzemeljskemu življenju, k temu, kar je nekoč – povsem po mitski predstavi – že gledala in videla. In, kot opozarja Windelband, s spominjanjem, prek občega zakona asociacije in reprodukcije, prihaja tu do pravega spoznavanja. Kot vemo iz zgodovine filozofije, pa je šele novoveški filozofiji – posebej Kantu – dejansko uspelo razrešiti vprašanje ustvarjalne dejavnosti zavesti. Čeravno v mejah transcendentalne metodologije in transcendentalne filozofije, je zdaj dejavnost zavesti tu, to pa je seveda tisti pomemben nastavek, ki ga filozofija po Kantu – vključno s Heglom – razvija naprej, celo v nekaterih smereh sodobne filozofije. Eden izmed najpomembnejših prispevkov Kantove filozofije v tem kontekstu pa je gotovo njegov drzen poskus premagovanja nekdanje platonske horizme med idealnim in čutnim spoznanjem, zaobsežen v njegovem znanem vprašanju: kako so mogoči sintetični stavki a priori?

V zvezi s filozofijami, ki si izrazito prizadevajo za odpravo »bolečega razcepa« oziroma horizme med materialnim in idealnim, telesnim in duhovnim, naj na koncu opozorim še na aktualnost Nietzschejeve filozofske misli. Razcep, razkol med dušo in telesom ostaja kot nerazrešen problem (*res extensa* in *res cogitans*) celo v Descartesovi filozofiji. Nietzsche kot vneti kritik tradicionalnih ločitvenih, tj. metafizičnih principov, si zelo prizadeva vzpostaviti celostni vidik odnosa med dušo in telesom. Nič manj ni neizprosna njegova kritika delitve sveta na tostranstvo in onstranstvo. V krajšem govoru z naslovom *O onstrancih* (*Von der Hinterweltlern*) iz dela *Tako je govoril Zaratustra* najdemo zanimivo kritično označbo: »Trpljenje in nemoč – to je ustvarilo vse svetove onstran; in pa tista kratka blaznost sreče, ki jo

okusil le najbolj trpeči.« Na vprašanje, kako prihaja do razcepa med tostranstvom in onstranstvom, odgovarja Nietzsche z naslednjim: »Utrujenost, ki hoče v enem skoku do zadnjega, z enim smrtnim skokom, uboga nevedna utrujenost, ki niti hoteti noče več: ta je ustvarila vse, bogove in onstranske svetove.« Še prepričljivejši je Nietzsche s temi besedami: »Telo je obupavalo nad zemljo – ko je slišalo trebuh bivanja govoriti s seboj. In tedaj je hotelo z glavo skozi zadnje stene, in ne samo z glavo – tja čez na ‚oni svet‘. Ampak ‚oni svet‘ je dobro skrit pred človekom, tisti razčlovečeni nečloveški svet, ki je nebeški nič; in trebuh bivanja sploh ne govori človeku, razen kot človek.«² Nietzschejeve tendence posredovanja sprave in nekakšnega celostnega razmerja med dušo in telesom v strukturi človeškega jaza je zelo tvorno razvijal in nadaljeval Bergson, tendence, ki gredo še naprej v filozofijo življenja, k Diltheyu. Celotno znotraj sodobne filozofije je ta del Nietzschejeve misli še vedno zelo aktualen.

Tako smo na koncu branja priloženega dela *Od filozofije k znanosti in nazaj* na zelo idejno in filozofsko razgibanem področju. Tematsko in problemsko izhodišče, odprava »bolečega razcepa« nas sili naprej. Aktualni postajajo mnogi tovrstni poskusi v filozofiji 19. in 20. stoletja – marksistični in nemarksistični. Kajti omejen problem v bistvu ne govori o ničemer drugem kot o nas kot o ljudeh, o naši samo človeški bolečini. S tem pa je moč slediti klicu o spodbudi za nadaljnji boj za filozofijo.

² Friedrich Nietzsche: Tako je govoril Zaratustra, SM, Ljubljana 1984, str. 34.

Kritika »socioepistemološke« (S-E) teze

NENAD MIŠČEVIČ:

Predstavili, razpravljali in kritizirali bomo predočitev o spoznanju, po katerem dejstvo, da je človek družbeno bitje, na bistven način pogojuje in pojasnjuje univerzalni karakter znanstvenega spoznanja, s katerim ljudje razpolagajo. Takšno predočitev bomo poimenovali socio-epistemološka (filozofa, ki se z njo ukvarja, pa socio-epistemolog) ali skrajšano S-E.

Ločimo lahko dve vrsti socio-epistemoloških stališč: šibka ali stroga.

Šibko S-E stališče dopušča medsebojno pogojevanje spoznavne univerzalnosti in družbenosti.

Strogo S-E stališče zagovarja enosmerno odvisnost spoznavne univerzalnosti od družbenosti.

Ker šibko S-E stališče pogosteje srečujemo v literaturi, mu bomo namenili več pozornosti.

Kot izhodišče nam bo služilo delo A. Uleta »Od filozofije k znanosti in nazaj«; Ljubljana, 1986, in to poglavje »Kritika analitičnih stavkov in apriorizma« (str. 129–195).

a) S-E TEZE

Socio-epistemologija (odslej: S-E, op. prev.) pravi, da je univerzalnost našega spoznanja odvisna od naše družbenosti. Preden pa karkoli rečemo o S-E tezah, naj razložim nekaj osnovnih pojmov, ki v njih nastopajo.

Pojem »univerzalnost« je razumljen kot klasična kombinacija ontološke nujnosti in spoznavne apriornosti. Ta lastnost pride najbolj do izraza v matematičnih in logičnih stavkih:

$$2 + 3 = 5$$

Če (p in q), potem p .

Prav tako najdemo ta pojem v povsem splošnih stavkih matematične fizike, npr.:

$s = v \cdot t$, kjer s pomeni pot, v – hitrost in t – čas. Socio-epistemologi so precej nagnjeni k relativiziranju univerzalnosti, zato jim ni tuje postavljanje mej in stopenj znotraj univerzalnosti. Pri tem se moramo zavedati, da se druga komponenta univerzalnosti, tj. apriornost, običajno definira kot neodvisnost od izkustva. Torej; spoznanje je apriorno, če je (popolnoma) neodvisno od izkustva. Težko si je

predstavljati stopnjevito apriornost in ugotavljati ali je neko poljubno spoznanje S odvisno od izkustva ali ne. Povsem nepotrebno se je spraševati, ali je spoznanje odvisno od veliko ali malo izkustva. Stopnja izkustva ničesar ne spremeni. Iz tega sledi, da govorjenje o stopnjah univerzalnosti nikakor ne vključuje stopenj apriornosti, temveč kvečjemu stopnjevanje nujnosti.

Drugo vprašanje, ki se zastavlja, je ugotavljanje odvisnosti spoznanja od družbenosti, in to vsaj v treh različnih pomenih:

a) Družbenost človeka je izkustveno nujni pogoj univerzalnosti. Ta smisel odvisnosti je *nezanimiv in tako rekoč trivialen*. Vdihavanje kisika, potešitev žeje in lakote je predpogoj našega spoznavanja. Za akademskega filozofa je prav tako nujen pogoj, da je kabinet, v katerem razmišlja, primerno topel (po možnosti naj bo telefon izključen ali pokvarjen). Če je družbenost nujni pogoj v tem smislu, potem ta teza drži na povsem nezanimiv način.

b) Družbenost človeka izkustveno *pojasnjuje* univerzalnost spoznanja. V nasprotju s prejšnjo, je ta odvisnost zanimivejša in filozofsko relevantnejša. Filozof, ki bi skušal zagovarjati tezo, da človekova družbenost pojasnjuje univerzalnost spoznanja, bi moral recimo dokazati in razložiti našo sposobnost, da razumemo enostavni račun $2 + 3 = 5$ iz dejstva, da se človek oblikuje v družbi.

c) Družbenost človeka je notranji pogoj njegove sposobnosti univerzalnega spoznanja. Čeprav je tudi ta pomen zelo zanimiv, je njegov smisel najtežje izraziti. Teoretik, ki trdi, da je univerzalnost notranje pogojena z družbenostjo, mora pokazati notranjo pojmovno povezavo med tem, da neka oseba O živi v družbi, in tem, da lahko ta O razume, kako je $2 + 3 = 5$.

Predpostavimo, da nek socio-epistemolog brezpogojno zagovarja prvo tezo (to tezo sprejemamo brez diskusije in o njej ne bomo več razpravljali) in eno izmed tez b ali c. Osredotočimo se na primer c, in to iz dveh razlogov: je najzanimivejši, hkrati pa ga zastopa tudi profesor Ule, na čigar delo se opiramo [»Družbenost človeka je ‚pogoj možnosti‘ za teoretično mišljenje in abstraktno mišljenje, idealiziranje itd.« (str. 149)].¹

Pojasnitev zahteva tudi termin »spoznanje«. Z njim skušam razložiti:

1. človekovo sposobnost, da oblikuje in razume univerzalne stavke, tj. stavke, ki so univerzalni po obliki;
2. sposobnost, da iznajdemo (odkrijemo ali napravimo) *resnične* univerzalne stavke.

Stvar se pogosto zakomplicira, kajti socio-epistemolog nima samo teh ambicij. Običajno trdi, da je univerzalnost matematičnih in logičnih stavkov delo človeka, ali pa da je vsaj delno odvisna od človekovih sposobnosti. Tako pridemo do tretjega eksplananduma;

3. tj. verjetni sposobnosti, ki lahko *prispeva k resničnosti* univerzalnega stavka, ali radikalno povedano, k temu, da se naredi resničen.

Socio-epistemolog običajno rešuje odkrivanje resničnih univerzalnih stavkov ravno s pomočjo tretjega eksplananduma. Če predpostavljamo, da je resničnost odvisna od človeka, potem se zdi, da se vprašanje, kako priti do univerzalnih sodb, spreminja v vprašanje, kako prispevamo k resničnosti stavkov.

Sedaj lahko oblikujemo osnovne S-E teze. Glede na to, da imamo opravka

¹ Andrej Ule: Od filozofije k znanosti in nazaj, Ljubljana, 1986 (op. prev.).

s šibko inačico S-E teorije, ki trdi, da obstaja vzajemno delovanje med družbenostjo in sposobnostjo, bomo teze oblikovali na temelju te opombe. (S tem se bomo izognili neugodni potezi, ki je lastna teoretikom šibke inačice socio-epistemologije; ti namreč brez kakršnihkoli omejitev zagovarjajo odvisnost spoznanja od družbenosti in tako dajejo vtis, da je odvisnost enostranska. Ravno ko bralec dojame, da avtor zastopa strogo inačico S-E teorije, avtor doda teze o odvisnosti, ki poteka v nasprotni smeri, kot nekakšno omejitev in dopolnitev. S tem pa se izgubi izpred oči glavna značilnost šibke inačice S-E teorije, namreč ideja vzajemne povezanosti in odvisnosti!)

Teze bomo razdelili v dve skupini:

1. logične in matematične;
2. fizikalne.

Začeli bomo s prvo skupino tez, kajti o logičnih in matematičnih resnicah je večina enotnega mnenja, da so univerzalnejše od druge skupine v zahtevanem smislu. Razumna je trditev, da so nekateri vidiki univerzalnosti druge skupine tez odvisni od logičnih in matematičnih resnic.

1. teza – Antiplatonizem: Logične in matematične resnice so notranje odvisne od jezika (sistema znakov).

1a. Jezik (sistem znakov) je notranje odvisen od veljavnosti logike, tj. od resničnosti logičnih in matematičnih stavkov.

Anti-platonizem trdi, da so logične in matematične resnice abstrahirane iz »dejanskih postopkov z znaki«.

2. teza – Socialnost jezika: Operiranje z jezikovnimi znaki je notranje družbeno.

2a. Jezik, njegova uporaba in komunikacija so pogoj družbenosti.

3. teza – Transitivnost odvisnosti: Če je vzrok resničnosti matematičnih in logičnih resnic v jeziku, le-ta pa je odvisen od družbenosti, potem iz tega sledi, da so logične in matematične resnice odvisne od družbenosti.

3a. Enako velja v nasprotni smeri.

4. teza – Izvor univerzalnosti: 1. človekova družbenost je univerzalna;

2. Univerzalnost družbenosti pojasnjuje univerzalnost spoznanja.

Vidimo torej, da teza 1., 2. in 3. nudijo neke vrste posredni dokaz odvisnosti spoznanja od družbenosti, medtem ko teza 4. enakovredno povezuje družbenost in spoznanje preko njuni lastnosti univerzalnosti.

b) RAZPRAVA

Po predstavitvi S-E tez, razpravljajmo najprej o njihovi veljavnosti. Zanimala nas bo njihova konsistentnost, pojasnjevalna moč, resničnost, oz. opisna adekvatnost.

Prej navedene teze ustrezajo lastnostim šibke inačice S-E teorije. To je razvidno iz lastnosti tez, kjer ima vsaka teza svoj par v tezi o odvisnosti, ki poteka v nasprotni smeri. Logika je odvisna od jezika, jezik od logike, hkrati pa je jezik odvisen od družbe in družba od jezika. Spomnimo se, da smo »šibka inačica S-E teorije« poimenovali samo tisto teorijo, ki dopušča obojestransko odvisnost.

Zavoljo informativnosti so teze stroge inačice S-E zanimivejše od šibke inačice:

stroga S-E zagovarja enosmerno odvisnost, zato bomo po razpravi o šibki inačici S-E posvetili pozornost tudi strogi inačici.

Pod pojmom »šibka inačica S-E teorije« razumemo teorijo iz tez 1., 2. in 3. skupaj s tezami 1a, 2a in 3a.

Pod pojmom »stroga inačica S-E teorije« razumemo teorijo iz tez 1., 2. in 3., toda brez omejitev in dopolnitev (torej brez 1a, 2a in 3a). Teza 4. sodi v strogo inačico S-E teorij, lahko pa jo uvrstimo tudi v šibko, če dodamo ustrezne omejitve.

1. Šibka inačica S-E in medsebojno pogojevanje elementov

Šibko inačico S-E teorije sestavlja več tez: 1. da je jezik odvisen od logike, 2. da je logika odvisna od jezika, 3. da je jezik odvisen od družbe, 4. da je družba odvisna od jezika, 5. da je odvisnost tranzitivna.

Najprej se pomudimo pri vprašanju konsistentnosti in koherentnosti. Ali se navedene teze lahko medsebojno spojijo? Ali se teze medsebojno podpirajo? Vidimo, da vzporedje med tezo in njej podrejenim pravilom (1. in 1a, 2. in 2a, 3. in 3a) vodi do vprašanja konsistentnosti tez. Tako se prva teza usmerja v vprašanje odvisnosti logike od jezika, teza 1a, pa trdi, da je jezik odvisen od logike. Ti dve tezi nista eksplicitno protislovni, zahtevata pa, da relativiziramo pojem odvisnosti. Jezik je odvisen od logike, logika od jezika. Morda bi bilo boljše reči, da se logika in jezik medsebojno pogojujeta.

Z drugimi besedami; če želimo rešiti konsistentnost, potem moramo vse navedene trditve izrecno relativizirati in hkrati tudi ublažiti.

In kako je s koherentnostjo? Teze 1., 2. in 3. (prva skupina) se medsebojno pogojujejo; prav tako tudi teze 1a, 2a in 3a (druga skupina). Toda prva skupina ne pogojuje v celoti druge skupine, ampak kot smo že dejali, sili socio-epistemologa, da omili svojo trditve.

Tako pridemo do naslednjega rezultata:

A) Jezik in logika se medsebojno pogojujeta.

B) Jezik/komunikacija in družbenost se medsebojno pogojujejo.

Sedaj se postavlja vprašanje pojasnitvene moči. Zdi se, da bi teze prve skupine imele pojasnjevalno moč (če so resnične): ta moč bi omogočila izvedbo logike iz jezika, jezik pa iz družbene biti. Teze druge skupine pa *preprečujejo* to izvajanje: ni jezika brez logike, kot tudi ni družbenosti brez komunikacije; odvisnost je obojestranska.

Z drugimi besedami to pomeni, da nimamo možnosti razlage spoznanja iz logike, kakor tudi ne uporabe jezika in družbenosti. Ne moremo pokazati, kako se jezikovna sposobnost razvije ali nastaja, niti tega, kako otrok prehaja iz nekega pred-logičnega obdobja v obdobje, v katerem vladajo pravila razsojanja.

To ni nikakršen vnanji, zlonamerni zaključek. Naš vodič na tem področju, A. Ule, sprejema in brani tako stališče.

»Lahko bi dejali, da gre za posebno obliko transcendentalnega medsebojnega pogojevanja. Jezik in logika (tu mislim na elementarne logične oblike), sta drug drugemu pogoj obstoja: jezik logiki eksistenčni pogoj neposredno, logika je pogoj jeziku zato, ker mu odpira 'logični prostor' možnih operacij s stavki, zlasti operacij negacije in implikacije oz. dedukcije stavkov iz stavkov. Brez teh operacij o stavkih

sploh ne moremo govoriti. Toda oboje skupaj, jezik z logiko spet svojsko predpostavlja obstoj 'družbenega človeka', on pa jezik in logiko dejansko uporablja v svojem življenju. Ker pa je družbenost odvisna od sposobnosti za komunikacijo v jeziku, tudi tu ne gre za enostransko pogojevanje, temveč za nerazrešljiv, v sebi zaključen krog medsebojnih pogojevanj, ki jih ne moremo reducirati na nobeno čisto naravno odvisnost, evolucijo, delovanje kavzalnih zakonov itd. Družbenost in uporaba jezika, logike in matematike pričajo o svojskem 'načinu biti' človeka, ki je prav tako svojski kot je npr. 'način biti' narave in nanj nezvodljiv« (str. 191).

Dejstvo, da lahko otrok obvlada zakone slovnice, logike in računanja ni »izkustvena posledica individualnega razvoja«, trdi Ule. Zdi se mi, da iz te trditve izhaja naslednje: S-E teze ne *pojasnjujejo* obvladovanja logike, jezika, kaj šele družbenosti. Upati je, da tu razlaga ni možna.

Sedaj lahko odgovorimo na vprašanje pojasnjevalne moči šibke inačice S-E teorij. Le-te trdijo, da so elementi, ki nas zanimajo, medsebojno pogojeni; te teorije zato ne ponujajo in tudi ne morejo ponuditi nikakršne razlage, še posebej ne vzročne ali genetske. Pojasnjevalna moč šibke inačice S-E je *enaka ničli*.

Naj dodam še dve opombi na to temo:

Prvič, pomanjkanje pojasnjevalne moči je posledica povsem oblih lastnosti teze o medsebojnem pogojevanju: če je A pogoj, da nastopi B in če je B pogoj, da nastopi A, potem je edini način za nastanek A, B, ali obojega, ta, da A in B istočasno začneta kariero; A torej ne more izhajati iz B-ja in tudi obstoja B-ja ne moremo pojasniti s sklicevanjem na A. Edina možna razlaga je v uvedbi skupnih neodvisnih vzrokov za A in B. Ravno uvajanje nekega vzroka, ki bi bil zunaj domene jezika-logike-družbenosti, pa zavračajo S-E teze. Zato socio-epistemologu ostane zgolj preprečevanje mešanja jezika, logike in družbenosti, brez možnosti razlaganja porenja.

Drugič, spomnimo se splošno znanega dejstva, da mnogi znanstveniki in filozofi (v nasprotju s teoretiki šibke inačice S-E) že precej časa iščejo razlage za sociabilnost, jezikovno sposobnost in sposobnost logičnega razsojanja. Dobhansky, Gazzanniga, Binford . . . se nagibajo k iskanju skupnega, neodvisnega vzroka-mutacije ali sklopa mutacij. Drugi, npr. Piaget, iščejo vrojene operacijske sposobnosti, katere rezultirajo kot relevantne sposobnosti. Tretji, npr. Vigotski, vidijo izhodišče v družbenosti jezika in govora. V primerjavi s temi dokumentiranimi in domiselnimi poskusi iskanja razlag so teze o brezupnosti iskanju razlag – nepri-
vlačne. Pristajanje na razlagalno mrtvo S-E teorijo bi bil izhod v skrajni sili!

Rezimé:

1. šibka inačica S-E teorije je konzistentna, če sprejemamo relativnost pogojevanja;
2. šibka inačica S-E teorije nima pojasnjevalne moči;
3. šibka inačica S-E teorije nakazuje, da ni potrebno in tudi ne mogoče nikakršno pojasnjevanje relevantnih fenomenov.

Sedaj pa še pogledjmo *opisno adekvatnost* S-E tez.

Opazimo naslednje: če S-E teze vzamemo dobesečno in jih interpretiramo kot teze o medsebojnem pogojevanju, ugotovimo, da imajo *minimalno*, skoraj *nikakršno opisno vsebino*.

Kot primer vzemimo tezo, da je operiranje z jezikovnimi znaki družbeni fenomen in da hkrati ni družbenosti brez jezika. Tako »družbenost« kot »jezik« sta zelo široko definirana, zato lahko branilec te teze zmeraj najde primerne zadržke, ki mu pripomorejo k ohranitvi njene resničnosti (npr.: »Čebele in opice nimajo jezika, so pa družbene žiali.« Odgovor: »Imajo nekak osnovni jezikovni sistem«, ali pa: »Njihova družbenost ni prava družbenost, . . .«).

Torej lahko sklenemo, da so šibke inačice S-E tez:

1. komaj konsistentne;
2. pojasnjevalno mrtve;
3. opisno nezanimive.

Vrnimo se k začetnemu vprašanju. Ali lahko šibka inačica S-E teorij razloži izvor univerzalnosti človekovih spoznanj?

Če bi trdili, da sta apriornost in nujnost samo globoko vkoreninjeni navadi, sankcionirani s socialnimi normami, potem bi nam S-E teorija težko razložila izvor teh navad, vzrok sankcioniranja in razlog, zakaj so ravno določeni stavki dobili takšen poseben status. Zadovolji se z ugotovitvijo, kako se jezik, logika in družbenost medsebojno pogojujejo.

Tu nas ne zanima teza, po kateri sta apriornost in nujnost zgolj sankcionirana predsodka ali celo rezultat kolektivnih norm, ki bi lahko izgledale tudi drugače kot izgledajo. Razlaga univerzalnosti je zanimiva samo, vkolikor dejansko *razlaga* univerzalnost, ne pa vkolikor je eliminira. Zato moramo začeti pri nekem zahtevnejšem pojmovanju univerzalnosti, po katerem je univerzalnost resnično objektivna poteza človekovega spoznanja in ne samo stvar konvencij (tako Ule npr. ostro kritizira konvencionalizem).

Takšno polno univerzalnost šibka inačica S-E teorij komaj dosega.

Ugodimo zagovorniku šibke inačice S-E in sprejmimo njegovo predpostavko, da obstaja vez med družbeno in teoretično univerzalnostjo. Predpostavimo, da sta to neke vrste vzporednici.

Katera od teh dveh je torej obsežnejša, varnejša ali verjetnejša? Katera je bližja temu, da postane dejanska univerzalnost?

Svet, v katerem živimo, je svet vojn, bede, izkoriščanja in krivic. Če bi dosežena *družbena in politična univerzalnost* bila merilo človekove univerzalnosti, potem z njenim rezultatom ne moremo biti zadovoljni. V nasprotju s človekovo univerzalnostjo pa je univerzalnost znanosti mnogo bolj *zanesljiva* in *zajetnejša*. Doseženo stanje je stanje širokega soglasja glede mnogih spoznanj, le spoznanja pa so resnično splošna.

Če bi lahko primerjali med sabo znanstveno in družbeno univerzalnost, potem bi *prednost pripadala znanstveni*. Slaba in nezanesljiva socialna univerzalnost bi težko služila kot osnova zanesljivejši, splošnejši in resničnejši znanstveni univerzalnosti.

2. Stroga inačica S-E in vprašanje univerzalnosti

V primeru stroge inačice S-E je pred nami mnogo obsežnejša naloga. Njenih slabosti ne mislimo pokazati na osnovi splošnih lastnosti S-E tez. Stroga inačica S-E teorij govori o obstoju zanimivih odvisnosti, zato moramo razpravljati o vsaki

posamični tezi. Ker nam prostor ne dovoljuje tolikšne izčrpanosti, se bomo osredotočili na našo osnovno nalogo, tj. na proučevanje odnosa med univerzalnostjo spoznanja in človekovo družbenostjo. Ostala vprašanja pustimo ob strani. Toda tudi ta omejitev ne bo dovolj. Ker je področje univerzalnosti tako zelo široko, ne moremo proučevati vseh možnih argumentov za tezo o odvisnosti univerzalnosti od družbenosti (to tezo bomo poslej imenovali preprosto »teza o odvisnosti«). Omejili se bomo zgolj na pomembne in zanimive argumente, katere omenja Ule, ko brani svojo tezo o odvisnosti.

S-E teze nakazujejo dve poti, s katerima lahko pojasnimo univerzalnost spoznanja. Prva pot je *neposredna*, predstavlja pa jo teza številka 4. Glede na to, da je človekova družbenost univerzalna, njena univerzalnost pojasnjuje univerzalnost spoznanja. Druga pot je *posredna* in izhaja iz dejstva, da je univerzalnost spoznanja (logika, matematika) odvisna od univerzalnosti jezika, ta pa spet od družbenosti človeka (teze 1–3).

A) Posredni dokaz

Prva šibka točka tega dokaza je njegova posrednost. Če bi bilo res, da univerzalni karakter jezikovne dejavnosti pojasnjuje univerzalnost spoznanja in da družbenost pojasnjuje univerzalni karakter jezikovne dejavnosti, potem bi že sam obstoj posrednega člena (jezika) kazal na to, da je vpliv družbenosti na spoznanje indirekten. Nasprotnik lahko trdi, da obstaja medstopnja (bolje rečeno: medstopnje) med družbenostjo in univerzalnostjo, ki ju medsebojno tako oddaljuje, da o tesnem pogojevanju ne moremo govoriti – v najboljšem primeru družbenost vstopa v razlago, ni pa niti bistven niti najpomembnejši pogoj.

Druga slabost pa zahteva nekoliko obsežnejšo razpravo. Zagovornik S-E tez se lahko sklicuje na utečeno kombinacijo Wittgensteinovega in marksističnega naziranja intrasubjektivnosti in družbenosti, da bi dokazal tezo o odvisnosti. Kombinacija je sestavljena iz treh korakov:

V prvem se trdi, da je razumevanje matematike in logike odvisno od jezikovne sposobnosti, oz. od sposobnosti govorca, da se ravna po pravilih jezikovne dejavnosti.

V drugem koraku se sklicuje na Wittgensteinov(e) argument(e) o osebem jeziku in o ravnanju v skladu s pravili. Trdi, da je Wittgenstein podal dokaze o tem, da je ravnanje po pravilih mogoče samo v besedni skupnosti in da osebni jezik ni možen, hkrati pa tudi o tem, da med ravnanjem po pravilih in življenjem vlada notranja pogojenost.

V tretjem koraku se sprejema pravilo tranzitivnosti: če je univerzalno (logično in matematično) spoznanje odvisno od jezika, jezik pa od jezikovne skupine, potem je univerzalno spoznanje odvisno od jezikovne skupine.

Na koncu se Wittgensteinov pojem jezikovne skupnosti navezuje na Marxovo idejo družbene biti.

Če pustimo ob strani vprašanje opravičenosti končne sinteze (ali je res možno Wittgensteinovo podobo jezikovne skupnosti brez preostanka vezati na Marxovo idejo družbene biti?), se moramo vprašati naslednje: ali lahko Wittgensteinov argument o ravnanju po pravilih preprosto vezemo na tezo, da je univerzalnost spoznanja odvisna od jezika?

Sodim, da je odgovor negativen. Wittgensteinov dokaz je namreč uspešen le, če *zavračamo predpostavke o univerzalnosti*, to pa je pogoj, da to isto *univerzalnost razložimo*.

Wittgensteinov argument se razlaga na več načinov. Možno ga je razumeti kot trditev, da je ravnanje po pravilih zadnja in nezvedljiva danost človekove narave ali načina njegovega bivanja. Če to drži, potem ga je nemogoče združiti s poskusom reduciranja stvari na družbeno bit.

Druga interpretacija je »družbena«. Wittgenstein se sprašuje, kako je mogoča univerzalnost naših matematičnih in ostalih pojmov, pri tem pa pride do zaključka, da takšna univerzalnost sploh ni realno možna. Če rečemo, da nekdo obvlada seštevanje, s tem še ne *trdimo*, da obvlada prepričljivo in univerzalno metodo, ki se lahko uporablja brez določenih meja. Mi sploh ničesar ne trdimo, temveč ga »razglasamo« za uspešnega seštevalca, skratka, sprejemamo ga kot sebi enakega. To je anti-realistična (kripejevskva) razlaga, ker seštevalcu odreka stvarno posedovanje resnično univerzalnih sposobnosti. Če je to naša pot branja Wittgensteinovih argumentov, potem igra družbenost v njem notranjo vlogo. Odrekli smo se edino tega, da *človeku stvarno pripisujemo sposobnosti univerzalnega spoznanja*. Razlaga sposobnosti s pomočjo argumentov, ki zanikujejo možnost človekovega posedovanja le-teh, v tem primeru ne pride v poštev.

Napako dela tisti socio-epistemolog, ki skuša spojiti dva implicitno nasprotna argumenta: argument, ki skuša pojasniti univerzalnost, in argument, ki jo zanikuje. Ideja o omejitvi ali relativiziranju univerzalnosti tu ni v pomoč, kajti anti-realistično in wittgensteinsko stališče nasprotuje ideji, da so izjave o posedovanju pojmovnih in splošnih spoznavnih sposobnosti realistično resnične ali neresnične. Problem ni v večji ali manjši univerzalnosti, temveč v tem, da se univerzalnost ne da realistično pripisovati.

Poglejmo si še četrto tezo, ki govori o izvoru univerzalnosti (o tem, da je univerzalnost spoznanja posledica univerzalnosti družbenosti).

Ta teza naleti na težave, kakor na pojmovni, tako tudi na izkustveni ravni.

Na izkustveni ravni je težko najti stično točko med univerzalnostjo družbenih stališč in izkustev na eni, ter univerzalnostjo matematičnih (in fizikalnih) spoznanj na drugi strani. Pod »družbeno univerzalnostjo« razumemo težnje za občečloveško skupnostjo, težnje za izhod iz lokalnih mej ipd. Morda bi lahko izdvojili tudi nekoliko splošnejši, filozofski značaj univerzalnosti: načelno možnost komunikacije z vsemi pripadniki človeške vrste ne glede na razlike v kulturi, jeziku, tradicijah . . . Zato zastavimo vprašanje: ali obstajajo dokazi za to, da je takšna univerzalnost sorazmerna s splošnostjo matematičnih spoznanj? Ali so ljudje, ki so družbeno in politično usmerjeni k univerzalnosti, hkrati tudi boljši poznavalci logike, matematike in kvantne fizike? Na žalost, ne. Einstein je bil univerzalist za oboje, zato pa je bil Frege nacionalist in protisemitist. Tudi mnogi univerzalistično usmerjeni aktivisti, npr. Gandi, niso ničesar pokazali na področju matematike, logike ali fizike. Nobelove nagrade za mir in Nobelove nagrade za fiziko se običajno ne delijo v medsebojni odvisnosti.

Na pojmovni ravni lahko odkrijemo globlji izvor težav neposredne izpeljave, kajti sam pojem univerzalnosti se ne nanaša na iste lastnosti v primerih družbene in teoretske univerzalnosti.

Pod družbeno univerzalnostjo razumemo kvaliteto medčloveških odnosov, pod teoretsko pa abstraktne ontološke in epistemološke lastnosti stavkov. Četudi se lahko vprašamo od kod *ljude*m sposobnost razumevanja univerzalnih sodb, pa s tem ne bomo spremenili tega, kar pod tem pojmom razumemo.

Vsak poskus neposrednega izvajanja univerzalnosti teorije iz družbene univerzalnosti bo ponovil napako, ki jo v šolski logiki imenujemo *quaternio terminorum*. Vzrok za to napako izhaja iz *dvopomenskosti* pojma »univerzalnost«. Že res, da vse race plavajo; toda iz tega se še ne da sklepati, da tudi vsi novinarji plavajo.

Za konec nam ostane ugotovitev, da je načelna sposobnost razumevanja logike in aritmetike (v negativnem smislu »implicitnega« razumevanja) skupna vsem ljudem, ne glede na kulturo in družbeno ureditev. Iz tega sledi, da je takšna sposobnost neodvisna od družbenih vezi. Morda to kaže tudi na njeno neodvisnost od same družbenosti.

Rezimé: poskus »posrednega« dokaza teze o odvisnosti teoretske univerzalnosti od družbene univerzalnosti (če se sklicujemo na ravnanje po pravilih) ne uspe; direktn »dokaz« pa je zgrajen na elementarni napaki.

Dodajmo še nekaj besed o moralnem vidiku tega problema. Če teza o odvisnosti ni golo fraziranje, potem ji je lastno upanje, da so praktične vrednosti enakovredne s teoretskimi. Verjetno je to iluzija, toda kljub temu gre za plemenito iluzijo. Filozof, ki si prizadeva doseči kantovsko prepričanje, je kot človek, kateremu je prepričanje, da so krivice iz tega življenja poravnane in ozdravljene v večnosti, vzrok za njegovo vero v večnost duše. Vzrok je plemenit in verjeten; tako je tudi s tezo o odvisnosti.

Filozof, ki kritizira S-E teze, s tem ne zavrača dognanj sociologije znanosti. Kot primer vzemimo, da je res, da nekatere vrste družbenih odnosov zavirajo razvoj znanosti in da se upirajo univerzalizmu in objektivizmu; hkrati pa je tudi res, da obstajajo takšni družbeni odnosi, ki tak razvoj podpirajo. J. P. Vernant je dokazal, da je politično vzdušje v pred-klasični Grčiji ugodno vplivalo na razvoj racionalnega znanstveno-filozofskega raziskovanja. Do podobnega zaključka pridemo tudi z raziskavo začetkov novoveške znanosti, vloge verskega ali političnega fanatizma (od protestantske Ženeve do stalinistične Moskve) v zatiranju znanstvenega napredka itd. Napačno je zavračati takšna stališča kot nerelevantna.

Zagovornik S-E tez ne trdi samo, da so znanosti za njen razvoj potrebni ustrezni socialni pogoji – trdi, da je univerzalnost znanstvenega spoznanja notranje določena z družbenostjo, ali pa da družbenost pozitivno pojasnjuje univerzalnost.

Svoj čas se je v naši filozofiji pojavljala teza, precej sorodna s S-E teorijami. Po tej teoriji obstaja medsebojna zveza med načinom, kako filozofi razumejo in definirajo resnico/neresnico, ter njihovimi političnimi prepričanji, oz. splošnim političnim vzdušjem v tem času. Medsebojna zveza bi naj obstajala med:

teorijo resnice kot korespondenco – tradicionalni tip oblasti

teorijo resnice kot koherenco in evidentnostjo – revolucionarnost

teorijo resnice kot metafizičnim odnosom – birokratsko oblastjo

Pri tem so se zavzemali za to, da je vez mnogo močnejša od običajne socialnosti – verjetno nekakšna vzporednost, pogojena z notranjo sorodnostjo. Predlagalci so se zadovoljili z nekaj na slepo izbranimi primeri, da bi dokazovali to daljnosežno, toda na vso srečo, napačno tezo.

Socio-epistemolog:

Pod univerzalnostjo nisem razumel nekakšne realistično pripisovane nujnosti in apriornosti. Hočem reči samo to, da naj ljudje v svoji teoretski in znanstveni praksi dajo logičnim, matematičnim in morda tudi fizikalnim stavkom poseben status. Moja teorija to z lahkoto razloži.

Odgovor:

Če si tako misliš, potem je tvoja razlaga trivialna. Če pod univerzalnostjo razumeš samo to, da naj skupina ljudi dā stavkom S poseben status, potem je razlaga, ki trdi, da je poseben status stavkov S odvisen od dejavnosti in dogovarjanja skupine, trivialna. Razlaga, ki izhaja iz družbenosti, je ne-trivialna samo, če je eksplanandum realistično razumljen stavek, ki trdi, da ljudje posedujejo nujna in apriorna spoznanja.

Socio-epistemolog se lahko sklicuje na Marxovo pojmovanje univerzalnosti človekove biti. Ni povsem jasno, ali Marx univerzalnost znanosti *izvaja iz* družbene univerzalnosti. Trdi samo, da je človek univerzalno bitje, ker mu lahko vsa narava služi kot predmet spoznavanja – in – dejavnosti, pri tem pa je ta dejavnost družbena. To dvojje lahko ima skupen temelj. Mogoča je tudi obratna interpretacija: človek je v odnosu do narave, to pa pomeni, da je v industriji in znanosti dosegel takšno stopnjo univerzalnosti, kakršne *še ni* dosegel v družbi. Po takšni interpretaciji bi bila teoretska univerzalnost ontološko sekundarna, vendar bi bila časovno pred oblikovanjem univerzalne človeške skupnosti. To bi ustrezalo često izrečenim Marxovim trditvam, da je emancipacija in univerzalnost dosežena samo v abstraktnosti (filozofiji, znanosti), da pa njena družbeno-zgodovinska realizacija šele prihaja.

Prevedel: Zlatko Skrbiš

Družbena univerzalnost človeka, logika in realizem znanosti

(prispevek za diskusijo in odgovor na kritične pripombe)

ANDREJ ULE

Svojo diskusijo bom strnil v nekaj točk, v katerih se bom dotaknil pglavitnih pripomb ter skušal pojasniti svoja stališča. Ker se večina pripomb očitno nanaša na moje povezovanje »družbene univerzalnosti« človeka in splošnosti v spoznanju realizma znanosti ter logike, bom tudi svojo diskusijo namenil predvsem tej temi. Hvaležen sem Nenadu Miščeviću, ker se je potrudil s pravim »koreferatom« in poskusil zaostriti nekatere moje teze ter jih obenem podvrget ostrim kritikam. Mislim, da so takšne kritike, zlasti če so na strokovni višini in tako logično izpeljane kot Miščevićeve, lahko samo pohvala za avtorja, ki jih je deležen in seveda izziv zanj, da se potruži z boljšo in bolj logično predstavitvijo svojih tez. Verjetno ne bom mogel zadovoljivo odgovoriti na vse pripombe, vendar menim, da bom nekaj pglavitnih »strel« le prestregel in jih morebiti poslal nazaj. Najprej nekaj »terminoloških« pojasnil:

1. Nekaj besed o pojmu »apriornega«, kot ga uporabljam v svoji knjigi. Miščević je menil, da ta pojem ne dopušča relativizacije, češ, neko spoznanje oz. neka propozicija je ali ni apriorno veljavna, saj apriorno spoznanje pomeni le resnico, ki je neodvisna od izkustva (empirije). Vendar pa že v Uvodu povem, da je moja osrednja teza, »da je dogmatično razlikovanje na apriorno in aposteriorno, analitično in sintetično, teoretično in empirično itd. neupravičeno in napačno, vendar pa ima v sebi racionalno jedro, in to je skupek tistih človekovih spoznanj, ki ostajajo v središču vsake smiselne in racionalne teorije . . . in se ne dajo spremeniti ali zavreči, ker bi bile tedaj vse teorije trivialno identične (namreč prazne) in poljubne.« (Ule, 1986a, str. 15).

Med takšna spoznanja štejem npr. nekatere osnovne logične in matematične resnice in vodilne zakone znanstvenih teorij. Pglavitno pri tem je, da pojmem »apriorno« kot triadično relacijo. Nek stavek (propozicija) velja zame apriorno v odnosu na določene teorije in izkustvo, ne pa le v odnosu na izkustvo. Zato je možno, da imamo različne stopnje apriornosti, pač glede na »hierarhijo« teorij in glede na »odpornost« teorij proti možnim spremembam vodilnih zakonov (zlasti onih, ki so v jedru ustrezne znanstvene paradigme). Kot sem opisal v knjigi, tu obstajajo znatne in kvalitativne razlike v omenjeni odpornosti »centralnih« stavkov teorij do možne spremembe ali zavrnitve. Zato lahko govorim o relativni in celo o stopnjevitosti apriornosti določenih stavkov (seveda je s tem tudi zajeto, da je prav tako »aposteriornost« relativen in stopnjevit pojem, a tega v knjigi nisem obravnaval).

2. Drugo pojasnilo, ki sem ga dolžan, je podrobnejša obrazložitev pojma »univerzalnosti«, ki ga v knjigi uporabljam na različne načine. Sprejem kritiko, da se bil premalo jasen in morda v protislovju sam s seboj. To pa zato, ker nisem jasno in tudi terminološko in pojmovno ločil več pojmovnih vidikov univerzalnosti. Sedaj vidim, da moram ločiti najmanj tri pojme, univerzalno, obče in splošno. V slovenščini se ti trije pojmi in z njimi termini običajno uporabljajo sinonimno, sam pa bom izkoristil obstoj treh terminov zato, da ločim tri pojme, ki so sicer tesno povezani med seboj in so v vsakdanji rabi sinonimni, vendar niso enaki.

»Splošno« zame pomeni (označuje) skupno in tipično potezo oz. oznako, ki pritiče vsem elementom istega razreda (ni nujno, da je ta poteza ali oznaka zadostna za strogo določitev razreda (za definicijo ipd.), tudi ni treba, da je nujna poteza (oznaka).¹ Splošno je torej povsem formalna karakteristika, nevtralna v tem, ali velja objektivno ali le subjektivno (po naši volji, konstrukciji itd.).

»Univerzalno« pomeni »realno splošno«, tj., neko lastnost ali odnos, ki velja za vse stvari določene vrste, je torej »realna vez«, ki spaja določene entitete v isti razred ali v iste relacije.

»Obče« mi pomeni »miselno splošno« (duhovno splošno), to je naš pojem, ali splošna predstava, stavčni predikat kot nastopa v določenem teorijskem kontekstu in to v odnosu do (realnih ali le zamišljenih) entitet, o katerih sodimo, da imajo določeno potezo ali oznako.

Ne mislim, da sem s tem izčrpal vse možne variante »splošnosti«, saj je imel tako rekoč vsak večji filozof svoje pojmovanje o tem. Vendar pa mi navedeno razlikovanje pomaga k pojasnitvi mojega kocepta »družbene univerzalnosti« človeka in njegove »transcendentalne« vloge. Prav tako bi moral za podrobnejšo razlago upoštevati še logične odnose med temi pojmi, a zato tu ni prostora. Sedaj pa k bolj vsebinski razpravi.

3. Ko govorim o transcendentalnosti družbene univerzalnosti človeka v odnosu na človekovo spoznanje in v posebnem glede na logiko in obratno, o »povratni« transcendentalnosti logike v odnosu na spoznanje in človeka, gre na prvi pogled za cirkularnost, ki ničesar ne pojasni oz. ima vse tiste neugodne lastnosti, ki jih je izvrstno ekstrapoliral Miščević, v svojem prikazu obeh tez »socio-epistemologije« (močna in šibka S-E teza). Vendar moja teza »uhaja« tem opredelitvam s tem, ker omenjeni delni transcendentalnosti ne »delujeta« na isti ravni (in seveda tudi ne v isti smeri). Na kratko rečeno: družbena univerzalnost človeka kot *realna in duhovna splošnost* je »eksistenčni« transcendentalni pogoj človekovemu spoznanju in logiki, namreč v tem, da *obstoj* človeka kot bitja, ki je *spodobno za rodovno nanašanje na samo sebe* po mojem omogoča *nastanek in obstoj* slehernega spoznanja, sleherne trditve in v tem smislu omogoča tudi obstoj »logičnega prostora«, logični prostor (kot pogoj možnosti oz. *smisla* logičnih in matematičnih operacij) pa je »esencialni« ali bolje »veljavnostni« predpogoj slehernemu človekovemu spoznanju in s tem tudi občosti (torej »subjektivni splošnosti« v spoznanju, mišljenju, delovanju). Zato sam ne zagovarjam niti šibke, niti krepke S-E teze, kot ju je prikazal in kritiziral Miščević, kajti obe slonita na tem, da se družbenost in (spoznavana) univerzalnost pogojujeta na isti ravni.

¹ Vendar pa mora biti smiselno, logično možno postaviti razred tistih entitet, za katere je določena poteza (oznaka) zadostno določilo pripadnosti tem razredom.

Če seveda ne diferenciramo različih pomenov »univerzalnosti« in obeh nivojev »transcendentalnosti« (v pomenu *principialnih pogojev možnosti nečesa*) v odnosu človek – spoznanje (zlasti znanstveno spoznanje), potem nujno pridemo do nerešljivih zagat, relativizacij in cirkularnosti, na katere je opozoril Miščević. Deloma je to pojasnjeno tudi v moji knjigi, in sicer je zoženo na odnos jezik:logika, kjer jezik »zastopa« družbeno univerzalnost človeka, logika pa »logični prostor«. Tam pravim, da sta jezik in logika drug drugemu pogoj obstoja: jezik logiki je neposreden eksistenčni pogoj, logika pa je pogoj jeziku zato, ke mu odpira »logični prostor« možnih operacij s stavki, zlasti operacij negacije ali implikacije oz. dedukcije stavkov iz stavkov. Ta dvojni odnos nato po analogiji razširim na odnos »družbenega človeka« in logike, kjer gre za podoben odnos dvojne transcendentalnosti. Bistven in seveda za mnoge najbolj sporen zaključek teh razmišljanj je bila moja trditev, da ta medsebojna transcendentna pogojenost kaže na nemožnost enostrane ali zgolj enosmerne odvisnosti človeka od narave, na nemožnost čisto evolucijske izvedbe človekove družbenosti, v posebnem pa zlasti jezika in racionalnega delovanja iz »narave«. Pravim, da družbenost in uporaba jezika, logike in matematike pričajo o svojskem »načinu biti« človeka, ki je prav tako svojski, kot je npr. »način biti« narave in nanj nezvedljiv (prav tam, str. 191).

»Univerzalnost človeka« kot družbeno nanašanje ljudi na sebe in na druge ljudi kot člane iste skupnosti ni le »zunanja« splošna vez človeških posameznikov v človeški rod, temveč bistveno vsebuje miselno dimenzijo, duhovno univerzalnost – občost. To je konstitutivno za sam obstoj človeka kot človeka. Zato je »človekova« univerzalnost odlikovana pred vsemi drugimi realnimi splošnostmi, s tem da bistveno vsebuje lastno prepoznavanje po članih vrste. Miselno zapopadenje svoje rodovne narave je lahko rudimentalno in omejeno (npr. le na člane plemena, naroda, civilizacije ipd.), toda po svoji intenci je »popolno«, je znak odlikovane kvalitete človeka pred drugimi bitji »njegovega sveta« (ne izključujem obstoja drugih »družbenih« in »racionalnih« bitij v kozmosu). Po tej odlikovanosti je človekova rodovna univerzalnost generični in eksistenčni predpogoj postavljanja in prepoznavanja vseh drugih občosti, ne pa tudi realnih splošnosti (to bi bil antropocentrični idealizem). Človek torej odkriva realno splošno (univerzalno) v svetu, ne pa ustvarja (čeprav tudi ustvarja nove splošnosti, ki jih v naravi in sploh v svetu ni). Brez izvirnega realnega in duhovnega modela splošnosti po mojem ljudje ne bi bili sposobni za prepoznavanje ali konstrukcijo nobene splošnosti, torej ne bi bili »misleča bitja«.

4. Zakaj govorim o »družbeni univerzalnosti« ljudi (raje kot o »generični« univerzalnosti, o kateri je govoril Marx)? Zato, ker želim poudariti dejstvo, da ljudje lahko realiziramo omenjeni univerzalni odnos do sebe in do drugih ljudi le v družbi, namreč v skupnosti, ki pozna temeljne družbene odnose in vezi: kolektivno in načrtovano predmetno dejavnost, jezik, institucije (ki omogočajo povezavo biološke reprodukcije vrste in prisvajanje ter predajanje dosežene stopnje kolektivnega, pa tudi individualnega izkustva in znanj). To ne pomeni, da pred nastankom družbenih vezi pač ni bilo »ljudi«, pač, toda le kot biološka vrsta v prehodu od čisto živalske k humanoidni formi življenja oz. samoreprodukcije. Zlasti bistven se mi zdi jezik, namreč za formiranje in ohranjanje vsaj elementarne »zavesti o sebi« in »o drugih« kot o njim samim sorodnih bitjih.

Družbena univerzalnost človeka torej zame ni isto kot univerzalnost določenih

družbenih odnosov (npr. demokratičnih odnosov). Zato ni direktne odvisnosti med formo določene družbe in oblikami ter vsebinami spoznanj, ki jih obvladajo ljudje v teh družbah. Torej tudi ni direktne ali linearne povezave med socialnim okoljem in znanstvenim spoznanjem oz. znanstvenimi teorijami. Niti ni povezave med tem, kako močno »podružbljen« je posameznik, in znanstvenimi teorijami, ki jih razvija. Veliko je primerov, ko izrazito konservativni znanstveniki ustvarjajo revolucionarna odkritja – npr. G. Frege, in obratno, socialno napredni posamezniki branijo zastarele teorije, npr. Lenin, ki je zagovarjal obstoj etra. To pa zato, ker je pač treba poprej definirati kontekst »družbenosti«, »naprednosti«, »zastarelosti« itd. Družbena univerzalnost (družbenost) se nikjer ne realizira neposredno, zlasti ne nujno v znanstvenih teorijah, niti ne v socialni filozofiji ali ideologiji ljudi. Družbenost je pač generični predpogoj za katerokoli drugo »univerzalnost«, med drugim torej tudi za nastanek in obstoj teorijske splošnosti, ideologij itd. Zato ni za pričakovati, da bi imela npr. naprednejša socialna filozofija ali ideologija kak neposreden učinek na nastajanje naravoslovnih, logično-matematičnih teorij in prav tako ni za pričakovati, da bi imelo revolucionarno odkritje v teh vedah neposreden odmev v zvišanju kvalitete človekove družbenosti (ali vsaj v naprednejši socialni filozofiji oz. ideologiji tistih, ki so to znanje ustvarili, oz., ki ga tipično uporabljajo).

Zato protiprimeri, ki jih je navedel Miščević, ne zadevajo moje teze, čeprav si drznem trditi, da *dolgorično gledano vendarle obstaja pozitivna povezava*, tj., da višja stopnja realizacije in ozaveščenosti človekove družbene univerzalnosti nujno privede do višjih oblik spoznavne splošnosti oz. točneje do alternative, ko se postavi ostra dilema, ali bo določena družba (ali vse človeštvo, kot je primer danes) realiziralo družbeno univerzalnost tudi v svojem občem spoznanju, torej v znanostih, ali pa bo propadla. In prav tako velja obratno, nove in obsežnejše znanstvene teorije privedejo družbo (ali človeštvo) do ostre dileme, ali bo pripravljeno realizirati nove, širše in bolj razvite oblike družbenosti (praktično: demokratične družbe, morda komunizem) ali pa bo propadla (propadlo).

Prav tako si drznem trditi, da, gledano v večjih zgodovinskih obdobjih, obstaja zakonita zveza med tedaj razširjenimi teorijami (spoznanji) in oblikami družbe. Tako po mojem v antični družbi ne bi bila mogoča Newtonova mehanika, kajti nastanek in obstoj te teorije je bil odvisen od velikega razvoja različnih obrti, strojem in sploh fizičnemu orodnemu delu. Točno to pa je manjkalo antični družbi. Eventualna »mehanska« odkritja so bila sporadična. Celo Arhimed npr. svojih mehanskih izumov ni veliko cenil, bili so izsiljeni z neposredno nujno ali nalogo. Zato v antiki tudi ni bilo ideje eksperimenta in ideje o načrtni in daljnosežni povezavi teorije in eksperimenta. Brez tega pa ne bi bilo mogoče postaviti newtonsko mehaniko (oz. ta možnost je kvečjemu čisto fantastična, logična, ne realna).

Podobno temu tudi iz teze o medsebojni sopogojenosti družbene univerzalnosti in logike ne izhaja trditev, da bi morali vsi ljudje *znati* logiko (celo ne: da bi morali znati popolno logično misliti) ali da so toliko bolj »človeški«, kolikor bolj so logični, in da so toliko bolj logični, kolikor bolj so človeški ipd. Saj sem dejal, da družbena univerzalnost »po eksistenci« predhaja »kognitivni univerzalnosti« (torej ne po veljavi oz. »po logiki«), logika pa pomeni logični prostor, t.i. sistem možnih logičnih operacij, dostopnih ljudem, ne pa dejanske logične teorije ali dejansko

logično mišljenje posameznika. Logične in matematične teorije prav tako ne veljajo »zaradi človeka«, ker obstoj človeka ni veljavnostni pogoj logiki in matematiki, pač pa le pogoj za nastanek in obstoj matematičnih in logičnih teorij in znanj v nekem epistemskem kontekstu.

5. Ko govorim o tem, da spoznanje vsebuje neko svojsko apriornost najvišje vrste (ki je ni mogoče v načelu več zrelativizirati na obseg določenih teorij), to je logično-matematično apriornost, mislim na elementarno stavčno in predikatno logiko I. reda z identiteto ter na sistem naravnih števil brez aksioma o matematični indukciji. Ta dva segmenta logike in matematike sta osnova miselnih *operacij* oz. *pravil*. Teh svojih idej tu ne bi ponavljal, ker so razvite v knjigi. Sam imam te zamisli za visoko splošne in prav tako močno tvegane *filozofske hipoteze*, ki so smiselne toliko časa, dokler se tem hipotezam ne postavi nasproti utemeljena nasprotna hipoteza oz. cel sistem drugih hipotez, ki jo podpirajo (kot tudi sam svoje hipoteze sistematično povezujem z hipotezami o družbeni univerzalnosti človeka ipd.).

Želim pa le nekoliko bolj pojasniti odnos tez o nerelativni apriornosti (dela) logike in matematike do »družbenosti«.

Vsako spoznanje, da, celo vsak jezikoven akt je omogočen s tem, da je vsaj deloma logično voden, tj. da poteka po nekih pravilih, ki med drugim omogočajo oceno, kdaj neko spoznanje (stavek, teorija) ali akt »je« in kdaj »ni« v skladu s pravili, prav tako kdaj »na osnovi« enega spoznanja (stavka, teorije) ali akta lahko postavimo (izvedemo) drugo spoznanje ali akt. Ta dva, možnost »ne biti« pravilno in »biti na osnovi« česa drugega (ali slediti iz česa), pa sta fundamentalni logični operaciji (negacija, implikacija oz. dedukcija). Prav tako se naše delovanje, govorjenje, spoznanje »odvija« po sekvencah, fazah, korakih, kakorkoli že. Za kontrolo teh sekvenc pa potrebujemo vsaj implicitno nanašanje na množico indeksov. Ni nujno, da so to izrecno naravna števila, pač pa morajo biti izomorfna z njimi (tu še ni treba predpostavljati vseh Péanovih aksiomov, smiselno pa je predpostavljati operaciji naslednika in vsote). S tem imamo že implicitno na-našanje na neko »elementarno« matematično strukturo.

Če bi bilo vse naše početje, govorjenje, mišljenje konec koncev le kavzalen proces, tj. »del naravne evolucije«, potem v načelu ne bi bilo mogoče »delovanje po pravilih«, zlasti ne »negacija« (odstopanje od pravila) in »implikacija« (zasnovanost enega akta *na* drugem po pravilu), prav tako ne potencialne neskončnosti možnih sekvenc operacij. Empirični zakoni v principu ne dopuščajo »odstopanja«, »popravljanja«, »štetja« itd. To ne pomeni, da so zakoni deterministični, pač pa npr., da kadar nekaj ne sledi določenemu zakonu, pač sledi drugemu in ni prav nič važno, da *ne* sledi prvemu zakonu. Pri operacijah ali pravilih pa je načeloma tako, da se jim lahko sledi ali ne sledi, torej »zmotno« sledi. Res je sicer, kot sta ugotovila Wittgenstein in nato Kripke, da ni načelnih meja »pravičnosti«, tj. da ni intrinzičnih kriterijev, ki bi na osnovi vedenja posameznika kazale, kdaj pride do negacije pravil in kdaj smo v »skladu z njimi« (gl. S. Kripke, 1982, L. Wittgenstein, PU. par. 201). Za Kripkeja o tem odloča družba, ki »pripiše« posamezniku lastnost »pravičnega« ali »nepravičnega« sledenja pravilom. A to tu ne igra vloge, oz. bolje, kvečjemu gre nam v prid, kajti potrjuje *eksistenčni primat družbe* za »obstoj« ravnanja po pravilih (in pravil samih).

6. Ko sem navajal določene pasuse iz Marxa in iz Wittgensteina seveda nisem

niti najmanj nameraval delati nekakšne »sinteze« med teorijama obeh mislecev in sem se povsem zavedal, da sta v celoti zelo različni teoriji deloma nasprotni. Pač pa sem poudaril nekatere trditve obeh mislecev, ki so po mojem mnenju veljavne ali vsaj močno smiselne tudi v širšem kontekstu, kot sta njuni izvorni teoriji. Pri Wittgensteinu me je pritegnilo v prvi vrsti njegovo vztrajanje in vneto dokazovanje načelne razlike med ravnanjem po pravilih in kavzalnim potekom (procesom), zlasti dokazovanje intrinzične, neprocesne, nedogodkovne »zveze« med intenco in intendirano vsebino, med pravilom in njegovo realizacijo, med smislom in uporabo izrazov itd. V knjigi sem k tem argumentom dodal še poskus lastne argumentacije v prid tezi, da je del logike in matematike nerelativno a-prioren (kajti vsak resen poskus takšne relativizacije bi porušil možnost komunikacije z jezikom in s tem ogrozil družbeno univerzalnost človeka). Zato se strinjam z Wittgensteinom, da »v« jezik in v logiko (bolje, logični prostor) lahko le »skočimo«, tj. naenkrat in to tedaj, ko obvladamo operacije negacije, implikacije in (dodajam) nadaljevanje vrste (pravzaprav so te operacije tako tesno povezane med seboj, da so le različni vidiki iste sposobnosti racionalnega bitja). Seveda je ta trditev v sedanji formulaciji še »surova« in močno tvegana hipoteza, potrebna dodelave, toda ponuja novo predstavo o »genezi« človeka oz. posameznika v zavestno družbeno bitje. Pomeni, da mora ob vseh naravnih procesih, ki so v osnovi geneza družbenosti človeka, že vsebovati nek negenetski moment »preskoka«, hipne osvojitve *smisla* operacionalnosti izven golega sledenja bihevioralnim »okrepitevam«. ² V individualnem procesu socializacije posameznika bistveno prispevajo k uspehu tisti člani družbe, ki že obvladajo možnosti logičnega prostora in to v vsem spektru svojih predmetnih in nepredmetnih dejanj. Po drugi strani mora človekov organizem vsebovati naravne potenciale, dispozicije za to, da lahko »deluje« ob posredovanju logičnega prostora. Toda ključni »korak« je po mojem vedno skok, ki pomeni nekakšno *aktualizacijo možnosti* bivanja na način zavestnega družbenega bitja, to bivanje pa je, kot sem že navrgel, svojski način bivanja, prav tako kot način »bivanja narave«. Kaj to pomeni filogenetsko, je seveda še vprašanje, verjetno pa ne bi smeli avtomatično prenašati modelov iz ontogeneze v filogenezo človeka (in obratno).

Vse ostale logične oz. matematične teorije nad klasično stavčno in elementarno predikatno logiko z identiteto in aritmetiko brez aksioma indukcije so človeške konstrukcije in so glede na to osnovo pogojno veljavne. Pa tudi to ne pomeni, da je v vseh primerih klasična logika *neposredno uporabna*, pač pa le to, da v vsakem primeru, kjer se zdi, da je neposredna logika (tj. logika, vezana na faktično dane

² Možen ugovor tej trditvi bi bil lahko tale: Wittgenstein je pisal o »dresuri«, »tehnik« kot o zadnjem izvoru oz. opori učenja, kako »slediti pravilu« (npr. v PU I., par. 5, 199), a to je vendar neko kavzalno pogojevanje človekovega vedenja (vzgoja navad). Vendar je to le videz, kajti tudi Wittgenstein je vseskozi predpostavljал obstoj jezikovne skupnosti, ki »pritiska« na nove člane, tako da si končno prisvojijo »sledenje pravilom«. Torej predpostavlja člane, ki že znajo »slediti pravilom«, ki že živijo tudi v »logičnem prostoru«. Pomagajo novim članom, tako da se tudi pri njih aktualizirajo sposobnosti »sledenja pravilom«, vendar je tudi sedaj potreben skok od potencialnosti v aktualnost. Zato Wittgenstein mestoma pravi, da se mu zdi presenetljivo, kako se otrok uporabljati negacijo (BPhPs II., par. 128), ali da začne misliti (uporabljati jezik) (PB, par. 5). Kavzalni proces torej lahko po njegovem le »preskoči« v intencionalnega. Menim, da določena socialno-jezikovna skupnost že v načinu svojega življenja implicitno generalizira svoje postopke v pravila in da te generalizacije »prenaša« na otroke, ki so zato fizično in mentalno sposobni. Kljub vsem empiričnim pogojem in vzrokom pa to »dogajanje« ni niti kavzalno, niti algoritemsko, kajti na neki točki mora vsak posameznik sam začeti z »ravanjem po pravilih«. Ne le po določenem pravilu, temveč po pravilih sploh. To je »ontološka novost« in ne zgolj nova »navada« v sklopu privzgojenih navad.

stavke in opise vedenja stvari) neklasična, lahko najdemo takšno reformulacijo opisov in semantičnega ovrednotenja stavkov, da bi dobili klasično logiko! Torej, »misliti logično« še ne pomeni, znati določeno logiko ali pristajati nanjo.

7. Ker logični prostor vsebuje esencialno logično paradigmo sleherne splošnosti, »logično splošnost«, je v tem smislu logična splošnost po validnosti predpogoj veljave sleherni človeški kognitivni splošnosti (občosti). Logična paradigma splošnosti, tj. tako realne kot miselne splošnosti, je že v tem, da vsak stavek napotuje na potencialno neskončno mnogo stavkov, iz katerih lahko logično izhaja ali ki lahko logično izhajajo iz njega. Sedaj moram malo bolje pojasniti razmerje med »validnostno« osnovo (kognitivnih) splošnosti in »eksistenčno osnovo« (realnih) splošnosti. Tu se lahko omejim le na krajši prikaz, bolje, na nekaj primerov in analogij. Kot primer povsem »realne« splošnosti (univerzalnosti) lahko vzamemo določeno naravno vrsto (živo ali neživo). Naravno vrsto bi na hitro (približno) opredelili kot celoto individuov, ki kažejo v zelo različnih situacijah, okoljih enake ali sorodne lastnosti, se vedejo enako ali sorodno. Pri njih obstaja neka realna »povezanost«. Pri živih vrstah je ta povezanost že tudi »rodovna«, kajti vrsta »poraja samo sebe« in se s tem ohranja, pri neživih pa je ta vez enaka notranja (atomska, molekulska ipd.) struktura (npr. »železo«). Pri čisto realnih splošnostih ni prav nič nujno, da jih konstituiramo ali celo konstruiramo s pomočjo neke teorije, s pomočjo znanja o njih ipd., temveč so preprosto dejstva (univerzalna dejstva), del narave, prav tako kot so to člani teh vrst. Na drugem koncu spektra »razredov« (vrst) so npr. povsem abstraktne logično-matematične »entitete« in njihove »lastnosti« in »relacije«. Te pravzaprav ne »obstajajo«, temveč le »veljajo«, namreč ob predpostavki, da nekdo sprejme določene izhodne principe, aksiome, premise, definicije in pravila teorij oz. konstrukcije. Vpete so v prostor »če- potem«. Pravimo npr.: »Če sprejmemo npr. to in to aksiomatizacijo aritmetike, potem moramo sprejeti kot obstoječe te in te matematične entitete in njihove lastnosti, relacije, zakone« (npr. privzem transfinitne indukcije nam jamči obstoj realnih števil).

Vmes med enimi in drugimi vrstami so npr. takšne, ki vsebujejo določen realen segment, vendar ta ne zadošča, da bi jih resnično združil v »naravno vrsto«. Šele izrecno nanašanje na človeka, na človeško percepcijo ali na človekove zmožnosti manipuliranja s stvarmi vzpostavlja neko skupnost entitet. Tako npr. razred »rdečih stvari« ni nobena naravna vrsta, kajti te stvari se pri različnih situacijah sila različno vedejo in le pri majhnem spektru možnih situacij (ki se tičejo optike in človekovega zaznavanja) se »vedejo« enako ali sorodno. Šele izrecno človekovo nanašanje na te stvari *kot* na razred jih vzpostavlja za vrsto. Torej so na nek način deloma realne (saj so njihovi elementi, člani realni objekti, namreč posamezni »rdeči« objekti), še bolj pa »irealne«. Šo vrsta zgolj »po veljavnosti«, po tem, da jih »spravimo« v logični prostor (npr. v jezik, kjer obstaja predikat »biti rdeč«), torej kjer velja konsenz o *enaki rabi* nekega *termina* (znaka).

Pri tem je očitno najbolj zanimivo vprašanje, kakšen status ima občost človeka, njegov »rod«. Vsekakor je to »naravna vrsta«, tj. realna splošnost, tako kot velja to za druge žive vrste. Toda zato, ker ima človek bistveno možnost samonanašanja, oz. nanašanja na svoj rod kot takšen, »vsebuje« že človekova »realna« naravna tudi logično splošnost, tj. tisto, ki omogoča formiranje ne-naravnih vrst, torej kognitivno postuliranih univerzalij in celo entitet. To je pogoj za tvorjenje kakršnihkoli teorij, še več, tudi za obstoj jezika (bolje, za njegovo *veljavo*, saj je ves jezikovni

učinek omogočen prav s tem, da »isti« jezik *velja* za vso jezikovnosocialno skupnost, ne pa, da zgolj »obstaja« kot določeno socialno dejstvo). Moja teza je, da človekova univerzalnost in njegovo sposobnost spoznanja splošnosti ni povsem naravna lastnost človeka, ni dejstvo poleg drugih dejstev, ki se tiče razvoja in lastnosti človeka, temveč predstavlja *posebno ontološko kvaliteto*, nov način bivanja neke (sicer tudi naravne) vrste. Eksistenčni pogoj tega načina bivanja je *človekova družbenost*, esencialni (validnostni) pa ta, da je človek sposoben aktualizirati svoje dispozicije za »sledenje pravilom« oz. za *skok* v logični prostor. Pri tem pa mora biti sama *ontološka možnost* takšnega načina bivanja *primarno prisotna* v svetu, biti mora prav tako izvorna možnost bivanja, kot je možnost naravnega obstoja za realne entitete). *Logični izraz te apriorne možnosti* bivanja vidim v specifični nerelativni apriornosti dela logike in matematike (o tem sem govoril že prej in v knjigi). Razlaga, ki jo predlagam, seveda še ni kaka teorija, njena vloga je v osvetlitvi, v razumevanju bistvene difference »družbene biti« ljudi in »naravne biti«. Omogoča izhodišče za oblikovanje različnih hipotez, vendar ni empirična hipoteza, induktivna posplošitev, zakon itd.

8. Tu moram pojasniti svoje stališče do ocene, da Wittgensteinovo gledanje na univerzalnost nasprotuje moji tezi o soodvisnosti družbene univerzalnosti in sledenja pravil. *Prvič*: nikjer ne pravim, da kombiniram Wittgensteinovo (in Marxovo) teorijo v celoti, temveč pointiram nekatera mesta, ki se mi zdijo z današnjega stališča plodna. To je pri Marxu njegova (nerazvita) teza o primatu družbene, rodovne univerzalnosti človeka za spoznanje sleherne univerzalnosti (splošnosti) in pri Wittgensteinu njegova teza o izvornosti, nezvodljivosti »sledenja pravil« na kakršnekoli »proces«, zakone itd. in o nujnem »skoku« v logično reglementirano vedenje in komunikacijo. *Drugič*: Res je, da glede na ostala Wittgensteinova izvajanja obstaja protislovje med obema tezama, vsaj če interpretiramo njegove teze kot dokazovanje, da ni nobene realne ali spoznane splošnosti mimo pravil, v katerih je splošnost intrinzična kvaliteta zapovedi »slediti pravilu v vseh primerih enako«. Protislovje obstaja zlasti tedaj, če sprejmemo Kripkejevo tolmačenje sledenja pravilom, po katerem ljudje le pripisujemo drug drugemu vedenje »sledenja pravilom« pod socialnim pritiskom, temu pripisovanju pa ne ustreza ničesar objektivnega. *Tretjič*: Wittgenstein v svojih tezah ni vedno jassen in, kot se zdi, tudi ne koherenten, zato dopuščajo njegove trditve več nasprotujočih si interpretacij. Tako se da npr. Wittgensteinovo tezo o pravilih in univerzalnosti razumeti tudi tako, da pravila nekako utelešajo in reprezentirajo logično, bolj »gramatično« univerzalnost. Pri tem gre zato, da pravila ne obstajajo za sebe, temveč tvorijo sisteme in najširši tak sistem je prav običajni jezik. Čim izgovorimo kako besedo ali stavek, že na nek način uporabimo »ves jezik« (čeprav tega ne moremo izreči ali opisati) (PU, par. 199). Jezik in pravila so smiselna tedaj, ako jih uporabljajo člani neke socialne skupnosti kot bistveno sestavino njihove »življenjske forme«. Tako se pravilnost in nepravilnost dejanj gradi na identični življenjski formi, ne na dejstvih, pa tudi ne na konvencijah ali vsakokratnem pripisovanju pravilnosti in nepravilnosti (razen če ne razumemo pripisovanja le kot odsotnost faktičnega ali kakšne objektivne, nad vso družbo dvignjene norme vedenja ipd.) (»Tako ti torej praviš, da soglasje ljudi odloča o tem, kaj je točno in kaj je napačno? – Točno in napačno je tisto, kar ljudje *povedo*, a ljudje soglašajo v *jeziku*. To ni nobeno soglasje mišljenja, temveč življenjska forma.«, PU, par. 241). *Četrtrič*: Torej bi bila

življenjska forma ljudi primarni nosilec pravil in univerzalnosti prav tako. A to ni stvar konvencij, soglasij, socialnih pritiskov in pripisovanj kot posledic konformizma itd., temveč, vsaj po mojem, *ontološka kvaliteta* ljudi pred drugimi bitji, ki »ne znajo« govoriti in ravnati po pravilih. Menim, da se v teh, sicer nerazvitih Wittgensteinovih mislih skriva ravno ugotovitev o nezvodljivi izvornosti in primarnosti univerzalnosti človeka kot družbenega bitja. Zato menim, da je Kripkejevo tolmačenje »Wittgensteinovega paradoksa« o pravilih (popolna nedoločljivost identitete pravil) preozko, zlasti ker skuša Wittgensteinovo tezo prikazati kot radikalni skepticizem, primerljiv le z Humovo skepso v kavzalnost in indukcijo. A več o tem tu ne morem razpravljati. *Petič*: Nikakor ne sprejemam vseh Wittgensteinovih stališč, zlasti ne onih, iz katerih bi izhajalo, da ni nobene realne splošnosti in da torej tudi človekova univerzalnost ni realna, temveč le »gramatična« kvaliteta. Terjalo bi precej prostora, da bi podrobneje razložil svoje nestrinjanje in razloge, zakaj se mi takšna teza ne zdi nujna, čeprav sprejemam izvornost in nereducibilnost pravil in sledenja po pravilih in njihovo bistveno socialno pogojenost. Na kratko sem svoje stališče glede ločitve realne in kognitivne (ali jezikovne) splošnosti prikazal v prejšnji točki. Za sedaj naj to zadošča, čeprav se zavedam, da moji argumenti verjetno niso povsem konkluzivni in dokončni zakon ipd.

9. Če bi razumel to svojo razlago kot zaključeno *teorijo družbene biti človeka*, npr. kot teorijo, ki bi »opisala« proces evolucijske (in nadevolucijske) spremembe humanoidov v družbeno bitja ali pa razvoj posameznika v družbenega posameznika, potem bi verjetno res veljal Miščevičev ugovor, češ da blokiram znanstveno razlago (zdelo bi se, kot da sem s tem, kar sem dejal o dvojni transcendentalnosti družbene univerzalnosti in logične univerzalnosti, že vse povedal in pojasnil, da je »ostalo« le ponavljanje rečenega ipd.). Toda v resnici služi kot začetna točka pojasnitev, namreč kot razlaga, ki uvaja v »točko razumevanja« ali bolje, v izhodišče za smiselno (ne že v naprej absurdno) formiranje hipotez genetskih in strukturalnih razlag v širokem polju problematike: od antropologije do logike ali tez o umetni inteligenci. Moja razlaga služi torej kot nekaka »protorazlaga« (vendar ni le »hermenevtika« in še manj »hevrstika«, ker ni pripomoček, ki bi nam olajšal delo na pravi teoriji, temveč je epistemsko nujen korak pristopa k teoriji).

Seveda predloženi »korak pristopa« ni nevtralen, je v delni ali popolni opoziciji z različnimi sodobnimi teorijami, hipotezami oz. nastavki za teorije. Tako je npr. delno nasproten programu t. im. naturalizacije epistemologije, psihologije, družbenosti ipd., ki ga zagovarjajo mnogi analitični filozofi (pa tudi drugi). Ti programi, še bolj pa posamezna znanstvena dela, ki so na tej liniji, po mojem mnenju »preskočijo« bistven problem oz. ga povsem spregledajo. Miščevič me je upravičeno opozoril na celo vrsto del, ki poskušajo prikazati razvoj družbenega človeka, jezika, mišljenja in spoznanja iz povsem naravnih osnov, ob povsem kavzalnih procesih (mehanizmihi). Res je, obstaja vrsta dobro pisanih del te vrste. Med zadnjimi deli te vrste, ki sem jih na hitro preletel, je delo Kitcherja »Narava matematičnega spoznanja«, kjer je Kitcher poskušal razviti naturalistično teorijo matematičnega spoznanja in med drugim zavrgel sleherni matematični apriorizem. (P. Kitcher, 1984). Po njegovem se matematično spoznanje začne nekje v davni z enostavnim čutnim spoznanjem (zaznavami), v praksi merjenja zemljišč, oddaljenosti, različnih količin (trdih, tekočih snovi) itd. Potem se je počasi prefinjalo,

prišlo je do prvih avtoritativnih posplošitev nekaterih empiričnih ugotovitev, s čimer so te avtoritativne posplošitve postale predloga, osnova za delo in raziskovanje drugih avtorjev. Med temi so spet nastale nove avtoritete, ki so dajale ton naslednjim generacijam matematikov itd. do danes. Matematično spoznanje je po Kitcherju torej empirično po izvoru in historično po genezi, zato je tudi relativno spoznanje, tesno povezano z zgodovino civilizacij, ki so iznašle in nato dalje razvijale matematiko. Čeprav mi je ta pristop v marsičem simpatičen, kajti tudi sam menim, da je matematika »zgodovinska« veda (da se zgodovinsko formira in da je tudi zgodovinsko relativna), prav tako menim, da je praktično vsa matematika človekov konstrukt in produkt in torej ni apriorno spoznanje, – pa vendar ne menim, da je tako z vsemi matematičnimi spoznanji in da so prav vsa empirično zasnovana. Konec koncev Kitcher bazira svojo teorijo na kognitivni psihologiji (to tudi sam pravi). Toda temeljna točka, kjer ostaja Kitcher nejasen (zdi se, da sploh ni opazil problema), je pojem »operacije«. Velikokrat pravi, da je začetek matematike v čutni izkušnji operiranja s predmeti (premeščanje, zamenjavanje, dodajanje, zbiranje, združevanje, dajanje v prostorske odnose, zaznavanje časovnega reda itd.). To je sicer v grobem res, toda poprej si moramo priti na jasno, kaj in kako »obstajajo« te operacije. Ako so res lahko čutni izvor matematičnih operacij, potem morajo imeti tudi same bistveno operacijski značaj, namreč morajo biti potencialno neskončnokrat ponovljive, (vsaj nekatere) obrnljive, morajo se nanašati na predhodne rezultate ali celo na same sebe itd. Vse to pa jih že dela za primere »dejanj v logičnem prostoru«, ne za čisto naravna dejanja ali procese. Kot materializacijo »dejanj v logičnem prostoru« so že neka pravila, ki dopuščajo negacijo in afirmacijo, implikacijo itd. Toda to velja le tedaj, če smo že predpostavili, da je posameznik, ki je počel zgornje »naravne« operacije, obvladal osnove »dejanj v logičnem prostoru«, to pa po mojem pomeni, da že živi kot univerzalno družbeno bitje. Sam prehod iz »naravnega« v »družbeno« stanje oz. v posebnem, iz naravnega v logični prostor ni pojasnjen, pač pa le predpostavljen, na tiho privzet v proces. Toda v resnici to ni noben naraven proces, kajti ravnanje po pravilih, izvajanje operacij ni kavzalen, empiričen (v smislu prostorsko-časovne kontinuitete) proces, kot sem navajal že prej. Če Kitcher meni drugače, potem bi moral prej dokazati nasprotno, vendar tega ne stori. Zato ostaja na ključnem mestu njegove teorije »luknja«, skozi katero na tiho vstopa apriornost, ki jo skuša izgnati iz spoznavne teorije.

Podobne luknje v teorijah sem našel tudi v številnih drugih delih (npr. v Piagétovi teoriji razvoja inteligence pri otroku, v Vigotskijevi teoriji razvoja mišljenja in govora ali v sodobnih evolucijskih epistemologijah naturalistične vrste).

10. To stališče mi med drugim omogoča tudi sodbo o možnostih umetne inteligence. Ne sprejemam namreč niti vnaprejšnjega optimizma niti pesimizma glede možnosti konstrukcije sistema s človeku podobno inteligenco oz. z zavestjo. Postavljam le nujne pogoje za to možnost in obenem menim, da današnje aparature teh nujnih pogojev še ne zadovoljujejo. Med nujne pogoje vsekakor najprej postavljam to, da imajo ti sistemi *dejansko* sposobnost ravnanja v logičnem prostoru (prostor operacij, pravil), ne pa, da se nam le zdi tako, oz. da *mi* opisujemo njihovo delovanje, *kot* da bi bilo operacijsko. Res je, velikokrat se govori, da npr. kak kompjuter *operira s simboli* ali z znaki, sledeč nekemu *algoritm*u (pravilu).

Vendar je to govor po analogiji z operacijami, ki jih *dejansko* izvajamo ljudje, kajti v kompjutrih poteka vseskozi le kavzalni proces, do katerega nima kompjuter nobenega odnosa. Toda zato, da bi bilo neko dejanje *operativno*, mora imeti dejavnik odnos do njega kot potencialno iterativnega, vedno znova ponovljivega in eventualno obrnljivega dejanja, pa tudi operacija sama se mora nanašati na samo sebe (tj., dejavnik mora znati uporabiti operacijo na njene dotakratne rezultate). Pri tem to samonanašanje ni isto kot je eventualen predikat, ki predicira samega sebe (recimo, da to ni antinomično), kajti v tem primeru se predikat nanaša na *predikat*, ne pa na kako učinkovanje predikata na subjekt. Pri operacijah pa imamo navidez paradoksalen primer, da se nanašajo na rezultate svojih izvedb in prav s tem se potrjujejo kot operacije (saj je vsaka definirana s pravilom, ki pove, kaj se zgodi, če se ob primeru, da imamo to in to za izhodišče, oz. da je bilo izvršeno to in to, uporabi vnovič dano operacijo ali pa kakšne druge operacije, ki se kombinirajo z dano operacijo v nove operacije) (gl. L. Wittgenstein, Traktat, t. 5.25, 5.251). Ker je vse empirično, vse kavzalno, v načelu opisljivo s predikati in z logičnimi odnosi (implikacijami) predikatov (npr. v univerzalnih stavkih, kar je primer v zakonih), saj je sama kavzalna zveza opisljiva kot implikacija, ki pove, kaj se zgodi, če se zgodi to in to (to, »kaj se zgodi«, pa popiše nek stavek oz. predikat v njem), potem od tod sledi, da operacije strogo vzeto niso empirični, kavzalni odnosi in procesi. Dokler lahko delovanje neke aparature v načelu opišemo z določenimi predikati (relacijami) in odnosi med njimi, toliko časa ne moremo govoriti, da izvajajo operacije.

Dejstvo pa je, da sedanji kompjutri tega ne počno, kajti vse njihovo delovanje bi v načelu lahko opisali le z empiričnimi predikati in s časovnimi odnosi med lastnostmi (stanji), ki bi bili povezani izključno z empiričnimi zakoni (npr. z opisom električnih tokov in delovanja spremljajočih naprav, monitorjev, tiskalnikov ipd.). To bi bilo seveda zelo neekonomsko, verjetno praktično neizvedljivo, tudi nekoristno. Zato raje uporabljamo »operacijski« slovar in govorimo tako, kot da bi se kompjutri vedli operacijsko, kot da *izvajajo operacije z znaki*, ki jim jih dajemo v spomin ipd. To je v načelu soroden postopek kot pri teleološkem jeziku za opis bioloških sistemov, ki je veliko bližji vsakdanji govorici in dejanski uporabi živih bitij, čeprav naj bi bil v načelu zvedljiv na голу kavzalni opis delovanja teh sistemov.

S tem pa ni rečeno, da ne bi bili nekoč v bodočnosti možni tudi sistemi, ki bi bili dovolj fleksibilni, da bi se pri njih »dogodil« podoben »preskok« iz naravnega delovanja v logični prostor, tj., da bi osvojili nov način bivanja in delovanja. Toda zato bi bilo nujno intenzivno in kompleksno komuniciranje teh sistemov z ljudmi in visoka samostojnost teh sistemov v komunikaciji oz. v izmenjavi signalov. V tem primeru bi lahko »prišlo« do pojava zavesti in samozavesti v teh »umetnih« inteligentnih sistemih. Človek bi nekako *induciral* v njih zavest, ne pa *programiral*. Podobne procese morda že poznamo v komunikaciji s živalskim svetom. Ni namreč rečeno, da ljudje z dolgotrajno komunikacijo z določenimi živalmi in s posebno, »nenaravno« socializacijo teh živali, ne induciramo v njih intencionalna stanja in preproste oblike zavesti in samozavesti, do česar one same ne bi nikoli prišle.³

³ Tu se spomnim neke oddaje na TV, ki je govorila o poskusih učenja jezika oz. jezikovnega razumevanja pri šimpanzih. Znanstveniki so se dolgo časa trudili, da bi šimpanze naučili »govoriti«, tj. uporabljati simbole na vokalni ravni, a jim ni uspelo. Potem pa so prešli na komuniciranje z gibi rok.

Osnovni problem umetne inteligence zame ni vprašanje, ali je mogoče »programirati« zavest in dejansko mišljenje, temveč v kaj se spreminja skupnost človek (človeški rod) in kopjutrskih sistemov skozi vedno bolj intenzivno in univerzalno izmenjavo signalov in dejanj. Vprašanje je, ali ne nastaja s tem neka nova »racionalna vrsta« (tj. vrsta živih bitij, ki poznajo razum), če se s tem ne širi »družbena univerzalnost« na nova bitja in se s tem redefinira tudi sam pojem človeka. Vsekakor lahko domnevamo vsaj to, da se začinjamo ljudje vesti drugače, ko smo v stiku s temi sistemi, da spreminjamo svoj rodovni odnos, da sebe »čutimo« in »mislimo« drugače, kadar se percipiramo skozi posredovanje teh »inteligentnih« (ali kdaj morda dejansko inteligentnih) sistemov. Vprašanje je, kaj ta »drugače« pomeni, kaj vnaša v naš dosedanji način bivanja. Ga zgolj po obsegu razširja na nove informacijske sisteme ali ga tudi kvalitativno spreminja in v kaj spreminja? Na to seveda nimam odgovorov, toda vprašanja se mi zdijo vsekakor pomembna.

11. Za zaključek še par besed o mojem povezovanju znanstvenega realizma s stopnjami apriornosti. V knjigi sem pokazal, da obstajajo logično in vsebinsko utemeljene razlike v »centralnosti« znanstvenih zakonov, oz. glavnih stavkov teorij. Centralnost stavka pomeni, da ga lahko spremenimo ali zavržemo le s tem, da spremenimo teorijo oz. da ustrezno spremenimo ostale zakone, po možnosti pa uvedemo nove. Tj., tedaj ne moremo ostati le pri spremembah robnih stavkov, tj. stavkov, ki so občutljivi na čutno izkustvo, kajti centralni stavek je logično povezan s celoto teorije. Pri teh spremembah pa se lahko drugi centralni stavki spremenijo bolj ali manj, spremenijo se lahko le odnos med njimi in zlasti odnos do novega centralnega stavka.

Pri tem pa so nekateri glavni stavki znanstvenih teorij pokazali sistematsko stabilnost, trdnost glede na zgodovinske menjave teorij. Tako npr. zakon o kvalitativni razliki mehanskega dela in toplote, ki je v klasični termodinamiki utemeljeval veljavnost drugega zakona termodinamike (o nemožni popolni pretvorbi toplote v mehansko delo), ni preživel spremembe v statistično termodinamiko (kjer je bila toplota definirana kot statistični povpreček mehanskega dela, namreč kinetičnih energij molekul). Zakona o ohranitvi snovi in energije sta preživela vse menjave teorij znotraj klasične fizike, ne pa tudi spremembo paradigme iz klasične v relativistično fiziko. Za zakon sile (sila je premosorazmerna prvemu odvodu impulza po času) pa bi lahko dejali, da je vsaj v matematični formulaciji zakona preživel vse dosedanje menjave paradigem v fiziki, čeprav težko rečemo, da je to po fizikalni vsebini isti zakon. In končno, zakoni o odnosu poti, časa, hitrosti pri enakomernem in pri enakomerno pospešenem gibanju eksplisitno in implicitno veljajo povsod, kjer uporabljamo te pojme (tudi v vsakdanjih uporabah). Vendar so vsi ti zakoni konec koncev relativni, kajti določeni so glede na nek ožji ali širši obseg racionalnih teorij, ki uporabljajo določene pojme (več o tem glej v knjigi in v A. Ule, 1986 b).

kjer so imeli šimpanzi velike možnosti za fleksibilno komunikacijo in variacije gibov. In dejansko se zdi, da jim je uspelo, da so šimpanzi po določenem času in več poskusih nenadoma obvladali rabo določenih znakov kot simbolov z regularnim pomenom in to ne na bazi pogojnih refleksov ali vedenjskega pogojevanja. Šimpanzi so namreč postali sposobni za samostojno tvorjenje povezav simbolov, ki so bili pravzaprav elementarni stavki. Značilno je, da so med prvimi operacijami s temi »stavki« obvladali prav negacijo. Prehod na nov način komuniciranja je bil trenuten, čisto kvalitativen. Zanimivo je tudi, da so šimpanzi, ki so zmogli ta prehod, naučeno sposobnost znali prenesti svojim mladičem, tj. da so obenem spoznali proces vzgoje in prenašanja naučenega na mlade mimo aktualizacije instinktivnih navad!

To velja tudi za večino logike in matematike (namreč za logične in matematične teorije), razen za že omenjeni »del« logike in matematike, ki ga imam za nerelativno apriornega. Ta »hierarhija« apriornosti posameznih spoznanj od najvišjih oblik do onih, ki so vezane le na določene teorije, in njena sistematičnost kaže na nek dejavnik, ki ni vključen v same teorije, temveč »prihaja od zunaj«, to je iz stvarnega odnosa določenih teorij in sveta, ako te teorije resno uporabimo v znanstveni in nato tehnološki praksi. To pomeni, da lahko imamo sistemske in kvalitativne razlike v centralnosti stavkov teorij za *kazalec realnosti* znanstvenih teorij, za kazalec (ne pa še popoln dokaz!) dejstva, da tudi najbolj *abstraktni zakoni* sodobnih znanstvenih (npr. fizikalnih) teorij ustrezajo nekim realnim strukturam sveta, čeprav še ne moremo reči, čemu natanko ustrezajo in ali tudi realno obstajajo vse teorijsko postulirane entitete.

Ta realizem je izrecno vezan na zgodovinski epistemski kontekst določenih znanosti, na kontekst kultur in civilizacij, ki so porodile in ohranjale in še ohranjajo ter razvijajo znanost. Znotraj zgodovinsko-kulturnega konteksta zahodnega sveta se je začelo delo znanosti kot kontinuirane splošne dejavnosti (splošno delo, kot je pisal Marx) v 16. stoletju in se v napredujočem loku dviguje do danes. V tem procesu so se nekatera spoznanja, zakoni, pa celo teorije utrdile tako, da jih ne moremo več resno premakniti iz njihovega centralnega položaja v vrsti teorij, ne da bi tvegali razpad epistemske tradicije same. Brez teh spoznanj bi ta produkcija ostala nepovezana z realnostjo (gre za sistematsko in strukturno zvezo), čeprav je to še vedno specifično oformljena produkcija, odvisna od nekaterih jezikovnih, metafizičnih in logičnih predpostavk zahodne epistemske tradicije. Družbena univerzalnost človeškega rodu in njegova zakoreninjenost tako v realnem svetu kot v »logičnem prostoru« sama po sebi ne jamči uniformnosti, realno splošnost ali še manj nerelativno apriornost osrednjih spoznanj neke epistemske tradicije, niti ji ne jamči nenehnega napredka v spoznanju. Zato je možno in smotrno pričakovati srečanja in delna križanja različnih epistemskih tradicij, ki jih je poznalo ali jih še pozna človeštvo. To je edina pot k širjenju dosežene in prepoznane univerzalnosti človekovega rodu, odnosa ljudi do svojega rodu in k preprečevanju kriz posameznih epistemskih tradicij. Isto velja tudi za »mikroepistemske tradicije« posameznih znanosti znotraj globalnega toka znanstvenega »občega dela«.

LITERATURA:

- Kripke, S., Wittgenstein on Rules and Private Language, Oxford 1982.
 Kicher, P., The Nature of Mathematical Knowledge, New York, Oxford 1984.
 Ule, A., Od filozofije k znanosti in nazaj, Ljubljana, 1986a.
 Ule, A., Die »relative« Apriorität und Aposteriorität der wissenschaftlichen Gesetze als ein Zeichen des wissenschaftlichen Realismus, v: Acta Analytica, 2, 1986b.
 Wittgenstein, L., Logično filozofski traktat, Ljubljana, 1976.
 Wittgenstein, L., Philosophische Bemerkungen (PB), Frankfurt/M, 1981.
 Wittgenstein, L., Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie 1, 2, (BPhPs), Frankfurt/M, 1984.
 Wittgenstein, L., Philosophische Untersuchungen, Frankfurt, 1971.

Priloga 1: Pregled poročil, ki so bila poslana v skladu s predpisanimi roki za poročanje. Vse poročila so bila poslana v skladu s predpisanimi roki za poročanje. Vse poročila so bila poslana v skladu s predpisanimi roki za poročanje.

V skladu s predpisanimi roki za poročanje so bila poslana v skladu s predpisanimi roki za poročanje. Vse poročila so bila poslana v skladu s predpisanimi roki za poročanje. Vse poročila so bila poslana v skladu s predpisanimi roki za poročanje.

V skladu s predpisanimi roki za poročanje so bila poslana v skladu s predpisanimi roki za poročanje. Vse poročila so bila poslana v skladu s predpisanimi roki za poročanje. Vse poročila so bila poslana v skladu s predpisanimi roki za poročanje.

V skladu s predpisanimi roki za poročanje so bila poslana v skladu s predpisanimi roki za poročanje. Vse poročila so bila poslana v skladu s predpisanimi roki za poročanje. Vse poročila so bila poslana v skladu s predpisanimi roki za poročanje.

Od kritične psihologije k psihoanalizi

Ob knjigi Mirjane Ule *Od krize psihologije h kritični psihologiji*
(DE, Ljubljana 1986)

EVA D. BAHOVEC

Zavest o krizi psihologije, ki se vleče »skozi vso njeno dosedanje zgodovino« (str. 14), je danes postala že splošni topos teoretske refleksije. Zakaj se tedaj v vedi, ki se umešča v polje družboslovja, hkrati ves čas soočamo z nepojasljivo bojznijo pred »spekulativnostjo«? Ali je to zgolj posledica dejstva, da so psihologi »izšolani v zdravem razumu« (R. Jacoby), ali pa ta odpor korenini globlje v obstoječih družbenih razmerjih in v oškodovanem subjektu, ki ga ta proizvajajo?

V okviru tradicionalne psihologije so takšna in podobna vprašanja videti obrobne in sekundarnega značaja. Odlika pričujoče knjige pa je, da postopno in argumentirano pokaže, zakaj so za utemeljitev psihologije kot družboslovne vede ravno ključnega pomena in zakaj moramo prestopiti tu zakoličene meje. Usmerja nas v teorije, ki skušajo tematizirati razmerje med posameznikom in družbo, še več, ki so si to razmerje, te »skrite niti« postavile v središče svojega raziskovanja – v teorije, ki bi bile »sposobne razumeti in analizirati notranje zveze med osebnostno-psihološko strukturo posameznika in družbenimi odnosi, v katerih se je določen posameznik oblikoval...« (str. 18) Seveda pa s pritegnitvijo teh teorij »družbene samoumestitve subjekta« psihologija ne izgubi svoje specifike. Ta zadeva vprašanje, kako se na določeni stopnji razvoja »začno strukture zunanjih odnosov posameznika spreminjati v notranje duševne strukture«.

Naloga je dokaj težavna, saj je o tem »znanih le nekaj temeljnih pojasnjevalnih strategij«. Te »strategije« se v obstoječe psihološke okvire le težko prebijaajo, če pa se že, potem večinoma v poenostavljeni obliki učbeniškega povzemanja, v katerem se nujno izgubi njihov notranji teoretski naboj. Obširni prikaz in kritična osvetlitev teh »strategij«, ki je pred nami v knjigi o krizi psihologije in kritični psihologiji, pa se tej nevarnosti uspešno izogne.

Izhodišče tega prikaza je ugotovitev, da »zahteva sleherno pravo psihološko spoznanje kritično analizo ideoloških predstav«. Zato se ni več mogoče zadovoljiti s kritiko, ki bi presojala prednosti in pomanjkljivosti raznih teorij, smeri ali šol – v psihologiji naj bi bile poglavitne tri – in se potem na osnovi izida takšnega disputa za in proti odločila za tisto, ki naj bi bila optimalna. Prvi predpogoj »kritične analize ideoloških predstav« je refleksija lastne vpetosti v proces spoznavanja, in če se bo hotela psihologija uveljaviti kot družboslovna veda, bo morala najprej opustiti težnjo po naravoslovni natančnosti, objektivizmu in nepristranosti, ki pomeni v tem kontekstu zgolj poenostavljeno filozofijo zdravega razuma. Le na

ta način bo mogoče prebiti psihološki »lažni krog med slabo teorijo in nerelevantno empirijo« in si zastaviti vprašanje o njeni emancipacijski vlogi.

Druga takšna »ideološka predstava« v psihologiji je njen implicitni individualizem, opredelitev pojma osebnosti kot temeljne psihološke entitete. Ideološka je že zato, ker nastopa v tradicionalni psihologiji sfera družbenih razmerij kot nekaj sekundarnega in izpeljanega, kot nekaj, kar se naknadno nacepi na domnevno predružbeno osnovo. Ideološka pa je tudi zato, ker »navaja k harmoničnim predstavam o človeku kot o celoti... brez protislovij« (str. 12) in temelji na nekakšni integralistični iluziji Jaza in njegovega skladnega razvoja, na iluziji, da je »osebnost avtonomen subjekt duševnega življenja in družbenega delovanja.«

Da bi pokazala zmotnost takšnih in podobnih ideoloških predstav, se avtorica opre na »relevantne socialno-psihološke teorije, ki razumejo formiranje posameznika kot ponotranjanje in strukturiranje različnih oblik človekove interakcije v odnosih do družbene in predmetne dejanskosti...« (ibid.) Po uveljavljeni shemi se te teorije razvrščajo v tri skupine: v teorije, ki zadevajo odnos do drugih, do samega sebe in do stvari (*nem. Fremd-, Selbst-, Sachbezug*). Pri tem pripisujejo tematizacijo odnosa do drugih G. H. Meadu, do samega sebe Freudu, do stvari pa J. Piagetu. Avtorica je klasične okvire predstavitve teh teorij razširila in na novo interpretirala. Razpravo o Meadu in simboličnem interakcionizmu je dopolnila s sodobnimi interakcionistačnimi teorijami (E. Erikson, E. Goffman, J. Habermas, J. Krappmann). V razčlenjevanju psihoanalize se je osredotočila na »kritično teorijo subjekta«, na to vzporednico kritične teorije družbe na ravni individua, in na A. Lorenzerja, ki je »zelo pomemben vezni člen« med različnimi teorijami socializacije in med različnimi psihološkimi, sociološkimi in psihoanalitičnimi teorijami. Mesto Piagetove genetične epistemologije, ki ostaja odločilno zavezana psihološkemu individualizmu, pa tu dobijo manj problematične »teorije oblikovanja osebnosti v procesu prisvajanja predmetne realnosti« (A. N. Leontijev, K. Holzkamp, K. Ottomayer).

V tem kontekstu je posvečeno precej prostora novejšim levim smerem v sodobni nemški psihologiji in sociologiji. Tu se vprašanje, kako se individuum razvije v zavestno bitje, vprašanje »produkcije ljudi«, imanentno navezuje na problematiko »produkcije stvari«, na Marxovo kategorijo materialne produkcije. Posebej bi veljalo omeniti prispevek K. Holzkampja in njegove »kritične psihologije«, ki poskuša osnovne psihološke pojme izpeljati iz »konstitucijskega odnosa človek-delo«. Holzkampova zasluga je, da je ob navidez najbolj naravnem in samoumevnem psihičnem procesu konkretno pokazal, kako so ti procesi zgodovinske kategorije, »kako se v proces zaznavanja že od vsega začetka 'vgrajujejo' družbenost in potenciali za smotrno delovno preoblikovanje predmetnega sveta« (str. 96).

Če se Holzkampova »kritična psihologija« izogne eni ideološki predstavi in jo tudi uspešno demistificira, pa ostaja izpostavljena neki drugi nevarnosti. Poleg nedodelanosti nekaterih izpeljav (prim. str. 104) bi veljalo tu dodati opozorilo na njegov poskus, da bi antropološko fiksiral temeljne značilnosti človeka in njegovih psihičnih značilnosti. Ko poskuša izluščiti »potenciale za smotrno delovno preoblikovanje predmetnega sveta«, namreč iz odtujenega, ideološkega, oškodovanega subjekta sklepa o neodtujenem, »pravem«, avtonomnem subjektu, ki bo vsaj nekje v daljnji bodočnosti lahko obvladoval samega sebe in svoje okolje in na osnovi

načrtnega delovanja postal gospodar lastne usode. O nedopustnosti takšnih projekcij je bilo že v kritični teoriji družbe veliko napisanega.

Zato takšnega poskusa presejanja obstoječega, na dominacijo nad objekti oprtega modela subjektivnosti ni mogoče sprejeti. Vendar to še ne pomeni, da bi se zavzemali za »zavrženost subjektivnosti nasploh« (str. 24). Tu je treba vzeti dobesedno avtoričino opozorilo, da je »človek kot subjekt svoje dejavnosti izrecno odnoso struktuiran«, na čemer temelji njena sinteza omenjenih teorij in njena izvirna teoretska pozicija. Gre za osnovno spoznanje, da je »subjekt *notranje družbeno strukturiran* in da ni absolutno v sebi osredinjen in avtonomen dejavnik in izvir dejavnosti« (str. 169), da se posameznik »nikoli ne 'znebi' drugega človeka...« (ibid.) Še več: to razmerje do drugega je za subjekt ravno konstitutivno.

»Notranja družbena strukturiranost« je razčlenjena v poglavju o družbenih izvorih identitetnih protislovij. Tu je govora o vlogi družine in procesa šolanja pri oblikovanju posameznika – a ne več v smislu nekakšnih dejavnikov socializacije, temveč z novega, filozofsko fundiranega zornega kota. To novo stališče je sintetično, »omogoča povezavo med simboličnim interakcionizmom, marksizmom in psihoanalizo«. Identitetna protislovja odraslega človeka so umeščena v protislovja v sferah produkcije, konsumpcije, distribucije in menjave (K. Ottomayer), v nasprotje med delom in prostim časom itd. Problematika sodobne mladine je prikazana v kontekstu narcizma kot novega socializacijskega tipa, ki vodi do njene depolitizacije (Th. Ziehe). Posledica vsega tega je nesposobnost za identifikacijo z obstoječo družbeno dejanskostjo; ta je postala »*skupni temelj* izkustev obeh generacij« (str. 232).

Kompenzacijsko vlogo za te »identitetne poškodbe« pripisujejo sodobni nemški teoretiki predvsem primarni socializaciji v družini, v obdobju zgodnjega otroštva, ki predstavlja nekakšen socializacijski presežek in zato omogoča nemoteno funkcioniranje odraslih v kapitalistični produkciji (O. Negt in A. Kluge, A. Krovoza, U. Volmerg, tudi A. Lorenzer). V nasprotju z njimi pa avtorica opozarja, da odtujitev v sodobni družbi zajema vse oblike socializacije. Pri iskanju alternativne rešitve se opre na razliko med kumulativnimi in nekumulativnimi procesi (A. Krovoza), med procesi v sferi materialne produkcije na eni strani in procesi socializacije in vsakdanjega življenja na drugi. Ob tem se vključi tudi v nadvse aktualne razprave o civilni družbi kot o potencialnem nosilcu razodtujitvenih procesov. V osamosvojitvi in politični artikulaciji vsakdanjega življenja, sfere zasebnosti, ki predstavlja skupno jedro novih družbenih gibanj na Zahodu in Vzhodu, vidi avtorica tudi »možnost za drugačno, ne le manipulativno izkoriščanje emancipacijskega minimuma socializacije« (str. 254). Če torej pomeni razodtujitev po klasični interpretaciji ukinitev razcepa javno – zasebno, delo – vsakdanje življenje ipd., pa nova družbena gibanja na tem razcepu ravno vztrajajo in od tod izpeljujejo alternativo.

Seveda vse te ugotovitve ne veljajo le za svet kapitalskih razmerij, kot bi bilo mogoče ugovarjati. Značilne so tudi za našo družbo, saj se tu ohranjajo vsi glavni socializacijski vzorci, povezani z delitvijo življenja v področja dela, prostega časa, trženja ipd. Ker pa je zaradi ekonomske nujnosti meja med delom in prostim časom manj ostra in je »celotno življenje posameznika in njegove družine podrejeno

delu«, so tu procesi socializacije in s tem formiranje emancipacijskega minimuma morda še bolj ogroženi.

Nedvomno je ena od glavnih odlik knjige vztrajno opozarjanje na oškodovanost subjekta, na njegovo prelomljenost v družbenih protislovjih. Ta se v sodobni družbi kažejo v obliki »identitetnih poškodb« in regresij, »infantiliziranega jedra subjekta«, v obliki »šibkega Jaza, ki potrebuje za obstoj nenehno samoprevaro« (str. 250) in ki se, bi lahko dodali, s patološkim močnim Jazom povezuje v patološki narcizem, v to zadnjo formo subjektivnosti meščanske družbe (Ch. Lasch). Ob tem avtorica ves čas vztraja pri svojem vodilu, da mora psihologija – če hoče postati relevantna – odgovoriti na vprašanje, kako mora biti subjekt strukturiran, da lahko zdrži družbena protislovja, da lahko v kulturi narcizma s pomočjo nadomestkov subjektivnosti ohranja svojo identiteto.

Med vsemi obravnavanimi skupinami teorij, od interakcionističnih preko »teorij oblikovanja osebnosti v procesu prisvajanja predmetne realnosti« do psihoanalitičnih ima zato privilegirano mesto ravno psihoanaliza, ki je »glede notranje konfliktnosti subjekta še največ povedala« (str. 20). Zato se tudi razprava o A. Lorenzerju, ki mu je vsled njegovih analiz konkretnih interakcijskih form v zgodnjem otroštvu tu posvečeno največ prostora, naposled sklene z »negativnim« izidom. Ker Lorenzer sledi modelu razodtutitve iz kritične teorije družbe, se »slepi«, »da pomeni ujemanje interakcijske forme s simbolno reprezentacijo ponovno nerazcepjenost subjekta« (str. 161).

Nenazadnje je zaradi tega še toliko bolj pomembno opozorilo na Lacanovo »vrnitev k Freudu«, na njegovo spoznanje, »da sleherna, še tako psihološko polna simbolna reprezentacija prinaša s seboj notranjo decentraliziranost subjekta, razmerja z Drugim, nezavednim kot govorom Drugega« (ibid.). In lahko bi dodali: le če vztrajamo pri tem strogem in nespravlljivem spoznanju, Freudovi koncepti res »ohranjajo temeljno ambivalentnost« (str. 124), ki bi jo morala vzeti nase sleherna konceptualizacija razmerja med posameznikom in družbo. Le tako lahko ostanemo zvesti njegovemu temeljnemu odkritju nezavednega. In ne da bi se morala odpovedati drugim kritičnim nastavkom, ostaja knjiga *Od krize psihologije h kritični psihologiji* temu odkritju vseskozi zavezana – vsem odporom akademske psihologije in tradicionalnega družboslovja navkljub. Prav v tem je njena velika vrednost za naš kulturni prostor.

UDK 364.65-056.37
DEMETER GRUDEN

MENTALNA PODNORMALNOST Z VIDIKA SOCIALNEGA SKRBNISTVA

Klinična diagnoza mentalne podnormalnosti vodi vedno tudi do socialnih posledic od skrbništva pa do internacije v varstveni ustanovi. Tega se mora zavedati vsakdo, ki se ukvarja s klinično psihodiagnostiko. Zato mora upoštevati pri ugotavljanju podnormalnosti (oligophrenije) ne samo psihometrične, temveč tudi socialne kriterije. Znani so primeri »psihometrične podnormalnosti«, ki so socialno popolnoma neupadljivi in dobro prilagojeni okolju in za katere bi skrbništvo ali internacija v varstveni ustanovi (delavnici) pomenila življensko tragedijo.

UDC 364.65-056.37
DEMETER GRUDEN

SCHWACHSINN AUS DEM STANDPUNKT DER SOZIALEN BEVORMUNDUNG

Die klinische Diagnose des Schwachsinn hat immer auch soziale Folgen von Bevormundung bis zur Einweisung in eine geschützte Anstalt. Das muss jedem bewusst sein, der sich mit der klinischen Psychodiagnostik befasst. Deswegen soll er bei der Feststellung eines Schwachsinn (Oligophrenie) nicht nur die psychometrische sondern auch die soziometrische Kriterien berücksichtigen, weil: es sind Fälle des ‚psychmetrischen Schwachsinn‘ bekannt, die sozial ganz unauffällig und gut angepasst waren und für die eine Bevormundung oder Verwahrung in einer geschützten Anstalt (Werkstat) eine Lebenstragödie darstellen würde.

UDK 656.1.05
MARKO POLIČ-MARKO MIŠ

ZAZNAVA UČINKOVITOSTI UKREPOV ZA PREPREČEVANJE PROMETNIH NEZGOD

V uvodnem delu razprave avtorja prikazujeta dejavnike prometnih nezgod in opozarjata na probleme v zvezi s protiukrepi. Glede na to, da v javnosti mnenja o učinkovitosti protiukrepev niso enotna, sta skušala ugotoviti kakšna so glede tega stališča različnih skupin prometnih udeležencev (člani izpitnih komisij, prometni miličniki, inštruktorji, poklicni vozniki in ljudje zaprti zaradi kaznivega dejanja v prometu). Le ti so morali oceniti stopnjo učinkovitosti 34 različnih možnih ukrepov. Relativne ocene posameznih ukrepov so si bile sicer podobne (na kar opozarjajo pomembne korelacije med njimi), razlike pa so bile v njihovi jakosti. Te razlike očitno pogojujeta položaj in vloga posamezne skupine v prometu.

UDC 656.1.05
MARKO POLIČ, MARKO MIŠ

THE AWARENESS OF THE EFFECTIVENESS OF MEASURES FOR THE PREVENTION OF TRAFFIC ACCIDENTS

In the introductory part of the article the authors depict the factors of accidents and warn of the problems in association with anti-measures. In regard to the fact that public opinion, in regard to the effectiveness of these anti-measures, is not unified, they tried to discover what they are in regard to the outlooks of the various traffic participants (members of examination committees, traffic police, driving instructors, professional drivers and people arrested because of traffic offences). All these had to appraise the degree of effectiveness of 34 different possible measures. The relative grade of the individual measures were similar (which points to an important correlation between them), while the differences were in their strength. These differences obviously condition the state and role of individual groups in traffic.

UDK 001.1:51

JANEZ STRNAD

DEL NARAVE ALI MATEMATIČNA ABSTRAKCIJA

V fiziki poznamo pojme dveh vrst, ki jih zasilno opredelimo kot empirične in teoretične. Medtem ko v splošnem sprejemamo to dvojnost, se ne strinjamo o ločnici med obema skupinama. Zato se, kot kaže, izogibamo sklicevanja na dvojnost. V prispevku je predlagana jasna razdelitev fizikalnih količin na dve skupini.

UDC 001.1:51

JANEZ STRNAD

A PART OF NATURE OR A MATHEMATICAL ABSTRACTION

In physics concepts of two kinds exist which can be tentatively described as empirical and theoretical. While this duality is commonly accepted there is no agreement on the dividing line between both groups. Therefore, apparently, reference to the duality is avoided. In this contribution a clear division of physical quantities is proposed.

EVA D. BAHOVEC

O RAZMERJU MED FILOZOFIJO IN ZGODOVINO ZNANOSTI

Laudan in njegovi sodelavci z *Virginia Polytechnic Institute* so nedavno (*Synthese*, 1986) predstavili svoje pojmovanje sinteze filozofskega in zgodovinskega raziskovanja razvoja znanosti, ki temelji na poenotenju osnovnih postavk prevladujočih teorij (Kuhna, Feyerabenda, Lakatos in Laudana) v skupno in splošno terminologijo. Prispevek poskuša najprej podati kritiko takšnega programa in pokazati nezadostnost njegove zahteve po empiričnem preverjanju poenotenihi teoretskih postavk na velikem vzorcu zgodovinskih primerov, s čimer zavaja razliko med filozofijo in zgodovino znanosti na razliko med splošnim in specifičnim. Potem pa ob primeru koncepta »nasledstva z modifikacijo« nakaže, kako bi bilo mogoče ta problem teorizirati v okvirih Canguilhemovega konceptualnega aparata (z njegovimi pojmi znanstvene ideologije, znanosti, napačnih znanosti kot paraznanstvenih ideologij, naknadne ideologizacije znanstvenega odkritja in pojmom »ideologij znanstvenikov« kot filozofskih ideologij).

EVA D. BAHOVEC

ON THE RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY AND HISTORY OF SCIENCE

Laudan and his colleagues from the *Virginia Polytechnic Institute* have recently (*Synthese*, 1986) presented their views on the possible synthesis of the philosophical and the historical research on scientific change, based on the unification of the fundamental theses of the dominant theories (Kuhn, Feyerabend, Lakatos and Laudan) into a common and general terminology. The present paper first tries to offer a criticism of such a program and to show the insufficiency of its proposed empirical testing of the unified theoretical thesis on a large sample of historical examples, which reduces the difference between philosophy and history of science to that of the general and the specific. Then, using the example of the concept of the "descent with modification", it shows how the problem could be theorized in the scope of Canguilhem's conceptual apparatus (with its notions of scientific ideology, science, false sciences as parascientific ideologies, subsequent ideologization of scientific discovery, and the notion of the "ideologies of the scientists" as philosophical ideologies).

UDK 37.01

BOGOMIR NOVAK

DRUŽBENA POGOJENOST NEWTONOVSKÉ PARADIGME ZNANOSTI IN NJENE
POSLEDICE ZA VZGOJO IN IZOBRAŽEVANJE

Kartezijansko-newtonovska paradigma novoveške znanosti pomeni triumf in krizo človekovega odnosa človeka do prirode. Po eni strani je gospodar prirode, po drugi strani pa tehnologija gospoduje

nad njim. Za navedeno paradigmo je značilno: dualizem sredstev in ciljev, enosmerna komunikacija, enodimenzionalnost človeka in njegova obrnjenost v zunanjo prirodo, stroga determiniranost sveta z enoličnim monokavzalnim dogajanjem, intelektualni taylorizem, specializiranost znanstvenika na eno samo področje, vrednostna nevtralnost znanosti in tehnike. Za izhod iz krize civilizacije je potrebno retematizirati pojem človeka, proizvodjalnih sil, ideologije, časa, uma in vzgoje ter izobraževanja v smislu razumevanja celotne zgodovinske situacije in odgovornega odločanja o bistvenih problemih dobe. Negativne posledice kartezijanstva za vzgojo in izobraževanje: represivna vzgoja (ne-vzgoja), parcialna univerzalnost splošne izobrazbe in njena formalnost, prevladovanje enciklopedičnega, reproduktivnega znanja na osnovi aditivnega, mehaničnega učenja. Zaprta družba, jezik, ideologija in mišljenje pomeni krizo te paradigme, medtem ko odprta (vzgojna) skupnost omogoča njeno reintegracijo v celovitejši koncept znanosti.

UDC 37.01

BOŽOMIR NOVAK

THE SOCIAL CONDITIONS OF NEWTON'S PARADIGMA OF SCIENCE AND ITS CONSEQUENCES FOR EDUCATION AND UPBRINGING.

The Cartesian-Newtonian paradigm of new-era science means the triumph and crisis of mankind's relation of man to nature. On one side he is the master of nature, while on the other, technology is master over man. For the above stated paradigm is characteristic: the dualism of means and aims, one-way communication, one-dimensionality of man and his turning towards exterior nature, the strict determination of the world with monotonous monocausal occurrences, intellectual Taylorism, the specialization of the scientist to only one field, the neutral value of science and technology. To escape from this crisis of civilization, it is necessary to re-thematise the nation of man, production forces, ideologies, time, the mind, and education and upbringing in the sense of understanding the whole historical situation and the responsible decisions on essential problems of the era. The negative consequence of Cartesianism for education and upbringing: repressive upbringing (non-upbringing), partial universality of general education and its formality, the domination of encyclopaedic, reproductive knowledge, on the basis of additive, mechanical learning. A closed society, language, ideology and thought, means a crisis of this paradigm, while an open (educational) collectivity makes its possible reintegration into a more complete concept of science.

UDK 316.7

IVAN KOSOVEL

IGRA

Namesto, da bi pristali na dilemo igra = zabava, delo = resnost, je potrebno radikalizirati pojem igre kot družbene igre, kot igre družbenih vlog, v vsem razponu od poklica do hobija. S te perspektive se pokaže, da je gornja delitev zabava/resnost že učinek ideologije in njene vezanosti na svet dela. Pokaže se, da ustvarjalnost nikakor ni neposredno povezana z igro, temveč s fiktivnostjo njenih pravil. Temeljna poteza igre je ponavljanje (pravil), tu pa je mogoče najti vzporednico v psihoanalitičnih, filozofsko-zgodovinskih in etnoloških razlagah.

UDC 316.7

IVAN KOSOVEL

GAMES

Instead of accepting the dilemma games-entertainment, work-seriousness, it is necessary to radicalise the notion of game as a social game, as a game of social roles, in all purposes, from the profession to the hobby. From this perspective it appears that the above division game/serious is already the effect of the ideology and its association to the world of work. It seems that creativity is in no way directly associated to play but with the fiction of its regulations. The basic move of the game is repetition (of regulations), and here it is possible to find the parallels in psychoanalytical, philosophical-historical and ethnological explanations.

UDK 316.6:177

JANEK MUSEK

NOVEJŠE KONCEPCIJE IN RAZISKOVANJA ALTRUIZMA. I. DEL: BIOLOŠKI, PSIHOSOCIALNI IN OSEBNOSTNI VIDIKI ALTRUIZMA.

Članek obravnava altruizem kot eno izmed osnovnih oblik t.i. prosocialnega obnašanja. V tem delu razprave je govor predvsem o glavnih skupinah dejavnikov altruizma, ki so v novejšem času predmet teoretičnih analiz in raziskovanj o bioloških dejavnikih, o psiholoških, socialno psiholoških ter osebnostnih dejavnikih. Avtor v tem kontekstu kritično pregleduje biosociološke koncepcije altruizma in opozarja na psihosocialne in osebnostne faktorje ter vidike altruističnega obnašanja pri človeku: narava socialne situacije ter njena zaznava, število potencialnih pomagalcev, razpršitev in odlaganje odgovornosti, pretekle izkušnje in učenje, razpoloženje in počutje potencialnega pomagalca, psihosocialna bližina in podobnost pomoči potrebnih oseb, normativna pričakovanja, recipročnost, osebnostne značilnosti, značilnosti skupine idr. Posebej obravnava tudi relativno zanemarljivo vlogo oseb, ki prejemajo pomoč ter njihov vpliv na izide obnašanja v situacijah, ki zahtevajo pomoč in altruistično angažiranje. Članek se bo nadaljeval v naslednjih številki revije.

UDC 316.6:177

JANEK MUSEK

NEWER CONCEPTS AND THE RESEARCH OF ALTRUISM. PART ONE. BIOLOGICAL, PSYCHOLOGICAL AND PERSONALITY DETERMINANTS OF ALTRUISM.

Altruism is by definition one of the most the important and intriguing classes of prosocial behavior. In present paper the main factors influencing altruistic behavior are reviewed: biological factors, psychological, psychosocial and personal factors. After a critical discussion of biosociological theories of altruism, the psychosocial and personality determinants of human altruism are introduced, among others the characteristics of the helping situation and its cognitive appraisal, the number of potential helpers, the dispersion and refusal of responsibility, previous experience and learning, moods and feelings of helping persons, psychosocial similarity and closeness of the persons to be helped, normative expectancies, reciprocity, personality traits, group characteristics etc. The role of the victims and their impact on the results of altruistic engagement is also considered. The paper is to be continued.

UDK 159.9.01

TANJA LAMOVEC

TEORIJA PREOBRATOV

Članek predstavlja temeljne pojme teorije preobratov, kot jo je formuliral Michael Apter. (1982). Med njimi so na prvem mestu pojmi preobrata, bistabilnosti, metamotivacijskih sanj in sistemov. Podrobneje sta opisana dva para metamotivacijskih stanj: telično: (paratelično ter negativistično) konformistično, podane pa so tudi njihove biološke funkcije. Nakazana je praktična uporabnost teorije preobratov, ki je dokaj široka in vključuje področja kot so vznburjenje, razlaga humorja, razvoj osebnosti, psihopatologija, družinska psihoterapija, itd.

UDC 159.9.01

TANJA LAMOVEC

REVERSALS THEORY

In the present article basic concepts concerning "Reversals Theory" (Apter, 1982) are presented. Among them are the concepts of reversal, bistability, metamotivational states and systems. Two pairs of metamotivational states are described in some detail: telic (paratelic state and negativistic) conformistic state. Their respective biological functions are indicated. Possibilities of practical application of Reversals theory are outlined. They seem to be quite numerous, including various areas such as the explanation of arousal, humor, religion, personality development, psychopathology and psychotherapy.

UDK 316.2(497.12)

MACA JOGAN

KATOLIŠKA SOCIOLOGIJA NA SLOVENSKEM KOT PRODUCENTKA SOCIALNE
HARMONIJE V AVSTRIJI DO 1918.

Avtorica obravnava začetke sociologije na Slovenskem, ki se je konec 19. in v začetku 20. st. razvila in utrdila predvsem kot katoliška sociologija. Skladno z izhodiščnim razumevanjem sociologije kot zgodovinskega produkta najprej razkriva posebne družbene okoliščine, ki so spodbujale oblikovanje »prave znanosti« (naraščajoča moč delavskega gibanja, širjenje socialističnih idej in »nekrščanske znanosti« – »družbenega zla«, poglobljanje »moralne bede« zaradi upadanja privlačnosti in integrativnosti vere, potreba po obrambi vere in »reda« ter nasprotovanje radikalizaciji), potem pa na podlagi analize glavnih značilnosti socioloških razlag J.E. Kreka ter A. Ušeničnika predstavlja spoznavno in vsebinsko usmerjenost sociologije ter njeno praktično moralo in politično usmeritev (»čista krščanska veda« je z vključeno enorazsežnostno bogoposlušno razumnostjo odvrčala od problematiziranja resničnih družbenih perečih procesov in prispevala k utrjevanju »reda« s pomočjo moralne transformacije posameznikov).

UDC 316.2(497.12)

MACA JOGAN

CATHOLIC SOCIALISM IN SLOVENIA AS A PRODUCER OF SOCIAL HARMONY IN
AUSTRIA UNTIL 1918

The author deals with the beginnings of sociology in Slovenia, which developed and affirmed itself at the end of the 19th and beginning of the 20th century above all as catholic sociology. In accord to the original understanding of sociology as a historical product it first enlightens the special social surroundings which incited the formation of "true science" (the growing power of the workingmen's movement, widespreading of socialist ideas and "bourgeoisie science" – "social evil", the deepening of "moral poverty" because of the fall in the attractiveness and integrity of religion, a need for the defence of religion and "order" and an opposition to radicalisation), then, on the bases of an analysis of the main characteristics of sociological explanations of J.E. Krek and A. Ušeničnik, presents the awareness and contextual directiveness of sociology and its practical moral and political directiveness ("a pure Christian science", with the inclusion of a one-dimensional God-listening comprehension it diverted from the problematising of actual social processes and contributed to the affirmation of "order" with the help of moral transformation of individuals).

UDK 159.9.01

VID PEČJAK

KNJIGA OD BROŽEKA IN KNJIGA ZA BROŽEKA

Pred nekaj leti sta izšli dve knjigi: *Historiography of modern psychology*, ki sta jo uredila Josef Brožek in Ludwig Pongratz, ter *Psychology in its historical context*, ki sta jo uredila H. Carpintero in J. M. Peiró. Slednja je posvečena Josefu Brožeku. Obe vsebujeta večje število razprav, ki so jih napisali znani avtorji. *Historiography of modern psychology* je prva historiografska psihološka knjiga. V prispevkih so historiografska poročila o nemški, ruski, ameriški, španski in latinskoameriški psihologiji, poleg tega pa še o nekaterih znamenitih psihologih, o historiografskih metodah in smislu proučevanja zgodovine psihologije. *Psychology in its historical context* pa govori o številnih zgodovinskih psiholoških problemih, npr. o posameznih psihologih in njihovem delu, o kongresih za psihologijo, o psihologiji v posameznih deželah itd.

UDC 159.9.01

VID PEČJAK

A BOOK FROM BROŽEK AND A BOOK FOR BROŽEK

A few years ago two books were published: *Historiography of Modern Psychology*, which was edited by Josef Brožek and Ludwig Pongratz, and the book *Psychology in Its Historical Context*, edited

by H. Carpintero and J. M. Peiro. The latter is devoted to Josef Brožek. Both contain a greater number of essays which were written by established authors. *Historiography of Modern Psychology* is the first historiographic psychological book. In the contributions there are historiographic reports on German, Russian, American, Spanish and Latin-American psychology, on the historiographic methods and meaning of the study of the history of psychology. *Psychology in Its Historical Context* speaks of numerous historical psychological problems, e.g. about individual psychologists and their work, about congresses for psychology, about psychology in various countries etc.

UDK141.827:82.0

MARIJA ŠVAJNCER

LOUIS ALTHUSSER IN NJEGOVA FILOZOFŠKA ŠOLA – KNJIŽEVNOST IN RAZREDNOST

Članek obravnava problem književnosti in razrednosti pri sodobnem francoskem filozofu Louisu Althusserju in njegovi filozofski šoli. Problematika je situirana znotraj dialektično prepletene celote ideologija-umetnost-znanost. V poskusu, da bi bilo mogoče združiti politični pragmatizem in konceptualizem, je opaziti paradoks. Eden izmed izhodov iz absolutizacij je pot v analitično filozofijo. Althusser in njegova filozofska šola obravnavata književnost z vidika marksistično obarvanega strukturalizma. Predstavniki šole ostajajo znotraj Althusserjevega miselnega horizonta. Razrednost je pomembna toliko, kolikor dobivajo veljavo posamezni družbeni segmenti in so njihovi nosilci sočasno tudi nosilci moči.

UDC 141.827:82.0

MARIJA ŠVAJNCER

LOUIS ALTHUSSER AND HIS SCHOOL OF PHILOSOPHY – LITERATURE AND CLASS

The article deals with the problem of literature and class with the contemporary French philosopher, Louis Althusser, and his school of philosophy. The problematics is situated inside of the dialectic intertwining of the whole ideology-art-science. In the attempt that it might be possible to unite political pragmatism and conceptualism, a paradox is seen. One of the exits from absolutization, is the path into analytical philosophy, Althusser and his school of philosophy deals with literature from the viewpoint of a marxistically coloured structuralism. Representatives of this school remain inside of Althusser's horizons of thought. Class is important as much as individual social segments get of firmed and their bearers are simultaneously the bearers of power.

UDK 1 Nietzsche

ADLEŠIČ GREGOR

O VZPONU IN PADCU INDIVIDUUMA ALI O NIETZSCHEJEVEM POJMOVANJU DEKADENCE

Nietzschejev pojem dekadence, kot so ga v svojih delih opredelili in analizirali T. W. Adorno, M. Horkheimer in H. Marcuse, izhaja iz spoznanja o kulturnem nazadovanju od nastanka krščanstva dalje. Vendar pa se Nietzschejeva kritika krščanstva nikakor ne zjavi zgolj na religiozni problem, saj jo on upravičeno razširja na celotno evropsko duhovno tradicijo, ki jo po navadi z eno besedo imenujemo razsvetljenstvo. Nietzschejeva velikopotezna genealogija morale izhaja iz spoznanja dialektike razsvetljenstva, torej dejstva, da so bile razsvetlenske vrednote poleg osvobajanja vedno tudi orodje duhovnega gospostva nad individuumi. Njegov pojem dekadence predstavlja namreč reverzibilno sliko napačne smotnosti sistema, ki golta pred seboj vse – tako posameznika kot samega sebe. Tako Nietzscheja njegov antiracionalizem vodi v svobodni eksistencializem. V strahu pred občim in zato da bi posameznika zaščitil pred njim on le-tega povzdigne v princip svoje filozofije. Njegov pojem dekadence je fata morgana tistega razvoja, ki se v njegovem času še ni bil popolnoma začel – tj. prehoda avtonomije subjekta v popolno heteronomijo. Prav omenjena plat Nietzschejeve misli predstavlja tisti emancipatorni potencial le-te, ki je in ki še najbolj učinkuje. Seveda pa ostaja njegova misel protislovna, njegov teorem o volji do moči, po drugi strani odpira pot destrukciji subjekta proti kateri se Nietzsche vseskozi bori.

Nietzsche's term of decadence, as it was defined and analysed in the works of T.W. Adorno, M. Horkheimer and H. Marcuse, proceeds from the recognition of cultural retardation from the origination of Christianity and onwards. But Nietzsche's criticism of Christianity is not meant as a religious problem, as he rightfully extends it to the total European spiritual tradition, which we usually signify with the word Illuminism. Nietzsche's bold concept of genealogy of morality proceeds from the awareness – dialectics of illuminism, thus the facts that illuminism values, besides liberation, were always also a tool in the hands of the clergy masters over the individuum. His notion of decadence namely represents a reversible picture of the wrong purposes of the system, which devours everything before it – the individual as well as itself. Thus Nietzsche is led by his antirationalism into liberal existentialism. In the fear before the common and for the purpose of the individual to defend himself before it he lifts this into the principle of his philosophy. His notion of decadence is the *fata morgana* of that development which in his period still had not completely began – which was the transition of autonomy of the subject into total heteronomy. Just this mentioned side of Nietzsche's thoughts represents that emancipatory potential of this, which is and which is still the most effective. Of course, his idea remains contradictory, this theorem on will for power on the other hand opens the path to the destruction of the subject, against which Nietzsche has always fought.

UDK 32:33

33:32

BOGOMIL FERFILA

SKICA SISTEMATIČNEGA PRISTOPA K PROUČEVANJU EKONOMIJE IN POLITIKE

Razmerje ekonomija politika, ki je neskončno razčlenjeno in dimenzionirano, je ena od najbolj zgodnjih tem jugoslovanske teorije in prakse, posebno še ker ga pred nas postavlja tako empirična vsakdanost kot tudi vsak prodornejši pogled na probleme naše družbe.

Zaenkrat lahko rečemo, da še ni v zadostni meri prodrla nujnost in spoznanje, da je progresivno razreševanje nakopičenih težav in problemov naše družbe možno le ob predpostavki povezanosti, soodvisnosti, komplementarnosti (substitutivnosti) njene ekonomske in politične razsežnosti, da so kakovostni premiki v najbolj zgodnji sferi ekonomije neločljivo povezani in odvisni od kakovostnih premikov v sferi politike.

Relacijo ekonomije in politike je možno opazovati in obenem uporabiti, aplicirati na vsakem segmentu jugoslovanske družbe.

Razvojna logika družbeno lastninskega sistema jugoslovanske družbe je vseskozi temeljila na institucionalno normativnem, ne pa ekonomsko tehnološkem dinamiziranju. Dokler se je politično-partijski intervencionizem kombiniral z rastjo življenjskega in družbenega standarda, se je v določeni meri ohranjala legitimnost normativnega sistema, ob ekonomski in iz nje pogojeni celotni družbeni krizi pa se je pokazala njegova votlost in neukoreninjenost. Kljub oznanjanju »revolucionarne kontinuitete« v graditvi sistema se je pokazalo, da velikim in pogostim institucionalnim spremembam ni predhodila skrbna analiza družbenega tkiva, socialnega in interesnega reliefa jugoslovanske družbe. Znanstvenih spoznanj se skoraj ni moglo uporabiti, ker jih praktično ni bilo – družboslovna znanost se je utapljala v opazovanju, razdelavi in hvali obstoječih (in ves čas novo prihajajočih) normativnih rešitev z zelo omejenimi možnostmi kritike, predlaganja izboljšav in sprememb (izven ideološko-partijskega horizonta).

The relation economy politics, which is infinitely analysed and dimensionised, is one of the most ardent themes of Yugoslav theory and practice, especially because it is placed before us by empirical every-dayness as also by every deeper view into the problems of our society.

We can say for now, that the necessity and knowledge that the progressive solving of the collected troubles and problems of our society is only possible with the pre-suppositions of unitedness, codependence, complementarity (substitution) of its economic and political dimensions, has not broken in sufficiently, that qualitative moves in the most troublesome spheres of economy are undivisibly united to and dependent from the qualitative moves in the sphere of politics.

The relation between economy and politics is possible to be seen and at the same time applied, used on every segment in the Yugoslav society.

The development logics of the social ownership system of the Yugoslav society has always been founded on institutionalised normatives and not on economic-technologic dynamics. As long as the political-party interventionism was combined with the growth of the standard of life and society, the legitimacy of the normative system was preserved to a certain measure, but with the economic, and from it the conditioned total social crises, its emptiness and un-rootedness has shown. Despite the proclamation of "revolutionary continuity" in the construction of the system, it has appeared that the large and frequent institutional changes were not the consequence of a careful analysis of the social tissue, the social and interest contours of the Yugoslav society. Scientific knowledge was hardly every able to be applied, as they hardly existed – the social sciences were lost in viewing, classification and praise of the existing (and always new ones coming) normative solutions with very limited possibilities for criticism, proposed improvements and changes (exterior of the ideological-party horizons).

UDK 323.2(497.12)

MIŠO JEZERNIK

MOTIVACIJA ALI BLOKADA

Obstoječa politična apatija državljanov je domnevno posledica dvojega; tako izgubljenih iluzij na eni strani kot vedno večjega vključevanja na področje »sive ekonomije«, ki postaja vse bolj in bolj pomembna.

Razmerje med članstvom v političnih organizacijah, spolom, starostjo, formalno izobrazbo in poklicno usposobljenostjo na eni strani in pripravljenostjo sprejeti politične in samoupravne funkcije na drugi, je predmet raziskave na podlagi podatkov zbranih v Sloveniji. Najpomembnejše ugotovitve zadevajo razmerje med starostjo in izobrazbo ter aktivno politično udeležbo: nižja kot je izobrazba, manjši je interes za sodelovanje v političnem življenju – in obratno, tj. večina prebivalstva je politično apatična. In dalje, po tridesetem letu starosti udeležba v aktivnem političnem življenju strmo upada. Zatorej analiziramo logiko »sive ekonomije«. Pomembnost »sive ekonomije« se kaže najprej v miselnosti poročenih žena, ki odločno dajejo prednost krajšemu delovnemu času pred višjimi osebnimi dohodki, kar pa ne velja za moške in samske ženske; poleg tega se kaže tudi v rezultatih predhodne raziskave hierarhije motivacijskih faktorjev v slovenski industriji.

Za denar, ki je postal v zgodnjih šestdesetih letih relativno najpomembnejši motivacijski faktor v hierarhiji – čeprav iz različnih vzrokov se sedaj že zdi, da popolnoma dominira motivacijsko sfero. Ta domneva je podprta s podatki, ki nakazujejo, da je zadovoljstvo z osebnim dohodkom odvisno tako od stopnje rednega dohodka kot od nivoja želja in potreb. Ker le-tem ne more biti zadovoljeno v rednem delovnem času, jih je potrebno prenesti na delo izven redne zaposlitve. Glavne blokade so domnevno: – politbirokracija in njena lastna predstava realnosti; – mašinerija birokratske države za katero vemo, da je nesposobna; in obstoječa vodstvena struktura, ki je po pravilu izbrana bolj po kriteriju politične zanesljivosti kot pa po sodobnih standardih poslovne uspešnosti.

The existing political apathy of ordinary citizens is assumed to be the consequence of both lost illusions and, above all, an increasing involvement in the field of "grey economy" which is gradually becoming more and more important.

The relationships between membership in political organizations, sex, age, formal education and occupational qualification on the one hand, and the willingness to accept political and/or self-government functions on the other, are explored on data collected in Slovenia. The most important findings concern the relationship between age and education, and active political interest: lower the education, less interest to participate in political life and – vice versa, i.e. the majority of citizens are politically apathetic. And further, after the age of 30 the interest in active political life decreases rapidly. Accordingly, the logic of "grey economy" is analysed.

The importance of "grey economy" is demonstrated first with the attitudes of married women who decisively preferred a shorter working time to higher wages, which was not the case with men and single women, and in addition with the results of a previous research on the hierarchy of motivational factors in Slovenian industry.

Money which already in the early sixties became the relatively most important motivational factor in the hierarchy – though for different reasons – seems now to dominate the motivational scene absolutely. The hypothesis is supported by data which indicate that satisfaction with wages is contingent on both the level of real income and the level of aspirations. Since the latter cannot be satisfied in regular working time, they have to be transferred to work outside the formal job.

The main blockades are assumed to be politbureaucracy and its own construction of reality; the bureaucratic state machinery which is known to be notoriously incompetent; and the existing management structure which is, as a rule, selected more by criteria of political reliability than contemporary standards of professional excellency.

UDK 159.964.2:929 Fenichel

MIRJANA ULE

FENICHEL IN POLITIZIRANA PSIHOANALIZA

Sestavek tematizira tezo R. Jacobyja o občutljivosti psihoanalize na kulturo. Po tej tezi lahko psihoanaliza produktivno živi le v družbi, ki je odprta za družbeno kritiko in družbene spremembe. Sicer se spremeni v teorijo in prakso socialne amnezije. To se je zgodilo po mnenju R. Jacobyja s psihoanalizo v ZDA. Potiskanje psihoanalize je torej posledica socialnega konformizma v ameriški družbi. Naša teza je, da je politizirana psihoanaliza doživela zlom že v Nemčiji, da je posledica politične situacije že pred zmago fašizma.

UDK 159.964.2:929 Fenichel

MIRJANA ULE

FENICHEL AND POLITICIZED PSYCHOANALYSIS

The article treats the R. Jacoby's thesis of sensitiveness of psychoanalysis for the culture. According to this thesis psychoanalysis leads a productive life only in a society, which is opened to a social criticism and social changes; otherwise it transforms itself into theory and praxis of social amnesia. This was the case according to R. Jacoby in USA. Thus suppression of psychoanalysis is a consequence of social conformism in American society. We advocate the thesis that politicized psychoanalysis broke down already in West Germany; that it is a result of a political situation before fascism overruled.

Časopis za sodelovanje humanističnih
in naravoslovnih ved
za psihologijo in filozofijo