
Vsebina

UVODNIK	3
HERMENEVTIKA	5
Hans-Georg Gadamer: Tekst in interpretacija	5
Dennis J. Schmidt: Kratek uvod v hermenevtiko	7
Jean Grondin: Hermenevtika	10
Gianni Vattimo: Konec filozofije v času demokracije	19
Dean Komel: Tekst v hermenevtičnem zasnutku	23
SLOVENŠČINA NA MATURI	28
Andrej Adam: Filozofski problem v romanu Francoski testament	28
HERAKLIT IN ZEN IN PLATON IN ŠAH	37
Sandi Cvek : Zvok dlani	37
Sandi Cvek: O platonskih enciklopedistih in šahistih	41
FILOZOFIJA VSAKDANA	49
Izar Lunaček: Copate – Filozofija domačega obuvala	49
Sandi Cvek: Zadovoljen?	60
NAPREDEK IN FILOZOFIJA	77
Tomaž Grušovnik: Napredek in filozofija	77
DIDAKTIČNE DROBTINICE	85
Edin Saračević : Dialog dijaka s samim seboj	85
Andrej Adam: Oblast in anarhizem	89
Marjan Šimenc: Je, toda, torej, refleksija	99
Vprašanja za etiko	101
Vprašanja za spoznanje	110

Uvodnik

Revijo začnjam s sklopom hermenevtike. Znanja o njej nam učiteljem manjka, pravzaprav ga nikdar nimamo dovolj, saj je hermenevtični razmislek o razumevanju lahko model za posredovanje filozofije v razredu. Revijo nato nadaljujemo s člankom Andreja Adama, ki se že leta trudi vzpostaviti močnejše povezave med poukom slovenščine in filozofije ter opozoriti na filozofske razsežnosti literarnih del, ki jih dijaki berejo za maturo. Sandi Cvek je v reviji prisoten s tremi članki. Najprej z dvema zelo koristnima primerjavama: med Platonom in šahom ter med Heraklitom in zenom, nato pa še z besedilom o reklamah, ki ga urednik ni sprejel preveč naklonjeno, sedaj pa menda že kroži v obliki fotokopij. Naj v uvodniku opozorimo tudi na besedili vedno dobrih in izvirnih Tomaža Grušovnika in Izarja Lunačka, in na to, da je premislek o dialogu dijaka s samim seboj vzet iz magisterija našega učiteljskega kolega Edina Saračevića. Čestitamo.

Ko oddajamo revijo v tisk, je pred nami Unescov svetovni dan filozofije. Učitelji ga lahko izkoristimo za popularizacijo filozofije na šoli, središčni dogodek v CD pa morda slovensko kulturno javnost vsaj en dan na leto spomni, da filozofija še obstaja in da filozofska refleksija še ima mesto v sodobno-prihodnjem svetu. Svetovni dan filozofije je del širše strategije za promocijo filozofije. Unesco jo imenuje *Medsektorska strategija za filozofijo*. Strategija ima tri vidike: filozofija in svetovni problemi; poučevanje filozofije po svetu; promocija filozofske misli in raziskovanja. Osrednja prireditev ob dnevu filozofije bo 17. novembra v Ljubljani v Cankarjevem domu, v svetovnem merilu pa v Moskvi in Petrogradu od 16. do 19. novembra. Osrednja tema slovenskega dogodka bo odnos med filozofijo in

spolom oziroma vprašanje »Katerega spola je filozofija?«, svetovnega pa »Filozofija in dialog kultur«. V Cankarjevem domu bodo svoj razmislek predstavili Eva Bahovec, Maja Milčinski, Katarina Majerhold, Lenart Škof, Darko Štrajn, Izar Lunaček in Boris Vežjak. Ko to berete, bo svetovni dan filozofije že za nami. Upamo, da ste ga kako proslavili tudi na vaši šoli.

Uredništvo

Hermenevtika

Hans-Georg Gadamer

Tekst in interpretacija

Brez dvoma obstaja neke vrste stopnja teksta, ki jo bomo gotovo le stežka imenovali 'tekst', denimo zapiske, ki si jih je kdo napravil za podporo spomina. Tu se bo vprašanje teksta zastavilo le tedaj, ko spominjanje ne bo uspelo, ko je zapisek tuj in nerazumljiv in zato sili k povrnitvi k obstoju znakov, torej k tekstu. Na splošno pa zapisek ni tekst, ker kot gola sled spominjanja poide v povrnitvi tistega, kar je bilo z zapisom menjeno.

Toda tudi nek drug ekstrem sporazumevanja na splošno ne motivira govora o 'tekstu'. Znanstveno poročilo, denimo, od vsega začetka predpostavlja določene pogoje sporazumevanja. To temelji v načinu njegovega nagovora. Namenjeno je strokovnjaku. Kakor je za zapisek veljalo, da je zgolj za mene samega, tako znanstveno poročilo, tudi če je objavljeno, ni za vse. Razumljivo hoče biti samo tistemu, ki se dobro spozna na raziskovalni položaj in jezik raziskovanja. Če je ta pogoj izpolnjen, se partner na splošno ne bo vračal k tekstu kot tekstu. To bo storil samo, če se mu bo izjavljeno mnenje zdelo vse preveč neverjetno in se bo moral vprašati: ali ne gre tu za nek nesporazum? – V drugačnem položaju pa je seveda zgodovinar znanosti, ki mu ista znanstvena pričevanja predstavljajo resnične tekste. Potrebno jih je interpretirati, kolikor interpret pri njih ni menjeni bralec in mora sam premostiti razdaljo, ki obstoji med njim in izvornim bralcem. Pojem 'izvornega bralca' je sicer, kakor sem poudaril na drugem mestu,¹ zelo nejasen. Toda,

denimo, v napredovanju raziskovanja ima svojo določenost. Iz istega razloga na splošno ne govorimo o tekstu pisma, če smo sami njegovi prejemniki. Tedaj se, če se ne zastavi posebna motnja v razumetju in nas prisili k temu, da se vrnemo k natančnemu tekstu, tako rekoč brez prelomov stopi s pisno situacijo pogovora. Pisni pogovor v temelju torej terja enak temeljni pogoj, ki velja tudi za ustno izmenjavo. Oba udeleženca imata dobro voljo, da drug drugega razumeta. Tako vsepovsod, kjer iščemo sporazumevanje, obstaja dobra volja. Zastavlja pa se vprašanje, v kolikšni meri so dane ta situacija in njene implikacije, če ni menjen noben določen naslovnik ali krog naslovnikov, temveč brezi-mni bralec – ali pač, če teksta ne želi razumeti menjeni naslovnik, temveč nek tujec. Pisanje pisma je kot kakšna druga oblika poskusa pogovarjanja in kakor v neposrednem jezikovnem kontaktu ali v vseh uigranih pragmatičnih situacijah delovanja bo samo motnja v sporazumevanju motivirala interes za natančno dikcijo.

Vsekakor poskuša pisec, enako kot tisti, ki se nahaja v pogovoru, sporočiti tisto, kar meni, in to vključuje vnaprejšnji pogled na drugega, s katerim si deli predpostavke in na čigar razumetje računa. Drugi jemlje povedano tako, kakor je menjeno, tj. razume na ta način, da povedano dopolni in konkretizira in ničesar ne jemlje dobesedno v njegovi abstraktni smiselni vsebini. V tem leži tudi razlog, zakaj v pismih, celo če so namenjena partnerju, s katerim smo zelo dobro seznanjeni, vendarle določenih stvari ne moremo upovedati tako kot v neposrednosti pogovorne situacije. Pri pisanju pisem je preveč tistega, kar bi odpadlo in kar v

¹ Prim. predvsem *Ges. Werke*, 1. zv., str. 397 isl. in zlasti str. 399, kjer se tekst konča s formulacijo: »Pojem prvot-

nega bralca je poln neopažene idealizacije.« (Navedeno po slovenskem prevodu: Gadamer, *Resnica in metoda*, str. 322.)

neposrednosti pogovora pripomore k pravemu razumetju, predvsem pa imamo v pogovoru vedno možnost, da na osnovi odgovora pojasnimo ali zagovarjamo, kako je bilo mišljeno. To še posebej poznamo iz platonskega dialoga in platonске kritike pisnosti. Logoi, ki se predstavljajo kot izločeni iz situacije sporazumevanja, in to seveda velja za pisno v celoti, so izpostavljeni zlorabi in nesporazumu, ker jim manjka samoumevna korektura živega pogovora.

Na tem mestu se vsiljuje bistveni sklep, ki je osrednjega pomena za hermenevitično teorijo. Če je sleherno pisno fiksiranje na ta način obrezano, potem to nekaj pomeni za intencijo pisanja samega. Ker se kot pisci zavedamo problematike vsakega pisnega fiksiranja, nas vedno vodi vnaprejšnji pogled na prejemnika, pri katerem želimo doseči smislu ustrezajoče razumetje. Kakor se dogaja v živem pogovoru, v katerem skušamo z govorom in odgovarjanjem priti do sporazumetja, to pa pomeni, da iščemo besede in jih spremljamo s poudarjanjem in z gestiko, od katerih pričakujemo, da bodo dosegli drugega, tako se mora pri pisanju, ki ne more po-deliti {mit-teilen; sporočiti} nobenega iskanja in najdevanja besed, tako rekoč v tekstu samem odpreti horizont razlage in razumetja, ki ga mora zapolniti bralec. 'Pisanje' je več kot golo fiksiranje povedanega. Sleherno pisno fiksiranje sicer napotuje nazaj na izvorno povedano, vendar mora prav tako pogledovati naprej. Vse povedano je vedno že tudi usmerjeno k sporazumevanju in sozajema drugega.

Tako govorimo, denimo, o tekstu protokola, ker ga od vsega začetka jemljemo kot dokument, in to pomeni, da se moramo povrniti k tistemu, kar je v njem fiksirano. Prav zato sta potrebna posebna označitev in podpis partnerja. Enako velja za vsako sklepanje pogodb v trgovanju in politiki.

S tem smo prispeli do povzemajočega pojma, ki leži v temelju vsake konstitucije tekstov in obenem razjasnjuje njeno vpetost v hermenevitično sovisje: sleherno vračanje k tekstu – ne

glede na to, ali gre pri tem za resničen, pisno fiksiran tekst ali za golo ponovitev tistega, kar je bilo izjavljeno v pogovoru – méni 'listino' ('Urkunde'; 'razglas'), tisto izvorno naznanjeno ali oznanjeno, kar naj bi veljalo kot nekaj smiselno identičnega. Kar vsem pisnim fiksiranjem predpisuje njihovo nalogo, je prav to, da naj bi 'naznanilo' bilo razumljeno. Fiksirani tekst naj bi izvorno naznanjanje fiksiral tako, da bo njegov smisel enoznačno razumljiv. Nalogi pišočega ustreza naloga beročega, naslovnika, interpreteta, da prispe do takšnega razumetja, tj. da pusti fiksiranemu tekstu ponovno spregovoriti. V tem oziru branje in razumevanje pomenita, da naznanilo zvedemo nazaj na njegovo izvorno avtentičnost. Naloga interpretacije se vedno zastavlja tedaj, kadar je smiselna vsebina fiksiranega sporna in si velja pridobiti pravilno razumetje 'naznanila'. 'Naznanilo' pa ni tisto, kar je govoreči oz. pišoči izvorno rekel, temveč tisto, kar bi bil hotel reči, če bi jaz bil njegov prvotni pogovorni partner. To poznamo, denimo, iz interpretacije 'ukazov' kot hermenevitični problem, da naj bi jim sledili 'po smislu' (in ne dobesedno). Glede na zadevo sámo to pojasnjuje ugotovitev, da tekst ni dani predmet, temveč faza v izvrševanju dogajanja sporazumevanja.

Prevedel Andrej Božič.

Dennis J. Schmidt

Kratek uvod v hermenevtiko

Izvori skupnega projekta hermenevtike in besede same segajo v antično Grčijo: hermenevtično stališče lahko odkrijemo že pri Platonu, četudi je vpeljana nekoliko skrivnostno, v bolj občem in tematskem smislu besede "hermenevtika" pa ga najdemo pri Aristotelu (glej njegovo *Peri Hermeneias*), ki omenja probleme prevoda in interpretacije. Prva prava utemeljitev in specializacija njenega pomena prihaja iz srednjega veka, s teoretizacijo posebne naloge, namreč z interpretacijo Svetega pisma; rečeno z drugimi besedami, kako naj končna bitja doumejo besede Boga, ki je neskončen, kako tisto, kar presega jezik, razumeti iz zapisanega besedila. Prva sistematična oblika hermenevtične teorije je nastala ob premisleku posebnih problemov, ki se vežejo na prakso svetopisemske eksegeze, in ni naključje, da bodo številni problemi, povezani s svetopisemsko eksegezo, kakršni so problemi človeške končnosti, opredelili hermenevtični projekt, tudi v njegovi sodobni obliki.

Razvoj hermenevtične ideje se je kmalu razširil onkraj teološke obravnave, a še vedno v srednjeveškem svetu – vključil je tudi interpretacijo pravnih spisov, ki so imeli glavno besedo in so predstavljali podoben interpretativni problem, kolikor je pri obeh vrstah besedil problem uveljavitev vsesplošne upravičenosti v posameznih primerih. Sčasoma se je področje hermenevtične metodologije tako razširilo, da je zajelo pomenskost vseh spornih besedil. Četudi je postal predmet hermenevtike širok spekter besedil, so teološki in zakonski spisi ostali njena glavna skrb, ker so njihov interpretativni problem, problem dešifriranja njihovega pomena, razumeli tudi kot problem uveljavitve tega pomena. Tako se je hermenevtika začela naslanjati na strategijo, po kateri bi takšna besedila lahko interpretirali. V tedanji fazi je

šlo za metodo z dvema ciljema: prvič, določiti načine interpretiranja besedil, ki po sebi niso izražali zahteve po občosti, in drugič, rezultirajočo interpretacijo prenesti v prakso in posamezne primere. Znanstvena besedila z zahtevo po objektivnosti v hermenevtičnem smislu niso veljala za primerna. Hermenevtika, nagibajoč se h gojenju metodičnega čuta, ki se je opiral na orodje retoričnih načel, je torej s poudarkom na metodi, ki je povezana z matematiko, pripomogla k opredelitvi razlike med humanističnimi vedami in sodobnimi naravoslovnimi vedami. Ob koncu prvega obdobja lastne zgodovine je hermenevtika napotila k tradiciji, ki je zorela, da bi izboljšala razumevanje tistih besedil, ki so opredeljevala "humanistične vede".

Hermenevtična tradicija, ki je vztrajno ostajala nespremenjena več stoletij, je bila v 19. stoletju izpostavljena pomembni širitvi in preoblikovanju, ko so najprej Friedrich Schleiermacher in Friedrich Schlegel, potem pa tudi Wilhelm Dilthey med preiskovanjem značilnosti temeljev hermenevtičnih postopkov razširili hermenevtično področje. Na tej točki hermenevtični projekt ni bil več zgolj skica za interpretacijo besedil; postal je več, ukvarjati se je začel z ontološkimi pogoji in pomenskostjo takšnih postopkov. Romantiki so trdili, da je s prebujenjem kritične filozofije Immanuela Kanta, ki pojasnjuje pogoje kot most do izkustva, pa tudi neizpodbitne meje védenja, vsakršno razumevanje, ne le razumevanje besedil vselej že interpretativno. V romantiki je hermenevtika dojela konture nove pomenskosti, to pa nato dosegla v 20. stoletju: ni več le stvar strategije, ki napotuje k interpretaciji posameznega področja besedil, temveč se razume v navezavi na značilnosti katere koli oblike razumevanja, ki se utegne pojaviti s človeškim izkustvom. Temu sledi zahteva, da celotno razumevanje poteka znotraj jezika, in tako jezik postavi za glavno skrb hermenevtične teorije. Mnogovrstnost jezikov, njihova zgodovina in problem prevoda nadomestijo obravnavo božje besede in besede zakona, prevladujoči zgodnji hermenevtični

konceptiji. Razvoj hermenevtike tukaj skorajda prekrije celoten horizont človeškega izkustva in ne samo izkustva "besedil".

Hermenevtika se je do konca devetnajstega stoletja prenehala označevati za metodologijo oziroma doktrino, ki se ukvarja z dešifriranjem pomena in z zahtevami po resničnosti besedil. Namesto tega je postala pojem filozofskega pristopa k izkustvu in razumevanje, ki se ravna po načinu oblikovanja izkustva, glede na meje jezika in zgodovine. Hermenevtika, ki soglaša s končnostjo razumetja, je v tedanji fazi lastnega razvoja postala pozorna zlasti na tista izkustva, ki so neposreden izziv za možnost razumetja; npr. prevod tujih jezikov, dojemanje tujih kultur, posebno pa interpretacijo drugih zgodovinskih obdobj.

Martin Heidegger je naredil nekaj odločilnih korakov k sodobni obliki filozofske hermenevtike, kakor jo razumemo danes, kar je dosegel tako, da je zbral in radikaliziral tisto, kar je prevladovalo v prejšnjih formulacijah v srednjeveškem svetu in nemški romantiki, dodal je novo razsežnost, s čimer je hermenevtika postala ime za doraslo ontologijo. S Heideggrom se hermenevtika ne mudi več le ob besedilih, ki naj bi bila samostojna oblika filozofiranja, ukvarjajoča se z vprašanjem biti na splošno. Heidegger to stori v rubriki "hermenevtika fakticitete". To stališče, ki ga je izpeljal v sklopu svojih predavanj z začetka dvajsetih let prejšnjega stoletja (predvsem ko je tekla beseda o Aristotelu), je povzel leta 1927 v svojem opusu magnum, *Biti in času*. Tu Heidegger razpravlja o tem, da razumevanje ni le kognitivna naloga, temveč določa enega od ključnih načinov (existentialia) biti-v-svetu. Na kratko, razumevanje se zdaj tiče pravega izkustva. Obliko takšnega izkustva, ki pripada človeškemu bitju, katerega bit je vselej vprašanje ter je vedno opredeljena s smrtjo in z neizogibnostjo ne-bitja, čemur Heidegger pravi "faktično življenje". Za Heideggra je hermenevtika faktičnega življenja potrditev hermenevtičnih zadev – jezika, zgodovine in končnosti – pa tudi načina, po katerem je resnica stvar

interpretacije in ne objektivnosti, kar ustreza zlasti poskusu teoretizacije faktičnega življenja. Fenomenologija pravega izkustva ima zdaj hermenevtično naravo. To pomeni, da je pravo izkustvo izpeljava faktičnih pogojev, na katerih lahko temelji sleherno razumevanje. Analiza eksistence tako prevzame hermenevtično obliko, ki razkriva dejanja iz pogojev razumevanja. Najpomembnejši vidik tega novega razvoja je, da se zdaj celo samorazumevanje kaže kot hermenevtično. Hermenevtika je torej način, po katerem eksistenca razkriva resnico sveta, v katerem živimo, in je oblika, s katero pridemo do samorazumevanja.

S Heideggrom "hermenevtika" postane ime za ontologijo. Po *Biti in času* to besedo vendarle uporablja manj pogosto. Enemu od Heideggrovih študentov s predavanj v dvajsetih letih, Hansu - Georgu Gadamerju, je bilo prepuščeno, da pojem hermenevtike sistematično razvije v filozofsko stališče. Gadamer, čigar ime upravičeno najbolj povezujemo z idejo sodobne filozofske hermenevtike, se je tega ekstenzivno lotil v svojem opusu magnum *Resnici in metodi*, knjigi, ki je izšla leta 1960 in od tedaj velja za osrednje delo sodobne hermenevtične filozofije. Širokopotezno in obsežno delo – obravnava vprašanja umetnosti, zgodovine, subjektivitete, jezika, tekstualnosti, igre, dialektike in vse druge osrednje figure zgodovine zgodnejših oblik hermenevtične teorije, pa tudi druge osebe filozofske tradicije (med drugim Platona, Aristotela, Avgušтина, Kanta, Hegla, Diltheya, Droysena, Heideggra) – *Resnica in metoda* je sinteza problemov, ki so dolgo časa oblikovali hermenevtično idejo. Prav tako podčrta elemente filozofskega stališča, ki v svojem jedru obravnava vprašanje, dolgo časa opredeljujoče hermenevtiko, namreč vprašanje končnosti.

Naslov *Resnica in metoda* napotuje k prvotnemu pomenu "hermenevtike", po katerem so jo razumeli kot metodo za doseganje resnice besedil. Toda ta knjiga sproža vprašanje fundamentalnega premisleka pojma resnice in tudi močno kritiko pojma, kolikor ga metoda

sploh lahko dopušča. V *Resnici in metodi* je hermenevtika enaka uvidu, da zasnova metode ne ustreza razumevanju iz humanističnih ved. Drugi kaŕipoti obravnavajo metodo za razkrivanje resnice, ki jo razumejo kot tisto, kar pripada kraljestvu zgodovinskega dogodja, ne pa objektivnim dejstvom: jezik, tradicija, vpraševanje in pogovor so postali glavne entitete Gadamerjeve hermenevtike.

Gadamer ustvarjalno poveŕe številne vire za svojo formulacijo sistematične filozofske hermenevtike. Poleg ŕe omenjenih figur tudi Aristotelov pojem *phronesis* (razsodnost oziroma praktiĕno modrost) v njegovi *Etiki*, logika vprašanja in odgovora, kakršno najdemo v platonskih dialogih, Kantovo razumevanje sodbe, pa tudi odnos med umetnostjo in resnico v njegovi tretji kritiki ter Heglov pojem oblikovanja tradicij igrajo ključno vlogo v Gadamerjevi hermenevtiki. Ne da bi se Gadamer vidno oddaljil od Heideggrovega načina razpiranja pojma filozofske hermenevtike, postavi večji poudarek na naslednje tri hermenevtične tematike: vlogo umetnosti pri razkrivanju resnice, moĕ predsodkov tradicije znotraj katerega koli razumevanja, pomen vprašanja pri razklenitvi ovir znotraj takšnih predsodkov ter osvoboditev razumevanja za novosti in nepoznano.

Gadamer ne razume hermenevtike kot “metodo”, temveĕ kot nekakšen dialog oziroma pogovor, v katerem se poveĕa stopnja razumevanja, kolikor se znotraj našega samorazumevanja zavemo tvorne vloge zgodovine in jezika. V takšem pristnem dialogu z drugimi je naše samorazumevanje izzvano, da razglablja in seŕe onkraj meja, ki so znotraj tradicije in jezika v naših koreninah. Za takšen dialog sta ključni odprtost in poslušanje. Po Gadamerjevi zaslugi hermenevtika napotuje k filozofski občutljivosti, ki je globoko zapisana razkrivanju načinov, po katerih so vse oblike razumevanja, ki izvirajo iz samorazumevanja, konĕne, tako pa se odlikujejo kot naloga in ideal.

Prevedla Maruša Vidic.

Hermenevtika

Pod hermenevtiko, tradicionalno razumljeno kot večino interpretacije (*ars hermeneutica*), ki priskrbuje pravila za interpretacijo biblijskih spisov, danes pojmuje široko smer v sodobni kontinentalni filozofiji, ki se ukvarja z vprašanji interpretacije in pretresa historične in lingvistične narave našega izkustva sveta. Kolikor takšna opredelitev velja tudi za celotno sodobno misel, je meje hermenevtike težko povsem natančno začrtati. Znotraj sodobne misli jo povezujejo predvsem z razmišljanjem Hansa-Georga Gadamerja (1900–2002), ki ga uvrščamo med tradicionalne hermenevtične mislece, kakršna sta Wilhelm Dilthey (1833–1911) in Martin Heidegger (1889–1976). Vsi trije so razvili različno filozofsko razumevanje hermenevtike (tj. interpretativne teorije) na podlagi antične hermenevtične tradicije. Ker je njihovo mišljenje radikalizacija in odziv na starejšo koncepcijo, moramo začeti prav s slednjo.

1. Tradicionalna hermenevtika: večina interpretacije biblijskih spisov

Izvorno se je hermenevtika razvila kot pomožna disciplina na področjih, ki so se ukvarjala z interpretacijo kanonskih spisov, tj. spisov velikega pomena, kakršni so biblijski ali pravni akti. Hermenevtična pravila so bila potrebna posebno pri dvoumnih biblijskih odlomkih (*ambigua*). V vsakem pogledu sta med najplivnejše razprave sodili Avguštinova *De doctrina christiana* (427) in Malanchtonova *Retorika* (1519). Ker se je večina teh pravil navezovala na naravo jezika, so si največji misleci hermenevtične tradicije vse do 19. stoletja izposojali napotke iz takrat še zelo žive tradicije retorike, npr. zahtevo, da je dvoumne odlomke treba razumeti izključno iz sobesedila, pravilo, ki je pozneje pripomoglo k vzponu pojma 'hermenevtični krog', po katerem je posamezne dele teksta treba razumeti iz celote

(recimo iz celotne knjige in njenega smotra [*scopus*], iz literarnega žanra, iz dela in življenja avtorja). Glede na takšna pravila je bila hermenevtika deležna normativne ali regulativne funkcije pri interpretaciji kanonskih spisov. Iznašli so specifično hermenevtiko za Sveto pismo (*hermeneutica sacra*), za pravo (*hermeneutica juris*) in za klasične tekste (*hermeneutica profana*).

Nemški teolog Friedrich Schleiermacher (1768–1834) je najočitnejši primer te tradicije in tudi avtor, ki najmanj v dvoje manirah napotuje k bolj filozofskemu razumevanju hermenevtike.

1) Na začetku svojih predavanj o hermenevtiki, ki jih je leta 1828 posthumno objavil njegov študent Friedrich Lücke, poudarjeno obžaluje, da obstaja le malo posebnih hermenevtik in da hermenevtika še ni obča oziroma univerzalna disciplina, se pravi večina (*Kunst, Kunstlehre*) razumevanja same sebe, ki bi uvedla obvezna pravila za vse oblike interpretacij. 2) Schleiermacher še negoduje, da je dotlej sestavljal hermenevtiko zgolj nejasen zbir zmedenih napotkov. Poudari, da bi hermenevtična pravila (*Hermeneutik und Kritik*, uredil M. Frank, Suhrkamp: Frankfurt, 1977, 84) morala biti 'bolj metodična' (*mehr Methode*). Bolj rigorozna metodologija razumevanja bi interpretu omogočila, da bi razumel avtorje ravno tako dobro ali celo bolje, kakor razumejo sami sebe, trdi Schleiermacher v dobro poznanem citatu.

2. Dilthey: hermenevtika kot metodološka osnova humanističnih ved

Dilthey, ki je bil dobro seznanjen s Schleiermacherjevo mislijo in življenjem, o katerem je napisal tudi biografijo, je posvetil svoje življenjsko delo velikemu izzivu – utemeljitvi humanističnih ved (*Geisteswissenschaften*). Medtem ko so eksaktne vede s Kantovo *Kritiko čistega uma* že imele svoj filozofski temelj in metodologijo, ki je zagotavljala veljavnost njihovega vedenja, je humanističnim vedam

takšna refleksija še vedno umanjala. Dilthey si je z motom 'Kritika zgodovinskega uma' prizadeval za logične, epistemološke in metodološke temelje humanističnih ved. Brez njih bi bila njihova znanstvena legitimnost lahko sporna: je vse v humanističnih vedah le subjektivno, historično relativno in, kakor radi pravimo nekoliko posmehljivo, zgolj stvar interpretacije? Dilthey je menil, da se morajo ta področja našega vedenja, če naj si zaslužijo znanstveno verodostojnost, opirati na trdno metodologijo.

V nekaterih svojih poznejših spisih (najočitneje v eseju o 'Nastanku hermenevtike' iz leta 1900) je iskal takšen metodološki temelj humanističnih ved in hermenevtike, da bi se stara disciplina interpretacije besedil v luči novega izziva lahko prerodila in postala aktualna. Njegov argument je bil skorajda silogističen: vse humanistične vede so interpretativne, tradicionalna disciplina interpretacije pa je hermenevtika; hermenevtika bi torej lahko bila trdna podlaga vseh humanističnih ved. Potemtakem bi lahko izpolnila potrebo, ki se oglašča z nastankom zgodovinske zavesti in ogroža verodostojnost zgodovinskega vedenja. Četudi ideja, da bi hermenevtika lahko bila *univerzalni temelj* humanističnih ved, v njegovih poznih spisih ostane dokaj programska, hermenevtiki dodeli filozofsko relevantno in vidnost, ki ji pred Diltheyem še ni pripadala. Vse do danes imajo pomembni misleci, kakršna sta Emilio Betti in E. D. Hirsch, hermenevtiko za tisto, ki priskrbi metodološki temelj zahteve po resnici v humanističnih vedah in literarnih disciplinah. Po njunem mnenju bi hermenevtika, če bi se odrekla tej nalogi, zgrešila ključno bistvo lastnega poslanstva.

Diltheyev program pa vključuje tudi idejo, ki je obseg hermenevtične tradicije razširila v dokaj drugačno smer. To je bil uvid, da razumevanje, ki se je razvilo v humanistiki, ni nič drugega kakor razkritje prizadevanja po razumevanju, ki opredeljuje človeško in zgodovinsko življenje kot tako. Življenje artikulira samo sebe, pravi Dilthey, v mnogih izraznih oblikah (*Ausdruck*), ki jim želimo utreti pot z našim razumevanjem,

tako da predružačimo notranje doživljanje sveta (*Erlebnis*), od koder izvirajo. Diltheyeva daljnosežna intuicija pravi, da interpretacija in razumevanje nista procesa, ki se preprosto dogodita v humanističnih vedah, temveč sta konstitutivna za naše prizadevanje po orientaciji. Pojmovanje, da je zgodovinsko življenje kot tako hermenevtično, tj. bistveno interpretativno, seveda zgolj podpira Nietzschejeve sodobne refleksije o interpretativni naravi naših izkustev sveta. »Ni nikakršnih dejstev, so samo interpretacije,« je zapisal Nietzsche. Zdi se, da je ta prvi odsev potencialne *univerzalnosti* 'hermenevtičnega univerzuma' omajal Diltheyeve sanje o metodološkem temelju humanističnih ved, vendar je vzbudil tudi novo nalogo hermenevtike.

3. Heideggrova hermenevtika eksistence

Zgodnji Heidegger je prišel na idejo, da je življenje interpretativno samo po sebi; že leta 1919 je spregovoril o 'hermenevtični intuiciji'. Njegov učitelj Husserl je ponovno obudil nujnost in upravičenost primarne 'intuicije' v filozofiji. Heidegger se je z izpostavitvijo teze, da je sleherna intuicija hermenevtična, vendarle izkazal za Diltheyevega somišljenika. S tem je mislil, da je vselej motivirana in nasičena s predvidevanji in pričakovanji. Razumevanje ni kognitivno raziskovanje, ki bi ga humanistične vede metodološko izboljšale, temveč prednostni način naše naravnosti v svetu. Je izvorna raven 'fakticitete', ki zanima Heideggra. Naše faktično življenje je del tega sveta ('tubit': *Dasein*, kakor jo pozneje pojmuje) na način razumevanja. Tu se Heidegger naslanja na nemški izraz *sich auf etwas verstehen*, ki pomeni 'razumeti se na nekaj', 'zmoči', s čimer na novo zasuče stališče razumevanja, kolikor mu pomeni bolj zmožnost kakor neko intelektualno podlago. Bolj je sorodno z 'izkušenostjo' in vedno vsebuje možnost *mene*: glagolska oblika *sich verstehen* (razumeti se) je v nemščini reflektivna. 'Razumevanje' prvenstveno ni rekonstrukcija pomenskosti

izraza (kakor v klasični hermenevtiki in pri Diltheyu) in vselej vzbujajo snovanje in samonačrtovanje možnosti moje lastne biti. Brez snovanja in predvidevanja ni možno nikakršno razumevanje.

Faktično (*faktisch*) smo vrženi v življenje kot končna bitja, v svet, ki ga ne bomo nikoli povsem obvladali. Človeška fakticiteta, ki je kronično negotova glede česar koli, vendar mučno gotova glede svoje smrtnosti, išče načine obvladovanja, zadovoljevanja. Ta strah za lastno bitje po Heideggru bistvo razumevanja. Ker smo preplavljeni z eksistenco, postavljeni pred lastno smrtnost, se projiciramo na inteligibilne in umne načine, kar nam začasno pomaga, da imamo reči pod nadzorom. Sleherni način razumevanja je povezan z zavzetostjo naše fakticitete ali naše 'tubiti' (*Dasein*) v tem velikanskem svetu. Pomemben premik v žarišču hermenevtike se je potihoma zgodil s Heideggrovimi deli: hermenevtika se ne ukvarja več toliko z besedili neke vrste znanosti, kakor je to veljalo za celotno prejšnjo zgodovino hermenevtike, temveč z eksistenco samo in njenim iskanjem razumevanja.

To dramatično stališče hermenevtike in razumevanja je prvi razvil mladi Heidegger v zgodnjem sklopu predavanj o 'hermenevtiki fakticitete' (1923), ki so bila objavljena šele nedavno in zavzemajo pomembno vlogo v sodobnih hermenevtičnih diskusijah. Naslov 'Hermenevtika fakticitete' moramo razumeti glede na dvojno, subjektivno in objektivno rabo roditelja. Naprej imamo opraviti s hermenevtiko, ki notranje pripada sami fakticiteti (*genitivus subjectivus*): fakticiteta je hermenevtična, ker je 1) zmožna interpretacije, 2) jo nujno potrebuje in 3) se vselej razvija glede na interpretacije, ki so bolj ali manj eksplicitne in jih je mogoče razbrati (prim. M. Heidegger, *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*). To vodi naprej k bolj filozofskemu pomenu programa hermenevtike fakticitete, ki ga začrtuje *genitivus objectivus*: natanko s tem hermenevtičnim pogojem se ukvarja hermenevtična

teorija. Njen namen vendarle nikakor ni zgolj teoretski. Cilj ji je, nasprotno, prispevati k samoprebujenju fakticitete oziroma *Daseina*: upa, da postane 'dostopna sami sebi', tako da 'sledijo lastni tujosti, ki jo je prizadela' (*ibid.*).

Ta napredujoči program se z nekaterimi rahlimi spremembami (Grondin 2003) nadaljuje v Heideggrovem osrednjem delu *Bit in čas* (1927). Medtem ko ostaja očitno, da je človeška fakticiteta pozabljiva do sebe ter do lastne interpretativne narave in lastnih zmožnosti, se je težišče premaknilo na vprašanje biti kot take. Izvorna tema hermenevtike ni bila več zgolj neposredna fakticiteta naše biti v svetu, temveč dejstvo, da se predpostavke razumevanja biti še vedno skrivajo v tradiciji, ki jo je treba ponovno razkriti (ali 'destruirati', kakor pravi Heidegger). Takšna hermenevtika se še vedno nagiba k samoprebujenju eksistence, vendar to počne z obeti, da bodo tako rešene temeljne strukture našega razumevanja biti. Kakor trdi v tem delu, so te strukture po naravi časovne (od tod naslov 'Bit in čas') in imajo opraviti z neavtentičnim ali avtentičnim tokom našega življenja. Medtem ko se Heideggrova pozna filozofija odreče hermenevtičnemu stališču kot takemu, ne nazadnje radikalizira to idejo s trditvijo, da naše razumevanje biti povzroči dogodek prevladovalne zgodovine biti, ki upravlja vse naše interpretacije. Postmoderne interpretacije Heideggra (Foucault, Vattimo, Rorty, Derrida) so iz tega zasuka hermenevtike v zgodovino biti potegnile relativistične zaključke. Do tja sega tudi težnja nedavnih diskusij, namreč spojitve hermenevtike in postmodernizma. Gre za težnjo, ki jo Gadamerjeva hermenevtika hkrati spodbuja in se proti njej bojuje. Očitna nedoslednost, ki jo moramo poskusiti razumeti.

4. Gadamerjeva hermenevtika dogodka razumevanja

Na projekt Hansa-Georga Gadamerja je močno vplival Heidegger, izhodišče njegovega mojstrskega dela *Resnica in metoda*

(1960) pa je nedvomno plod Diltheyevega hermenevtičnega raziskovanja metodologije humanističnih ved (pojmovanje hermenevtike, ki ga je Heidegger opustil kot derivat s prednostne točke svoje radikalnejše hermenevtike eksistence). Gadamer je s tem, ko je na novo premišljeval dialog med humanističnimi vedami in vprašanjem njihove zahteve po resnici, prevprašal tudi Diltheyevo premiso, po kateri je izkustvo resnice v njih odvisno od metode. Gadamer dokazuje, da je Dilthey v iskanju metodološkega temelja, ki bi sam lahko jamčil za znanstveni oziroma objektivni status humanističnih ved, le-te podredil vzorcu eksaktnih ved. S tem je zanemaril specifičnost humanističnih ved, da je udeleženos interpretira pri tem, kar sam razume, konstitutivna za izkustvo smisla: besedila, ki jih interpretiramo, so besedila, ki nam nekaj povejo ter jih vselej nekako razumemo glede na naša vprašanja in 'pedsodke'. Implikacija interpretira v 'dogodku' smisla je lahko, kakor pravi Gadamer, zgolj domnevno škodljiva zaradi objektivnostnega vzorca, ki nastopa v naravoslovju. Humanistične vede bi bile, namesto da se opirajo na metodološko stališče objektivnosti, uspešne pri razumevanju svojega deleža v védenju iz že nekoliko pozabljene tradicije humanizma in smisla, ki so ga prejele na osnovi stališča *Bildung* (formacije in izobraževanja): humanistične vede si ne prizadevajo zagospodovati objektu, ki je na distanci (kakor je značilno za eksaktne vede), njihov cilj je razviti in oblikovati človeškega duha. Resnica, ki jo izkusimo pri srečanju z velikimi besedili in z zgodovino, nas preobrazi in vpelje v dogodek samega smisla.

Za Gadamerja je najbolj razkrivajoč vzorec tega načina razumevanja izkustvo umetnosti, kolikor smo pri predstavitvi umetniškega dela vselej udeleženi, prevzeti z njim, kakor da bi bilo. Gadamer razume umetniško delo kot razodetje resnice ali bistva nečesa: igra razodeva nekaj o smislu eksistence, kakor portret razodene resnično bistvo nekoga. Vendarle pa je izkus-

tvo resnice tisto, pri katerem smo udeleženi tako, da se lahko razvije edino skozi interpretativni proces. Takšno stališče interpretacije seveda igra odločilno vlogo pri Gadamerju in hermenevtiki nasploh, vendar ga gre v Gadamerjevem primeru najprej in predvsem razumeti iz umetnosti, ki ji rečemo 'umetnost interpretacije' ali 'performativna umetnost': kakor je potrebno, da glasbeno delo *interpretira* violinist (t.j. nikoli arbitrarno, temveč z odklonom, ki ga mora zapolniti interpretativna virtuoznost), gledališko igro igralec ali balet plesalec, je potrebno tudi knjigo interpretirati z branjem, sliko pa si je treba ogledovati z očesom opazovalca. Samo znotraj takšne predstavitve (*Darstellung* ali *Vollzug*) smisla za nekoga, performans, ki je vedno interpretacija, se bo uresničil. Tu lahko opazimo, da 'interpretacija' napotuje tudi k a) interpretaciji umetniškega z umetniki kot b) 'opazovalci', ki so pri umetniškem aktu navzoči in hkrati niso, a ravno tako 'interpretirajo' delo.

Razlika med obema oblikama 'interpretacije' je za Gadamerja manj pomembna od dejstva, da izkustvo smisla in resnično izkustvo, ki ga obelodani, zahteva predvsem tvorno implikacijo interpretira. Po Gadamerju enako velja za interpretacijo teksta ali zgodovinskega dogodka, celo v 'znanstvenem' okviru humanističnih ved. Poglavitno bistvo tega je, da interpretacija ni zgolj ponovna stvaritev smisla, ki ostaja vselej enak in ga je mogoče metodično verificirati, zato pa ne subjektivistično ne potencialno relativistično podeljevanje smisla na osnovi objektivne realnosti (kajti realnost, ki jo lahko dojamemo, je mogoče doseči zgolj s prenovljenim poskusom razumevanja) ni niti subjektivno niti potencialno. Z drugimi besedami: trditi, da je interpretacija relativistična na osnovi tega, da implicira subjektivnost interpretira, pomeni zgrešiti osrednje bistvo tega, za kar gre v humanističnih vedah in pri izkustvu smisla.

Objektivistični vzorec eksaktnih ved je slaba popotnica za to, da bi bili pravični do izkustva smisla. Gadamer zaključuje, da distanca,

metodična verifikacija in neodvisnost od opazovalca niso edini pogoji védenja. Ko nekaj razumemo, ne sledimo le metodičnemu postopku, temveč smo tako rekoč 'prevzeti' s smislom, ki nas 'zajame', kakor to ilustrira umetniško izkustvo. Instrumentalni prizvok ideje postopka je za Gadamerja nekoliko sumljiv: razumevanje je prej dogodek kakor postopek. 'Razumevanje in dogajanje' je torej resnično eden od izvirnih naslovov, ki so se Gadamerju pletli v mislih glede njegovega glavnega dela, preden se je odločil za 'Resnica in metoda', ki izraža popolnoma isti smisel: resnica ni zgolj stvar metode in nikoli ne more biti popolnoma ločena od tistega, kar nas zadeva.

Toda to zadevanje smo prevzeli iz tradicije in zgodovine, ki sta bolj kakor ne dojemljivi za zavest. Vsakršno razumevanje sestoji iz sklopa *Wirkungsgeschichte* ali 'učinkovne zgodovine', pri katerem se združujejo horizonti preteklosti in sedanjosti. Razumevanje tako sproža 'zlitje horizontov' med preteklostjo in sedanjostjo, tj. med interpretom, ob tihem delovanju zgodovine znotraj njegovega razumevanja, in njegovim predmetom. Tega zlitja ne smemo razumeti, kakor da je avtonomno delovanje subjektivnosti, temveč kot dogajanje izročila (*Überlieferungsgeschehen*) v sklopu nečesa, pri čemer je pomen iz preteklosti *apliciran* na sedanjost.

To v *Resnici in metodi* vzbudi namig, da so najboljši primer humanističnih ved morda ponudile discipline, ki so se tradicionalno ukvarjale z vprašanji interpretacije, tako kakor pravna ali teološka hermenevtika, če je smisel, tj. da je nekaj s teh področij razumljivo, tisti, ki mora biti *apliciran* na dani položaj: Gadamer trdi, da ravno tako kakor mora sodnik kreativno aplicirati zakonsko besedilo v posamezni primer in kakor mora duhovnik aplicirati besedilo Svetega pisma na položaj svojih faranov, tudi to, kar razumemo v sedanjosti, vsebuje napor 'aplikacije'. Gadamer s tem ne misli, da je najprej treba razumeti smisel besedila ali zgodovinskega dogodka in ga nato aplicirati na

dani položaj tako, da mu pripišemo novo 'relevantnost'. Njegova ideja je, da je vsakršno razumevanje v svojem izvoru aplikacija smisla, pri čemer se uveljavijo naša izkustva in družbeno okolje. Ta 'aplikacija' nikakor ni zavestni postopek. Vselej poteka v sklopu razumevanja, tako da interpretacija popelje v igro položaj in 'predsodke' interpretu, ki niso toliko njegovi, temveč jih ustvari učinkovna zgodovina, v kateri smo.

Gadamer razvije to idejo tako, da razumevanje primerja s procesom *prevajanja*. 'Nekaj razumem' pomeni, da to lahko prevedem s svojimi besedami in tudi apliciram na mojo situacijo. Vsak smisel, o katerem lahko nekaj povem, prevedem v smisel, ki ga zmorem ubesediti. Pri tem ni pomembno poudariti le očitnega dejstva, da prevod vselej implicira interpretativno dejanje (prevajalcu v angleščini rečemo tudi *interpret*), temveč tudi to, da takšna interpretacija nikakor ni arbitrarna: povezana je s smislom, ki ga poskuša izraziti, vendar to lahko doseže le tako, da ga prevede v jezik, v katerem lahko spregovori na novo. Kar se zgodi pri prevajanju, je torej spoj horizontov med neznanim pomenom in njegovim interpretativnim prevodom, v novem jeziku, horizontu in situaciji, kjer smisel odmeva.

Resnica in metoda s tem uvidom osvetli temeljno *jezikovno* naravo razumevanja. Razumevanje je vselej dejanje razvijanja nečesa v besede, Gadamer trdi, da razume le v toliko, kolikor išče (in najde) besede, s katerimi lahko izrazi to razumevanje. Razumevanje ni proces, ki bi bil ločljiv od svojega jezikovnega razvitja: misliti, razumeti, pomeni iskati besede za tisto, kar teži k temu, da bi bilo razumljeno. Opraviti imamo s ključnim spojem med interpretativnim procesom in jezikovno formulacijo. Ne gre le za spoj horizontov, ki zanimajo Gadamerja pri njegovi hermenevtiki jezika. Njegova teza je namreč daljnosežnejša: izvedba (*Vollzug*) interpretacije (*interpretare*) ni naravnana le jezikovno, doseči poskuša tudi razumevanje (*interpretandum*) jezika. Tudi jezik sam določa predmet (*Gegenstand*) razumevanja. Vsakršna

realnost, ki mi je dostopna, je jezikovno izoblikovana.

Najradikalneje rečeno, tu pride do spoja med 'procesom' razumevanja in njegovega 'predmeta', v enakem smislu kakor nobenega predmeta (*Gegenstand*) ne moremo oddvojiti od izvedbe (*Vollzug*), da bi bil razumljen. Gadamerjava slovita fraza za spoj predmeta in izvedbe razumevanja je: 'Bit, ki jo lahko razumemo, je jezik/govorica.' Ta preprosti, vendar nenavadni citat lahko razumemo na dva precej različna načina: lahko pomeni – v luči Gadamerjevega očitnega poudarjanja historične narave razumevanja gre najverjetneje prav za to – da je vsako izkustvo biti posredovano z jezikom, torej znotraj zgodovinskega in kulturnega horizonta (podano negativno: 'brez zgodovinskega razumevanja jezika ni izkustva biti'). To je Gadamerja verjetno potegnilo v 'relativistični tabor'. Nenavadno je, da se je vendarle vseskozi upiral zgolj relativističnemu prisvajanju njegove misli. Tudi Gadamerjeva teza o jezikovni naravi razumevanja se nagiba povsem v drugo smer. Ne gre le za to, da je 'bit' vselej določena v jeziku oziroma v nekem jeziku. V tem primeru bi šlo za instrumentalni aspekt jezika, ki bi nekako 'obarval' bit. Za Gadamerja bi bilo to instrumentalno in zelo sodobno razumevanje jezika.

To so postmoderni bralci Gadamerja spregledali, vendar je v njegovem citatu 'bit, ki jo lahko razumemo, je govorica/jezik' poudarek lahko tudi na biti sami. Kar s tem želi reči, je, da je moč razumevanja nekako nameščena v govorico reči samih. To je zagotovo težko in neprijetno stališče postmodernizma, vendar bistveno za Gadamerjevo hermenevtiko: govorica ni zgolj subjektiven, recimo mu možen prevod smisla, je tudi dogodek, s katerim pride do osvetlitve biti. Naša govorica ni le 'naš' jezik, je tudi govorica biti same, način, po katerem se bit kaže v našem razumevanju. Kadar govorimo in interpretiramo, zato ne moremo izreči vsega, kar nam je všeč. Omejuje nas nekaj takega, kakor je govorica reči. In kakšna je ta govorica?

To je težko reči, kajti približamo se ji lahko le z *našim* jezikom in z jezikom tradicije, vendar je ne nazadnje instanca, ki se upira preveč enostranskemu ali preveč nasilnemu razumevanju biti. Razumeti poskušam govorico biti in, kolikor je to razumevanje uspešno, je prišlo do spoja horizontov, spoja med bitjo in razumevanjem, do dogodka, ki ga ne obvladujem, temveč sem v njem udeležen.

5. Gadamer in njegovi kritiki: Betti, Habermas, Ricoeur, Vattimo, Rorty in Derrida

Zgodovino hermenevtike po Gadamerju lahko razumemo kot zgodovino diskusij, ki jih je izzvala *Resnica in metoda* (četudi to gledišče ni pravično do glavnih osebnosti hermenevtične tradicije, kakršen je Paul Ricoeur, ki je hermenevtična pojmovanja razvil precej neodvisno od Gadamerja). Temu sledeč, ga lahko predstavimo le kot osnutek.

E. Betti in E. D. Hirsch.

Nekaj prvih odzivov na Gadamerja je pogrevalo metodološko stališče hermenevtike, ki je prevladovalo v Diltheyevi tradiciji. Ne nazadnje je do Gadamerja veljalo za prevladujočo koncepcijo hermenevtike (z edino, čeprav zelo posebno izjemo Heideggrove 'hermenevtike biti', ki je pustila za seboj starejšo hermenevtično tradicijo, ukvarjajočo se z interpretacijo besedil in humanističnimi vedami). Ker je Gadamer kljub zavezanosti Heideggru svoje izhodišče črpal iz Diltheyeve raziskave o zahtevi po resnici v humanističnih vedah, so ga pogosto kritizirali prav iz te tradicije. Emilio Betti, italijanski pravnik, ki je izdal obširno *Splošno teorijo interpretacije* (v italijanščini) leta 1955, s katero je hotel prevzeti metodološke temelje hermenevtike Diltheyeve tradicije, je leta 1962 močno kritiziral Gadamerjevo očitno zavračanje metodološkega vzorca. Če se je Gadamerjeva lastna 'metoda' humanističnih ved skladala z rekom, da moramo slediti lastnim predsodkom,

jo je bilo treba obsoditi perverzije znotraj ključne hermenevtične ideje. Betti, ki mu je v Ameriki sledil E. D. Hirsch, je oporekal ideji, da interpretacija vselej zbuji bistveni element aplikacije na sedanost, ideji, ki jo je štel za relativistično. Besedila seveda imajo različne pomene oziroma relevantnost v sklopu njihove recepcije, toda potrebno je razločiti aktualnost oziroma pomenljivost (*Bedeutsamkeit*), ki jo je potemtakem mogoče razbrati iz izvornega pomena (*Bedeutung*) besedila, tj. pomena besedila kakršnega si je zamislil avtor (*mens auctoris*), kar ostaja težišče hermenevtike.

Habermas in kritika ideologij

Jürgen Habermas, avtor frankfurtske šole, je pozdravil ta element aplikacije razumevanja s trditvijo, da védenje vselej upravljajo interesi. Verjel je, da bi hermenevtični uvid lahko pripomogel k osvoboditvi družbenih ved, s psihoanalizo in kritiko ideologije na čelu, od vse preveč objektivističnega razumevanja védenja in znanosti. Po njegovem nas hermenevtika uči, da sta naše razumevanje in delovanje vselej motivirani in jezikovno izraženi. Habermas je nasprotoval Gadamerjevemu premočnemu opiranju na tradicijo in pomen avtoritete v razumevanju. Oboje je označil za 'konservativno', kar je znotraj ozračja tistega časa gotovo veljalo za poguben argument, toda Habermas je imel tudi poanto, ki je zdržala, namreč da jezik lahko tudi prehaja svoje lastne meje, sledeč ideji, ki jo je našel pri Gadamerju, a jo je obrnil proti njemu:

po Habermasu je Gadamer s trditvijo, da je naše izkustvo sveta jezikovno, povedal tudi, da bi v nekem smislu lahko prestopili svoje lastne jezikovne meje (z iskanjem boljših izrazov ali tako, da bi se otrsli njihove rigoroznosti) in bili potemtakem odprti za kateri koli pomen, ki bi ga lahko razumeli. Habermas in Karl-Otto Appel sta iz te samotranscendence jezika potegnili pomembno stališče jezikovne oziroma komunikacijske racionalnosti, ki implicira univerzalistične predpostavke, po katerih lahko

oblikujemo temelje etične teorije.

Paul Ricoeur

je poskušal postaviti most – kar je najbolj odlikovana hermenevtična vrlina – med Habermasom in Gadamerjem s trditvijo, da sta oba avtorja z napetostjo, ki je inherentna razumevanju, pretresala različne, vendar dopolnjujoče se elemente: medtem ko se je Gadamer zavzemal za pripadnost interpreta predmetu in njegovi tradiciji, je Habermas od tega zavzel reflektivno distanco. Ni nujno, da si razumevanje kot aplikacija naivno prilasča subjekt svojega predmeta, do njega ima lahko kritično distanco – distanco, ki je dana že s tem, da je *interpretandum* npr. konkretno besedilo. To stališče hermenevtike, ki si prizadeva dekodirati konkretizacijo, v glavnem prihaja z Diltheyeve strani, Ricoeur pa ga je plodno uporabil v svojih odločnih konfrontacijah s psihoanalizo (Freud) in strukturalizmom (Lévi-Strauss). Povezal ju je s 'hermenevtiko suspekcije', ki je po njegovem najkoristnejša in celo bistvena pomoč pri tem, da se znebimo praznoverij in napačnega razumevanja. Toda takšno hermenevtiko lahko vodimo le v upanju po boljšem in bolj kritičnem razumevanju. 'Hermenevtika zaupanja' tako ostane ultimativni fokus njegovega dela: pomen, ki ga iščemo, nam pomaga bolje razumeti naš svet in nas same. Interpretiramo zato, ker smo odprti za resnico, ki jo lahko dosežemo s konkretizacijo pomena velikih mitov, besedil in pripovedi o ljudeh, v katerih so izraženi časovni in tragični vidiki naših človeških okoliščin. Ricoeur je iz hermenevtike zaupanja, ki se je učila od šole suspekcije, potegnil daljnosežne etične zaključke.

Postmodernizem (Vattimo in Rorty)

Betti, Hirsch, Habermas (in nekako tudi Ricoeur) so se odmaknili od Gadamerja in hermenevtike, ker naj bi bila v takšni ali drugačni obliki preveč 'relativistična' (se pravi preveč verujoča v tradicijo). Postmodernizem je šel

tako rekoč v nasprotno smer: pozdravljal je Gadamerjev domnevni 'relativizem', a mislil, da ni bil dovolj daljnosežen. Gadamer je bil nedosleden v tem, da ni docela pripoznal relativističnih posledic svoje hermenevtike. Da bi razumeli ta premik v hermenevtičnih diskusijah (da je Gadamer za nekatere preveč relativističen, za druge premalo), je dobro vedeti, da avtorja, kakršna sta Heidegger (posebno pozni) in Nietzsche pri postmodernih mislecih, igrata najvažnejšo vlogo (za primerjavo: Betti, Hirsch, Habermas in Ricoeur so bili precej naravnani proti Heideggru in Nietzscheju). Pri tem naj spomnim na Nietzscheja, ki je izjavil, da ni nikakršnih dejstev, temveč zgolj interpretacije, ali na Heideggra, ki je trdil, da je naše razumevanje zasnovala zgodovina biti. Postmodernisti so združili nietzschejansko-heideggrovski pogled in Gadamerjevo 1) očitno kritiko znanstvene objektivnosti, 2) njegovo pretres predsodkov interpretacije in 3) njegovo vztrajanje pri jezikovni naravi razumevanja. Glede na te elemente, ki bi jih lahko radikalizirali na nietzschejansko-heideggrovskem ozadju, je hermenevtika po njihovem mnenju zavrgla idejo objektivne resničnosti – sodeč po dani interpretativni in jezikovni naravi našega izkustva, ne obstaja. To je Giannija Vattima vodilo do 'nihilističnih' sklepov (zdaj ne verjamemo več v objektivno resničnost, samo še v krepost strpnosti in dobroti) in Richarda Rortyja do obnovljene oblike pragmatizma: nekatere interpretacije so koristnejše oziroma dostopnejše od drugih, nobena pa ne more trditi, da je *per se* 'bližje' resnici. V imenu strpnosti in vzajemnega razumevanja je treba sprejeti pluralnost interpretacij, stališče, da je veljavna le ena, je škodljivo.

Derridajeva dekonstrukcija

Tudi Derridaja lahko uvrstimo v 'postmoderno' tradicijo, kolikor se tudi on izrazito zanaša na poznega Heideggra in Nietzscheja, obravnava jezikovno naravo našega izkustva in vztraja pri 'dekonstruktivistični' naravnosti do tradicije, natančneje do metafizične tradicije, ki upra-

vlja naše mišljenje, drže, ki bi jo Paul Ricoeur zagotovo in upravičeno uvrstil v 'hermenevtiko suspekcije'. Toda njegov dekonstruktivizem ne sprejme neposredne smeri Rortyjeve pragmatistične tradicije ali Vattimovega nihilizma. Tudi Derrida, navkljub Heideggrovemu poreklu svojega dekonstruktivističnega stališča in panligvističnosti, samega sebe ne enači s hermenevtično tradicijo. Njegov 'dekonstruktivizem' je vsekakor nezaupljiv do kakršne koli oblike hermenevtike, za kar ima sistematičen razlog: vsakršno razumevanje, pravi, vsebuje ali skriva obliko 'prilaščanja' drugega in drugosti. V diskusiji z Gadamerjem leta 1981 je izzval njegovo dokaj vsakdanjo domnevo, da razumevanje vključuje dobro voljo za razumevanje drugega. Kaj pa je s to voljo, je zanimalo Derridaja. Ali ni vključena v voljo do prevlade, ki zaznamuje našo metafizično in zahodno filozofsko tradicijo? Od tod Derridajevo nezaupanje do hermenevtične vneme za razumevanje (in potemtakem morda do nasilnega prevzema) drugega in do hermenevtične zahteve po univerzalnosti. Gadamerja se je ta kritičizem toliko dotaknil, da je trdil, da v razumevanju tiči neka oblika aplikacije, ki jo lahko razumemo kot obliko prilaščanja. To je morda razlog, zakaj je v svojih poznih delih bolj zagovarjal odprto naravo hermenevtičnega izkustva. »V duši hermenevtike je,« je tedaj povedal, »da ima drugi lahko prav.«

Literatura

Bernstein, Robert J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983. V hermenevtični rehabilitaciji zdrave pameti vidi vzporednico s pragmatizmom in korektiv zastrašujočega relativizma.

Betti, Emilio. "Hermeneutics as the General Methodology of the Geisteswissenschaften" (1962). V: *Contemporary Hermeneutics*. Uredil Joseph Bleicher. London/Boston: Routledge and Keagan Paul, 1980. Polemični

zagovor metodologije interpretacije, proti Gadamerju.

Bleicher, Joseph. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London/Boston: Routledge in Keagan, Paul, 1980. Najboljša zbirka Bettijevih, Gadamerjevih, Habermasovih in Apelovih esejev.

Caputo, John D. *Radikalnejša hermenevtika*, prev. M. Soldo, KUD Apokalipsa, Ljubljana 2007. Postmoderno, derridajevsko razumevanje in kritika hermenevtike.

Dilthey, Wilhelm. *Nastanek hermenevtike*, prev. A. Košar, *Phainomena* 25/26 (1998), str. 251–279. Raziskovalna študija o pomenu hermenevtike za Diltheya.

Dostal, Robert. *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Ugledna zbirka esejev o Gadamerju, opremljena z dobro biografijo in bibliografijo.

Gadamer, Hans-Georg. *Resnica in metoda*, prev. T. Virk, KUD Literatura, Ljubljana 2001. 'Biblija' sodobne hermenevtike.

Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. Prevedel David E. Linge. Berkeley/L. A./London: University of California Press, 1976. Študije, ki zaključujejo Gadamerjev *opus magnum*.

Grondin, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, 1994. Zgodovina hermenevtične tradicije od antike do zdaj z izhodiščem v notranjem svetu.

Grondin, Jean. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Pariz: PUF, 2003. Študija različnih koncepcij hermenevtike, po Heidegru, Gadamerju in Derridaju.

Habermas, Jürgen. "A Review of Gadamer's Truth and Method". V: *Understanding and*

Social Inquiry ... Uredila in prevedla Fred R. Dallmayr in Thomas A. McCarthy. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977; "The Hermeneutic Claim to Universality". V *Contemporary Hermeneutics*. Uredil Joseph Bleicher. Znamenita kritika Gadamerja, navdahnjena z ideološko kritiko in psihoanalizo.

Heidegger, Martin. *Ontology – The Hermeneutics of Facticity* [1923]. Prevedel John van Buren. Bloomington: Indiana University Press, 1999. Raziskovalno delo o Heideggrovi zgodnji hermenevtični koncepciji.

Heidegger, Martin. *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997. Heideggrovo glavno delo, ki temelji na hermenevtiki eksistence.

Hirsch, E. D. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967. Zagovarja metodično koncepcijo, proti Gadamerju.

Michelfelder, P., in Palmer, R. E. *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. New York: SUNY Press, 1989. Temeljna besedila s slavnega srečanja med Derridajem in Gadamerjem.

Palmer, Richard E. *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969. Prelomna in jasna predstavitev glavnih osebnosti hermenevtične tradicije.

Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Prevedel John B. Thomson. New York: Cambridge University Press, 1981; *From Text to Action. Essays in Hermeneutics*. Prevedla Kathleen Blamey in John B. Thompson. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1991. Obe knjigi dokumentirata hermenevtični itinerar osrednjih hermenevtičnih mislecev našega časa.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1979. Hermenevtika kot rezultat filozofi-

je v tradiciji ameriškega pragmatizma.

Rorty, Richard. "Being that can be understood is language". *London Review of Books*, 16. marec 2000, 23–25. Tribut Gadamerjevemu domnevemu lingvističnemu relativizmu.

Schleiermacher, Friedrich D. E. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Uredil Andrew Bowie. New York: Cambridge University Press, 1998. Klasična besedila ustanovitelja moderne hermenevtike.

Vattimo, Gianni. *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Prevedel D. Webb. Cambridge: Polity Press, 1997; *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Prevedel J. R. Snyder. Blatimore: John Hopkins University Press, 1988. Obe knjigi sta dokaz postmodernega prilaščanja hermenevtike.

Prevedla Maruša Vidic.

Gianni Vattimo

Konec filozofije v času demokracije

Ko je govor o vlogi filozofije v pozno modernih in postmodernih družbah, je koristno opozoriti na analogije, ki se porajajo med delom *Odprta družba in njeni nasprotniki* Karla Popperja in idejami, o katerih je Heidegger razpravljal v več svojih delih, posebno v predavanju *Konec filozofije in naloge mišljenja* (1964). Očitno gre za paradoksalno potezo, zlasti zato, ker Heidegger ni ravno »demokratičen« mislec. Razlogi, ki ženejo Popperja, da se postavi po robu Platonu, so pravzaprav enaki tistim, ki Heideggrovo polemičnost napeljujejo zoper metafiziko: kakor pravi na začetku svojega predavanja, imamo vedno opravka s platonizmom, od antike do Kanta, Hegla in Nietzscheja. Če namesto Popperjevega izraza »odprta družba« uporabljamo heideggerjanski termin *Ereignis*, »dogodje«, ne škodimo niti Popperjevemu namenom niti Heideggrovim, četudi to majhno hermenevtično »nasilje« ne bi navdušilo nobenega od njiju.

Popper meni, da je bil Platon nevaren nasprotnik odprte družbe zaradi svojega esencialističnega koncepta sveta: kar je resnično, se ujema z zakonom, ki je dan kot struktura biti in družbe ter se mora temu bistvenemu redu tudi prilagoditi.

Ker je tisti, ki ta bistveni red pozna, filozof, je njegova dolžnost, da upravlja družbo. Funkcija, ki so si jo filozofi – danes tudi znanstveniki, tehnični strokovnjaki in razni izvedenci – stoletja lastili za svojo, se pravi, da so vrhovni svetovalci, je strogo povezana s tem temeljnim prepričanjem, naj se individui in družba vedno ujemajo z objektivno danim redom, ki je utemeljen kot edina možna moralna vloga. Sodobno načelo »*auctoritas, non veritas, facit legem*« je bilo vedno subjekt racionalističnega kritizma, ki ga je navdihnili metafizika, tudi ko so se ga dotaknili najbolj revolucionarni nameni. V poli-

tiki se vselej soočamo z resnico in tu se začne nevarnost avtoritarizma, ki ga stigmatizira v svojem delu tudi Popper.

To, čemur Heidegger pravi »metafizika«, je ideja, da je bit red, ki je dan objektivno, enkrat za vselej, kar tudi Nietzsche očita Sokratu, kolikor v njem vidi začetnika moderne dekadence, krivca za smrt velikega, tragičnega duha starih. Če je bit nespremenljiva struktura, dana enkrat za vselej, ni nikakršne možne odprtosti zgodovine niti svobode.

Takšna vizija nas seveda dosti bolj pomirja od tragične, ki je navidez označevala predklasične Grke; toda lahko bi rekli, da pomirjenje deluje predvsem na tiste, ki so že sicer prepričani o dejanskem redu, in tiste, ki ga pripoznajo za racionalnega in vrednega, da za vedno ostane veljavno. (Tu mi poleg Nietzscheja pride na pamet še Benjaminova teza, ki zadeva filozofijo zgodovine.) Spomnim se, da na prvih straneh že omenjenega predavanja o koncu filozofije Heidegger poleg Platona navaja Karla Marxa kot človeka, ki je že pred Nietzschejem izpeljal prevrednotenje metafizike, torej tudi platonizma. S tem ne trdim, da je mogoče zapolniti vrzel med marksističnim prevrednotenjem in »preseganjem« (*Überwindung*), kakršno v svojem delu poskuša zasnovati Heidegger. Vendar pa oživitve marksističnih idej o izvoru odtujitve v družbeni delitvi dela tudi za nas ni povsem arbitrarna, kolikor poskušamo po Heidegru razumeti, čemu in kako se je metafizika tako korenito uveljavila v zgodovini našega sveta. Tu se ne bom spuščal v diskusijo o »zgodovinski« ali »neskončni« naravi metafizike v Heidegrovski misli, ker bi nas to lahko vodilo do rehabilitacije njegovega verjetja v biblijski mit o izvirnem grehu, mit, ki se ga ni nikoli povsem osvobodil.

Čeprav je po Heidegru pojem metafizike mišljen nekoliko svojevrstno, lahko analogija s Popperjem, četudi paradoksalna, pojasni, v kakšnem smislu jo prevzema velik del sodobne filozofije; najdemo ga tudi pri Wittgensteinu (Svet je vse, kar se primeri. To, kar se primeri,

dejstvo, je obstoj stanja stvari: *Traktat* 1) ter seveda v pragmatizmu in neopragmatizmu. Vem, da nekateri filozofi še vedno govorijo o metafiziki, na način, ki je v skladu s terminologijo, nadaljevalci klasične misli in neosholastične tradicije, pri čemer je posebna neosholastičnost tudi analitična filozofija – znotraj katere se metafizika identificira z vrsto togih »regionalnih ontologij«, tj. formalnih struktur ali pogojev védenja, brez elastičnosti in zgodovinskosti, ki ju še najdemo v Kantovem transcendentalizmu in tudi pri Husserlu. Vendarle je dokaj očitno, vsaj v večinskem delu sodobne filozofije, da tudi brez izrecne navezave na Heideggra zavračajo metafiziko v heideggerjanskem smislu kot identifikacijo resnične biti z nespremenljivo strukturo, ki je objektivno spoznavna in tudi vir pravil.

Predlagam, da ravno na osnovi zavračanja tako razumljene metafizike – zavračanja, ki je motivirano z nietzschejansko-heideggrovskimi ali z wittgensteinovskimi vzroki ali s Carnapovimi ali Popperjevimi argumenti – začnemo govoriti o problemu konca filozofije v času demokracije. Oziroma bolje rečeno: če pogledamo še onstran Heideggra in Popperja, lahko s praktično in politično utrditvijo demokratičnih režimov brez težav prepoznamo konec metafizike.

Kjer je na delu demokracija, si ni mogoče obetati razreda nosilcev prave »resnice«, ki neposredno uporablja moč (Platonovi kralji – filozofi) ali vladarju naloži pravila njegovega ravnanja. Ponavljam, da se mi obuditev Marxa na prej omenjenih straneh Heidegrovega predavanja zato zdi simptomatična. Tam je govor o koncu filozofije kot o posledici razkroja, ki ga prestaja, posebno v posameznih znanostih, od psihologije do sociologije, antropologije, logike, logistike in semantike pa vse do kibernetike (današnjega računalništva).

Ni težko razumeti, da to nikakor ni abstraktna tema: tisti med nami, ki poučujejo filozofijo v šolah in na univerzah, imajo vsak dan priložnost eksperimentirati s tem progresivnim

razkrojem filozofije.

Na univerzah, kjer ustanavljajo nove študije psihologije, antropologije, računalništva, strmo upada vpis študija filozofije. Prav tako so oklestili razpoložljiva sredstva zanj. Konec koncev je vse to dokaj razumljivo, a neprijetno za mnoge od nas in seveda še posebno za naše študente.

Pričujoči fenomen se javlja kot vidik konca filozofije, ki nima nič opraviti z demokracijo, kolikor ga vezemo na porast avtonomije humanističnih ved. Vendar se ujema, o tem govori tudi Heidegger, z naraščanjem družbene moči in prestižem specialistov, kar pomeni bistveno večji »znanstveni« – ter manj demokratični – nadzor nad različnimi vidiki tovrstnega življenja.

Glede na vse to ni čudno, da konec filozofije pušča za seboj razpoko, ki jo demokratične družbe morajo upoštevati. Po eni strani je filozofija, ki je mišljena kot vladarska funkcija modrecev v vodstvu polisa, mrtva. Po drugi pa – kakor nam namiguje tudi naslov Heideggrovega predavanja, ki se nanaša na »nalogo mišljenja« po koncu filozofije – ostaja problem, predvsem demokratične narave, da bi se izognili nadomestitvi avtoritete kralja – filozofa z nenadzorovano močjo številnih tehnologov iz različnih sektorjev družbenega življenja. Slednja je dosti nevarnejša, ker je varljivejša in večdelna – tudi toliko, da revolucionarni cilj, »napad srca države«, postane popolnoma nestvaren, saj je moč porazdeljena na več težiščih. Če želimo uporabiti metaforo psihiatrije, lahko rečemo, da s koncem filozofije v specializiranih znanostih našega sveta tvegamo možnost postati shizofrena družba, v kateri bo prej ali slej vzniknila nova vrhovna moč, ki jo zahteva stališče možnosti kolektivnega življenja, četudi na račun svobode.

Potemtakem bi Heideggrov naslov morali spremeniti v: *Konec filozofije v demokratičnih družbah in (politična) naloga mišljenja*. Z vladarsko vlogo filozofa je konec, ker je konec tudi

z vladarji. Težko je reči, ali so ti »konci« povezani v vzročno-posledičnem odnosu. Heidegger in Marx bi rekla, da za konec metafizike in posledični konec zahtev po filozofiji na področju oblasti niso zaslužni le filozofi. Po njegovem gre za dogodje biti, s katerim se mora filozof »ujemati«. Glede na Marxa se sam tu komajda kaj razlikuje: kje spregovori bit, ki ji mora filozof odgovoriti? V ekonomsko-materialistični »strukturi« družbe, kakor bi rekel Marx, že ne; oziroma ne le tam. Toda Heideggrov poziv, naj se ne zadovoljimo s »pričujočim navzočevanjem prisotnega« (*Konec filozofije in naloga mišljenja*, prev. Tine Hribar, *Phainomena* 13/14, 1995, str. 45), obudi, in to ne le površinsko, marksistično kritiko ideologije, tiste »šole domnev«, ki jo najdemo npr. v Brechtovem geslu – »ne imej za normalno tistega, kar se stalno dogaja«.

Zame tudi podajanje interpretacij, ki med Heideggrovo zavrnitvijo metafizike in Popperjevimi zagovorom odprte družbe vidijo analogijo ter bi še do pred dvajsetih let veljale za popolnoma škandalozne – in pa možnost, ki jo tu razvijam, niso nikakršno »teoretsko« odkritje; ne glede na spornost, se preprosto ujema (je reflektiven, interpretativen) z novimi okoliščinami našega časa. Današnji svet je v primerjavi s trenutkom, v katerem sta Heidegger in Popper pisala svoja dela, dosti bolj »racionaliziran« in »znanstveno organiziran«. Fenomen konca filozofije ter shizofrenija specializiranih znanosti in metod, pa tudi posledični novi avtoritativni režim – v mislih imam seveda Bushevo Ameriko (in še kaj) – so tudi neizmerno očitvidnejši in prodornejši. Ne trdim, da je moja teza sorazmerne paradoksalne bližine med Heideggrom in Popperjem neizpodbitna resnica, s to interpretacijo se poskušam le uskladiti z dogodjem, konkretnim položajem, v katerem mislim, da živimo.

Po Heideggro in Marxu, po Popperju morda ne (čeprav bi morda zraven lahko šteli tudi njega), je naloga mišljenja v tem položaju misliti, kar se skriva v »vsakdanjem kazanju« tistega, kar se običajno dogaja. Za Marxa je to dialektika

stvarnosti medsebojnih odnosov, ki jih prikriva varljiva ideološka zavest; za Heideggerja pa resnica kot *alétheia*, bistvena odprtost horizonta (lahko rečemo tudi paradigme), ki omogoča vso resnico, mišljeno kot ujemanje s stanjem stvari, bodisi potrditvijo bodisi ponarejanjem propozicij.

Kakor sem že rekel, ni takoj očitno, da se napor mišljenja tistega, kar se skriva v vsakdanjem kazanju sveta, ujema s Popperjevo idejo naloge filozofije; o tem problemu tu ne bi razpravljali. Za Heideggerja in Marxa pa je vprašanje naslednje: ali o skritosti *alétheie*, kakršno ima v mislih Heidegger, lahko govorimo kot o stvarnosti gospodarskih in družbenih medsebojnih odnosov v Marxovem materializmu? Rečeno drugače: kako naj si predstavljamo nalogo mišljenja v času, ko filozofi nimajo več privilegirane dostopa (vanj ne verjamejo več) do večne resnice, na osnovi katere bi lahko vladali družbi ali bili vladarjevi svetovalci? Če bi šli izključno po Marxovih stopinjah, bi se vrnili na točko metafizičnega in racionalističnega historizma, pri čemer je naloga filozofov izpovedati dokončno resnico zgodovine, dodobra poznano le proletariatu, ki jo uresničuje z revolucijo. Če pa bi, nasprotno, sledili izključno Heideggerju, bi se zapletli v »neutemeljena mistika, slaba mitologija, škodljiv iracionalizem« (ibid., str. 50), kar je po Heideggerju glede na njegovo teorijo tveganje.

Da bi se izognili takšnemu tveganju, ki ga ne najdemo le pri Heideggerju, temveč zadevajo različne sodobne filozofije – vsaj tistih, ki nočejo postati neškodljivi priveski specializiranih humanističnih ved –, je treba iti naprej po poti »urbanizacije heideggerjanske province« (tu obujam slavno Habermasovo opredelitev Gadamerjeve hermenevtike). Po mojem mnenju to pomeni, da je treba iti nazaj k nerazviti pasaži Heideggrovega predavanja »Izvor umetniškega dela« (1936). Na tisto stran eseja, kjer je Heidegger – kakor veste – umetniško delo opredelil kot »delo, v katerem je prisotna resnica« ali, z drugimi besedami, kot prostor, znotraj

katerega poteka dogodje biti, razprtje dobe itd.

Od tistega trenutka je Heidegger razvijal svojo »ontologijo« predvsem, če ne kar izključno, na osnovi te zamisli dogodja: znova in znova je poskušal zajeti dogodje biti s prisluškovanjem besedam, ki nastopajo v poeziji ali antični modrosti (npr. *Der Spruch des Anaximaders*), itd. Toda v spisu iz leta 1936 je brez nadaljnje obrazložitve imenoval tudi druge načine razkrivanja resnice, tj. dogodja biti, med drugim »temelj države« oziroma politike. Svojega razmisleka o tem verjetno ni razvil tudi zaradi svoje nesrečne pustolovščine z nacizmom. Mislim, da je vendarle pomembno osvetliti to namigovanje na politiko kot možni prostor dogodja biti, ker bi rad opozoril, da čas demokracije, dogodje biti, ki nastopi, morda ni več umetniško delo, temveč nekakšna politična *agorà*. V dobi metafizike je dogodje biti potekalo v posebnih trenutkih, tj. z velikimi umetniškimi deli; ne pozabimo, da so velika umetniška dela vedno imela opraviti z močjo vladarjev (slike, arhitektura, teater, glasba; nekako celo poezija). S temi posebnimi izrazi bit še vedno govori v obliki »bistvene« resnice, ki filozofu še vedno daje pravico, ali to vsaj zatrjuje, do najvišje oblasti.

Moj provizorični zaključek bi torej bil, da moramo, če se želimo »odzivati« bitnostnemu dogodju znotraj našega zgodovinskega položaja, poskusiti ujeti njegov glas, pri čemer igra dosti večjo vlogo politika kakor umetnost ali katero koli globokoumno nevidno obvestilo. Takšno vrsto mišljenja sem poskusil podati s terminom poznega Foucaulta, »*ontologie de l'actualité*« oziroma t. i. *ontologija aktualnosti*. Dogodje biti, s katerim mora v korak mišljenje v času demokracije, je način, po katerem se bit od časa do časa daje v kolektivnem izkustvu. Tisto skrito, ki se nagiba k temu, da ostane nemišljeno v specializiranih humanističnih vedah, je »*on he on*«, bivajoče kot bivajoče, celota individualnega in družbenega izkustva kot podlage za tehnološko shizofrenijo in ponovni padec v avtoritativni družbeni red. Če imamo tu še vedno v mislih ontologijo, ki tudi zdaj

daje nalogo filozofom – ne več kot vladarjem ali svetovalcem vladarja –, to pomeni, da si moramo zamisliti novo in še neopredeljeno družbeno vlogo »intelektualca«, ki ima več skupnega z umetniki ali duhovniki kakor z znanstveniki ali tehnologi. Vsekakor pa bi to moral biti duhovnik nehierahične cerkve ali umetnik z ulice. Če povemo manj nazorno, to vlogo lahko orišemo kot vlogo zgodovinarja in politika – nekoga, ki ontologijo dela, kolikor je v pomoč pri povezovanju sedanjih izkustev s preteklimi in tistimi iz drugih kultur in družb, ki gradijo in na novo zgrajujejo kontinuiteto, ki je bistvo pojma *logos*, dis-kurz. (Zdaj pomislim na idejo filozofa kot tolmača, »prevajalca« po Habermasu). Morda se bo kdo vprašal, ali ima vse to kakršno koli zvezo z »bitjo«. Ampak: ali je bit kaj drugega, globokoumnejšega ali bolj skritega od svojega »dogodja«?

Prevedla Maruša Vidic.

Dean Komel

Tekst v hermenevtičnem zasnutku

Izvor besede hermenevtika se povezuje z imenom grškega boga Hermesa. Kljub temu da je filološka veljavnost te povezave vprašljiva, jo duhovni kontekst, v katerem se je hermenevtika zgodovinsko oblikovala kot *veščina interpretacije (ars interpretandi)*, nedvomno potrjuje. Povezavo s Hermesom (Stikateljem), srednikom med bogovi in ljudmi, tolmačem božjih oznanjenj, znanem po izredni spretnosti in zvižčnosti, zgovornosti in skrivnostnosti, nakazuje tudi omemba besede *hermeneús* v Platonovem dialogu *Ion*, kjer označi pesnike za tolmače bogov. S *hermeneutiké téchne* Platon v dialogu *Politikos* označuje veščino ali znanje, ki je povezano z avtoriteto kakega kralja ali glasnika, v dialogu *Epinomis* pa ga skupaj z mantiko opredeli kot veščino posredovanja volje bogov, ki ne razsoja o resničnosti ali lažnosti posredovanega. Pomembna je povezava z besedo *hermeneia* (govorica, izjava, izraz, oznanjanje, razlaga), najdemo jo tudi v naslovu Aristotelovega spisa *Peri hermeneias* (latinski prevod *De interpretatione*), ki je vplival na razvoj hermenevtike kot teorije in veščine interpretiranja vse do njenega filozofskega zasnovanja v 20. stoletju, ki se opira predvsem na Heideggrovo delo *Bit in čas* (1927) in Gadamerjevo delo *Resnica in metoda* (1960).

Zlasti od izida drugega dela se je hermenevtična filozofija razvijala v kritičnem soočanju in vzajemnem prepletanju s kritično teorijo družbe, analitično filozofijo, fenomenologijo, strukturalizmom in psihoanalizo. Pri tem se je odprla cela vrsta filozofskih tem, od statusa humanističnih ved in znanosti v celoti, smisla umetniškega in religioznega izkustva v tehnološki dobi, kritike ideologije kot moči, analize informacijske družbe do vprašanja filozofskega izkustva modernosti oziroma postmodernosti

sploh. Kljub temu pa lahko ugotovimo, da je filozofsko zasnutje hermenevtike prav *kot zasnutje* ostalo na pol poti, ki jo je zaznamovala tekstualna destrukcija, saj je ta svoj delokrog omejevala bodisi na pogojenost izročila bodisi pogoje sporočilnosti in se tako »zaprla v tekst«. Temu se je mogoče upreti s tem, da se hermenevtični zasnutek v osnovi premakne stran od teksta, da uveljavi razprostriranje iz druge snovi, kot je ta, *ki vzpostavlja tekstualnost na podlagi predpostavljajanja biti kot postave*, ki je le en od načinov zasnovanosti govornice, ne pa tudi edini.

Wilhelm Dilthey v svojem znamenitem sestavku *O nastanku hermenevtike*, ki ga je objavil leta 1900, skoraj štirideset let potem, ko je bil napisan, upravičuje potrebo po sistematičnem razvijanju hermenevtične veščine interpretiranja z naslednjo ugotovitvijo: »V tem je neizmeren pomen spisov za razvitje duhovnega življenja in zgodovine, saj človeška notranjost le v govornici najde svoj popolni, izčrpni in objektivno razumljivi izraz. Zato ima večšina razumevanja svoje središče v razlaganju ali interpretaciji preostankov človeškega bivanja, ohranjenih v spisu.«¹

Ugotovitev lahko vzamemo za parafrazo Aristotelovega izreka iz spisa *Peri hermeneias*, ki je obveljal celo za mesto »definicije resnice«: »To, kar (se daje) v glasovnem oglašanju, pa je kazanje tistega, kar je v duši zavoljo vtisov, in napisano je kazanje glasovnih zvokov. In kakor pisava ni pri vseh ljudeh ista, tako tudi glasovni zvoki niso isti. To, česar kazanje so šele (ti zvoki in pisava), so zato pri vseh (ljudeh) isti vtiski duše, in stvari, o katerih ti (vtiski) oblikujejo prispodablajoče predočitve, so ravno tako iste.«² Prevod prevzemamo iz Heideggrovega dela *Na poti do govornice*. V njem si, navezujoč na hermenevtično izročilo,

¹ Wilhelm Dilthey, »Nastanek hermenevtike«, prev. A. Košar, *Phainomena* VII/ 25–26 (1998), str. 254.

² Martin Heidegger, *Na poti do govornice*, prev. D. Komel, A. Košar, S. Krušič, V. Snoj, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 259.

postavi vprašanje, *kako »ima« človek govornico, hermeneio*. Heidegger se pri tem hote izogne neposrednemu prevodu besede *symbolon*, »sovpadek«, da ne bi prehitro sklepali, da je človeška zmožnost simbolnega mišljenja tista, ki naredi govornico za človeka, tako da mu je ta na voljo. To stališče, ki se opira na *simbolizacijo* kot ekskluzivno točko fiksacije govornice, opredeljuje Diltheyjev poskus utemeljitve hermenevtike kot univerzalne metode humanističnih ved. Drugače je, če predpostavimo, da šele govornica, na podlagi tega, kar se po njej kaže kot govornjeno, omogoča, da se človek kot *nagovorjeni* izraža v mišljenju in v vseh drugih zmožnostih duše. Heidegger glede prevoda sam pripomni: »Prevod razume *semeia* (kažoč), *symbola* (sodržече) in *homoiomata* (prispodablajoče) vseskozi iz kazanja v smislu puščanja prikazovanja, ki s svojo strani počiva v vladanju odkritosti (*aletheia*). Nasprotno gre prevod prek različnosti navedenih načinov kazanja.«³ Pri tem sledi svojemu, lahko bi rekli osrednjemu uvidu v *Biti in času*, da primarno mesto resnice ni *logos* kot stavčno podana izjava ali sodba, marveč je za sleherni umeščanje resnice ključno, da se *najprej* kot taka *razkriva*, s tem da razkrivanje v pogledu *lastnega izkazovanja* samo sebe dolguje neki *skritosti*. Ta uvid zahteva nič drugega kot to, da se premestimo v drugačno razmerje do tega, kar fiksira govornico v resničnem izjavljanju, in sicer prav kolikor je njeno bistvo *skrito* v *razkrivanju* govornice. Tisto govornjeno pa postane razpoložljivo s tem, kakor poudari tudi Dilthey v navedenem citatu, da se *fiksira* kot *tekst*, *spis*. Očitno šele taka fiksacija omogoča tudi postopke interpretacije: »Tako večše razumevanje trajno fiksiranih povnanjenj življenja imenujemo razlaga ali interpretacija.«⁴

Ta, v poudarjenem smislu *trajno postavljena* fiksacija življenjskih izrazov opredeljuje samo razumevanje bistva govornice s tem, da govornico bitno unavzoči kot *stavek oziroma v še*

³ Ibid., str. 259.

⁴ »Nastanek hermenevtike«, str. 254.

bolj odlikovanem tekstualnem smislu kot postavo. Dokaz za to najdemo neposredno v Aristotelovem spisu *Peri hermeneias*, ki naj bi, kakor uvodoma najavi Aristotel, opredelil, kaj je *onoma* (ime) in *rhema* (glagol), *kataphasis* (zanikanje, odrekanje) in *apophasis* (potrjevanje, prirekanje) ter *logos*. Da se opredeli lega (>logos) prvih dveh parov, mora *logos* zavzeti tisti položaj, ki ga predlaga za mesto javljajna resnice, da jo lahko prijavlja ali odjavlja. Pogoj za to postavljanje resnice je, da *logos* sam sebi polaga kot zloženost stavka v sklopu sopostavljanja *onome* in *rheme*. Tako Aristotel ugotavlja, da resnica in lažnost nastane šele s sestavljanjem in razstavljanjem (*synthesin kai diairesin*), *logos* sam pa je nekaj, kar je *kata syntheke*, *po sestavi*. Besedo *syntheke* se sicer prevaja in tolmači kot »dogovor«, na podlagi česar se potem tudi resničnost govornice razume kot nekaj, kar je po dogovoru, ne pa po naravi (*kata physei*). Vendar, kolikor upoštevamo, da beseda *syntheke* (iz *syn-tithemi*) najprej pomeni »sestavo«, potem dogovorna veljavnost resničnosti govornice skriva v sebi nekaj bolj določilnega – to, kar z vzponom sofistike v stari Grčiji pride na plano v znameniti kontroverzi *physis – nomos/thesis*. Ne tisti razglašeni prehod od *mythosa* k *logosu*, marveč ta zastavek v *logosu* samem, po katerem je resničnost govornice razumljena iz tega, kar *bitno postavlja* resnico v govorni sestavi, je bistven za oblikovanje postave filozofije, če ne kar za postavu Zahoda sploh.

Za to pa je potreben nič manj kot suspenz izrekanja biti. Najprej pri sofistih, pa potem v Platonovem Sofistu in nadalje v navedenem Aristotelovem spisu *Peri hermeneias*. Da bi se nekaj o nečem izrekalo, se bit ne sme izrekat, marveč zgolj postavljati. Aristotel to tudi izrecno pove: »Kajti niti 'biti' ali 'ne biti' nista oznaki stvari, niti če bi izrekel golo bivajoče. To namreč ni nič, dodatno pa označuje neko sestavljanje, ki si ga brez zloženih/delov/ni mogoče zamisliti.«⁵ »Bit« je vnaprej razumljena v smislu

postavke tako sopostavljene *onome* in *rheme* v stavku, pri čemer je pomemben poudarek, da tudi, ko se izreka zgolj bit/bivajoče, *to on eipes psilon*. Oznaka *to on* (bit/bivajoče), substantiviran deležnik srednjega spola glagola biti, s katerim je že pri Parmenidu gramatično fiksirano izrekanje »biti«, namreč prav kot deležnik v sebi že *spleta* nominalni in verbalni pomen, torej *onomo* in *rhemo*, kar kaže tudi Aristotelova razvezava *on he on* (*bivajoče kot bivajoče*). Vendar kaj je implicirano v samem tem »he«, »kot«? Ta odlikovana spletna zabeležka namreč izkazuje *tekst* in *kontekst*, ki se znotraj hermenevitičnega izročila zarišeta v figuro hermenevitičnega kroga. Za večino interpretacije je to nedvomno osrednji oris, ki pa že predpostavlja tekstualno fiksiranost v stavku, da *branje* lahko sploh steče. Vendar kaj je branje, ravno kolikor ga nujno eksplicira »kot«, ki pa je sam impliciran zgolj kot postavka? Fiksacija teksta je nujno fiktionalna, ker je njena osnova vedno podana iz zasnutka, in sicer v poudarjenem smislu izrekanja biti, ki pa prikriva svojo govornico.

Izrekanja tistega najenostavnejšega »biti« se pri Aristotelu in že prej pri Platonu unavzoči v smislu postavljenosti stavka. Če upoštevamo Diltheyjevo razumevanje teksta kot fiksacije živega govora, lahko rečemo, da skozi bitno postavljenost govora tekstualnost sama prejme določilo stavljenja, stavka, tudi ko gre za konkretno postavljanje teksta, bodisi da gre za »tisk« bodisi za »spletne strani«. Pa vendar lahko postavimo vprašanje (tudi vprašanja se sicer »postavljajo«), ali tekst, ki se ponuja v branju tudi kot postavljajoča fiksacija, a hkrati vselej kot neka fiksacija, razbira svoj kot iz zasnavljajoče odprtosti pogovora v govornici. Morda v tistem smislu, ki ga je naznanil Gadamer: »Bit, ki je lahko razumeta, je govornica«⁶ Kajti očitno ta, sicer dokaj razglašena Gadamerjeva krilatice predpostavlja drugačno tkanje biti v govornici.

Beseda »tekst« tako kot beseda »tekstil« izvira iz

⁵ Aristotel, »O razlaganju«, prev. F. Zore, *Phainomena* V/15–16 (1996), str. 3.

⁶ Prim. Hans Georg Gadamer, *Resnica in metoda*, prev. T. Virk, Ljubljana 2001, str. 384.

latinskega glagola »textere«, »tkati«, »sestaviti«, ki se je razvil iz indoevropskega korena tek* – »zgraditi«, »izdelati« (slovenski glagol »tesati«). Povezana je z besedo »tekstil«. Indoevropski koren tek* pa najdemo tudi v osnovi grških besed *tehton*, »rokodelec«, »mizar«, »tkalec«, »umetnik«, »povzročitelj« in *techne*, »umetnost«, »izvedenost«, »spretnost«, kar precej razširi pojmovanje teksta v smeri ne le izolirane tehnike pisanja, marveč tehnike nasploh. Na, recimo, kaže Heideggrova določitev bistva tehnike kot »Gestella«, »postavje«, in tudi Derridajeva opazka glede obravnave tehnike kot pisavi v *Gramatologiji*.⁷

Pomembno je, da ta širši, recimo tehnološki vidik tekstualnosti izstopi prav tam, kjer Platon v dialogih *Kratil* in *Sofist* opredeli tehniko rabe *logosa*, besede kot *synthesis* oziroma *symploke*, spleta *onome* in *rheme* (*nomen in verbum*, imena in glagola). Pri tem pa učinkujejo ravno prisodobne *tektona*, stavca, tkalca, snovalca. Gadamer v *Resnici in metodi* opozori na ključen zasuk v filozofskem razmerju do govoričice v Platonovem *Kratilu*, vendar se ne zadrži dlje pri hermenevtični implikaciji tekstualne navzočnosti, ki je lastna samemu zasnutku govoričice, namreč da mora ta biti fiksirana, če naj bo razumljena.⁸ Odtod tudi nejasnost, ali je bit, ki je lahko razumljena, že postavljena, ali pa se zgodi šele v zasnutku govoričice, znotraj katerega se potencialno lahko fiksira razumevanje.

Postava je ključni način bitne navzočnosti

⁷ Nedvomno je v tem smislu pokazal že sam naslov *O gramatologiji*. Derrida sicer pripomni: »Na tehniko v službi govoričice: s tem ne merimo nasploh bistva tehnike, ki bi nam bilo že poznano in bi nam pomagalo ozek in zgodovinsko določen pojem pisave *zapopasti* (comprendre) kot nek primer. V nasprotju s tem menimo, da določen tip raziskovanja smisla in izvora pisave predhodi oziroma se vsaj prepleta z določenim tipom raziskovanja smisla in izvora tehnike. Zato pojem tehnike ne bo nikoli enostavno pojasnil pojma pisave.« (Jacques Derrida, *O gramatologiji* 1998, prev. U. Grilc, Analekta, Ljubljana 1998, str. 18.). Ob tem se seveda sproži vprašanje, če seveda za pojem tehnike ni določilno bolj kot pojem izkustvo teksta. Derridajev *pojem* pisave, ki prav kot *pojem* vzbudi sum na hegeljanske pretenzije, tu puščamo zunaj obravnave.

⁸ Prim. *Resnica in metoda*, str. 330 ipr.

tekstualnosti kot besedila, vednosti o principih, zakona, zgodovine, narave, duha, telesa, tehnike, umetnosti, politike, religije, filozofije. Najvišja določba biti, do katere se je povzpelo filozofsko izročilo pri Kantu, Heglu in Heideggro, je »Position«, »Setzung«, »Gestell«, *postavka*, *postavitev*, *postavje*. Heidegger, ki se hkrati obrne k drugačni, dogodevni možnosti podarjanja biti od te, ki je tekstualno unavzočena na način stavka, se v *Biti in času* z navidez obrobno pripombo obregne ob to, da za ta obrat »ne manjkajo le besede, ampak predvsem 'slovnica'«. ⁹. Kar bi seveda lahko podpisal tudi kak Wittgenstein. S »slovnico« Heidegger misli prevladujoči način fiksacije *govoričice kot stavka*, ki značilno prevzema gramatikalni in logični pomen.

Določilno pa je seveda to, da se na podlagi pojmovne destrukcije ta gramatološki oziroma tekstualni premik v *Biti in času* tudi zariše. Pogosto »enciklopedično« navajanje, da je Heidegger pomaknil razvoj hermenevtike od večšine interpretacije tekstov v smer osrednje filozofske problematike biti, samo sebe ne vzame dovolj resno, in sicer, da s tem nastopi *premena filozofske tekstualnosti* oziroma načina, kako ta postavlja govoričico. Ta premena se kaže predvsem po eksistencialnem ustrojstvu *biti-svetu*, ki potrebuje zase tekst kot *zasnutek* (Entwurf) v vselejšnji faktični *zasnovanosti* (Geworfenheit) *Daseina*, *tubiti*. Z vidika snovanja *Da-seina* ni prvotno pomensko razberljiva tako ali drugače fiksirana tekstualnost, marveč *svetovnost*. Sosledno s tem se mora premakniti tudi izrekanje resnice s stavčno fiksiranega uje-manja med intelektom in stvari v polje izrecne razprtosti (Erschlossenheit) oziroma izprtosti (Entschlossenheit) *tubiti*, zamenja pa se tudi ključ (Schluss) do razbiranja teksta, ki odpre vrata destrukciji pojma biti, ta pa se sam ne more več strukturirati znotraj postave teksta. Potrebno je drugačno, pogojno rečeno hermenevtično izkustvo filozofije. Pogojno namreč, kolikor je po eni strani izročilo hermenevtike

⁹ *Bit in čas*, str. 66.

kot večšine interpretacije, kot metode humanističnih ved in kot filozofske hermenevtike tesno spleteno s fiksacijo tekstualnosti kot postave, po drugi strani pa hermenevtika prav kot zasnutek govornice odpira ne le to ali ono filozofsko izkustvo, marveč *izkustvo filozofije* sploh. V tem pogledu zadeva problematiko celotne sodobne filozofije, prav kolikor jo preči problem lastne sodobnosti, in sicer v času, ko se nezadržno uveljavlja vladavina postave, s čimer sledeč Heideggrovemu uvidu, razumemo predvsem prikrito bistvo tehnike. Ali je ta uvid sam po sebi zadosten, je vprašanje, ki ne terjaja le ustreznega odgovora, marveč predvsem drugačen zasnutek govornice, kar bi lahko opredelili kot ključno nalogo hermenevtike danes.

Slovenščina na maturi

Andrej Adam

Filozofski problem v romanu Francoski testament

Pričnimo pričujoče razmišljanje ob knjigi *Francoski testament* Andreia Makina¹ z nizom navedkov iz knjige. Te navedke bomo umestili v kontekst knjige, jim poiskali rdečo nit, iz te pa bomo nato izpeljali zanimiv problem, ki mu bomo namenili nekaj več prostora.

Navedki

1. »In na našem balkonu nama je Francozinja pripovedovala o čolnu, ki se je peljal čez poplavljeno mesto in pristal ob zidu neke hiše ... Stresla sva se in skušala dojeti, kje sva. Tukaj? Tam? V najinih ušesih je zamiralo pljuskanje valov.

Ne, ni se zgodilo prvič, da sva se zavedla dvojnosti v najinem življenju. Že samo življenje pri babici je dajalo občutek drugačnosti. Vedno je šla čez dvorišče, ne da bi prisedla na klop k babuškam, ki predstavljajo institucijo, brez katere si ruskega dvorišča ni mogoče zamisliti. Kljub temu pa jih je zelo prijateljsko pozdravila, se pozanimala za zdravje tiste, ki je že nekaj časa ni videla, ali jim naredila kakšno drobno uslugo, kot na primer to, da jim je svetovala, kako slanim mlečnicam odstraniti nekoliko kiselkast okus ... Vendar pa je med tem prijateljskim pogovarjanjem vedno ostala stoje in stare kramljavke so sprejemale njeno drugačnost. Vsem je bilo jasno, da Charlotte ni povsem taka kot ruske babuške (Makine 2005, 23–24).«

2. »Jezik, ta skrivnostna snov, nevidna in vseprisotna, ki je s svojo zvočno substanco napolnjevala sleherni kotiček sveta, ki sva ga odkrivala. Jezik, ki je upodabljal ljudi, oblikoval predmete, se izlival v verze, tulil po ulicah, ki so jih preplavile množice, je izvabil nasmeh mlade cesarice, ki je prihajala z drugega konca sveta ... Predvsem pa je kot čudežni cepič drhtel v najinih srcih, že prekrit z listi in cvetovi, in v sebi nosil zametek celotne civilizacije. Da, ta cepič je bila francoščina (prav tam, 41).«

3. »Ko sem od sebe odrival svoje smejoče se sošolce, ki so me grabili in glušili s svojim posmehovanjem, sem nenadoma občutil do njih strahotno ljubosumje: »Kako lepo je, če v sebi ne nosiš tistega vetrovnega dne, tiste preteklosti, tako zgoščene in očitno tako nekoristne. Da, lepo je imeti en sam pogled na življenje. Ne videti, kot vidim jaz ... (prav tam, 49).«

4. »Resnično življenje sem začutil tudi s prihodom svoje tete, očetove starejše sestre. Živela je v nekem delavskem naselju, kjer je prebivalstvo vstajalo ob petih zjutraj in se zlivalo k vratom gigantskih tovarn našega mesta. Ta ženska je s seboj prinesla težko in močno sapo ruskega življenja – nekakšno čudno zmes krutosti, ginjenosti, pijanosti, anarhije, nepremagljivega veselja nad življenjem, solza, vdanega suženjstva, neumne trme, nepričakovane prefinjenosti ... Z naraščajočim začudenjem sem odkrival svet, ki ga je nekoč zasenečevala Charlottina Francija (prav tam, 145–50).«

5. »Rusija se je kot medved po dolgi zimi prebudila v meni. Neusmiljena in lepa, absurdna in edinstvena Rusija. Rusija, ki je s svojo temačno usodo stala nasproti vsemu svetu. Da, če sem ob smrti svojih staršev kdaj jokal, je bilo to zato, ker sem se počutil Rus. In ker me je francoski

¹ Andrei Makine: *Francoski testament*; Knjižna zbirka Babilon; Litera; Maribor 2009.

pečat v mojem srcu včasih tako zelo bolel (prav tam, 152).«

6. »Da, bil sem Rus. Zdaj sem, čeprav še zmedeno, razumel, kaj to pomeni. Nositi v svoji duši vse te ljudi, iznakažene od bolečine, zoglenele vasi in zamrznjena jezera, napolnjena z golimi trupli. Poznati vdanost človeške črede, ki jo posiljuje satrap. In grozo nad občutkom, da si soudeležen pri tem zločinu. In besno željo, da bi ponovno odigral vse te zgodbe iz preteklosti in iz njih iztrgal trpljenje, krivico in smrt (prav tam, 157–8).«

7. »Francoski pečat, za katerega sem bil prepričan, da je izbrisan, je bil še vedno v meni in mi je zastiral pogled. Realnost je razbijal na dvoje. Kot se je zgodilo s telesom tiste ženske, ki sem ga skrivaj opazoval skozi dve različni okenci: bila je ženska v beli bluzi, mirna in povsem navadna, in tista druga – velikanska zadnjica s svojo meseno mogočnostjo, zaradi katere je bilo preostalo telo skoraj nepotrebno.

In vendar sem vedel, da sta obe ženski ena sama. Tako kot razbita resničnost. Moj francoski privid je bil tisti, ki mi je kot pijanost zamegljeval pogled in ustvarjal varljivo živ odsev dejanskega sveta ... (prav tam, 186).«

Umestitev

Rekli smo, da bomo odlomke umestili v kontekst knjige. To bomo storili zelo na kratko, ker predpostavljamo bralca (merimo zlasti na dijake, ki se v šolskem letu 2009/10 pripravljajo za maturo), ki je knjigo prebral. Čeprav knjiga ni avtobiografska, nam prinaša osebno izkušnjo pisatelja. Zgornji odlomki poskušajo prikazati njegovo razpetost med dvema svetovoma (kar je maturitetna tema), to je francoskim in ruskim. V knjigi srečamo dečka, ki odrašča v komunistični Sovjetski zvezi, vendar zaradi izjemnega vpliva francoske babice Charlotte njegova socializacija ne poteka tako kot pri večini vrstnikov. Ne vključuje se najbolje v okolje, drugi otroci ga zavračajo in šele v ado-

lescenci oziroma v času prvih spolnih izkušenj se nasprotja začasno in navidezno uredijo; a zdi se, da zgolj zato, da izbruhnejo s še večjo silovitostjo. Pisatelj med drugim poda tudi vzrok, zaradi katerega se njegova socializacija tako bistveno razlikuje: zgoraj, v drugem odlomku preberemo, da se od vrstnikov razlikuje predvsem zaradi francoščine.

Utegnili bi pomisliti: no pa kaj potem, če je nekdo govori francosko? Zgornji odlomki nakazujejo, da to ni tako enostavno – vsaj ne po mnenju pisatelja. Vpetost v jezik ne pomeni zgolj znanja še enega svetovnega jezika, zaradi česar si lahko posameznik čestita, pomeni tudi njegovo oblikovanje oziroma oblikovanje njegovega pogleda na svet. Kot preberemo v omenjenem odlomku – jezik napolnjuje sleherni kotiček sveta, v smislu, da upodablja ljudi in oblikuje predmete. Kaj pomeni, da jezik upodablja ljudi in oblikuje predmete in ali je takšen pogled na jezik pretiran, bomo razpravljali kasneje. Za sedaj to zamisel privzemimo in izpeljimo njeno posledico: če vas jezik oblikuje kot osebo in če oblikuje vaš pogled na svet, lahko sklepamo, da se boste razlikovali od okolice, ki govori drugačen jezik. To pa je lahko razlog, da ne boste sprejeti, da se vam bodo – tako kot glavnemu junaku Makinove knjige – posmehovali in vas trpinčili. Potem bi morda v resnici zavzdihnil (tako kot Makinov junak): kako lepo je imeti en sam pogled na življenje oziroma en jezik, eno oblikovanje. Nevednost v tem smislu je seveda blagoslov. Takšno branje očitno predpostavlja, da vas hkratna vpetost v dva jezika (denimo francoski in ruski) pahne v raziskovanje samega sebe, v raziskovanje vpetosti v družbo, raziskovanje ideologije ipd. Čeprav bi lahko rekli, da vse to počne tudi filozofija, je ta poudarek vendarle zelo zanimiv.

V četrtem odlomku smo nato prestavljeni v svet, ki sta ga Charlottina Francija in socializacija skozi francoščino zasenčevali. Gre za ruski svet, sestavljen iz številnih neverjetnih skrajnosti; za svet, ki ga ni enostavno nositi v sebi ipd. A ne glede na to, je francoski svet v našem

junaku še vedno vztrajal in mu, kot lahko preberemo, zastiral pogled. Zaradi tega je junak romana, ki v tem času doseže adolescenco, tudi strahovito jezen, s tem svetom poskuša enkrat za vselej obračunati itd. A bralec se kmalu prepriča, da se stvari obrnejo drugače.

Oblikovanje problema in nekaj primerov

Poskušajmo sedaj formulirati problem. Najprej se vprašajmo, kako je sploh mogoče, da se je deček znašel »med dvema svetovoma«. Maloprej smo omenili, da pisatelj to pripisuje jeziku; jezik nam oblikuje pogled na svet: upodablja ljudi in oblikuje predmete. Ampak bodimo natančnejši. Kaj pomeni reči, da jezik upodablja ljudi in oblikuje predmete?

Odgovor na to lahko poiščemo v bogati antropološki tradiciji. V knjigi *Socialna in kulturna antropologija – zelo kratek uvod*² preberemo, da sta antropologa Edward Sapir in Benjamin Lee Whorf – delovala sta v prvi polovici 20. stoletja – »uporabila lingvistične podatke, da bi pokazala, da so kategorije, kot so čas, prostor in števila, v različnih jezikih različne. Na podlagi tega je Sapir trdil, da se z učenjem jezika učimo sveta. Na primer, ko se utrga oblak, bodo govornici angleškega jezika verjetno rekli: 'It is raining.' (To dežuje.) Ampak kaj je ta 'to', ki dežuje? Govornici angleškega jezika bodo rekli 'It is raining', ker njihov jezik vnaprej določa, da o dogodkih v svetu razmišljajo kot o neposrednih učinkih specifičnih vzrokov. Indonezijci, denimo, pa bi rekli: 'Ada hujan.' (Je dež.) Indonezijski jezik svoje govorce določa tako, da namesto vzrokov in učinkov svet vidijo kot stekanje stvari in dogodkov (Monaghan & Just 2008, 59).«

Navedek nas torej poskuša prepričati, da na planetu živijo ljudje, ki ob posameznih pojavih

in dogodkih v svetu ne pomislijo na vzroke, ki so te pojave in dogodke povzročili, temveč pomislijo na dogodke, ki se (tako kot se ena reka steka v drugo) dogajajo hkrati z njimi. Če bi se vprašali, kako je to mogoče, bi Sapir in Lee Whorf dejala, da zaradi jezika. Prav ta namreč določa, kako vidimo svet in (kot bi dejal tudi Makine) ima moč upodabljanja ter oblikovanja tega, kar vidimo.

Zelo podobno misel zastopa tudi filozof Paul Feyerabend v knjigi *Proti metodi*.³ Tudi on meni, da neki jezik ni zgolj sredstvo za opis dogodkov oziroma dejstev, temveč dogodke in dejstva konstruira. Moč oblikovanja sveta in nas samih pripisuje gramatiki jezikov, saj naj bi gramatika danega jezika že vsebovala kozmologijo, predstavo o svetu in človeku, ki vpliva na mišljenje, obnašanje in celo zaznavanje (Feyerabend, 259).

Feyerabend poleg tega meni, da sta dve kulturi med seboj nesomerni oziroma inkomenzurabilni – kar pomeni, da ju ne moremo primerjati z običajno logično rekonstrukcijo, ker je logika ene s stališča logike druge nerazumljiva. Rečeno enostavneje. Morda se vam ravnanja in razmišljanja ljudi v neki kulturi ne bodo zdela logična, a za ljudi te kulture morda ne bodo logična niti vaša ravnanja in razmišljanja. Zakaj ne? Ker tudi logika ni nekaj univerzalnega temveč proizvod dane kulture. Zato prevod ene kulture v drugo sploh ni možen. Če hočemo razumeti pripadnike druge kulture (in njihovo logiko), se moramo podati na teren in to drugo kulturo ponotranjiti, čemur antropologi pravijo metoda opazovanja z udeležbo. Šele potem, ko ste na terenu leto in več, se vam bo nemara razkrila logičnost tega, kar se vam zdaj – ker ste preveč potopljeni v lastno kulturo – zdi nelogično.

Posledica takšnih razmišljanj je seveda nekakšen spoznavni (epistemološki) in seveda tudi moralni relativizem. Gre za tezo, da je naše

² John Monaghan & Peter Just: *Socialna in kulturna antropologija – zelo kratek uvod*; Knjižna zbirka Kratka; Krtina 2008.

³ Feyerabend, Paul: *Proti metodi*; Studia Humanitatis; Ljubljana 1999.

»videnje«, dojemanje, razumevanje oziroma spoznanje sveta odvisno od okvirja, »očal«, s katerimi »gledamo« ali razmišljamo, pri čemer je vloga jezika (in sicer kulture) v tem, da nam oblikuje ta »očala«. »Očala«, skozi katera vidimo svet, so po tej tezi vselej očala dane kulture. To pomeni, če se še enkrat skličemo na knjigo *Socialna in kulturna antropologija – zelo kratek uvod*, da nam naše izkušnje o svetu, niso preprosto dane. Vzemimo kot primer prehranjevalne navade, ki sodijo v širši nabor izkustev. Te so »del zapletenega sistema idej, dojemanj, norm, vrednot, čustev in vedenj, zato pri prehranjevanju nikoli ne gre samo za potešitev lakote, ampak tudi za izraz, kako smo se naučili gledati na svet (prav tam, 48).« Primeri s področja prehranjevanja so še zlasti zanimivi, ker jasno ponazarjajo, kako je kultura nekaj v nas samih. Če bi denimo morali jesti črve, ki so v nekaterih kulturah dragocena specialiteta, bi nam najbrž postalo slabo, četudi bi bili lačni.

Po mnenju spoznavnih (in kulturnih) relativistov velja povsem enako tudi za širše področje spoznanj o svetu in za moralna prepričanja. Tudi spoznanja o svetu (denimo znanost) so plod pogleda skozi prej omenjena kulturna »očala«, torej pogleda, ki se je oblikoval skozi zgodovinske izkušnje nekega naroda (kulture). In »ker kultura tako globoko in temeljito določa naš svetovni nazor, je mogoče reči, da ne moremo imeti objektivne osnove, na podlagi katere bi trdili, da je neki svetovni nazor boljši od drugega ali da je mogoče en svetovni nazor uporabiti kot podlago za ocenjevanje drugega. V tem smislu lahko kulture ocenjujemo le relativno in pomen nekega prepričanja ali vedenja je treba najprej in predvsem razumeti *relativno*, glede na njegov kulturni kontekst (prav tam, 58).«

S tem je torej podana osnovna teza relativizma in vidimo, da sega tako na spoznavno kot na moralno področje. Po eni strani namreč ne moremo – glede nekega spoznavnega vprašanja – trditi, da smo bliže resnici kot kakšen pripadnik druge kulture; po drugi strani pa ne moremo trditi, da imamo v moralnem smislu

bolj prav.

Ali lahko to sprejmemo? Iz del Thomasa Kuhna, uglednega filozofa znanosti, sledi pritrdilen odgovor. V knjigi Samirja Okasha *Filozofija znanosti – zelo kratek uvod*⁴ med drugim preberemo, da je bila Kuhnu podobno kot pred njim antropologom ideja o očalih, s katerimi motrimo stvarnost, zelo simpatična.

O tem se lahko prepričamo ob njegovi tezi, da so vsa dejstva, o katerih razmišljamo, tako ali drugače obložena s teorijo. »Če hočete zamisel zapopasti, si zamišljajte, da ste znanstvenik, ki poskuša izbrati med dvema nasprotujočima si teorijama. Očitno je treba poiskati dejstvo, ki bo odločilo med tema teorijama – natanko to je predlagala tradicionalna filozofija znanosti. Toda to bi bilo mogoče le, če bi obstajala dejstva, ki so v zadostni meri neodvisna od teorij – v smislu, da bi jih sprejeli ne glede na to, v katero med teorijama verjamete. [...] Toda Kuhn je trdil, da je ideal teoretske nevtralnosti iluzija – dejstva so trajno obložena s teoretskimi podmenami. Nemogoče je osamiti niz 'čistih' dejstev, ki bi ga vsi znanstveniki sprejeli neodvisno od njihove teoretske prepričanosti (Okasha 2009, 100).«

Po tej logiki so torej tudi znanstvene teorije nekakšna kulturno nastala »očala«, skozi katera zremo in zaradi katerih pripisujemo dejstvom različne pomene. A če bi želeli neko dejstvo oceniti neodvisno od danih »očal«, bi naleteli na težavo, saj je to po Kuhnu nemogoče, ker dejstva brez teh »očal« sploh ne obstajajo.

Stephen Toulmin v knjigi *Human Understanding* (Človekovo spoznanje)⁵ omenja, da bi morali za razumevanje zgoraj podane relativistične teze spremeniti težišče razmišljanja. Če so namreč filozofi v preteklosti

⁴ Samir Okasha: *Filozofija znanosti – zelo kratek uvod*; Knjižna zbirka Kratka; Krtina 2008.

⁵ Toulmin, Stephen: *Human Understanding*, Volume I, General Introduction and Part I. Princeton University Press; Princeton, New Jersey 1972. Toulmin seveda ni relativist, toda njegova predstavitev te pozicije je zelo poučna.

vprašanje spoznanja razumeli kot problem posameznika in njegovega doseganja veljavnih idej, resnic ali gramatičnih oblik, bi morali biti pozorni tudi na družbeni značaj jezika in družbeno merilo veljavnosti. To seveda ne pomeni nič drugega, kakor da je učenje in usvajanje pojmov tesno povezano s socializacijo, še več, je del te socializacije. Znanje jezika in pojmovnega mišljenja si torej pridobimo z vzgojo in skozi razvoj. Posamezni pojmi, ki se jih naučimo, pa odsevajo oblike življenja, mišljenja, razumevanja in izražanja, ki so značilni za neko družbo. Zaradi tega so tudi vzorci razmišljanja, ki jih srečamo v znanstvenih skupnostih, rezultat kulturne zgodovine in se od kulture do kulture razlikujejo (Toulmin 1972, 37–8).

Preden bomo prešli h kritiki relativizma, navedimo še en primer, vendar ne s področja naravoslovnih znanosti, temveč s področja antropoloških raziskovanj. Victor Barnouw v knjigi *Kultura in osebnost*⁶ omenja slavna raziskovanja še bolj slavne antropologinje Margharet Mead.

Meadova se v knjigi *Coming of Age in Samoa* (Dozorevanje na Samoa, 1928) ukvarja z odnosom med adolescenco in kulturo. Zanima jo vprašanje, ali bi morali izgrede/motnje, nemir adolescentov pripisati adolescenci sami ali kulturi? Logika je jasna: če je emocionalni konflikt in upor zoper avtoriteto v času adolescence rezultat fizioloških sprememb, bi se moral pojaviti v vseh kulturah, če pa je posledica določenih družbenih in kulturnih razmer (denimo oblikovanja ljudi skozi jezik in druge običaje), tedaj moramo prav te imeti za ključne determinante. M. Mead je zaradi te uganke devet mesecev živela na Samoa in proučevala 50 deklet v treh majhnih sosednjih vaseh. Ugotovila je, da puberteta za samojska dekleta ni težavno obdobje, kar je posledica narave družbe. Po Meadovi se ljudje na Samoa

ne zapletajo v globoka čustva. Otroci odraščajo v družinah, kjer živi veliko odraslih, tako da njihova čustva postanejo ohlapna in razpršena. Predporočne spolne zveze so samoumevne in zanje niso značilne velike emocionalne investicije. Samojsko življenje poleg tega ne pozna begajočih alternativ, zaradi katerih bi morali mladi izbirati med različnimi ideologijami, politikami, religijami, standardi morale in poklici, kot velja to na Zahodu. Skratka, življenje na Samoa ni prežeto z napetostmi, emocionalnimi konflikti ali uporništvom; ne v času odraščanja, ne v času odraslosti.

S tem, upamo, nismo zgolj predstavili problema, temveč tudi podali dovolj široko paleto primerov, s katerimi relativisti podpirajo svoje prepričanje. Hkrati smo pokazali, da je relativizem teza, ki posega tako v epistemologijo kot etiko.

Kritika relativizma

I.

Seveda obstajajo številne kritike relativizma. Začnimo pri Meadovi. Barnouw, ki veliko stavi na različne psihološke teste, omenja, da je bila Meadova na terenu, še preden so ti testi postali priljubljeni kot orodje raziskovanja. Toda danes je drugače. Obstajajo psihološki testi za dve kulturi (za Truke in Ifaluke iz Mikronezije), ki sta podobni tisti, ki jo je raziskovala M. Mead. Pri Trukih, podobno kot na Samoa, ni najti socialno-ekonomske kompleksnosti in delitve dela. Prav tako je tam v veljavi podoben odnos do spolnosti kot na Samoa, celo narava družinskega življenja je podobna, s tem pa tudi otroške izkušnje. Kljub temu je Seymourju B. Saransonu s projektivnimi psihološkimi testi uspelo odkriti izjemno konfliktno situacijo glede spolnosti, celo večjo kot na zahodu (Gladwin in Saranson, 1953, 449). Za družbo, kjer je predporočna spolnost normalna, je to presenetljivo, pomeni namreč, da seksualna svoboda in preprostost socialno-ekonomskih razmer ne zmanjšata napetosti: niti v času adolescence niti v dobi

⁶ Barnouw, Victor: *Culture and Personality*; The Dorsey Press, Homewood, Illinois, 1985.

odraslosti. Tega očitno ne naredijo niti druge socialne institucije (denimo jezik).

Podobno velja za Ifaluke, kakor jih opisuje Melford Spiro. Ifaluki izkazujejo prijaznost, kooperativnost, širokosrčnost in miroljubnost, toda to ne pomeni, da pri njih ne najdemo napetosti in sovražnosti, ki se kažejo na številnih področjih življenja – čeprav tudi oni živijo v zelo preprosti kulturi (neznatna ekonomska specializacija itd.). (Barnouw 1985, 96.)

Barnouw omenja še opazovanja šimpanzov Jane van Lawick-Goodal. Goodalova namreč pravi, da je adolescenca tudi za šimpanze težavno obdobje. Starejši šimpanzi zelo hitro kaznujejo znake nepokornosti adolescentov in skoraj vsi samci, ki so dosegli adolescenco, preživijo dolge ure ali celo dneve proč od skupine, ki ji pripadajo.

Skratka sodobna raziskovanja različnih kultur (celo šimpanzij) kažejo, da so nekateri emocionalni konflikti univerzalni in da vsega nemara ne moremo enostavno pripisati kulturnemu pogojevanju (ali jeziku). Številni sodobni raziskovalci na področju filozofije bi tukaj dodali, da so univerzalne tudi nekatere spoznavne in moralne danosti.

Za hip se vrnimo k Toulminu. Po njegovem je privlačnost relativizma v antropologiji še posebno velika. Problem primerjave različnih meril racionalnosti je v njenih okvirih postal resno metodološko vprašanje. Antropolog na terenu se mora v konkretni situaciji odločiti, kako daleč se lahko zanese na lastne ideje racionalnosti in na kateri točki mora racionalnost aktivnosti ljudstva, ki ga raziskuje, ocenjevati glede na njihove običaje. Na primer: ali mora antropolog izvajanje homeopatske medicine, če njegovi gostitelji zavračajo zdravila, sprejeti kot racionalno? Gostitelji bodo seveda podali svoje razloge, toda rešitev, ki pristane na relativizem, je – tako Toulmin – preprosto lažja; omeji se na vprašanje, kaj je razumno v okviru določene družbe, s čimer se izogne vprašanju, ali je neko

stališče (drža) tudi sicer (dobro) utemeljeno oziroma podkrepljeno. Žal je antropologija podobna vprašanja dolgo časa enostavno izključevala kot nelegitimna. Toda kako dolgo si lahko antropolog privoščiti takšno pozicijo? Po Toulminu ni sprejemanje te niti nujno niti koristno, saj se s tem oropamo za povsem utemeljena vprašanja. Kolikšna je stopnja terapevtskega uspeha s pomočjo homeopatske medicine? Odgovori na to in podobna vprašanja lahko osvetlijo motive nekega ljudstva, zakaj ohranja določene metode, kljub njihovi primerjalni neučinkovitosti (Toulmin 1972, 91–93).

Skratka, poanta Toulminove razprave je, da imajo različna ljudstva res različna prepričanja, toda nekatera med temi prepričanji so preprosto slabša kot druga oziroma manj resnična.

II.

Zanimivo in učinkovito kritiko relativizma poda tudi Karl R. Popper. Tukaj se bomo naslonili na njegovo knjigo *The Myth of the Framework* (Mit o okvirjih).⁷ Po Popperju je prepričanje, da je resnica relativna glede na naše intelektualno ozadje (družbeno okolje), ki določa okvirje (meje), v katerih smo zmožni razmišljati, nerazumno. Kako je lahko resnica odvisna od okvirjev? In dalje, če vzamemo zares idejo, da smo ujetniki danega okvirja (ali danega sveta), kako potem doseči razumevanje med različnimi kulturami, generacijami, zgodovinskimi epohami, saj je to prav zaradi ujetosti v okvirje nemogoče. Popper je torej prepričan, da relativizem počiva na nekem mitu, ki ostaja nepremišljen in ga je vredno kritizirati (Popper 1997, 33).

Za nas je Popperjeva kritika relativizma še posebno zanimiva. Očitno je namreč, da tudi maturitetna tema, *med dvema svetovoma*, predpostavlja nekakšen obstoj okvirjev. Če namreč izhajamo iz teze, da nas jezik oblikuje, da oblikuje predmete in naš pogled na svet, nas

⁷ Popper, R. Karl: *The Myth of the Framework – In defence of science and rationality*; Routledge; London in New York 1994.

to uokvirja, nemara celo toliko, da postane (kar je Popperjev glavni očitek) racionalna in plodna razprava med pripadniki različnih okvirjev (kultur, jezikov) nemogoča (prav tam, 34). Če uvedemo besednjak, ki smo ga uvedli zgoraj, bi lahko rekli, da se dve osebi, ki sta bili deležni različnega jezikovnega oblikovanja (zaradi česar vidita in razumeta stvari vsaka po svoje), ne moreta zares pogovarjati, ker se ne razume-ta. Okvirji torej predstavljajo zbir temeljnih domnev ali temeljnih načel, ki se jim tako rekoč ne moremo izmuzniti. Toda ali to drži?

Popper priznava, da nosi ta mit zrno resnice. Na svetu dejansko obstaja ogromno različnih kultur, med katerimi je sporazumevanje izjemno težavno. Toda, ali to pomeni, da je sporazumevanje tudi nemogoče? Popper za ilustracijo navaja Herodotov primer:⁸

»Ko je Dareios za svoje vlade sklical Grke, ki jih je imel pri sebi, ter jih vprašal, za kakšno ceno bi bili nared jesti trupla svojih očetov, so mu odvrnili, da bi tega ne storili za noben denar. Nato je poklical Kalatijce, kot se imenujejo, indijsko pleme, ki je svoje starše, in jih vpričo Grkov – ti so poslušali po tolmaču – vprašal, za kako ceno bi bili voljni sežigati trupla svojih očetov: oni pa so kriknili od groze in ga za božjo voljo prosili, naj takih besed ne jemlje na jezik (Herodot, III 38).«

Nauk zgodbe bi lahko bil, da je razprava med dvema stranema dejansko nemogoča. Popper priznava, da konfrontacija, o kateri govori Herodot, ni bila plodna. Nikakršno vzajemno razumevanje ni bilo doseženo. Zgodba kaže, da smo lahko v nekaterih primerih postavljeni pred nepremostljiv prepad. Toda takšni primeri so redki, ali pa bi morali biti redki. Ker smo pač vsi ljudje, bi se vendarle morali biti sposobni dogovoriti o nekaterih, za naše bivanje ključnih zadevah. Če ne drugega, je nauk, ki nam ga posreduje Herodot, ta, da moramo običaje drugih spoštovati in biti do njih strpni (prav

tam, 37).

Popperjeva poanta bi vsekakor bila, da nima nikakršnega smisla še poglobljati razlik med ljudstvi (oziroma kulturami), snovati vprašljivi teorij, da nam pogled na svet že v sami srži oblikuje jezik, saj je za razumevanje med ljudmi – ne glede od kod ti prihajajo – dovolj že nekaj truda in volje. Medsebojno razumevanje in sporazumevanje je resda zahtevno, a ne nemogoče.

Odgovor relativistov

Relativist bi naj tej točki znova poudaril razlike, ki nastanejo zaradi kulturnega (in jezikovnega) pogojevanja. Več o tem lahko preberemo v knjigi Neila Levya *Moralni relativizem – kratek uvod*,⁹ ki relativizmu sicer ni naklonjena, a ga dovolj korektno predstavi. Levy zapiše pozicijo (tokrat moralnega) relativizma¹⁰ v obliki argu-menta:

(1) Vrednostni sistemi različnih kultur se razlikujejo. (Teza o dejstvih.)

(2) Vsak vrednostni sistem je vedno odvisen od kulture. (Teza o odvisnosti.)

Torej:

[3] Ne obstaja objektivno merilo, s katerim bi lahko presojali o objektivni vrednosti posamičnih vrednostnih sistemov.

Argument razkriva, da gre v razpravi o (moralnem) relativizmu za vprašanje veljavnosti meril za moralno presojanje, in relativizem trdi, da ne obstaja eno, najboljšo merilo za vse ljudi. Meril je pač toliko, kolikor je kultur itd. Argumenta seveda ni težko kritizirati, saj ni tako samoumevno, da se vrednostni sistemi različnih kultur razlikujejo tako zelo, kot to menijo zagovorniki teorije o okvirjih, če uporabimo Popperjev besednjak. Donald Palmer

⁹ Levy, Neil: *Moral Relativism: A Short Introduction*; Oneworld Publications, Oxford, 2002, 14-16.

¹⁰ Razpravo o moralnem relativizmu lahko seveda posplošimo tudi na spoznavni relativizem.

⁸ Herodot: *Zgodbe*; Slovenska Matica; Ljubljana 2006.

v priročniku za filozofijo *Ali središče drži?*,¹¹ denimo, pravi, da se celo antropologi sami ne strinjajo glede vprašanja, ali so vse vrednote vselej odvisne od kulture:

»Na primer, ugledna antropologa Alfred Kroeber in Clyde Kluckhohn sta dokazovala, da so nekatere univerzalne vrednote sprejele vse kulture: vse brez izjeme ne trpijo laganja, kraje ali nasilja v skupnosti. Tabu incesta je prav tako splošen pojav. Nobena kultura ne vrednoti trpljenja kot smotra samega po sebi. Vse poznajo pogrebne obrede. Vse kulture imajo za nenormalne tiste ljudi, ki so nenehno nedostopni za komunikacijo ali so prenehali vzdrževati neko stopnjo nadzora nad svojim nagonским življenjem' (Palmer 1995, 350).«

Poanta bi tako bila naslednja. Če se niti sami antropologi ne strinjajo glede prve premise zgornjega argumenta, je ne moremo uporabiti kot razloga, ki vodi k sklepu tega argumenta, saj je razlog preveč majav. Na tem mestu omenimo, da smo se analizi tega argumenta podrobno posvetili v nekem drugem članku,¹² tako da bomo v nadaljevanju nekoliko pohiteli. Relativisti so seveda prepričani, da je njihovo sklepanje dobro. Za kritike je že to sporno, saj bi se lahko takoj vprašali: Dobro? Z vidika kate- re kulture, katerega jezika itd.? A to še ni vse.

Neil Levy poda briljantno analizo nadaljnega relativistovega razmišljanja, torej razmišljanja, ki že sklene, *da ne obstaja objektivno merilo, s katerim bi lahko presojali o objektivni vrednosti posamičnih vrednostnih sistemov*, in nato pogumno dalje gradi svojo relativistično hišo spoznanja in morale. Analiza je enostavna:

1. Ker je moralni relativizem resničen (neodvisno moralno merilo ne obstaja), nimamo razloga misliti, da so ena moralna prepričanja bolj

upravičena kakor druga.

2. Zato bi bilo narobe, če bi poskušali svoja moralna prepričanja vsiliti drugim.

Torej:

[3] Moralni relativizem ni le resničen, je tudi edina strpna in moralno pravilna pozicija (Levy 2002, 58).

Se pravi, če Popper izpelje iz Herodotove anekdote, da je treba spoštovati običaje drugih in biti strpen, je to natanko tisto, kar trdijo tudi relativisti. Zato bi se lahko vprašali, čemu je kritika sploh potrebna.

Odgovor je takoj jasen. Če sprejmemo sklep zgornjega argumenta, očitno zaidemo v logično protislovje. Teza o neobstoju objektivnega merila za moralno presojo ni več zgolj vprašanje dejstev, želi biti tudi edina moralno pravilna pozicija. Toda ali nismo s tem predlagali nekaj absolutnega, nauk, ki ga velja priporočiti vsem ljudem na svetu? Ali to ne pomeni, da vendarle nekje globoko v sebi verjamemo v objektivno merilo, torej merilo, ki ga prva premisa zgornjega argumenta zanika? Popper in drugi nasprotniki torej ne trdijo isto kot relativisti, temveč nekaj, česar oni – če hočejo ostati dosledni – sploh ne morejo trditi.

Sklep

V eseju smo iz nekaterih navedkov romana *Francoski testament* izpeljali filozofsko zanimiv problem. Seveda ne moremo trditi, kaj bi o tem problemu mislil sam avtor romana A. Makine, vsekakor pa smo njegovi ideji, da nas jezik oblikuje kot ljudi in da oblikuje naš pogled na svet, poskusili v zgodovini antropologije in filozofije najti ustrezno podlago. Ugotovili smo, da Makine še zdaleč ni edini, ki je razmišljal o tem, da so podobne ideje podali in dokaj podrobno razvili številni filozofi in antropologi. V razpravi smo poskušali relativizem z različnimi primeri ponazoriti, a na koncu

¹¹ Palmer, Donald: *Ali središče drži? Uvod v zahodno filozofijo*; DZS; Ljubljana 1995.

¹² Primerjaj: Andrej Adam: »Problem moralnega relativizma«. *Slovenščina v šoli*, X. Letnik, št. 1; Zavod Republike Slovenije; Ljubljana 2005; str. 11–20.

smo ga podvrgli kritiki; upamo, da uničujoči. Menimo namreč, da je ta pozicija (pa naj gre za epistemološki ali moralni relativizem) preprosto zmotna. Na koncu dodajamo, da jo ljudje privzamejo, ker temu vprašanju posvetijo premalo časa za razmislek.

Heraklit in zen in Platon in šah

Sandi Cvek

Zvok dlani

Heraklitova filozofija me je prepričala glede velike uporabne vrednosti ponaredkov, saj jo dijakom skušam predstaviti s sumljivim fragmentom, za katerega se niti več ne spomnim, kje sem ga pobral. V Dielsovih *Predsokratikih* ga ni najti niti med pristnimi niti med apokrifnimi fragmenti ter imitacijami, seveda pa ga boste zaman iskali tudi v slovenskem (Zoretovem) prevodu *Fragmentov*. Glasi se takole:

»Ne vidim ničesar razen spreminjanja. Ne dajte se zapeljati! Če mislite, da v morju nastajanja in minevanja vidite kopno, je temu kriva vaša slabovidnost in ne bistvo stvari. Vi dajete stvarjem imena, kot da so stvari nekaj trajnega, vendar niti reka, v katero stopate, ni več ista, kot ko ste vanjo prvič stopili.«

Ne glede na njegovo neznano poreklo in neavtentičnost se mi zdi tale »fragment« nadvse simpatičen in (naj se sliši še tako heretično in svetoskrunsko) vsaj iz štirih razlogov boljši in bolj »heraklitski« od mnogih drugih 126 znanih, pristnih fragmentov:

1. V njem je zgoščena praktično vsa heraklitska topika.
2. Tako kot igračka v Kinder jajčku je v njem skrita tudi najznamenitejša Heraklitova misel o reki, v katero ni mogoče dvakrat stopiti.
3. Nadvse plastično ponazarja tudi heraklitsko (in tudi za filozofijo nasploh tako značilno) aristokratsko distanco do vsega nizkega, ljudskega, na zmote in blodnje obsojenega:

Vi navadni smrtniki pač slabo vidite, zato vam bomo mi filozofi pokazali pravo resnico.

4. Hkrati je ta »fragment« najlepša možna ilustracija Heraklitovega temnega, pesniškega, na trenutke prav orakeljskega načina izražanja, saj je nabit z izjemno močnimi in sugestivnimi, a hkrati dvoumnimi in zmuzljivimi prisposodobami: morje nastajanja in minevanja, navidezno kopno sredi tega morja, človeška slabovidnost, reka, ki teče, noga, ki skuša v to reko stopiti ...

A kakšna naj bi bila v temle Heraklitovem kva-ziapokrifu resnica, ki jo lahko vidijo samo oči filozofa? Je mogoče, da je Heraklitova pozicija diametralno nasprotna kasnejši Platonovi oziroma da je platonizem predvsem ogorčena kritika heraklitske dialektike, ki v nekem smislu najbrž vodi tudi v sofistični relativizem in nihilizem? Kaj pomeni s svareče dvignjenim kazalcem izrečena trditev, da je kopno v morju nastajanja in minevanja le navidezno in da za imeni, ki jih ljudje dajemo stvarjem, pravzaprav nič ne stoji – vsaj ne stvari kot nekaj trajnega, ampak zgolj procesi neprestanega spreminjanja?

Ali v isto reko ni mogoče stopiti večkrat zato, ker reka ni stvar, ampak proces? Potemtakem vanjo ni mogoče stopiti niti enkrat! A kakšen proces? Proces česa? Heraklitova pregovorna reka je najbrž predvsem prisposodba vsega obstoječega. Zakaj ni mogoče dvakrat stopiti v isto reko? Najbrž ne samo zato, ker reka teče, ampak predvsem zato, ker vse teče (*pánta rhei*). Vse je reka, ki teče – tako dejanska reka kot tudi noga oziroma človek, ki vanjo stopa, in seveda tudi vse drugo obstoječe. Včasih je ta tok viden bolj, drugič manj, tretjič pa sploh

ne – pač odvisno od očesa, ki gleda, in njegove večje ali manjše slabovidnosti. Stvari, ki se omejenemu človeškemu pogledu kažejo kot take (se pravi – kot stvari), dejansko niso nič drugega kot procesi neprestanega spreminjanja, te procese pa človeški razum skuša ustaviti, fiksirati oziroma zamrzniti skozi pojme in govorico, ki iz tega neprestanega toka in boja nasprotij naredijo – reko, drevo, ptico, oblak, človeka ...

Podobne misli seveda najdemo tudi med Heraklitovimi pristinimi fragmenti v slovenskem prevodu Francija Zoreta:

Frag. 49a: »*V iste reke vstopamo in ne vstopamo, smo in nismo.*«

Frag. 91: »*Po Heraklitu namreč ni mogoče dvakrat stopiti v isto reko, niti se dvakrat dotakniti minljive bitnosti glede na [njeno] kakovost, temveč se ta v ostrini in hitrosti spremembe razprši in zopet zbira (še bolje: niti 'zopet' niti 'kasneje', temveč se hkrati sestavlja in razpušča) in prihaja in odhaja.*«

Heraklit v tem smislu anticipira Humovo kritiko (osebne) istovetnosti, ter njegove razvpite neprestano spreminjajoče se »svežnje« tega in onega. A kdo zna odgovoriti na vprašanje, kaj je tisto, kar ta tok spreminjanja na neki točki poenoti? Mar je mogoče, da človeški pojmi v objektivni resničnosti sploh nimajo svojega ekvivalenta, ampak gre pri njih za čiste antropomorfizme, ki jih projiciramo navzven in jih vsiljujemo tako imenovani resničnosti? Platon bo temu odločno nasprotoval: imena so v vsakem primeru imena stvari, s tem pa tudi imena pojmov in idej, saj so stvari vedno »postvaritev« oziroma konkretizacija nekih bistev. Da bi slednja človeški razum lahko zapopadel kot pojme, pa morajo najprej obstajati kot taka – se pravi kot ideje.

Tisto, kar v Heraklitovi filozofiji najbolj bode v oči, pa je seveda novi način razmišljanja in razumevanja, ki se mu reče dialektika in ga najlepše izraža naslednji znameniti fragment:

Frag. 53: »*Boj je oče vsega in vsemu kralj, in nekatere pokaže kot bogove, druge kot ljudi, nekatere napravi za sužnje, druge za svobodne.*«

Besedici »oče« in »kralj« sta močni metafori, ki najbrž pomenita, da se iz boja vse poraja in da boj vsemu vlada, da je skratka boj nekakšen heraklitski arché:

Frag. 80: »*Treba je vedeti, da je boj obči in da je pravica spor in da vse postaja po sporu in potrebi.*«

Naslednji fragmenti bodo pokazali, da je ta stvariteljski boj v vsakem primeru lahko samo – boj nasprotij:

Frag. 60: »*Pot navzgor in navzdol je ena in ista.*«

Frag. 61: »*Morje je najčistejša in najbolj umazana voda – ribam pitna in odrešujoča, ljudem pa nepitna in pogubna.*«

Frag. 62: »*Nesmrtni so smrtni, smrtni so nesmrtni; to, da ti živijo, je smrt onih, to, da so oni umrli, pa je življenje teh.*«

Frag. 67: »*Bog je dan – noč, zima – poletje, boj – mir, sitost – lakota (vsa nasprotja: ta duh), spreminja se tako kot [ogenj] – kadar se zmeša z dišavami, dobi ime po vonju vsake posamezne.*«

Frag. 88: »*In isto je živeče in mrtvo, in budno in speče, in mlado in staro. To je namreč po spremembi ono, in ono, ko se spremeni nazaj, to.*«

Frag. 103: »*Na obodu kroga sta začetek in konec skupaj.*«

Frag. 111: »*Bolezen napravi zdravje prijetno in dobro, lakota sitost, utrujenost počitek.*«

Frag. 126: »*Hladno se segreje, toplo se ohladi, vlažno se osuši, suho se navlaži.*«

Na tem boju ustvarjanja in uničevanja temelji vse obstoječe tako v naravi kot tudi v človeškem svetu – recimo v umetnosti:

Frag. 10: *»Enako tudi priroda vztraja pri nasprotjih in dovršuje skladnost iz njih, ne pa iz enakega, tako kot je zagotovo združila moško in žensko in ne iz vsakega z istorodnim ter tako spojila prvo soglasje skozi nasprotja, ne pa skozi enakosti. Zdi se, da to počne tudi umetnost, ko oponaša prirodo: kajti ko slikarstvo pomeša prirode belih in črnih ter rumenih in rdečih barv, dovrši podobe skladne s predlogo; glasba pomeša skupaj visoke in nizke ter dolge in kratke tone v različnih glasovih in dovrši eno melodijo; slovnica pa s tem, ko spaja samoglasnike in soglasnike, sestavi iz njih celo umetnost. Taisto je bilo rečeno tudi pri Heraklitu Mračnemu: Stiki: Celota in ne-celota, shajajoče in razhajajoče, skladno in neskladno, ter iz vsega eno in iz enega vse.«*

Heraklit torej skladnosti in harmonije ne vidi v brezkonfliktnosti in negibnosti, ki jo ta boj nasprotij ogroža in uničuje, ampak prav nasprotno – skladnost in harmonija sveta nastajata ravno skozi neprestani boj nasprotij:

Frag. 8: *»Po Heraklitu je nasprotno združeno in iz razlikujočega se postane najlepša harmonija.«*

Da se še kako zaveda novosti, drugačnosti in nenavadnosti svojega pogleda, dokazuje naslednji, dokaj zagonetni drobec njegove izgubljene knjige *O naravi*. Frag. 51: *»Da vsi tega ne vedo, niti ne soglašajo, se takole nekako pritožuje: ne gre jim skupaj, kako tisto, kar se razlikuje, soglaša s samim sabo: vračajoča se harmonija kot pri loku in liri.«*

Zato ni prav nič čudno, da je poleg reke Heraklitova najmočnejša in najbolj znana metafora, skozi katero skuša ubesediti to dialektično naravo sveta in mišljenja, prav metafora ognja:

Frag. 30: *»Tega Svetovja, istega vsem skupaj,*

ni ustvaril niti kateri izmed bogov niti kateri izmed ljudi, ampak je vedno bilo in je in bo ogenj večno živeči, ki se v določenih merah prižiga in v določenih merah ugaša.«

Tako kot pomeni razumeti bistveno razliko med ontologijama Talesa in Heraklita – razumeti razliko med trditvama *vse je voda* in *vse je reka*, pomeni razumeti bistveno drugačnost Heraklita v primerjavi z večino drugih, izrazito materialističnih predsokratskih filozofov – začititi posebnost ognja (plamena), glede na druga počela, ki so pojmovana kot take ali drugačne prasnovi.

V znameniti zenovski zgodbi *Zvok ene dlani*, mojster Mokurai svojemu mlademu učencu Toju zastavi naslednje vprašanje:

»Ob ploskanju slišiš zvok dveh dlani, ki udarjata druga ob drugo. Pokaži mi zvok ene dlani!«

Zvok dlani je torej v vsakem primeru lahko samo – zvok dveh (ali več) dlani. Mar ni Heraklitova poanta ravno v tem, da je pojmovno mišljenje nekakšno ploskanje duhovnih dlani, za kar pa sta vsekakor potrebni najmanj dve. Kakor dlan povzroči zvok tako, da vanjo ploskne, oziroma ob njo udari druga, njej nasprotna dlan, tako tudi katerikoli pojem dobi pomen samo skozi protiudarec drugega, njemu nasprotnega pojma. Gor – dol, toplo – hladno, ravno – krivo, polno – prazno, zdravje – bolezen, svetloba – tema, lepo – grdo, pozitivno – negativno, dobro – slabo, življenje – smrt ... Enega ne morem razumeti brez drugega, ker enega ne more biti brez drugega, saj eden določa drugega. Pojmi ne morejo obstajati sami zase, brez svojega proti(pola)pojma, tako kot pri magnetu ne moremo fizično ločiti enega pola od drugega. Če ga prelomimo ali prežagamo, bomo namesto dveh ločenih polov dobili – dva polarizirana kosa, se pravi dva nova magneti.

Smemo reči, da je pojmovnost le odsev dejanskosti in je potemtakem dialektika pojmov le odraz dialektike sveta? Mar ne bi to pomenilo, da medsebojno določujočih si parov ne moremo trgati narazen niti v mišljenju niti v dejanskosti in da niso medsebojno neločljivo zraščeni samo pojmi, ampak tudi stvari. Ne samo da pomen pojma svetloba določa pojem tema in pomen pojma lepo določa pojem grdo in pomen pojma zdravje določa pojem bolezen ..., ampak vsaka stvar nikoli ni samo ona sama, ampak v sebi že nosi svoje nasprotje, svoje lastno zanikanje oziroma - vsaka stvar je obenem že svoje lastno nasprotje in zanikanje. Tudi tukaj ne morem stvari žagati in lomiti na pol ter obdržati samo tisto, kar mi ustreza, neprijetni ostanek pa vreči čez ramo: gor je že dol, toplo je že hladno, ravno je že krivo, polno je že prazno, zdravje je že bolezen, svetloba je že tema, lepo je že grdo, pozitivno je že negativno, dobro je že slabo, življenje je že smrt ...

Literatura:

Diels Hermann - *Predsokratovci*; Naprijed, Zagreb, 1983.

Heraklitos Efeški - *Fragments*; Založba Obzorja, Maribor, 1992.

Vrata brez vrat, koani in zenovske zgodbe; Kondor 235, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1986.



Sandi Cvek

O platonskih enciklopedistih in šahistih

Nimajo pojma!

(Jan Plestenjak – *Si OK?*)

Vztrajanje na razumu in pojmih je ena najbolj bistvenih značilnosti filozofije vsaj od Sokrata dalje. S Sokratom je filozofija kot nepopustljivo spraševanje in iskanje razumevanja postala predvsem (ne pa tudi povsem) razumska dejavnost ali z drugimi besedami – pojmovno, se pravi abstraktno mišljenje. Mar ni ena najpomembnejših značilnosti tako imenovane sokratske metode prav znamenita ironija, s katero skuša Sokrat svojim sogovornikom pokazati, da pravzaprav ne vedo, o čem govorijo, ali drugače povedano – da nimajo pojma, o čem govorijo? In ne imeti pojma je le drugo ime za nerazumevanje nečesa, saj – imeti pojem pomeni – razumeti bistvo nečesa. To pa seveda ponavadi ni niti ravno preprosto.

In problem bistev vodi naravnost k Platonovi teoriji idej, ta znamenita teorija pa temelji na uvidu, da so vsi pojavi v vsakem primeru – pojavi nečesa. Mar na to ne namiguje že sama beseda pojav – da se namreč skozenj nekaj pojavlja? A kaj drugega bi se lahko pojavljalo kot neka občost, neka splošnost, neka univerzalnost oziroma – neko bistvo? V tem smislu so torej vsi konkretni pojavi in vse posamezne stvari (pes, mačka, drevo, človek, gora, reka, oblak ... pa tudi lepota, dobrot, pravičnost, pogum, zdravje ...) le nepopolne (spremenljive in minljive) konkretizacije oziroma materializacije (sence) nekih popolnih, nespremenljivih, brezčasnih občosti, splošnosti, univerzalnosti, oziroma bistev.

Prekrasni esej *Analitični jezik Johna Wilkinsa* iz najboljše kdajkoli napisane zbirke esejev – se pravi iz *Drugih raziskav* Jorgeja Luisa

Borgesesa – skozi citiranje eksotične kitajske enciklopedije, skromno naslovljene *Nebeški emporij dobrohotnega znanja* – ponuja enega bistroumnejših in duhovitejših komentarjev Platonove teorije idej. V omenjeni (upam da apokrifni, oziroma izmišljeni) enciklopediji naj bi se namreč živali delile na:

- a) pripadajoče cesarju
- b) nagačene
- c) dresirane
- d) odojke
- e) sirene
- f) bajne
- g) razpuščene pse
- h) vključene v to razvrstitev
- i) ki se tresejo kot nore
- j) brezštevne
- k) narisane z zelo tenkim čopičem iz kamelje dlake
- l) in tako dalje
- m) ki so pravkar razbile velik vrč
- n) ki so od daleč videti kot muhe

Klasifikacija kitajskih enciklopedistov je polna že na prvi pogled očitnih protislovij. Ker se njene kategorije prekrivajo, lahko eno in isto žival (ker je recimo hkrati cesarjeva, dresirana, vključena v to razvrstitev, se trese kot nora, je pravkar razbila velik vrč in je od daleč videti kot muha) pospravimo v več predalov. Okuženi z Borgesovo igrivostjo se lahko začnemo igrati tudi sami in nadaljujemo s čudnimi cepitvami že tako na skrajno čudne načine razcepljenih poti našega pravljičnega živalskega vrta:

- o) simpatične
- p) kuhane
- q) velikonočni zajčki
- r) nagajive
- s) ki so pravkar razbile srednji vrč,
- t) ki so pravkar razbile majhen vrč
- u) ki so od daleč videti kot mravlje

A še preden se utegnemo nehati smejati simpatičnemu čudaštvu in samovoljnosti apokrifnih kitajskih enciklopedistov, nam Borges že odpira (resnične ali apokrifne?) arhive Bibliografskega

inštituta v Bruslju, ki vesoljstvo razvršča v 1000 pododdelkov, med katerimi so tudi naslednji:

- 262 = papež
- 282 = rimsko katoliška cerkev
- 263 = praznik sv. Rešnjega telesa
- 268 = nedeljske šole
- 298 = mormonska vera
- 294 = brahmanizem, budizem, šintoizem in daoizem

Mar niso v teh pravljicah in sanjsko vrto- glavih klasifikacijah zajete tako rekoč vse – tako močne kot tudi šibke točke Platonovega idealizma? Človeški duh je nagnjen h klasifi- ciranju stvari in pojavov sveta. Najrazličnejše enciklopedije, ki utelešajo ta duh (podobno kot knjižnice in arhivi) fascinirajo s svojo sistema- tičnostjo in urejenostjo. A na čem pravzaprav temelji ta fascinacija oziroma šaljivo rečeno – kakšen ontološki status ima njeno ozadje? Je sistematičnost in urejenost omenjenih enciklo- pedij samo odsev sistematičnosti in urejenosti sveta (Spinoza bi rekel, da »sta red in zveza idej ista kot red in zveza stvari«), ali pa so vse naše tipske percepcije pojavov in stvari čisto slepilo in je vsa naša znanost le antropomorfn (člove- ška, prečloveška) maškarada?

A za zdaj z veseljem sprejemamo Borgesovo igro in si izmišljamo nove pododdelke arhivov Bibliografskega inštituta v Bruslju:

- 712 = novoplatonizem
- 758 = Descartesov vpliv na proizvodnjo voska
- 759 = mistični materializem
- 725 = bibliografija revije FNM
- 726 = prevodi Simpoziona v romunščino
- 799 = Slavoj Žižek

In kam nas vodi naša igra? Na primer k Descartesovi zamisli novega, univerzalnega jezika števil, ki naj bi zajel in sistematiziral vse človeško znanje, in k svojevrstni uresničitvi te zamisli v knjigi Johna Wilkinsa *An Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language* iz leta 1668. Wilkins je vesolje raz-

delil na 40 kategorij oziroma rodov, ki so se še naprej delili na zvrsti in vrste, pri čemer je vsa- kega izmed rodov označil z enozložnico iz dveh črk, zvrsti in vrste pa je označeval z natanko določenimi kombinacijami po enega samogla- snika in soglasnika. Na ta način je nastal sicer umeten, a povsem filozofski jezik, kjer besede niso bile več naključni, samovoljni označevalci stvari, ampak pomenljive univerzalne kode, ki razkrivajo mesto svojega označenca znotraj celote univerzuma.

A veliko bolj kot popolnost Wilkinsovega jezika je seveda vprašljiva verodostojnost njegove klasifikacije, na kateri ta jezik temelji. Wilkins je recimo v osmo kategorijo uvrstil kamne, ki jih je razdelil na

- navadne (kremen, črepinje, skrilavec)
- zmerne (marmor, jantar, korala)
- dragulje (biser, opal)
- prozorne (ametist, safir)
- neraztopljive (premog, kreda, arzenik)

Podobno je Wilkins deveto kategorijo kovin razdelil na:

- nepopolne (cinober, živo srebro)
- umetne (bron, medenina)
- luskaste (opilki, rja)
- naravne (zlato, kositer, baker)

Borges resignirano zaključuje, da očitno ni klasifikacije vesoljstva, ki bi ne bila nasilna in samovoljna, a je njegova resignacija vsaj tako zabavna, kot so bile zabavne klasifikacije, ki so jo povzročile, saj je recimo pogoj za razu- mevanje katerekoli izmed smešnih kategorij, tako *Nebeškega emporija* kot tudi pododdel- kov bruseljskega Bibliografskega inštituta ali Wilkinsovega sistema rodov, zvrsti in vrst, razumevanje nekih drugih, nešteti, še bolj temeljnih občosti. Vsa ta poigravanja, bizarna predalčkanja in vratolomne pojmovne piruete se namreč lahko dogajajo le na včasih skoraj nevidnih, a zato nič manj trdnih tleh nekakšne- ga »Platonskega bibliografskega inštituta«. Da bi recimo razumel, kaj spada v predal, na kate-

rem piše »živali, ki so pravkar razbile (tak ali drugačen) vrč«, moram razumeti, kaj je »žival«, kaj pomeni »pravkar«, kaj pomeni »razbiti«, kaj pomeni »veliko, srednje, majhno« in kaj je »vrč«.

Kako torej prepričljivo zagovarjati človeško nezaustavljivo težnjo po klasificiranju in sistematiziranju sveta? Kolega, ki poučuje biologijo na eni izmed gimnazij, kjer si tudi sam služim kruh, mi je na moje vprašanje – po katerih kriterijih biologi klasificirajo živa bitja, dal nepozabni odgovor, ki ga ne bom nehal citirati, dokler bom učil filozofijo: »*Ne moreš zanikati, da obstaja organizacijski princip, ki se mu reče riba.*« Ne, ne morem zanikati, da je (po domače rečeno) na vseh ribah nekaj ribjega. Prav tako ne morem zanikati, da obstaja organizacijski princip, ki se mu reče ptica, da je torej na vseh pticah nekaj ptičjega. Kdor je videl leva, tigra in domačo mačko, mi bo pritrnil, da je na vseh mačkah nekaj mačjega. Ne morem zanikati, da obstaja organizacijski princip, ki se mu reče mravlja. Ali drevo. Ali fotosinteza. Ali težnost. Ali lepota. Ali pravičnost ... Ne morem zanikati, da obstajajo programi, ki lovijo atome in jih razporejajo v ribe, ptice, mačke, mravlje, drevesa, metulje, kuščarje, ljudi ... Še več: ne morem zanikati, da obstajajo programi, ki subatomske delce razporejajo v atome 92 elementov. Še več: ne morem zanikati, da obstajajo programi, ki tem delcem določajo natanko take lastnosti, ki jih imajo. Še več: ne morem zanikati, da obstajajo programi, ki ...

Besede se vedno znova izkažejo za vir nespo-razumov in ena izmed rekorderk v nespo-rzumih je prav beseda ideja. Neki drug kolega, ki je strokovnjak za starogrško filozofijo, mi je nekoč dejal, da je nemogoče brati Platona v slovenščini in ga razumeti. Malo je sicer pretiraval, a imel v bistvu prav. Za tiste, ki ne znamo dovolj dobro grško, je dobra celo angleščina, saj Angleži ne komplicirajo. Zanje so Platonove ideje preprosto – *Plato's forms!* Seveda – oblike, liki, forme ... In to tako v čisto vizualnem smislu obrisov (videza) kot tudi v

noetičnem smislu bistva ali vzorca ... Ideja je paradigma. Ideja je arhetip – *arché* (počelo), ki je tip (gr. *týpos* – podoba, oblika, vzorec, zgled ...). Komur te besede niso všeč ali se mu zdiyo preveč preproste, lahko uporabi kakšne druge: Recimo konvergenca ... Ali pa struktura ...

Ali ima Platon prav? Ali ideje dejansko obstajajo? Odgovor na to vprašanje, ki se zdi mnogim skrajno neprijetno, a nujno, je zelo preprost: pravzaprav sploh ni vprašanje, ali ima Platon prav ali ne – Platon enostavno mora imeti prav! Ideje enostavno morajo obstajati, ali pa človeški pojmi in kategorije nimajo svojih ustreznih ekvivalentov v realnosti in je vsa človeška znanost le (že prej omenjena) groteskna, antropomorfna maškarada.

Mar Platonova *Zgodba o votlini* med drugim ne govori tudi o tem, da kakršnokoli človeško percepcijo nujno pogojujejo neke objektivno obstoječe občosti in da sta tako čutna zaznava kot tudi razumsko dojetanje samo dva različna načina njihovega kazanja. Senca je vedno senca nečesa in prepoznati jo pomeni – skoznjo zagledati izvornik, katerega senca je. Prav tako pomeni imeti pojem nečesa – razumeti bistvo nečesa – s svojim notranjim očesom zagledati oziroma s svojim razumom zgrabiti (zapopasti) to občost. To pa zahteva spregledanje in neupoštevjanje vsega nebistvenega, oziroma naključnega in postranskega. Učena beseda abstrakcija je tako v filozofiji pravzaprav le drugo ime za to bistvo, oziroma občost tako kot je tudi pojem le drugo ime za miselno abstrakcijo, s katero operira razum.

Leksikon filozofija definira abstrahiranje, abstrakcijo in pojem takole:

Abstrahirati [lat. *abstrahere* »odvleči; odmisli ti«], splošni pomen: ločevati kaj od česa drugega; ne biti pozoren na kaj. Ožji pomen: opuščati posamezno, manj značilno, nebistveno ali naključno v predstavnem in miselnem gradivu, ter ohranjati in povezovati v pojem tisto, kar je bistveno, splošno, nujno. Pri abstrahiranju gre

torej za oblikovanje pojmov iz čutno zaznavnega, predstavnega, pa tudi miselnega gradiva, za prehajanje od manj splošnih k bolj splošnim pojmom.

Abstrakcija [lat. *abstrahere* »odvleči; odmisлити«], rezultat postopka abstrahiranja. V procesu abstrahiranja odstranjujemo nebitveno, posamično, manj pomembno in naključno, ohranjamo pa bistveno, splošno in nujno. Pojem je lahko bolj ali manj abstrakten: čim več konkretnih določil odmislimo, bolj je abstrakten.

Pojem [lat. *conceptus*; nem. *Begriff*], ena izmed temeljnih oblik misli. Pojmi nastajajo z odmišljanjem (abstrahiranjem) in posploševanjem (generaliziranjem) oz. z združevanjem (sintetiziranjem) lastnosti in vsebin dejanskosti. Visoko abstraktno mišljenje tvori pojme, ki so močno oddaljeni od pojavnosti. Tako visoko abstraktni pojmi so najsplošnejši pojmi filozofije, znanosti ipd. in jih imenujemo kategorije. Pojem je največkrat izražen z eno besedo, s samostalnikom, lahko pa tudi z več besedami; s tega stališča je *pojem* pomen besede ali več smiselno povezanih besed ...

Pojmi so potemtakem miselne abstrakcije tako čutnih kot tudi miselnih konkretizacij – se pravi tako zaznav kot tudi predstav. A v filozofiji je pogost vir zelo neprijetnih nesporazumov prav mešanje pojmov in predstav in žal ima marsikdo tudi o pojmih le nejasne predstavo – kot o nečem nematerialnem in neoprijemljivem, se pravi – o nečem, česar se ne da prijeto. A mar ni eden najpomembnejših dosežkov zgodnje grške misli prav spoznanje, da je »stvari« mogoče prijeto na različne načine – ne samo z roko, ampak tudi z mišljenjem, in da obstajata dve vrsti »stvari« – tiste, ki se kažejo čutilom in tiste, ki se kažejo mišljenju. To dvojnost realnosti posrečeno odseva tudi jezik, saj imata na primer posrečeni nemški besedi **Begriff** in **begreifen** lepi sopomenki v žal zelo zaprašenih in skoraj že povsem izumrlih slovenskih besedah **zapopádek** oziroma **zapopád** – vsebina, bistvo pojem – in **zapopásti** – razumeti, doumeti, dojeti.

Zapopádeno je razumljeno. **Zapopadljivost** je razumljivost. **Zapopádati** je razumevati. Prav tako tudi angleški glagol **to grasp** dobesedno pomeni – prijeto, pograbitno; figurativno pa – razumeti, doumeti. Podobno kot moja roka zgrabi konkretni predmet, moj razum zgrabi njegov pojem.

Vstopati v razlaganje abstrakcije skozi primere iz likovne umetnosti se mi zdi nekoliko tvegano in v nekem smislu tudi precej neproduktivno. Teren je za nestrokovnjaka precej spolzek in menim, da me zgolj ljubiteljsko poznavanje slikarstva še ne kvalificira za kakšno resnejše govorjenje o njem. Precejšnja težava je tudi zelo slabo mnenje, ki ga ima ogromna večina dijakov o abstraktni umetnosti, saj se jim zdi – v najboljšem primeru nejasna in nerazumljiva (v tovrstnih slikah menda lahko vsak vidi, kar hoče), v najslabšem primeru pa – »kar nekaj«. Nemogoče je zanikati, da jim pri tem pritrjuje tudi vsakdanja govornica, kjer je beseda abstraktno samo drugo ime za megleno, nejasno, nekaj, kar nima neposredne zveze z resničnostjo.

Še huje: pri tem jim na neki način pritrjuje tudi strokovna literatura, recimo učbenik za umetniške gimnazije *Likovna teorija*, ki pojem abstraktno definira takole:

Abstraktno – v umetnosti uporabljajoč izražila, ki ne vzbujajo aluzij na stvari in pojave iz konkretne stvarnosti; v slikarstvu npr. abstraktno oblike ne upodabljajo konkretnih oblik iz stvarnega sveta.

Tako se zdi, da gre v abstraktnem slikarstvu za popoln odmik od tako imenovanega »stvarnega sveta« in njegovih »konkretnih« oblik (kar koli naj bi že to pomenilo), tako da se zastavlja izredno zanimivo vprašanje, kaj potem tovrstna umetnost upodablja, oziroma izraža. Zato se mi zdi za moje filozofske potrebe veliko primernejši, koristnejši in produktivnejši primer šahovske igre, ker je preprost in hkrati zelo platonski – ne nazadnje tudi zato, ker gre za

pravcati dialog med učiteljem in učencem. Našel sem ga v knjigi Milana Vidmarja *Pogovori o šahu z začetnikom* in originalnemu dialogu (v kurzivi) dodal še svoje kratke komentarje (v navadnem tisku).

O šahovnici, figurah in potezah

Stric: *Hotel sem kupiti nov šah, da bi danes začela s poukom, pa nisem uspel. Vse, kar ti nudijo prodajalne, je takšno, kakršno po mojem mnenju ne bi smelo biti. Zato bova sedla k mojemu staremu šahu, ki mi je dobro služil in je doživel veliko zanimivega.*

Najprej pade v oči dvoumnost besedice šah, ki pomeni miselno igro, oziroma »duhovno borbo«, kot jo bo kasneje imenoval avtor, hkrati pa materialni pripomoček, ki to igro, oziroma borbo omogoča – se pravi šahovnico skupaj s pripadajočimi ji figurami. Pozorni (filozofski) bralec seveda takoj zasluti, kaj je zmotilo strica in mu preprečilo želeni nakup nove šahovnice nečaku, a ker ni vsak bralec tak in ker gre za svojevrstno različico sokratskega dialoga, mora dobiti besedo tudi nevedni sogovornik, saj bo le s svojim strelom mimo tarče svojemu učitelju omogočil, da ga (in skupaj z njim bralca) popelje tja, kamor želi.

Nečak: *Saj te poznam, striček, nobena stvar ti ni dovolj lepa. Bog ve, kaj si iskal, da bi me razveselil in dodatno navdušil za šah. Najbrž si stikal za umetniško izdelanimi figurami, za kraljem s krono na glavi in z žezlom v roki, za skrbno izrezljanim slonom, ki nosi vojake na svojem hrbtu in predstavlja tako imenovano trdnjavo, za kmeti, ki imajo vojaško obleko in so dobro oboroženi. V muzeju sem nekoč videl takšen šah.*

Stric: *Močno se motiš. S figurami, kakor jih opisuješ, je nemogoče igrati. Takšni, umetniško izdelani šahi ne doživijo duhovnih borb. Iz rok upodabljaajočega umetnika potujejo v izložbeno okno. Vse, kar govori iz umetniško izrezljane šahovske figure, moti šahista, ki ne*

misli in ne sme misliti na resnične kralje, kraljice, slone, konje, lovce in kmete. Iskal sem figure, ki bi bile dovolj preprosto oblikovane, ki bi dovolj jasno in jedrnato predstavljale raznolike sile, s katerimi posegajo dozdevni kmetje, lovci, kralji, konji, trdnjave in kraljice v duhovno borbo šahovskega sveta.



Kaj pa je bistvo nečesa? Zgornji odstavek – sicer ne eksplicitno, ampak implicitno – poveže **bistvo** nečesa z njegovim **namenom**. Kaj je bistvo dobro izdelane šahovnice je odvisno od tega, čemu bo služila. Kdor jo potrebuje predvsem kot okras v svojem stanovanju – se pravi za dekorativne namene, si bo kupil umetniško, z lepo izrezljanimi figurami iz dragocenih materialov – plemenitega lesa, kamna ali dragih kovin.

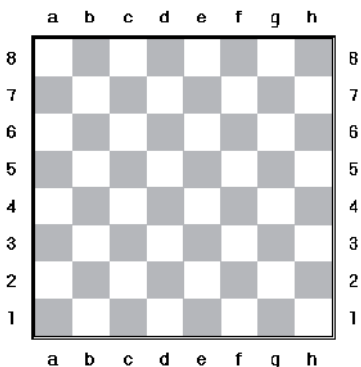


Kdor pa potrebuje šahovnico zgolj kot nujni pripomoček za igro, si bo kupil šahovnico s čim preprosteje oblikovanimi figurami. Ključna beseda zgornjega odstavka je prav beseda **preprostost**. Dobro izdelano šahovsko figuro šahist prepozna po njeni nadvse preprosti obliki, ki zgolj simbolizira silo, katero ta figura uteleša. Tako bistvo kmeta ni v materialu, iz katerega je ta figurica izdelana, ali v umetelnosti njene izdelave, ampak v tem, da je to sila, ki se

premika po eno polje naprej naravnost in udarja po eno polje naprej diagonalno. Za konja ni bistveno, da je vzpet na zadnje noge in s plapolajočo grivo, kot na znamenitem Ferrarijevem emblemu, ampak da je to sila, ki se premika po dve polji naprej in eno diagonalno, v katerikoli smeri, in da je to edina figura, ki lahko preskačuje druge figure, zato se ji tudi reče – skakač. Za kraljico ni bistveno da je to v prelepa oblečena gospa s krono na glavi, ampak da je najmočnejša sila na šahovnici, ki se giblje in udarja na vse strani, tako naravnost kot tudi po diagonalah.

Nečak: Vse, kar pripoveduješ, je zelo presežljivo. Zdi se mi, da se morava temeljito pogovoriti o šahovnici in figurah. Povej mi vse, kar misliš, da moram vedeti o otipljivem šahu, preden začneva z neotipljivim.

Stric: Šahovski svet ima kakor dejanski svet našega izkustva svoj prostor in svojo vsebino, ki se neprestano spreminja. Vesolje ima tri razsežnosti, šah pa le dve: šahovnica je ploskev. Začetnik je prepričan, da je šahovski prostor kvadraten kos **ravnine**, ki je razdeljen na štiriinšestdeset enakih kvadratov, dvaintrideset belih in dvaintrideset črnih. Oglej si sliko!

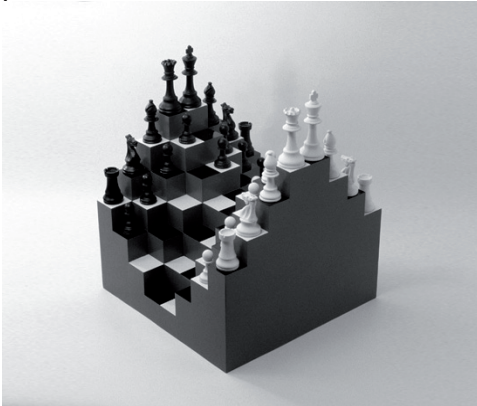


Ni pomembno, da so mali kvadrati ravno beli in črni. Ponavadi so celo rjavi in črni, včasih rdeči in beli. Šahovnica je samo zato dvobarvna, da lažje ločimo kvadratega od kvadratka,

polje od polja, kakor pravimo, ker se moramo predvsem orientirati v šahovskem prostoru. Barvi polj sta v resnici tako nepomembni, da govori šahist dosledno samo o belih in črnih poljih in sploh ne vidi, kakšna so zares. V dejanskem svetu vesolja se orientiramo na zelo podoben način. Matematiki delijo vesoljski prostor na same enake kocke. Kocka je sorodnica kvadrata v treh razsežnostih. Tako imenovana analitična geometrija, ki je polna čudovitih izsledkov, temelji na teh dozdevnih kockah, čeprav govori o koordinatnih sistemih. Človeški duh vdira pač v prostore treh in dveh razsežnosti z istim orodjem. Človek živi svoje resnično življenje v prostoru treh razsežnosti, zato se tudi takrat, ko beži v mali šahovski svet, ki ima samo dve razsežnosti, ne more popolnoma otresti tretje. Šahovnica je pravzaprav samo ideja. Toda njenih neotipljivih štiriinšestdeset polj moramo potegniti iz kraljestva sanj v resnični svet, da jih naše oči res vidijo. Zato uporabljamo dve barvi. Zato pa potrebujemo tudi nekaj, kar naj te barve, ta vidna polja, nosi: kvadraten kos plastike, papirja, lesa. Snov, iz katere si naredimo šahovnico, je popolnoma nepomembna. Šahovske figure so seveda le pripomočki, s katerimi pomagamo svojim očem, da vidijo tisto vsebino šahovskega sveta, ki živi, se spreminja, se bori. Vsebinski prostor, ki ima samo dve razsežnosti, ne more imeti treh. Zato je vse, kar vidimo v šahovski figuri, pravzaprav navlaka, nepotreben dodatek. Dobro zgrajena figura se odmika svetu izkustva.

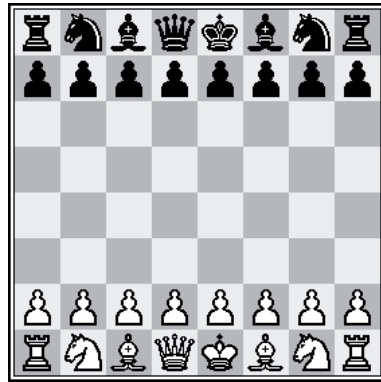
Zanimivo je, da avtor označi dejansko, se pravi nesnovno šahovnico z besedo ideja, a ta beseda ima seveda več pomenov. Da z njo ne misli platonске ideje, pokaže s tem, da ji pravi »samo ideja« in ko že v naslednjem stavku svet, v katerem obstaja, imenuje »kraljestvo sanj«, izkustvo pa »resnični svet«. A vse to ni tako pomembno kot njegova poanta, ki vseskozi bode v oči: Abstrahirati pomeni odmišljati, zanemarjati, odstranjevati vse nebistveno. Tako kot je za igranje šaha nujno potrebno odmisлити,

zanemariti, oziroma odstraniti vse lastnosti in značilnosti dejanskih kmetov, lovcev, konjev, trdnjav, kraljev in kraljic, da bi razumeli bistvo sil, ki jih simbolizirajo, konkretizirajo, oziroma materializirajo šahovske figure s temi imeni, je potrebno odmisлити tudi vso preostalo »navlako in nepotrebne dodatke« – ne samo material, iz katerega je narejena šahovnica in barve njenih polj, ampak v končni fazi tudi samo šahovnico skupaj z vsemi figurami, ki so pravzaprav zgolj pripomoček za vstop v nevidni in nesnovni svet šaha, ki ga resnični mojstri sploh ne potrebujejo več. Kako nepotreben in celo moteč balast je v dvodimenzionalnem svetu šaha tretja dimenzija, je mogoče najlepše videti, če ji jo skušamo kljub vsemu vsiliti, kot je to zelo duhovito storil japonski oblikovalec Ji Lee. Rezultat je estetsko dovršeni artefakt, nova trofeja zbiralcev lepih predmetov.



Veliki mojstri se tako temeljito odresejo vse navlake, ki jo vnaša vsakdanji svet v šah, da igrajo skoraj brez šahovnice in figur. V kombinacijah, ki jih gradijo v svojih igrah, predstavljajo v svojih mislih nevidne figure po nevidnih poljih. Včasih morajo točno videti, kaj bo čez pet, osem, deset potez. Imajo pač oči, ki so se že popolnoma prilagodile svetu dveh razsežnosti. Najbrž si že slišal, da igrajo mojstri včasih cele igre, ne da bi gledali na šahovnico in njene figure. Njihovi občudovalci pravijo, da igra tak šahovski umetnik

»slepo«, ne zavedajo pa se dejstva, da ravno šahist, ki mu zavežeš oči, očitno prav posebno dobro gleda in vidi, če te premaguje.



Mar ni zanimivo, da govori avtor *Razgovorov o šahu z začetnikom*, v jeziku Platonove *Zgodbe o votlini*: Izkustveni svet ni edina realnost, a potrebno je zapreti telesne oči, če hočеш zagledati tisto drugo. Šahovski velemojstri tako premikajo nevidne in nesnovne šahovske figure po nevidnih poljih nesnovnih šahovnic in opazujejo te premike z očmi, ki so popolnoma prilagojene tej drugačni resničnosti. Materialne šahovnice s svojimi figurami so tako zgolj nujni davek temu, da smo telesna bitja, ki s svojimi rokami sprva prijemajo in premikajo figure iz lesa, plastike, kamna ali kovine, a so na neki točki sposobna ta telesno-čutni aspekt preseči, oziroma transcendirati in prestopiti v čisti svet duha.

Literatura

Borges Jorge Luis – *Druge raziskave*;
Literatura, Ljubljana, 1995.

Debenjak Doris, Božidar in Primož – *Veliki nemško-slovenski slovar*; DZS, Ljubljana, 2001.

Leksikon filozofija; Cankarjeva založba,
Ljubljana, 1995.

Slovenski pravopis; DZS, Ljubljana, 1950.

Šušteršič Nina, Butina Milan, Zornik Klavdij,
de Gleria Blaž, Skubin Iris - *Likovna teorija,*
Učbenik za umetniške gimnazije likovne
smeri od 1. do 4. letnika; Debora, Ljubljana,
2004.

Vidmar, Milan - *Pogovori o šahu z začetni-*
kom; 2. predelana izdaja, Veza, Ljubljana, 2005.

Filozofija vsakdana

Izar Lunaček

Copate – Filozofija domačega obuvala

Že tako rekoč od mladih nog me obsedajo copate, moledujoč, da naj se njihovo čudno bistvo razgrne v obliki ljubezenske afere z modrostjo.

Dejstvo, ki za naše kulturno okolje še zlasti velja, je, da so v sodobnem svetu copate samo-umeven in navidez povsem vsakdanji predmet, ki pa bi moral kot eden od osnovnih gradnikov našega vsakdana vzbuditi zanimanje teorije tudi, če ne bi bil že na prvi pogled konceptualno tako protisloven.

Doma v copatah

V nasprotju s copato je čevelj povsem jasna in enostavna zadeva: čevelj je nekaj, kar od doma vzamemo s sabo v svet, da bi med nami in svetom postavilo pregrado in nas ščitilo pred pretiranim vdorom neprijetnih elementov sveta, kakršni so luže, blato, ostri predmeti ter človeški in živalski iztrebki, ki zunaj naših hiš ležijo po tleh in ki bi jim bila naša bosa noga na milost in nemilost izpostavljena, čim zapusti dom, če ne bi bilo tu čevljev. Ker pa obstaja čevelj, se lahko

noga počuti, kakor da ne bi bila nikoli zapustila doma, saj ji čevelj omogoča, da v svetu brez večjih pretresov preživi v nekakšnem skafandru, v katerem je za njeno udobje vzdrževano okolje, ki je po čistoči in nenevarnosti primerljivo z domom. Čevelj je košček doma, prenosni dom-za-v-svet, in družinica, ki v tisti otroški pesmici živi kar v čevlju, ima svoj izvor prav v tej razsežnosti

obuvala. Zanimivo bi bilo izvedeti, ali so si prebivalci tega pravljničnega čevlja morali pred domom sezuti svoje čevlje in si za v čevelj obuti copate. Ta razlaga smisla čevlja namreč meče še bolj nenavadno

luč na copato, ki je tu predmet našega zanimanja. Če je copata, kakor se glasi standardna definicija, »udobno obuvalo, navadno za doma«, se pravi čevelj, ki ga nosimo v lastnem domu, kaj to pravzaprav pomeni za dom? Če je čevelj prenosni domek za našo nogo v svetu, kaj je potem copata? In če je to, kar se zdi, zakaj bi naša noga doma potrebovala lasten prenosni domek? Se moramo mar tudi pred domom

zaščititi z obuvalom, da bi se v njem počutili res doma? Ena od možnosti rešitve tega protislovja se kaže v odgovoru, da obuvala vedno vnašajo razmak med domače in tuje ter da pri copatah in čevljih noga vsakič stoji na drugi



strani dihotomije. Medtem ko čevlji domačo nogo ščitijo pred svetom, copate ščitijo dom pred posegom tuje noge. Ker je čevljev posrednik in pregrada med nogo in svetom, je njegova notranja, domača stran nujno dopolnjena z zunanjo stranjo, ki je v stiku s svetom in zato na debelo prekrita z vso umazanijo sveta, katere dotik je čevlju uspelo prihraniti nogi. Zato se čevljev, ki nam zunaj pomeni domačo uteho, čim stopimo v stanovanje, spremeni v grožnjo domačnosti, ki bi utegnila vnesti v dom vso umazanijo sveta, pred katero je zunaj reševal nogo.

Copate kot higiensko prekrivalo čevljev (kakršne se uporabljajo v nekaterih azijskih templjih kot alternativa sezujanju) ustrezajo tej razlagi. Gre za alternativo sezujanju: copate za prekrivanje čevljev so v tem primeru ekvivalent bose noge – če smo si pripravljene čevlje sezuti, je to povsem enakovredno uporabi čezčevljevih copat. Dve obuvali = nič obuvala – se glasi tempeljska logika in ima popolnoma prav, saj je bil cilj le zaščititi sveta tla pred vnosom svetne umazanije, ki ždi na podplatih čevljev, in to je doseženo z obutjem samih podplatov v dodatne, domače obuvala, pa tudi s sezutjem samih zunanjih čevljev. Ta razlaga torej prav nič ne zmanjša nenavadne nelogičnosti uporabe copat kot domačega obuvala čez *boso* nogo. Če so čevlji namenjeni ravno temu, da se noga kljub podajanju v svet s slednjim ne umaže in tako kljub svoji začasni ekskurziji iz okrilja doma ostane enako domača, bi moralo sezutje čevljev na pragu povsem zadoščati za zaščito doma pred zunanostjo in doma pred bosimi nogami – ali bosih nog pred domom – ne bi bilo treba zaščititi še s copatami.

Poseben primer so pri tem gostje, katerih noge so našemu domu tuje in zunanje že same po sebi ter pred katerih nebrzdanim vdorom smo ga upravičeni zaščititi s copatami. Bosi gostje ogrožajo dom drugače kakor obuti: preveč so domači na našem ozemlju, na naš teritorij posegajo z neko tujo, ne-našo domačnostjo. Ko damo gostom copate, se ščitimo pred generično

umazanijo sveta, ki bi jo utegnili zanesti noter s svojimi čevlji, toda tudi pred precej bolj osebnostno in individualno umazanijo njihove lastne intimnosti, s katero bi lahko okužili naš dom, če bi ostali bosi. V Sloveniji, kjer se tradicija copat za goste in sprejemanja obutih prišlekov prepletata, se privržencu sezivanja prav lahko zgodi, da ga obutim obiskom naklonjeni gostitelji poskušajo na vsak način odvrniti od sezivanja čevljev, češ da zanj nimajo copat, s čimer mu pravzaprav hočejo povedati, da veliko raje vidijo, če jim stanovanje potaca s pljunki in iztrebki anonimnih množic širnega sveta, kakor da bi njihov dom oskrnil z gnusno intimo svojih bosih nog. Tako lahko pogosto naletimo na nenavaden prizor obutih gostov (bodisi v copate bodisi v čevlje) in bosonogih gostiteljev, ki pod pretvezo gostoljubja (»vzemite copate, pa tudi če si sam prehladim noge, vi ste vendar gostje«) s svojim neposredovanim stikom s tlemi svojega doma in drznim razkazovanjem intimnosti golih nog markirajo svoje ozemlje.

Bose noge so kot gostova neprimerna intimnost pogosto grožnja za gostitelja, a tudi sam gost se bos (zlasti če so gostitelji v copatah) lahko počuti pretirano ranljiv. Kjer mu dovolijo obdržati čevlje, je sicer zaščiten in v polni posesti svojega dostojanstva, a v domu, kjer je na obisku, se ne čuti popolnoma sprejetega: kakor da bi s pregrado, ki jo med njim in domom gostitelji tvorijo čevlji, ostal za vedno tujec; gostitelji mu z navodilom, naj obdrži čevlje, dajo vedeti, da naj njihov dom izvoli imeti za enako tujega kakor kateri koli del zunanjega sveta: ulico, trg ali kavarno – doma v njem pač ne bo nikoli. Copate tu vozijo vmesno pot: gostom omogočajo diskretno skrivanje intimnosti bosih nog pred očmi gostiteljev (ki to tujo domačnost udomačujejo tako, da jo tamponirajo s copatami, ki so del gostiteljevega doma), jim hkrati izrekajo dobrodoščilo v dom in jim z iniciacijskim obredom posoje domačih copat podeljujejo status častnih, začasnih domačinov.

Če torej čevlji ščitijo našo nogo pred umazano zunanostjo generičnega sveta, copate ščitijo

naš teritorij pred umazano »notranjostjo«, intimnostjo tuje bose noge – a ji ob tem diplomatsko naklonijo laskavi naziv obiskovalca, cenjenega gosta. Toda vse to še vedno ne pojasni največje skrivnosti copat: namreč, zakaj jih v nekaterih okoliščinah nosi domačin. Zakaj jih nosi v družbi gostov, ni težko razložiti. Domačinove copate pred gosti so – v nasprotju z objestnejšim načinom, opisanim zgoraj, pri katerem se domačin z bosimi nogami teritorialno napihuje pred gosti – izraz diplomatskega skrivanja lastne intimnosti pred gosti, sočasno iz vljudnosti do njih (vsi smo enaki, tudi jaz vas, čeprav sem tu doma, ne posiljujem s svojo intimnostjo, v copatah smo nocoj, demokratično, vsi gostje), pa tudi iz ohranjanja distance (čeprav ste pri meni doma, vedite, da nimate dostopa do moje intime, ki je varno poskrita po kopalničnih omaričah, spalničnih kredencah in v copatah). To slednje je doslej še neomenjena, a precej osnovna funkcija copat: skupaj z domačo haljo so zasilno oblačilo, ki si ga lahko na hitro ogrnemo in nataknemo (in ne oblečemo in obujemo, kar traja dlje) čez goloto, če nas pomanjkljivo oblečene presenetijo obiski ali poštar. Če je šlo prej za varovanje doma pred intimo tujcev, tako da so jo copate oblekle in izolirale, gre tu za varovanje domače intimnosti pred pogledom tujcev, tako da jo zakrijemo s copatnimi prevlekami.

Ob vsem doslej povedanem pa je še vedno nerazložljiva domačinova eksplicitna uporaba copat, ko zvečer ostane sam, v najbolj gnezdasti intimi svojega doma, kjer ravno copate dajejo piko na i občutku domačnosti ter mu omogočajo, da se v svojem domu počuti kar najbolj doma. Beseda gre o arhetipski podobi v naslanjač zleknjenega, z domačo haljo ogrnjenega, časopis beročega, pipico kadečega, naočnike si popravljajočega in ocopatnega domačega gospoda, ki nekako daje okus večernemu predajanju udobja svojega gnezda vseh prebivalcev zahodne kulture. Zakaj človek čuti potrebo, da se v lastnem domu distancira od njega s copatami, zato da bi se v njem počutil

zares doma? Na tej točki nam bo najlažje, če z rešitvijo te uganke začnemo pri intuitivnem odgovoru: človek si copate doma obleče zato, da ga ne zebe v noge. Dom je zelo domač, a nikoli dovolj; ker izolacija med njim in svetom nikoli ni popolna in ker je dom navsezadnje še vedno izdelan iz istega materiala kakor taisti zunanji svet, mu vedno nekaj manjka, da bi bil popolno gnezdo, in mrzla tla so eden arhetipskih primerov te motnje domačnosti.

V dosedanjih razlagah so copate vseskozi nastopale kot zaščita doma pred vdorom ali pogledom nedomačne zunanosti, pri čemer domačnost samega doma ni bila nikoli sporna. Sam pojem domačnosti je postajal vse bolj dvoumen, ko so bile copate pri gostih dojete kot zaščita pred njihovo, nam tujo, nedomačno domačnostjo, a domačnost doma gostiteljev za slednje pri tem ni bila nikoli resno zamajana. Zdaj se je nedomačnost prikradla v sam dom in copate se začenjajo kazati kot poslednja trdnjava nesporne domačnosti v negotovem in tujem svetu, ki se je počasi, a vztrajno začel zajedati tudi v sveto območje našega doma. Copate so domačinova obramba pred nedomačnimi elementi njegovega doma in mrzla tla so le en primer. Pri nas doma so se copate na primer nosile zaradi trsk v parketu in, kakor je bil dom v copatah prijeten in domačen, se je ob njihovi brezskrbni opustitvi v kratkem času sprevrgel v okrutno žival, ki ti je lahko razparala bosí podplat s petcentimetrskim lesenim klinom. Ponekod copate uporabljajo predvsem za obisk stranišča in v tem zadnjem primeru se nedomačnost, ki se zajeda v dom, tako kakor na primeru gostov, izkaže za izvirajočo od znotraj in ne od zunaj – le da gre drugače kakor pri gostih tokrat za nedomačnost naše lastne intimnosti.

Stranišče kot luknja sredi doma je pogost izvor vsiljivcev iz amorfnih globin kanalizacije v popularnih fantazmah ogrožene domačnosti. Toda stranišče je drugače od mrzlih tal ali trsk, kjer nedomačnost prihaja v dom od zunaj (iz zimskega zraka ali iz neskončnih smrekovih gozdov, ki nas v domu najdejo in kaznujejo s

hladnimi stopali ali trskami), točka, kjer se dom udre vase, v nedomačnosti vsake, celo lastne in ne le sosedove intimnosti. V srcu vsakega doma ždi srce nedomačne intimnosti, obscene zasebnosti telesnih izločkov, golote in spolnosti. Copate niso le zadnja stvar, ki si jo namesto čevljev nadenemo, ko iz zunanosti stopimo v dom, ampak tudi prva stvar, ki si jo nataknejo, ko stopimo v dom iz njegovih notranjih intimnih prostorov, izpod prhe ali iz postelje. Copate so prvo znamenje vračanja v kulturo iz banje, v kateri smo goli, prav tako kakor so prvo znamenje umikanja v zasebno domačnost iz živega in interaktivnega sveta zunaj doma. Copate označujejo ravno območje vmes, med družbeno družabnostjo in nenavadnim, za človeka posebnim hibridnim področjem zasebno-živalskega oziroma samo sebi potujenega obscenega: doma smo vmes, med njima, zavarovani pred javnim, toda tudi pred obsceno razsežnostjo lastne zasebnosti. Ko gremo pod prho ali v posteljo in snamemo copate, dom nekako že zapuščamo in se srečamo s selsko brezdomnostjo svoje golote, umazanije in seksa. Biti bos doma in odklanjati copate je lahko tudi načelno stališče soočanja z domom v vsej njegovi nedomačnosti, izzivanje zveri, ki bivajo v duplinah doma.

Šolske copate

Neka druga razsežnost copat pa je do izraza prihajala v naravi upora proti njihovemu nošenju v učilnicah, ki smo ga številni slovenski adolescenti gojili v zadnjih razredih osnovne šole. Po eni strani je uporništvo zanikalo odlikovanost in svetost razločenosti šolskega prostora, in ko smo po šoli hodili v čevljih, smo izražali, da za nas ni nič drugačna ali spoštovanja vredna od kaotičnega sveta zunaj nje. Z umazanijo na čevljih smo to blato zunanosti povsem dobesedno vnašali v svete prostore skupaj z ustrezno nespoštljivim odnosom do avtoritet. Toda v isti sapi, ko smo se v posvečenih prostorih šole torej obnašali tako, »preveč po domače«, smo z zavračanjem copat izražali tudi, da se v šoli

prav nič ne počutimo doma in da jih zato tam nimamo kaj nositi. Ta paradoks se je kazal tudi v dialogu med uporniki in učitelji: »Saj nisi doma!« »Vem, zato pa imam čevlje!«, na kar so naši bolj bistri izobraževalci kmalu našli bolj zvito alternativo: »A se tako tudi doma obnašaš?«, na kar je bil spet mogoč kak odgovor (v slogu »Ne, doma lahko počnem to in to«), saj je bil problem šole ravno v tem, da ni bila ne dom ne družba zrelih posameznikov, ampak čudni hibrid vzgojne ustanove, ki ima s copatami vedno probleme.

Kazen za upornika brez copat je bila pogosto obsodba na celodnevno šolanje v nogavicah. Vzgojno zadrego, na vznujanje katere je računal ta ukrep, gre pripisati prisilni dekultivaciji kaznjencea na raven bosega barbara, dopolnjeni z neprostovoljnim razkazovanjem intimnosti nogavic vsem na šoli. Tej kazni pa je bilo mogoče kljubovati s hotenim pretiravanjem z istim postopkom: sezuvanjem še nogavic in hojo naokoli povsem bos, s čimer je bilo šolsko okolje nelagodno osramočeno z vnosom nekega rahlo obscenega elementa.

Vendarle pa je ta copatni upor, kakor večina operacij razvijajoče se odraslosti, prav toliko kakor otročjega upora-zaradi-upora nosil v sebi neko odraslost napovedujočo zahtevo po priznanju naše zrelosti in enakopravnosti. Izvor našega srda je bila zaznavna neenakost: mi smo morali biti v copatah, medtem ko so učitelji, kakor to počno vsi odrasli ljudje v službah, po šoli hodili naokrog v čevljih. Skozi srednjo šolo se je zavračanje copat izoblikovalo v vedno jasnejšo zahtevo, naj nas nehajo riniti v vlogo otrok v copatah, ki jih vzgajajo ljudje v čevljih, in naj se nam postopoma priznava vlogo vedno bolj, po pravicah in odgovornosti, četudi po znanju še ne, enakopravnih partnerjev v izobraževalnem procesu. Copate so za otroke, ki jim še ne moremo zaupati, da bodo znali omejiti umazanijo, ki se drži podplatov njihovih čevljev (najmanjši jih dajejo v usta, večji na mize ali stole ali pa si jih ne obrišejo in v hišo nenadzorovano zanašajo blato): odrasli lahko živijo s to

stalno prežečo, z umazanijo sveta nabito nevarnostjo na podplatih, ker so jo sposobni imeti pod nadzorom, držati na njenem mestu, tako da z njo ne ogrožajo svojega zdravja ali zdravja drugih. Vedno večje dopuščanje čevljev skozi štiri leta srednje šole je bilo premosorazmerno z učiteljskim priznavanjem našega statusa enakopravnih in odgovornih sogovornikov in ob maturi kot izpitu zrelosti je bilo že samoumevno, da zahteva copat od nas ne bi bila več na mestu – kot preludij v obdobje univerzitetnega šolanja, kjer so končno vsi obuti. To priznanje pravice do čevljev je uporniško zavračanje copat od konca osnovne pa do konca srednje

In vendar se je v tem zmagovitem pohodu enakopravne odraslosti nekaj izgubilo. Copate so bile zdaj le še za domačo, družinsko intimo, čevlji pa za vse posege onkraj njenih meja. Skupaj s šolskimi copati je izginilo neko hibridno območje »javne intimnosti«, nekakšne bra-tovske družbenosti, ki je obstajala med ocopatenimi varovanci osnovne šole ter tvorila polje svobodne igre med raznorodnimi in družinsko nepovezanimi posamezniki, medtem ko so bili v na novo vzpostavljeni strogi dihotomiji odnosi med enakopravnimi ljudmi v čevljih sem ter tja preresni, le na dom izolirani ocopateni odnosi pa ne dovolj obči in zavezujoči.



šole nadomestilo na enak način, kakor je občasno uporno tikanje učiteljev, ki so tikali nas, v istem obdobju zamenjalo medsebojno vikanje dijakov (ter pozneje študentov) in profesorjev. Obdobje fakultete kot mlade odraslosti je bilo tako zaznamovano s končno izbojevano enakopravnostjo med izobraževalci in izobraževanci, saj so predstavniki obeh polov z drugim ravnali spoštljivo, odgovorno in medsebojno sodelujoče, oboji vikajoč se, oboji v čevljih.

Nič nenavadnega torej ni, da so prav umetniške akademije ponujale izjemo temu pravilu. Sam sem poleg Filozofske fakultete obiskoval še Likovno akademijo, kjer smo njeni varovanci, tokrat samoiniciativno, brez vsake zunanje prisile in iz že odraslega občutka odgovornosti – iz povsem funkcionalnega razloga izogibanja popackanju zunanjih oblek z barvami – nosili halje in copate. To je odsevalo bolj komunalen odnos med študenti akademije in tudi večjo udomačitev v njenih prostorih. Drugače od

Filozofske fakultete, kamor je človek nekajkrat na dan prišel poslušat predavanja, nato še malo pokramljal s kolegi in se vrnil domov ali pa se družil v čisti zunanosti barov in kavarn, se je na akademiji preživljalo cele dneve v nekakšnem bratskem vzdušju ter na njenih hodnikih kdaj tudi spalo, pilo in prirejalo pojedine.

Ta rahlo obscena kolonizacija šolskega z domačim je dajala drugo razsežnost geslu številnih profesorjev, ki ga je mogoče slišati na začetku prvega letnika, namreč da je akademija odslej »naš drugi dom«. Namen je bil sicer avtoritaren in je dišal po vojaščini, toda v vojski pač nihče ne nosi copat in spremembe, ki jih to nosi s seboj, so bistvene. Če smo na obute profesorje v osnovni šoli gledali kakor na zatiralske zapovedovalce copat kot orodja našega ponižanja, so bili obuti in za zunaj oblečeni akademski profesorji, ki so prihajali v ateljeje na korekture, za nas nekakšni tuji in nezaupljivo dobrodošli obiskovalci v našem z barvami popackanem copatarskem domu.

Toda v javni ustanovi ni nihče zares doma; to ni zasebni in jasno zamejeni dom družinskega stanovanja, ampak polje, ki se zaradi svojega javnega značaja pretaka čez svoje meje. Tudi študentje akademije smo se družili v čisti zunanosti barov, a smo se tja iz praktičnih razlogov pogosto napotili kar v haljah in copatah iz akademije. Ti izleti v svet, v kavarno na pijačo ali v trgovino po sendvič, v tej zamazano domači opravi so bili natanko nasprotni osnovnošolski kršitvi zapovedi copat v šoli, in kjer je slednja v zamejeni prostor šole kot svetega doma znanja vnašala kaotičnost zunanosti, je to postopanje v copatah po ulicah raztrgalo intimno domačnost po šivih in jo eksplodiralo, razneslo v tuji svet.

Kratek ekskurz o Ozu, veselju in sploh vsem

Sodobne copate se po uradni doktrini ponašajo z dvema tradicijama: zahodno in vzhodno.

Na vzhodu naj bi bile v uporabi predvsem kot zaščita hiše pred obiskovalci, medtem ko so na zahodu obiskovalci večinoma ostajali obuti, copate pa si je nadel domačin za kar največji občutek domačnosti, ko je zvečer ostal sam. V Sloveniji se obe tradiciji mešata, saj gostom že kar zloglasno radi ponujamo copate v odsevu orientalskih manir, a obenem poznamo tudi severnozahodnjaške užitke večernega gnezdenja v copatah zasebnosti. Ta možnost, ki je za našo kulturno dokaj poseben preplet, pa kaže, da med obema aspektoma copat dejansko ni protislovja in da sta za polno razumevanje njihovega pomena enako bistveni obe razsežnosti. Copate so sredstvo, s katerim gostom preprečujemo intimnost bosih nog in jih hkrati sprejemamo v domačnost sezivanja čevljev, pa tudi sredstvo, po katerem mora poseči celo gostitelj in samemu sebi izreči isto gostoljubje, da bi se lahko v lastnem domu počutil povsem doma. Copate so univerzalno sredstvo udomačevanja v tuje okolje, ki mu ne uideemo niti v z nedomačnimi primesmi eskternosti in ekstimmnosti prežetem lastnem domu. Ne le za obiskovalce, tudi občutek domačnosti lastnega doma je vzbujen s copatami.

Kot smo bežno omenili že v prvem delu tega spisa, so nam copate *natakknjene*, tj. drugače od čevljev nismo nikoli zares in scela v njih in vedno vsaj s pregovorno Ahilovo peto gledamo ven, toda preko copat enako velja tudi za dom: ker dom lahko izkušamo kot domačega le z distance, ki jo vnašajo med naju copate, nam je tudi sam dom v svoji domačnosti večno le natakknjen. Dom nam je natakknjen, ker med nami in njim ostaja distanca copat, da bi bil sploh lahko dojet kot dom, a tudi sama ta distanca je otipljivo utelešena v nekem predmetu, copatah, ki si jih na nogo le natakknemo.

Toda natanko ta nedomačna le-natakknjenost doma, ki nam navidezno preprečuje, da bi bili kjer koli, celo v lastnem domu scela in neposredovano doma, nam hkrati omogoča, da smo s copatami doma povsod; kamor koli v svet postaviš človeka v copatah, bodo te z natanko

odmerjeno distanco do sveta, vmes med boso ного in čevljem, v človeku vzbujale občutek, da je doma. Nataknemo si jih kot utelešeno distanco in z razcepom, ki ga to vnaša med nas in naše okolje, si lahko poljuben del sveta nataknemo kot dom.

Tak odnos do doma na primer gojijo številni komični junaki. Zlasti v risankah postane zelo otipljivo jasno, kako si je kar koli mogoče natakniti kot dom z uporabo standardnega kompleta rekvizitov domačnosti, kakršne so copate, domača halja, občasno tudi spalna srajca in čepica. To je oprema, v kateri s kakega drevesa sredi nedomačnega gozda, v katerega se junaško odpravi risani junak opraviti kulturno delo sečnje drevesa, da bi si z njim ogrel svoj dom, nenadoma prikoraka veriverica ter s svojo čepico, copatami in haljo opozarja, da je tudi temni gozd, ki po sebi domačnost navidez le ogroža, a je njegova omrtvujoča prisvojitev nujna, da bi dom ogreli na temperaturo pristne domačnosti, lahko z nekaj standardnimi rekviziti spremenjen v domovanje. In ko je drevo neizogibno posekano, je ta komplet – halja, copate, čepica, blazina, odejica in napis »ljubo doma« za piko na i – tudi to, kar veriverica edino odnese s seboj in s čimer nato v svoj dom parazitsko spreminja dom glavnega junaka, ki je posekal drevo. Na enak način z domačnostjo strogi in uradni prostor pisarne kolonizira George v seriji *Seinfeld*, ko si, da bi v službi laže spal, pod delovno mizo uredi posteljo, skupaj z omarico za budilko, predalom za odeje in pižamo pod blazino. Copate spreminjajo ves svet v potencialno natakljiv dom.

Tudi Doroteja iz znane mladinske knjige takoj ob prihodu v deveto deželo dobi copate, da se lahko med bivanjem v Ozu počuti kar se da doma, in nič čudnega ni, da je celoten *Čarovnik iz Oza* prežet z razglabljanjem o domu. Sama zgodba se začne natanko z izkoreninjenjem in mobilizacijo doma: z letečo hišo, ki jo tornado prestavi iz Kansasa v Oz. Toda prenosna domačija, ki sproži dogodivščino, je le ekvivalent čevlja: Dorotejo sicer prestavi v deveto deželo,

vendar pa mora, da bi se lahko kdaj še kje počutila doma, iz nje izstopiti in se v rdečih copatah mrtve čarovnice predati zavitim potem samega Oza. Potovanje po Ozu je romanje v najbolj čudno, čarobno mesto že tako čudne dežele s prav nasprotnim namenom, povrniti se v domačnost. In vendar se svetlikajoča se čarobnost na koncu rumene ceste izkaže za še en, Doroteji zrcalni fragment domačnosti: čarovnik je navaden šarlatan, prav tako iz Kansasa kakor Doroteja, ki je prav zaradi svoje navadne domačnosti nezmožen vrniti jo domov. Čarovnik razočara, ker se namesto za neko nedomačno, a dobrodejno čarobnost, ki bi Dorotejo kot izgubljeni košček Kansasa lahko vrnila domači celoti, iz katere je bila iztrgana, izkaže za preveč dobesedno, neposredno to, kar Doroteja išče: za čisto domačnost, neposredovano s čarovnijo, a v prav tako fragmentarni formi, v kakršni je sama Doroteja.

Kakor pri drugih junakih se seveda tudi za Dorotejo izkaže, da je to, kar je iskala, že ves čas imela: vez z domom so prav copate, ki jih je dobila za dobrodošlico ob vstopu v Oz. Tu zgodba po vsem karnevalskem veseljačenju dobi konservativen zaključek vrnitve v normalnost: copate so kot ozovske čarobne (v ostrem kontrastu z izpolnjenimi željami drugih junakov, ki se odrečejo čarovniji in se izkažejo za prav nič mistično že posedovane) in Dorotejo prav s svojo čarobnostjo vrnejo v dolgočasni vsakdan južnjaške domačije, kjer nič več ne sanja o utopijah onkraj mavrice. Nič čudnega ni, če se parodije *Čarovnika* v pristnejšem karnevalskem duhu odrečejo vrnitvi v Kansas in pustijo Dorotejo v Ozu kot divjem in nedružinskem svetu onkraj meja domače hiše¹, v katerem je s prav nič mistično in otipljivo magijo copat lahko povsod doma.

¹ V pornografski različici genialnega striparja Wallacea Wooda, ki *Čarovnika* in *Alico v čudežni deželi* preinterpretira v zgodbe o ženskem odrasčanju in osamosvajanju v okolju seksualne revolucije, Doroteja sredi divje orgije v Ozu zavrne čarovnikovo ponudbo z: »J***š Kansas, ostala bom tukaj s svojimi prijatelji!«

To pa je tudi tragikomična usoda glavnega junaka Adamsove kultne tetralogije *Štoparski vodnik po galaksiji*, ki je, začuda, prav tako v veliki meri zgodba o domu in domačnosti. Prvo poglavje prvega dela se, kakor napove že zadnji stavek uvoda, »začne s hišo« in »hiša« je dejansko prva beseda prvega poglavja, ki ji sledi njen opis. Tudi tu se hiša, kakor v *Čarovniku*, znajde v nepričakovani katastrofi, vendar pa ta ni prav nič naravna, temveč povsem banalno-civilizacijska (hiše ne ogroža tornado, ampak načrt za novo obvoznico, kateri je napoti) in hiše ne pošlje le nepoškodovane v zrak, temveč jo povsem uniči, skupaj z njenim temeljem, zemljo, ki v makrokozmični ponovitvi usode hiše prav tako stoji napoti intergalaktični obvoznici. Lastnik hiše in glavni junak knjige, Artur Dent, kot edini preživeli in zdaj popolnoma izkoreninjeni, brezdomni zemljan v naglici zapusti na uničenje obsojeni planet *le v halji in copatah* ter je ostanek zgodbe prisiljen preživeti na neskončnem, brezciljnem tavanju po vesolju od zemeljske prazgodovine pa do »žurke« ob koncu vesolja v tej, za vsako priložnost neprimerni opravi. Artur v nasprotju z Dorotejo, ki ob začasnem vstopu v njej tujo, čarobno deželo prejme prav tako njej tuje, čarobne copatke, ki jo na koncu zgodbe vrnejo domov, tava po tujem svetu vesolja v svojih lastnih, domačih copatah, ki so zdaj namesto čudežnega poroka vrnitve v pomirjujočo domačnost sami le še zadnji preživeli fragment izničnega doma, za vrnitev v katerega Artur nima nobenega upa več.

V svojih zemeljskih copatah – poslednjem koščku neke nič več obstoječe celote – je Artur tako povsod v vesolju nekako nedomačno dislociran. Drugače od kakega Bonda – ki med svojim, roko na srce, prav tako dokaj brezciljnem in z uradno misijo le bežno utemeljenim šviganjem po zemeljski obli, na poti npr. iz Gvatemale v Moskvo vedno uspe nekje stakniti smoking za gala večerjo – se Artur v nobeno od neštetihih situacij in okolij, med katerimi ga kakor lutko premetava skozi vso knjigo, ne uspe povsem vklopiti. Ker nikjer ni doma, je njegova domača

oprava povsod neprimerna: v njej nepraktično izstopa na vulkanski površini prazgodovinske zemlje in v restavraciji na koncu vesolja, vendar pa je hkrati, zaradi svoje le-natakknjene ocopenosti in le-ogrnjenosti s haljo, povsod nekako zamaknjeno doma: kakor bi se njegova dnevna soba nenadoma odprla v brezmejno veselje, poseljeno s pošastmi, vesoljci in drugimi tujci, ne da bi pri tem povsem nehala biti njegova dnevna soba. S tega stališča je Arturjevo tavanje po vesolju analogno potezi golonoge domačnosti, ki domačina prav tako odpira za nedomačne razsežnosti njegovega doma.

Arturju v eni od uvodnih sekvenc, ko ga skupaj s Fordom vržejo iz vesoljske ladje v črno praznino, celo uspe nekaj minut preživeti v brezračnem prostoru – kamor se resni in ciljno naravnani raziskovalci vsemirja navadno napotijo v skafandrih in drugih analogih čevlja – le v halji in copatah. Čevlji v svoji funkciji skafandra res omogočajo svetovnemu ali vesoljskemu popotniku, da v še tako negostoljubni atmosferi preživi v svojem malem, prenosnem vzdrževalcu domačnosti ter se povsod počuti enako udobno kakor doma, a hkrati obuti popotnik tudi v nobeno okolje zares ne vstopi, ampak ga večno le opazuje skozi okna svojega prenosnega doma. Drugače od copat ali zasidranega doma, ki nam je kar naprej le natakknjen, je čevlj ideal doma, edini dom, v katerem smo lahko doma res neposredno, ki nam ni le natakknjen, in čevlj je edini dom, v katerem se lahko doma počutimo tudi bosí. V čevlju nam ni treba nositi copat, da bi se v njem naša noga povsod počutila kakor doma, in zdi se, da prav zato čevlj kot ideal doma nastopa v na začetku omenjeni pesmici.

Zaključek: Kozmični copati

V čevlju smo edinstveno doma brez distance in vanj vstopamo bosí in scela, a prav zato nikoli nismo zares doma v svetu, pred katerim nas čevlji s svojo neposredovano domačnostjo varujejo. V copatah po drugi strani nismo nikoli

zares doma, copate so nam le natakknjene in z njimi nismo povsem spojeni, a prav zato nosijo s seboj možnost, da si z njimi lahko natakknemo celotno vesolje kot svoj dom. V čevljih smo doma tako neposredno, golo, intimno in solip-sistično, da jih drugače kakor copate tudi precej bolj neradi posojamo drugim ljudem, in kljub temu, da so čevlji mišljeni za svet, copate pa za dom, so slednje pravzaprav precej bolj socialne in fluidno zamenljive od prvih, ki so vezani na posamezno in izolirano osebo.



V tej luči je zanimivo opaziti, da se tako kakor v *Čarovniku* tudi v *Štoparskem vodniku* na neki točki pojavi motiv leteče hiše, in sicer v tretjem delu, kot odsidrana zabava. V tej leteči hiši že neko povsem iracionalno količino časa poteka legendarno razvlečena zabava, med katero so nekateri njeni v astrofiziki podkovani udeleženci z značilnim entuziazmom polnočne omamljenosti prišli na sijajno zamisel, da bi hišo pripravili do lebdenja. Do danes so vsi že zdavnaj obupali, da bi šli domov, in po tretji generaciji zabave, na kateri je nazadnje pogledal na uro nekdo pred enajstimi leti, nihče ne ve več, kdo je bil prvotni lastnik hiše, ki je zabavo priredil, a se gostje v hiši vendarle niso ustalili, temveč so ostali v njej udeleženci na zabavi brez pravega gostitelja, ki odsidrano in brez konca na

vidiku lebdi in tava po prostranstvih vesolja.

Razlike med Dorotejino letečo hišo in to iz *Štoparskega vodnika* so očitne: medtem ko je Dorotejina hiša zasebna lastnina z družinskim vzdušjem, ki je le začasno iztrgana iz Kansasa in premeščena v Oz, je ta lebdeča hiša zabave brez lastnika, socialna, stalno odprta za večer pretok obiskovalcev in brez upa, da bo še kdaj kjer koli pristala, niti v Ozu ne niti v Kansasu. Če je Dorotejina hiša analog čevlja – zasebni in osebno posedovani skafander, ki te ciljno usmerjeno pospremi v deveto deželo – ta ustreza copatam: brezciljnemu, selivskemu in vsakomur le natakknjenem, na zadnjih vratih odprtem in izmenljivem vsebniku, s katerim smo doma povsod in v njem nikoli.

Angleški izraz za copato, *slipper*, poleg natakknjenosti (*slipped on*) govori tudi o drsečem gibanju (*slipping*), značilnem za copate.

Če se v čevljih praviloma z jasnimi in razločnimi koraki gibamo proti vnaprej določenemu cilju, pa copate očitno narekujejo neko precej bolj zvezno, drseče in brezciljno gibanje.

Na vsakdanjem primeru je ta razlika med čevlji in copatami vidna denimo v tem, da se s prvimi odpravimo v mesto po opravkih, medtem ko v drugih po stanovanju brezciljno drsamo v neki zaprti krožnici, navadno med kavčem, hladilnikom in posteljo. Toda Arturjev primer kaže, da je to drseče (*slipping, slippery*) gibanje mogoče neomejeno razširiti vse do maksimuma celote znanega in neznanega vesolja, po katerem se namesto z odločnim korakanjem vesoljskih osvajalcev premikamo drseče, brezciljno in nepredvidljivo. *Slip* v angleščini namiguje na drsenje kot na zvezno, nediskretno gibanje, a hkrati nosi v sebi razsežnost nename-ranega, nečesa, kar se kot »spodrsrljaj« uveljavlja mimo zavestne volje (na primer v izrazu *Freudian slip*) in ustvarja svoje pomenljive bližnjice, preskoke in kratke stike, katerih logika je drugačna od zavestne in na cilj osredotočene

volje. To je jasno vidno v načinu Arturjevega gibanja po vesolju, katerega trajektorij določa prav njegova ocopatenost in ki se specifično razlikuje od gibanja, h kakršnemu stremi poklicni in načrtni raziskovalec vesolja. Medtem ko bi se ta v neki razčlenjeni, a neprekinjeni črti gibal od točke A do točke B, Artur po vesolju drsi, zvezno in brez jasno razločenih korakov, a z nekaterimi povsem nepredvidljivimi zdrsi in preskoki (v knjigi doseženimi z uporabo izmišljenih izumov, kakršni so »teleporti«, ki junake vedno znova prestavijo na naključno izbran del vesolja), ki so sicer nenameravani spodrsaljaji, a s katerimi zgodbi vendarle uspe kontingentno sestaviti se v smiselno celoto.

Copate so obuvalo tavajočega, ki je doma povsod in nikjer – copate nas obsedajo mimo naše volje in ženejo na brezciljno tavanje po svetu. Če si moramo med potovanjem po tuji deželi sezuti čevlje, pogosto naletimo na grobi, a razburljivi neposredni stik s tujostjo dežele. To se nam na primer zlahka zgodi v deželi, kakršna je Indija, v kateri si moramo na območju templjev hočeš nočeš sezuti čevlje in zagaziti v s krvjim govnom in krvavo rdeče obarvanimi pljunki betla prekrita tla, v tistem trenutku pa, vsemu odporu navkljub, začutimo nekakšno gnus premagujoče navdušenje nad neposrednim stikom z deželo, navidez veselo poistoveteni z bosimi berači in drugimi lokalnimi reveži. Toda da bi lahko zares nadaljevali pot, ostali popotniki in se ne dejansko spremenili v indijskega berača, se moramo slej ali prej spet obuti. Bose noge niso namenjene potovanju in zares mobilno, neustaljeno, drseče smo lahko na tujem doma le v copatah ali njihovem ekvivalentu. Temeljito obuti ostajamo zunaj, toda bosni se teritorializiramo, staknemo s tlemi in brez distance spojimo s trenutnim okoljem v dobrem in slabem.

V copatah ostajamo na ravno minimalni distanci, ki nam omogoča, da zdrsnemo naprej in ostajamo stalno na poti: smo kakor tisti arhetipski mitski lik, ki na obisku domače dežele iz večne blaženosti onstranstva ne sme sestopiti s konja, sicer takoj umre ali pa ostane spet

za večno prizemljen na domačo grudo. Bosa ljudstva so prizemljena, vezana na trdno obmejeno ozemlje; bosa so lahko le najbolj arhaična plemena lovcev in nabiralcev, ki se nikoli ne premaknejo daleč od svojega jasno začrtanega ozemlja. Tudi v evropski folklori mora deček, če želi zapustiti rodno vas in se odpraviti v svet, najprej dobiti čevlje.

Tako se zdi, da tej tezi o nomadskih copatah nasprotuje arhetipski lik popotnih čevljev, ki iz kota domače izbe mamijo potepuha, ga vabijo na pot in mu kot skušnjavci zbuja srbečico v podplatih. Toda mitski lik popotnih čevljev pravzaprav prej ustreza našemu konceptu copat kakor čevljev: popotni čevlji so praviloma predstavljeni kot pošvedrani, napol odprti, z odstopajočim podplatom² – kakor da bi od točke, ko se je njihov lastnik z novimi podal na neko sprva ciljno pot, skupaj s svojo izrabljenostjo, izgubljanjem skafandrične zmožnosti za vsebovanje domačne atmosfere in vedno bolj le-nataknenim odnosom do svojega nosilca tudi paradoksalno pridobivali zmožnost, da tega nosilca obsedejo in ga brezvoljno ženejo v brezciljno vandranje po svetu. Čevlji mladega radovedneža so bili prvotno namenjeni njegovi ciljni odpravi iz domače vasi proti točno določenemu in odlikovanemu cilju – na primer Dunaju, če ostanemo pri slovenskih zgledih – vendar ni rečeno, da se ne bodo z leti rabe sčasoma sprevrgli v copate in našega zdomca spremenili v brezdomnega popotnika, od koder ga vedno le korak loči do razpada čevljev, do stopnje bose noge, na kateri se bo moral sprijazniti z beraško ustaljenostjo v okolju, v katerem ga je presenetil dokončni razpad obuvala. Potepuh potrebuje nove čevlje, da bi šel lahko domov – šele ti ga bodo zares ubogali: bos ne more nikamor, v copatah pa si ne bo mogel pomagati, da ne bi brezciljno blodil do njihovega razpada.

² In so tako nekakšne kozmične copate. Etimološko je slovenski »copat« sicer izpeljan iz italijanske ciabatte, pri čemer je ta pomenila »copat« ali »ponošen čevlj« (Marko Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana: Modrijan, 2003, str. 76).

Stari popotni čevlji imajo, kakor rečemo, karakter – ko jih kupimo, so brezosebni in nenadomestljivost, zaradi katere jih ne maramo zamenjati, naj bi pridobili šele z leti. Vendar pa ta antropomorfnost popotnih čevljev ni posledica našega odtisa vanje: karakter, ki ga imajo uhojeni popotni čevlji, ni naš, ampak od nas neodvisna osebnost in prav ta trmasti in samosvoji karakter popotnih čevljev je tisti, ki ima moč, da nas zapeljuje v vandranje. Popotni čevlji kot kozmične copate so zato, kljub svoji zgolj-natakknjenosti, bolj zavezujoči in teže snemljivi od čevljev, ki so scela obuti.

Obsede nas lahko le, kar nam je le natakknjeno – kar je nekako neodvisno od nas in neistovetno z nami: ne moremo biti, na primer, obsedeni sami s sabo; obsede nas lahko le nekaj, kar je delno razločeno od nas, nam tuje, in tako le nekaj, kar nam je zgolj-natakknjeno. Obuti na boso nogo smo s čevljem brezšivno spojeni in v idealnem primeru mora biti čevelj povsem odziven podaljšek subjekta, ki ga nosi; kot voljno orodje, ki se gibko odziva na njegove ukaze ter se sam karseda malo upira njegovi volji. Čevelj ne potrebuje svojega karakterja, svoje subjektivnosti in je lahko povsem predmeten, ker je vsa subjektivnost, kar je premore, vdihnjena vanj iz subjekta, ki ga uporablja. Copate pa kot natakknjene in slabo oprijemajoče se nog odpirajo možnost za dojetje obuvala kot neodvisnega subjekta, konkurenčnega subjektu, ki ga nosi. To je razlog, da so copate v sodobni obutveni industriji drugače od čevljev zelo pogosto oblikovane, kakor bi bile žive, na primer v obliki zajčkov, psov ali mačk. In iz istega razloga v pravljicah namesto čevljev navadno nastopajo »čudežni copatki«, ki si jih le natakknemo in ne obujemo in ki nato nosilcu omogočajo čudežne podvige ali pa hudobce ženejo v ples do smrti. Copate prav kot zgolj-natakknjene in ne brezšivno spojene s svojim nosilcem tega lahko obsedejo ter ga nosijo po svoje, vendar pa ne proti skrivnemu cilju kake demonične volje, ki bi se potajila za njim, temveč v neko povsem brezciljno, brezvoljno, tavajoče in kro-

žno gibanje, kakršno je potepanje ali ples.

Copate lahko torej naš dom ščitijo pred svetno umazanijo ali tujo intimnostjo, lahko ščitijo našo lastno intimnost pred pogledi obiskov, lahko pa celo same ustvarjajo občutek intimnosti, ko nas v lastnem domu ščitijo pred njegovimi nedomačnimi elementi – tako tistimi, ki izvirajo iz sveta, kot tistimi, ki so domu intimno notranja. S copati si natakknemo dom, a z njimi si lahko tako kot dom natakknemo tudi cel svet. Čevelj je prenosni dom: v njem smo vedno doma, a hkrati nismo nikoli doma onkraj njega. Ko se v čevljih podamo v svet, smo z nogo prvič zares doma – še bolj doma kakor doma, kjer imamo dom le natakknjen skupaj s copatami – a kljub temu nam svet v čevljih ostaja tuj. Copate imamo po drugi strani le natakknjene in z njimi nismo scela spojeni, a smo hkrati tako napol-spojeni tudi s svetom in zato povsod nekako nenavadno domače zdoma. Bosi pa smo v svetu doma na nedomačen način, postavljeni pred vso v podplate bodoče, trnjevo nedomačno razsežnost sveta – a zato ozemljeni in vezani na grudo. Primerna vaja v sprevrčanju ustaljenih razsežnosti obuvala in domačnosti je zato, da smo 1) doma bos, a ne da bi stopili v tesnejši stik z domom, ampak da bi tega občutili v vsej njegovi nedomačnosti; 2) obuti v šoli, a ne zato, da bi izzivali avtoriteto, ampak da bi vzpostavili svojo svobodno pravico do odgovornega življenja s svetom na podplatih; in 3) v copatah v svetu, a ne zato, da bi tega udomačili, ampak da bi bili povsod »iz mesta« in tako šele zares doma v nekem sveta prepolnem in neomejenem, univerzalnem domu.

Sandi Cvek

Zadovoljen?

*When I'm drivin' in my car
And a man comes on the radio
He's telling me more and more
About some useless information
Supposed to fire my imagination*

....
*When I'm watchin' my TV
And that man comes on and tell me
How white my shirts can be
But he can't be a man 'cause he doesn't
smoke
The same cigarettes as me
M. Jagger, K. Richards – (I Can't Get No)
Satisfaction*

Začelo se je nekoč davno, ko sta starša kupila prvi, seveda črno-beli televizor. O takratnem TV-programu ne morem povedati nič pame-tnega, ker se ga ne spomnim, zato pa mi je ostal v živem spominu oglasni blok pred TV-dnevnikom – znameniti Mastrovi »zajčki«. V kakšno pošast bi se ti simpatični zajčki utegnili razviti, sem zaslutil ob pogovoru s profesorjem geografije, ki se je zgodil približno v istem času – v socialističnih sedemdesetih. Profesor, ki je za tisti čas nenavadno veliko potoval tudi po taktat še sovražnem, kapitalističnem zahodu, nam je med šolskimi urami pogosto opisoval svoje izkušnje s tistega, nam šolarjem povsem tujega planeta. Med drugim je imel veliko povedati tudi o razvitosti, vplivu in moči ameriške televizije. A bolj kot spoznanje, da povprečni Američan lahko dan in noč gleda desetine, če ne celo stotine različnih TV-programov, specializiranih za filme, novice, glasbo, šport, modo, politiko ..., me je vznemirila njegova povsem neverjetna trditev, da v teh prekrasnih programih ni mogoče nemoteno uživati, ker jih neprestano prekinjajo oglasi. Še več! V ZDA naj bi bili med najbolj gledanimi TV-programi tisti, ki predvajajo **samo** oglase. Najprej sem mislil, da gre za šalo – le kdo bi prenašal, da

mu z bedastimi oglasi mrcvarijo filme, poročila ali nogometne tekme? In kdo bi lahko bil tako bolan, da bi želel gledati samo oglase? A profesor se seveda ni šalil.

To zgodbo sem nekoč povedal pri pouku in – pogorel na celi črti. Nihče je ni razumel, saj je tisto, kar se je meni nekoč zdela popolna norost, postalo samoumevni del vsakdana. Tudi dijaki, ki sicer razumejo vse in takoj, so me tokrat debelo gledali v pričakovanju poante, oziroma morale zgodbe. In tako sem se nič hudega sluteč, namesto v vlogi profesorja filozofije znašel v vlogi slabega pripovedovalca šal, ki jih mora na koncu, ker se jim nihče ne smeje, še razložiti. Tako sem svoji mladi publikii razlagal, da se je v sedemdesetih letih pri nas videlo natanko **dva** TV-programa, in še ta dva samo v popoldanskem in večernem času. Če se prav spomnim, sta se v vseh tistih urah programa odvrtela samo eden do dva kratka oglasna bloka v obliki prej omenjenih »zajčkov« pred TV-dnevnikom. Moji fantje in punce so me prijazno poslušali in mi razumevajoče kimali – ne da bi zares razumeli.

Toliko o samoumevnosti! Toliko o čudnosti! Če je bilo še včeraj čudno, da TV-gledalci na drugem koncu planeta tolerirajo, ali pa celo uživajo v bolnih količinah oglasov, je danes čuden tisti, ki se temu čudi. A oglaševanje na ta svet ni padlo iz vesolja in je le del veliko večje zgodbe o »samoumevnosti« ter »čudnosti« tako socializma kot tudi kapitalizma – zgodbe, ki daleč presega meje te razprave. Kaj je bolj čudno: prazne police trgovin, ki so nekoč razkrivale vso nemoč monopolističnega socialističnega, »planskega« gospodarstva, ki oglaševanja tako ali tako ni potrebovalo, tako da so depresivni televizijski program prekinili samo komaj opazni »zajčki« pred TV-dnevnikom; ali prenatrpane police predimenzioniranih hipermarketov, kjer je mogoče izbirati med 100 vrstami zobne paste, pralnega praška, jogurta, bonbonov, telefonov ..., ki izražajo vsemoč »prostega trga« in kjer je inflacija produktov za sabo nujno potegnila tudi inflacijo oglaševalskih sporočil.

A glej čudo: depresivna ni bila samo socialistična sivina slabo založenih trgovin, nezmožnosti izbire in popolne odsotnosti glamurja, ampak tudi kapitalistični potrošniški stampedo, z vsem oglaševalskim bliščem vred. Hipermarket kot puščava smisla in navidez manična, a v bistvu duhamorna oglaševalska mašinerija, ki to puščavo glorificira – kako posrečena in razmisleka vredna kombinacija.

A najprej par dejstev: živim v svetu, kjer mi neprestano hoče nekdo nekaj prodati, včasih tudi na skrajno vsiljiv in neokusen način. Če mi je to všeč ali ne, je to svet, kjer oglaševanje dodaja vedno nove kamenčke v mozaik vesplošnega poneumljanja in slabega okusa. Na komercialnih televizijah oglasi udarijo približno dva- do trikrat na uro v pet- do sedemminutnih blokih, v dopoldanskem času pa zakrinkani v polurne oddaje *TV-prodaja* oziroma *Topshop* predstavljajo skoraj glavino TV-programa. Zakon o medijih jim s petnajstimi procenti celotnega TV-programa predpisuje zgornjo mejo, in ker se jih vse televizije trudijo izkoristiti do zadnje sekunde, to pomeni, da se znotraj njihovega programa dnevno odvrti natanko 3 ure in 36 minut oglasov. Pri tem uporabljajo tudi različne, precej umazane trike – recimo istočasno predvajanje oglasnih blokov na različnih, a medsebojno povezanih TV-programih, tako da včasih niti zatekanje k daljincu ne pomaga. Ali pa časovno razhajanje med napovedanimi in dejanskimi začetki TV-filmov in oddaj, saj napovedani začetek neredko v resnici pomeni začetek oglasnega bloka pred filmom oziroma oddajo, ki si jo želim ogledati. Da ne dodam še tega, da niti v kinu nisem varen ...

Še hujši od televizijskih so radijski oglasi. Med jutranjo vožnjo v službo moja razbolena ušesa bombardirajo približno vsakih pet minut – pravzaprav po vsaki predvajani skladbi ali kratkem govornem prispevku. Če na TV-sprejemniku izključim zvok, se stvar celo da preživeti. Ko oglasi minejo, ga spet vključim in gledam naprej tisto, kar želim, ne da bi mi bilo treba poslušati milijontič ponovljene jingle in debilno

spakovanje. Pri radiu stvar ni tako preprosta, saj ni preveč zdravo neprestano vrteti radijski gumb za glasnost. Pa kljub temu to počnem, čeprav bi bilo pametneje obe roki držati na volanu in se hkrati truditi spregledati oglase, ki kričijo z gigantskih jumbo panojev, mimo katerih vozim in s katerih se širijo kot plesen, dokler ne bodo počasi prekrili vsakega kvadratnega centimetra tega sveta.

Kako banalna realnost iz dneva v dan neustavljivo presega nekoč tako divje fantazije, dokazujejo klasiki znanstvene fantastike. Leta 1953 sta Frederik Pohl in Cyril Kornbluth objavila mojstrovino *The pace Merchants*, ki sem jo v gimnazijskih letih prebral v srbskem prevodu pod naslovom *Reklamokracija*. Ker se je oglasom še nedavno reklo – reklame, naslov srbske izdaje pravzaprav ne bi mogel biti bolj posrečen, saj knjiga opisuje »reklamokracijo«, se pravi svet, ki ga povsem obvladujejo reklame. Prenaseljeni, fašistoidni in od potrošništva bolni Ameriki vladajo vsemogočne oglaševalske korporacije, katere pri načrtovanju njihovih povsem razčlovečenih kampanj vodi zgolj profit. A čeprav je dogajanje postavljeno v bližnjo prihodnost, tako kot v vsaki pravi, brezčasni umetnini, avtorja seveda tudi tukaj ne govorita le o svojem, ampak tudi o našem svetu. Njuna *Reklamokracija* je neusmiljena satira na izrojeno ameriško družbo v zgodnjih petdesetih letih prejšnjega stoletja (ali pa v prvem desetletju novega tisočletja), pa tudi lucidna analiza najelementarnejših mehanizmov in trikov oglaševalske obrti – od njene prvotne preproste naloge prodajanja že narejenih izdelkov pa vse do sedanje vloge oglaševalcev kot oblikovalcev ljudi v potrošnike oziroma inženirjev človeških duš.

Ker je TV-propaganda perfektno sredstvo, s katerim je oblastnikom mogoče doseči, karkoli se jim pač zdi potrebno, v *Reklamokraciji* oglaševanje zasede privilegirano mesto ob cerkvi in politiki. Ker je večina ljudi ali nesrečnih ali pa vsaj globoko nezadovoljnih, lahko par pravih, spretno sestavljenih besed močno

vpliva na njihovo življenje. Prave besede jih lahko vznemirijo. Zaradi njih se lahko zavedò svoje nezadovoljnosti ali pa lahko zaradi njih postanejo nezadovoljni in začnejo razmišljati o spremembah. Besede jim lahko dajo upanje, da bodo postali »nekaj več«. Zaradi besed lahko postanejo ponosni tudi na vse tisto, česar bi se pravzaprav morali sramovati.

Glavni junak *Reklamokracije* cinično ugotavlja, da je imela nekoč tako mobilizacijsko moč poezija, ki pa je z rastjo oglaševanja skoraj izgnila. Ker je ljudi, ki znajo delati z besedami bolj malo, postane poezija v trenutku, ko je mogoče s takim talentom dobro zaslužiti z oglasi, prepuščena stihoklepem. A če je v *Reklamokraciji* oglaševanje pravzaprav umetnost, je odvisna od znanosti (od kvalitete vzorcev, raziskovanja terena in poznavanja potrošnikov ...), je treba priznati, da je realnost spet preseгла fikcijo, saj živim v svetu, kjer najboljši filmarji snemajo oglase na besedila najboljših scenaristov. Še več: ker je z umetnostjo danes skorajda nemogoče priti do denarja in ugleda, so umetniki postali kreativni direktorji oglaševalskih agencij, njihovi lastniki pa neredko – filozofi!

Umetnost in filozofija sta predvsem poskus razumevanja človeške duše in njenih najskrivnejših vzgibov in vsaj od Freuda dalje vemo, da smo predvsem bitja željá. Zato seveda noben oglas nikoli ne apelira na razum, tudi če se včasih tako zdi, saj skoraj vsak našteva na videz pametne razloge za nakup nečesa. A skoraj vsi ti razlogi pod svojo navidezno racionalnostjo in pragmatičnostjo (enostavnost, udobje, večja učinkovitost, boljši izkoristek, prihranek...) skrivajo globoko iracionalne motive. Razum je skeptičen. Razum je nevaren. Z razumom oglaševalec pravzaprav nima kaj početi, prej obratno. Najvišja spretnost oglaševalca je prepričati potrošnika, ne da bi on sploh opazil, da se ga prepričuje – in oglasi pogosto delujejo na podzavest še veliko močnejše, kot mislijo sami njihovi avtorji. Zagotovo je navezovanje oglaševalskih sporočil na najbolj prvinske nagonne in tudi na čustva in občutja veliko bolj učinkovito

od preprostega prodajanja blaga, saj vse zatrte ter potlačene sile in vsebine duha okrepi, jim pomaga, da se prebijejo na površje, ter jih usmeri proti ustreznemu cilju. Kaj pa mi sporočajo oglasi drugega, kot da se bom z nakupom nečesa izognil tistemu, česar se tako zelo bojim, oziroma bom z njegovo pomočjo deležen natančno tistega, kar mi tako zelo manjka in česar si tako zelo želim?

Trženje kateregakoli izdelka je tako v bistvu trženje človeške negotovosti, hrepenenja, nesrečnosti in strahu in najbolj dobičkonosna je tista trgovina, ki prodaja mladost, lepoto, zdravje, ljubezen, srečo, spoštovanje, svobodo, moč, naklonjenost ... materializirane v stvarih, ki naj bi prinesle popolno zadovoljitev. To, da take stvari dejansko ne obstajajo, pravzaprav sploh ni problem, ker si je tako lepo kaj želeli in tako lepo je, če lahko kaj zapolni praznino, ki jo je izdolbla želja. A ker je vsaka zadovoljitev nujno nepopolna, ker za vsako trenutno izpolnitvijo že stojijo nove želje, ki dolbejo nove praznine, je to nonstop odprta in nepotešenih kupcev vedno polna trgovina. Če se kaj lahko trži v neskončnost, je to prav nezadovoljstvo, ker: »*I can't get no satisfaction ... I can't get no satisfaction ... 'Cause I try and I try and I try and I try ... I can't get no, I can't get no ... Oh no no no ... Hey hey hey, that's what I say...*« Je sploh mogoče najti še lepši primer neverjetne iznajdljivosti in prilagodljivosti kapitalizma, kot je prav gigantska ter izjemno dobičkonosna industrija, ki trži nezadovoljstvo ter uporništvo mladih ljudi prav skozi izdelke, ki to nezadovoljstvo ter uporništvo simbolizirajo – industrije, ki s tem, da nezadovoljstvo in uporništvo mladine spreminja v modne trende, njihovo jezo in frustracije spreminja v profit? A to je že neka druga zgodba ...

Ker interesi proizvajalcev in potrošnikov niso isti, v oglaševanju sicer ne more biti niti fair playa niti kakšne visoke etike, a prav takò bi težko govorili o zakonu džungle, kjer si stojijo nasproti plenilci in njihov plen. Inhibicije, strahovi, želje in hrepenenja potrošnikov postanejo

skozi oglaševalsko retoriko vidni, saj se tako rekoč materializirajo, zato večina pred njo nima učinkovite zaščite, a ta retorika žrtvam ugaja, saj se skozi prepoznajo oziroma uživaško sprejemajo identitete, ki se jim ponujajo. A o tem bo govora v nadaljevanju tega besedila, kjer bom poskušal s konkretnimi oglasi opozoriti na nekatere kvazifilozofske dimenzije oglaševanja. Kvazifilozofske jih imenujem zato, ker na zelo zanimiv način pervertirajo sam koncept realnosti in tudi znanosti, jezika, logike in ne nazadnje – etike.

1. Kvazi-metafizika

*One more thing that I gotta say
I need a miracle every day
(John Barlow – I Need a Miracle)*

V svoji znameniti razpravi *Kdo misli abstraktno?* Hegel zasuče splošno uveljavljeno razumevanje abstraktnega mišljenja in ironično pokaže, da kljub drugačnemu prepričanju abstraktno misli površen, nefilozofski slehernik, »*neomikani človek, ne pa omikani*«, medtem ko »*lepi svet*« pred tem beži. In ker že v drugem stavku svoje razprave iz leta 1807 ob besedi **abstrakcija** omeni tudi naslednjo strah in zgražanje zbujujočo besedo, namreč – **metafizika** – se bom poskušal izogniti zapletenemu vprašanju, kaj je metafizika, in si dve sto let kasneje, v dobi reklamokracije zastaviti naslednje vprašanje: Kdo je pravi metafizik? Kdo verjame v obstoj nevidnih, nezaznavnih entitet – bivajočih ne samo onstran običajnega človeškega izkustva, ampak onstran tega sveta? In odgovor se bo spet glasil: taisti nefilozofski slehernik. Sicer se ima za zelo kritičnega in nezaupljivega do marsičesa, kar je onstran njegove čutne zaznave, in gleda zviška na tako imenovane mistične megle ter metafizične prazne marnje, a prav ta nefilozofski slehernik, ta nejeverni Tomaž, ki zatrjuje, da verjame le tistemu, kar vidi, sliši ter otipa, in se neprestano sklicuje na čutno evidenco, hkrati slepo verjame v skrivnostne, metafizične, dobesedno

– onstran fizične entitete, ki mu jih obljudljajo oglasi, in od katerih prenekatera najbrž obstaja samo v njihovem pravljičnem svetu. Mar ni eden najmočnejših oglaševalskih adutov prav neumorno sklicevanje na nevidne, včasih že prav magične sile in snovi, ki naj bi – tako realno obstajale, kot tudi čudežno učinkovale? Pralni prašek tako nenadoma postane čarobni prašek, ki zelo spominja na tistega, s katerim dobre vile v Disneyjevi slikanici spreminjajo barvo Trnuljičine obleke ..., energijski napitek se spremeni v čarobni napitek, podoben tistemu iz stripa o Asterixu, ki daje neustrašnim Galcem nadčloveško moč ..., industrijsko narejeni ter s takimi in drugačnimi kemikalijami preparirani prigrizki se spremenijo v idealno hrano, ki je padla naravnost z neba kot Božja mana in v popolnosti zadovoljuje potrebe človeškega telesa, tega napolni z močjo, zdravjem ter vitalnostjo ..., in vsak izdelek kozmetične industrije se spremeni v tako zelo želeni vodnjak večne mladosti. Zamislimo se nad naslednjimi, konkretnimi TV-oglas:

V fantazijski vzhodnjaški kostum oblečena mladenka z vročimi sijočimi očmi prigralopira na v superge obuti kameli skozi puščavo polno kaktusov v obliki krtač za lase do oaze polne eksotičnega cvetja in drevja, kjer jo čaka čarobno jezerce, iz katerega skačejo vodne nimfe in vilinci in katere voda jo povsem prerodi. In ne, ne poskušajo mi prodati LSD-ja, niti meskalina ali kakšnega povsem novega halucinogena, ampak – šampon: »*Herbal essences pripravlja naslednji čudovit pobeg. Hello hidration šampon in balzam z izvlečki slastnega kokosa in eksotične orhideje. Lasje so čarobno voljni. Hello hidration linija iz Herbal Essencies*«.

Šampon in balzam z izvlečki slastnega kokosa in eksotične orhideje? Kot da ne gre za industrijski, masovno proizvajani preparat, ampak za nekakšen butični, skoraj alkimistični zeliščni zvarek, kjer se v skrivnostnih postopkih iz eksotičnih rastlin potegne njihovo esenco, ki se jo vdahne v substanco šampona. In oglasi ponujajo cel kup takšnih in drugačnih, v kozmetične

preparate ujetih esenc, recimo: »*repair and shine*‘ inovacijo za suhe lase, prvo trojno nego s tremi naravnimi olji: olive negujejo jedro, avokado sredino, karite pa površino«, ki naredi lase svilnate in sijoče ... Ali pa »*inovacija 'gliss asia straight'* z izvlečki bambusa«, ki lase okrepi in izravna brez likalnika za lase ... Ali pa »*novi šampon 'innovation infusion style double sensation'*«, ki lase odebeli, privzdigne in jim da dvojen volumen ... »Ali pa »*šampon, ki z močjo cinka in mentola učinkovito odstranjuje prhljaj*«... Ali pa »*šampon, ki ne odstranjuje samo vidnega prhljaja, ampak tudi nevidnega*«... Ali pa »*novo barvo za lase z izvlečki kašmirja in biserov*« ... Ali pa »*natural easy radial blond*‘ z izvlečkom kivija za blond lase« ... Ali pa »*dezodorans z naravnim izvlečkom riža, za edinstven občutek suhe kože*« ... Ali pa »*diamond touch*‘ olje v milu za prhanje« ... Ali pa »*povsem novo 'watershine' rdečilo za ustnice z močjo 1000 mikrokapljic vode*« ... Ali pa prav posebne »*'ti-ji'* obliže z izvlečkom zelenega čaja, ki delujejo na celotno telo in topijo maščobe«, tako da je samo z njihovo pomočjo mogoče shujšati v 30 dneh, brez diet in odrekanja ...

Mar ne bi bilo zanimivo vedeti, koliko gledalcev teh oglasov se vpraša, kako je mogoče recimo narediti izvleček iz kašmirja ali biserov? Koliko se jih vpraša, kaj je »moč mikrokapljice vode« in kako ima šminka lahko moč natanko 1000 mikrokapljic? Ogromne količine svežih, naravnih biserov, ki jih v posebnih laboratorijih stopijo, da dobijo njihovo esenco, ki jo dodajo šamponu – nadvse impresiven, a povsem nemoč prizor – saj tega seveda nihče ne počne. Zakaj tudi bi, saj je povezava med kašmirjem, biseri in lasmi zgolj metaforična in asocijacijska, ne pa tudi kemijska. Zato skrivnostne, čudežne učinkovine kozmetičnih preparatov največkrat niso nič drugega kot fantazijska materializacija teh asocijacij: kašmir = mehkost, biseri = sijaj, bambus = ravnost in trdnost, naravna olja = zdravje in moč ... Hočem reči, da tudi če zadeva nekoliko celo deluje, ne deluje

iz razlogov, ki jih obljublja oglas. Vsak si želi imeti lase, mehke kot kašmir in sijoče kot biseri, a to, da je mogoče mehko kašmirja in sijaj biserov kemijsko sintetizirati in prek nekakšnega šampona prenesti na lase, lahko verjame – ali popoln nevednež, ali pa ljubitelj poezije, oziroma vernik v magijo besed in slik. In oglasi očitno nagovarjajo predvsem slednjega, zato jim sploh ni treba računati na verjetje, ampak na nekaj veliko močnejšega. Saj skoraj nihče ne verjame, da so v šamponu izvlečki kašmirja in biserov, pa vendar ... Saj tudi skoraj nihče zares ne verjame, da je življenje lahko tako, kot ga kažejo hollywoodski filmi, pa vendar ... Saj tudi skoraj nihče zares ne verjame, da pop zvezdniki niso čisto navadni ljudje, pa vendar ... Saj tudi skoraj nihče zares ne verjame v verodostojnost horoskopov, pa vendar ...

In oglaševalci seveda vse to dobro vedò, zato lahko mirno izumljajo naprej: »*Z nivea ten optimal sojo plus sem pripravljena na posnetek od blizu. Nova nivea ten optimal s sojo plus ohrani vašo lepoto tudi v zrelih letih. Sojini proteini zmanjšujejo gube, preoblikujejo obrazne konture in zagotavljajo bleščečo polt. Samo pri nivea visage. Lepota je izkušnost.*« »Soja plus« je seveda samo še ena z vedno daljšega spiska skrivnostnih, nevidnih, čarobnih učinkovin, ki skozi oglase vsakodnevno burijo domišljijo čudežev lačnih potrošnikov. In vse te metafizične nosilke čudežnih učinkov, postanejo vidne pod čarobnimi oglaševalskimi »mikroskopi«, ki jih s televizijskim ekranom pokažejo tudi slabovidnemu očesu slehernika. V oglasih za kozmetiko so videti kot drobne kroglice, ki prodirajo v lase, nohte ali kožo, kjer sproščajo svoje blagodejne učinke. Skrite v vlažilnih in negovalnih kremah nahranijo, napnejo in zgladijo postarano, utrujeno, izsušeno in nagubano kožo. Nežno drsijo ob »mikroskopsko povečanih« laseh, podobnih dotrajanim, scefranim mornarskim vrvem, jih zravnajo, zacelijo in učvrstijo. Iz zobne paste pronicajo v zobe in jih prevlečejo z neprebojnim oklepom, ob katerem omagata tako kemična erozija kot

tudi starostna degeneracija. V oglasih za čistila in detergente so videti kot dinamični agenti, ki napadajo in razblinjajo kupčke nesnage na oblačilih ter kuhinjski posodi, v oglasih za mehčalce perila in osvežilce zraka pa kot pršče iskrice ali pisane vobe »svežine«, ki prežemajo oblačila in zrak, ter s svojo »aromo« omamljajo srečne uporabnike. Sojini proteini s čarobno močjo pomlajevanja so recimo v zgoraj navedenem oglasu prikazani v obliki brezhlebnih biserov (ja, spet!), raztopljenih v škatlici Niveine kreme – vodnjaku večne mladosti.

»Za svoje suhe lase sem odkrila čudežno moč L'Orealovega elševa z matičnim mlečkom. Novi šampon za suhe lase. Matični mleček vsebuje 10 osnovnih hranljivih sestavin za suhe lase. 10-krat več nege v hipu, za nahranjene, obnovljene in svilene lase. Nova negovalna linija Elševa renutrition iz L'Oreala Pariz. Ker se cenite«. V tem oglasu imamo pravzaprav vse tisto, kar nas ta trenutek najbolj zanima:

- skrivnostno snov in njene še bolj skrivnostne sestavine
- njene čudežne sile, oziroma moči
- pravična števila – v tem primeru število 10
- takojšnje učinke
- sugestivne vizualne ponazoritve – čudežni matični mleček v obliki letečih ploskih šestkotnih kapsul izginja v bujnih pramenih bleščočih ženskih las, ki kar pokajo od moči in vitalnosti
- zelo zanimivo etično dimenzijo, ki se v tem oglasu pojavlja v obliki pravcatega »kategoričnega imperativa«: Človek, ki se ceni, preprosto **mora** uporabljati **natanko tale** šampon – a več o tem v zadnjem poglavju te razprave

»Revolucionarni antiperspirant iz Garniera. Garnier je ustvaril 'mineral'! Prvi dezodorant s patentiranimi aktivnimi minerali, ki pospešujejo učinkovitost in ne mašijo por. Dolgotrajen občutek suhosti. Dolgotrajna svežina. In vaša koža diha. Garnier je izumil prvi mineralni dezodorant z 48-urnim delovanjem«. Patentirani, aktivni minerali? Sliši se

super, a kaj je to? Moja kolegica, profesorica kemije, trdi, da razen v pravljicnem svetu oglasov obstajajo samo še v domišljiji ljudi, ki vanje verjamejo. Omenjeni antiperspirant najbrž res suši kožo in ne maši por, a »patentirani aktivni minerali« zagotovo nimajo nič pri tem.

A žal ima zgodba o nezaznavnih in običajno tudi neobstoječih sestavinah artiklov, s katerimi vsak dan v trgovinah polnimo svoje nakupovalne košare, tudi svojo manj zabavno plat – namreč prikrivane, zatajevane, a še kako obstoječe in uničujoče sestavine. V zadnjih desetletjih je bilo razvitih približno 100.000 kemikalij, in ne mine dan, da se jim ne bi pridružile nove. Kemijska industrija menda vsako leto proizvede okoli 20.000.000 ton kemikalij, ki jih proizvajalci in trgovci sproti pošiljajo na tržišče. Oglaševalci hrupno razglašajo njihovo učinkovitost, medtem ko njihov porazni vpliv na naše zdravje in okolje hinavsko zamolčijo. Tako danes najdemo celo vrsto zelo problematičnih, pa tudi dokazano strupenih kemikalij v izdelkih, brez katerih si enostavno ne znamo več predstavljati vsakdanjega življenja – v kozmetiki, izdelkih za dom in prosti čas, gospodinjskih pripomočkih, nekaterih gradbenih materialih in ne nazadnje – v hrani. Če na embalaži za juho piše »okus po kokošjem mesu«, to še ne pomeni, da je v juhi kaj mesa. Uporaba aditivov v živilih se je v zadnjih 30 letih podneseterila, tako da povprečen potrošnik zaužije letno 6 kilogramov aditivov. Pravzaprav so se ti začeli iz dodatkov spreminjati v glavne sestavine določenih »živil«. Gazirane pijače tako največkrat niso nič drugega kot v vodi raztopljen sladkor, barvila in arome.

»Doživite novo izjemno dolgotrajno svežino, ki se sprošča ob vsakem dotiku in premiku. Novi silan parfume pearls, sedaj v vašem silanu«. Oglas je pospremljen s podobo plešočega, srečnega dekleta, ki ji iz »bisernega« mehčalca, s katerim so prepojena njena oblačila, pršijo psihedelične vobe in pisano cvetje, ki se razblinjajo v zraku. A resnica je precej drugačna: tisto, kar se dejansko »sprošča ob vsakem

dotiku in premiku«, ni »izjemno dolgo trajna svežina«, ampak škodljiva kemikalija, s katero mehčalec prepoji vlakna oblačil, da lepše drsijo drugo ob drugem in tako ustvari varljivi občutek mehкости. Ta kemikalija skozi kožo neprestano pronica v telo, kjer se kopiči in povzroča celo vrsto težav – od alergij do resnih bolezni. Podobno tudi obleke in posteljnina, ki se ne mečkajo, ponavadi vsebujejo strupeno formaldehidno smolo in ja – tudi ta žal nima posebnih težav pri pronicanju v človeško telo.

»Z enim splakovanjem do sijaja in čistoče, ki jo lahko zavohate. Bref tornado gel. Zagotavlja higienično čistočo in čudovito svežino. Super čisto, super sveže«. Čistoča je brez barve, vonja in okusa. Če jo zavohate, je nekaj narobe, oziroma, ne vohate čistoče, ampak kemikalijo, ki ima skoraj gotovo vse prej kot blagodejni učinek na naše zdravje.

A v oglaših ne nastopajo samo magične in sublimne snovi, ampak tudi dobre vile, supermani, pošasti, skratka – nadnaravna bitja. Oglas za pralni prašek z dodanimi koščki mila se dogaja kar v nebesih, kjer vsemogočni Bog osebno, s svojimi rokami zamesi čudežno kombinacijo: *»Trdovratni madeži zahtevajo rešitev naravnost iz nebes. Milo najbolje razgrajuje trdovratne madeže. Našli ga boste v avi 101, ki odstrani 101 madež. Preizkusite avo po super ceni«.* Opraviti imamo s pravcatim Bogom znanstvenikom! Dolgo smo ga čakali, a dočakali. Kakšen prizor: religija končno srečno združena z znanostjo.

Kvazi-znanost

Nevednost je moč
(George Orwell – 1984)

Svet oglaševanja torej, paradokсно, ni samo svet skrivnostnih substanc in nadnaravnih sil, ampak hkrati svet »hard core« znanosti, z znanstveniki v belih haljah, njihovimi laboratoriji, testi, eksperimenti ter osupljivo eksaktnostjo. Zato je v oglaših veliko matematike – števil ter

odstotkov. Oglaševalci nas poskušajo prepričati, da je z znanostjo mogoče vse in da je recimo v kozmetiki ali čistilih toliko visoke tehnologije kot v računalnikih ali letalih, in toliko raziskav in testiranj kot v zdravilih. Na zdravilih delajo dolgo trajne in stroge preiskave, preden dobijo dovoljenje za uporabo. Rezultati teh preiskav so natančno pregledani in objavljeni v strokovni literaturi, tako da jih je vedno možno preveriti. Za razliko od zdravil pa za kozmetične izdelke ne veljajo niti približno enaka pravila igre, tako da pravzaprav sploh ne potrebujejo kakšnih posebnih dovoljenj, da bi se pojavili na trgu.

Seveda si vsak izmed nas ne želi imeti samo zanesljivih zdravil, ampak tudi polno kopalnico kozmetike z znanstveno dokazano pozitivnimi, ali še bolje – čudežnimi učinki, a to največkrat ostane le pobožna želja. Seveda je možno preveriti, ali neki šampon res ne povzroča solz, možno je izmeriti čvrstost kože, njeno vlažnost, preveriti, ali puder res ne maši por, preveriti vodoodpornost maskare, hipoalergenost krem ..., a ker za vse te teste ni standarda, so prepuščeni posameznim podjetjem, ki lahko uporabljajo tiste postopke in metodologije, ki jim pač najbolj ustrezajo. Zato seveda ne moremo imeti nikakršnega zagotovila, da so neki izdelek testirali povsod enako, kar ni ravno znanstveno. Še več: oglasi ki nas neprestano prepričujejo, da so vsi izdelki, ki nam jih ponujajo, znanstveno testirani in njihovi učinki izmerjeni, gredo v svoji vnemi predaleč, saj nam ponujajo osupljivo natančne meritve tudi tam, kjer meritve pravzaprav sploh niso možne. Poglejmo si par zanimivih primerov:

»Do vitkejše postave med spanjem. Sedaj je to mogoče. Z novim tretmajem somatoline cosmetic za vitkejšo postavo 'intensive night care' boste vitkejši do 33 % v 2 tednih, medtem ko spite«. Je vitkost merljiva? Kakšna je merska enota zanjo? Do 33 odstotkov večja vitkost dosežena v dveh tednih, in to med spanjem – zares fantastičen dosežek, le kako so ga izmerili? Bojim se, da bo kupcem čudežne kreme nedosegljiv, a to pač ne more biti krivda

proizvajalca: kljub temu, da se dva tedna vestno mažete kremo, niste 33 odstotkov vitkejši? Najbrž nas niste dobro poslušali – jasno in glasno smo vam povedali, da gre za **zgornjo** mejo. Pravite, da – ne le, da niste 33 odstotkov vitkejši, ampak niste **prav nič** vitkejši. No ja, potem ste žal pregovorna izjema, ki potrjuje siceršnjo nedvomno učinkovitost našega izdelka.

»Poletje in celulit, to ne gre skupaj, kajne? Premagajte celulit z adonioleptone. Anticelulitni serum obudi in pomladi mirujoče in neaktivne izvorne celice v koži, kar odpravlja videz celulita. Klinične raziskave so pokazale, da zmanjša videz celulita tudi do 47 % v samo 9 minutah. Neverjetne rezultate si poglejte na www.adonioleptone.si. To je zadnja priložnost za postavo brez celulita v samo 9 minutah. Pohitite, zaloge so omejene.« Na prvi pogled fantastičen rezultat – skoraj polovica manj celulita v piškavih par minutah. A če prav razumem, čudežni serum ne zmanjšuje celulita, ampak – videz celulita! Seveda mi ni jasno, niti kaj naj bi to pomenilo niti kako je mogoče (tako natančno) meriti videz. Kakšna je merska enota za videz? Koliko natanko je 47 odstotkov videza? Mar bodo uporabnice seruma še vedno imele celulit, ki pa ne bo videti kot celulit? A pozor – mogoče samo nisem dovolj pozorno prisluhnil. Saj so mi na koncu oglasa vendar jasno in glasno povedali, da so rezultati anticelulitnega seruma – neverjetni!

»Znanstveni dosežek innēov – prva formula za izpadanje las s taurinom. Krepi lasni mešiček od znotraj. Zmanjšuje izpadanje las: 73 %, povečuje gostoto las: 73 %. Lasje so močnejši in gostejši. Raziskovalci laboratorijev Nestle in L'Oreal ustvarjajo prihodnost lepote. Innēov.« V tem primeru ne gre za šampon, ampak za prehransko dopolnilo, in ta oglas bi pravzaprav bolj spadal v *Kvazijezič* – naslednje poglavje te razprave. Odgovor na vprašanje, kako je bilo mogoče priti do tako natančnih podatkov glede zmanjšanja izpadanja las ter povečanja njihove gostote, se namreč skriva v drobnem, komaj vidnem napisu, ki se na tele-

vizijskem ekranu pojavi le za sekundo ali dve: da namreč ne gre za odstotek izboljšanja las, ampak zgolj za odstotek prostovoljk, pri katerih so dermatologi opazili izboljšanje. Podobno oglas za neki šampon obljublja 100-odstotno odstranitev prhljaja, vendar branje drobnega tiska na plastenki razkrije, da prhljaj sicer ne bo izginil, a ne bo viden z razdalje pol metra. Seveda se mi ob takšnih in podobnih oglaševalskih trikih poraja vprašanje, koliko drobnega tiska moram prebrati, da se mi vsaj približno razkrijejo dejanske sestavine in učinkovanje nekega izdelka.

A oglaševalskemu obstreljevanju s podatki in statistikami ni ne konca ne kraja: nova ugodljiva krtačka za maskaro daje trepalnicam do 400 odstotkov več volumna ..., novi komplet za pleskanje vpija 5-krat več barve kot običajni valjček in ima 8-krat večjo površino kot čopič. Doseže tudi najbolj težavne kotičke, z njege barva ne kaplja in z njim pleskanje končno postane užitek ... 600.000.000 moških uporablja nove brivnike, ker vedo, kaj je potrebno za odlično britje ... Novi gel za britje pomaga zaščititi kožo, saj omogoča kar do 30 odstotkov bolj gladko drsenje brivnika po koži in tako pomaga preprečevati draženje kože ... Seveda pa so možne zelo nesramne manipulacije tudi znotraj polja znanstveno dokazljivega in merljivega: ker je na primer znanstveno dokazano, da izpostavljenost soncu postara kožo, je mogoče oglaševati kot »anti-age« vsako kremo, ki vsebuje zaščitni faktor, pa četudi gre za nočno kremo. Seveda bo »protistarostno« delovala le, če si jo boste namazali, ko boste zunaj in bo sijalo sonce, a njen zaščitni faktor v vsakem primeru upravičuje njeno ime.

V televizijskih oglasih pa nas ne spodbujajo k nakupu samo sugestivna govorica števil, znanstveno zvoneča imena izdelkov in zapleteni sezname njihovih sestavin, ampak tudi še bolj sugestivna prisotnost mož v belem: *»Vsi vodilni stomatologi priporočajo uporabo*« natanko tele zobne paste in natanko tiste zobne ščetke ... in *»vsi vodilni proizvajalci pralnih strojev*

priporočajo uporabo« natanko onega sredstva, ki preprečuje nastanek vodnega kamna ... A kdo so ti možje? Mar v belo haljo oblečeni »znanstvenik« iz TV-oglasa, ki naravnost iz svojega laboratorija prinese vzhiceni gospodinji najnovejši »profesionalni« pralni prašek, ne živi v natanko istem pravljичnem svetu, kot »Mr. Muscle super znanstvenik«, ki oblečen v supermanski kostum in ogrnjen v belo laboratorijsko haljo znanstvenika uteleša oboje – moč in pamet? Žareče oči seksi gospodinje, ki se je s svojim gumijastim odčepnikom zaman trudila premagati zamašeni odtok pomivalnega korita, dokazujejo, da je njegov »gel za odmaševanje« natanko tisto, kar je potrebovala.

Že dolgo so nepogrešljivi del železnega oglaševalskega repertoarja tudi taki in drugačni »znanstveni eksperimenti«, ter »vzporedni testi« detergentov, dišav, kozmetike in še marsičesa: »*Pozabite na belilo, sedaj je tukaj novi vanish oxy action intelligence plus crystal white. Poglejte: umažemo dve srajci, za eno uporabimo vanish cristall white, za drugo pa belilo. Samo vanish v celoti odstrani madež. Vaša oblačila bodo pranje za pranjem ostala bela in ne bodo porumenela*«. Besede so seveda podkrepjene s prikazom »eksperimentalnega« pranja dveh belih srajc, popacanih s čokoladnim sladoledom, in njunega vzporednega čiščenja z dramatično različnima rezultatom. Seveda »vanish črnotaska« premaga »belilo blondinko«.

A znanost obstaja tudi tam, kjer bi je človek niti najmanj ne pričakoval. Tako recimo nisem niti slutil, da je mogoče otroku izbrati optimalno ime na podlagi imena obeh staršev, dokler me ni o tem poučil TV-oglas: »*Si si vedno želel popolno ime za svojega otroka? Pri nas ga lahko sedaj izveš preko Baby name creatorja. In to zelo enostavno. Pošlji: otrok, tvoje ime in ime partnerja na 4433. Nazaj boš dobil popolno ime za vajinega otroka. Končno se lahko razmišljanje o popolnem imenu tvojega otroka konča*«. Mar ni to tudi glavno sporočilo oglaševanja kot takega: da nam ni treba razmi-

šljati, ker razmišljajo **oni** namesto nas? In da je edino, kar se od nas pričakuje, da storimo to, kar nam **oni** rečejo?

Kvazi-jezik

Na méd se muhe love, na sladke besede ljudje (Slovenski pregovor)

Zgoraj citirana ljudska modrost opozarja na sofisticirano dimenzijo jezika in hkrati zelo lepo povzema bistvo oglaševalske retorike. Oglasi nas namreč nagovarjajo v prav posebnem žargonu, ki je izrazito sofisticen – se pravi bombastičen, všeečen in prazen. Sestavljajo ga mogočne, lepo zveneče neumnosti. Pomen se običajno bolj sluti kot razume, a pomembno je, da govorjenje zbuja v poslušalcu dobre občutke. Oglaševalski kvazijezik je v bistvu sestavljen iz samih presežnikov in bolj ali manj praznih obljub, svoji ovčji publikli pa poskuša sporočiti eno samo stvar – da je trava **tam**, na drugi strani plota – bolj zelena.

Pomembni element oglaševalskega kvazijezika so imena izdelkov, katerih nujna sestavina so močne in vsesplošno prepoznavne angleške besede tipa »super, professional, plus, action, intelligence, revolution, energy, fusion, power, diamond, touch, sensation, pure, shine, ultra, silk, gold, flavor, wave, turbo, natural, repair, easy, radial, perfect, sharp, pearls, invisible, protection, essence, optimal. Ker so zdravila običajno poimenovana z dolgimi, zapletenimi, znanstveno zvenečimi besedami, ki zagotavljajo njihovo učinkovitost in v nas zbujejo zaupanje, jih pri tem posnemajo tudi imena kozmetičnih izdelkov in čistil. Rezultati znajo biti prav impresivni – na primer že omenjeni »vanish oxy action intelligence plus cristal white«. Seveda pa je to spakovanje le zvočna spremljava glavnemu nosilcu sporočila – se pravi sliki, saj je oglaševalski jezik predvsem jezik slik. In to ne kakršnih koli slik, ampak pravcati fantazmagorij, ki nam prikazujejo »idealne ljudi« in »idealne situacije« v nekem »idealnem svetu«. Kako naj bi bila videti resnična družinska sreča,

in kako naj bi bili videti povsem zadovoljni in izpolnjeni ljudje, lahko vidimo le v televizijskih oglasih. A prav tam seveda lahko vidimo tudi drugo skrajnost – peklenke frustracije, brezizhodnost, popolno nemoč in črni obup. Tako se prav na tej točki pokaže tudi pomembna (kvazi)religiozna dimenzija oglaševanja, saj te slike prikazujejo tako peklenke muke neposlušnih in zato pogubljenih kot tudi rajske naslade poslušnih in torej zveličanih – a več o tem v poglavju *Kvazietika*.

Mar ni zanimivo, kako se znotraj tega jezika slik z neprestano igro zrcaljenja, preslikavanja in prenašanja pomenov rešuje problem nefotogeničnosti, neglamuroznosti, skratka – banalnosti oglaševanih izdelkov. Tako kot se morajo najvišje in najbolj dragocene vrednote popredmetiti kot blago oziroma se utelesiti v bolj ali manj banalnih izdelkih, da bi jih bilo sploh mogoče tržiti, tako se morajo tudi ti bolj ali manj banalni izdelki reinkarnirati v neke druge – dragocene, redke, prefinjene, sublimne objekte – recimo v plemenite kovine, dragocene tkanine in drage kamne. Zato oglašujejo pralni prašek – a nam kažejo zlato ... Oglašujejo detergent za pomivalne stroje – a nam kažejo diamante ... Oglašujejo barvo za lase – a nam kažejo bisere ... Oglašujejo šampon – a nam kažejo svilo ... Oglašujejo dezodorant – a nam kažejo pisano cvetje in vilinska bitja ...

Še eno zelo zanimivo značilnost oglaševalske retorike pa razkriva naslednji oglas, ki ne poskuša tržiti čarobnih učinkovin v nekem artiklu, ampak kar nadnaravne sile ter zmožnosti kot take: *»Pozdravljeni, dragi gledalci. Moje ime je Viktor in sem eden od SMS-svetovalcev tukaj na 'tarot livu'. Ja, prav ste slišali. Od sedaj naprej vam ponujamo novo storitev: 100% vedeževanje prek SMS-a. In ta je povsem enostavna. Pošljite mi svoje vprašanje, ki je za vas v tem trenutku najbolj pomembno, prek SMS-a, na številko 3883 in še danes boste izvedeli, kaj se bo zgodilo jutri. Pošljite svoje vprašanje na 3883«*. Pa smo res prav slišali? Gospodič Viktor bi bil v svoji sterilni pisarni

videti kot tipičen japi, če ga skupaj z njegovim računalnikom in telefonom ne bi obletavale skrivnostne zvezdice, ki naj bi dokazovale njegove nadnaravne zmožnosti. A bolj kot ta astrološki kič, je zanimiv napis na zgornjem robu ekrana, ki sporoča: *»NOVO: 100 % SMS-vedeževanje v živo.«* Kaj torej pomeni dvoumna Viktorjeva obljuba, da gre za »100 % vedeževanje prek SMS-a«? Nič drugega kot banalno dejstvo, da se vprašanja in tudi odgovori prenašajo izključno (100 %) prek SMS-sporočil. Kako zvito! Tukaj ni nobenega neposrednega laganja, samo prikrito zavajanje. Če gledalec razume, da je govora o 100-odstotni verodostojnosti tarot vedeževanje, si je čisto sam kriv.

Na podobno karto dvoumnosti igra tudi naslednji oglas Tarot livu konkurenčne ekipe Ezo TV: *»Astrologija, branje kart, numerologija, karma. Smo profesionalni tim, in če imate kakršnokoli vprašanje, nas pokličite. Ljubezen, zdravje, poslovna vprašanja – na Ezo TV odgovorimo na vsa vaša vprašanja«*.

Beseda profesionalen ima v slovarju tujk dva pomena: 1. poklicen, 2. strokoven, kakovosten. Oglaševalci so seveda uporabili prvega – in niti zlagati se jim ni bilo treba, saj se je z vedeževanjem dejansko mogoče poklicno ukvarjati, oziroma z njim služiti denar. Zagotovo je res tudi to, da bo »profesionalni vedeževalski tim« odgovoril na vsako zastavljeno vprašanje. Kako verodostojni bodo njihovi odgovori, pa je seveda čisto drugo vprašanje, v katerega pa se ta oglas seveda ne spušča.

Čisto na koncu tega bežnega pogleda na posebnosti tovrstne retorike bi opozoril še na dve nenavadno pogosto uporabljani, in morebiti celo ključni besedi oglaševalskega besednjaka. Gre za dva pridevnika – **sveže** in **neverjetno**. **Svežina** – kako metafizična beseda – kaj sploh pomeni? Slovenski pravopis opozarja na ohlapnost slovanske izposojenke **svež**, ki je pred dobrim stoletjem in pol nadomestila nemško tujko »frišen«. Ker je beseda v svoji nemški in tudi slovanski obliki precej ohlapna, ji natanč-

nejši pomen določa vsaka konkretna zveza: svež je lahko kruh, zrak, človek, obraz, sneg ..., sveža je voda, kava, rana, barva, trava, sled, misel, novica ..., sveže je sadje, mleko, pecivo, pivo, meso, perilo, jutro ..., sveža so jajca, drva ... In prav na tej ohlapnosti in nedoločenosti besede zgradi oglaševalska retorika pravcate umetnosti, saj je naravnost **neverjetno**, kaj vse je v svetu oglaševanja sveže, oziroma kaj vse bo poslušnega kupca osvežilo: pijače, žvečilni gumiji, kozmetični preparati, zobne paste, dezodoranti, losioni po britju, antiperspiranti, osvežilci zraka ... Še več: oglasi nam ne ponujajo le svežine, ampak celó različne stopnje svežine, kot da bi bila tudi svežina (tako kot recimo vsebnost sladkorja in maščobe v hrani ali alkohola v pijači) nekaj merljivega: »*Novi moški dezodorant Old spice premore štirikratno svežino*«. Štirikratnik česa premore? In glej, kakšno naključje – tudi konkurenčni »*lenor zagotavlja tudi do 4x daljšo svežino*«. Škoda, ker ne povedo, kako se meri stopnja svežine. Oglas za novi dezodorant Fa extreme cool z »*občutkom arktične svežine*« s tem ko prodaja občutek, v filozofskem smislu naredi velik korak naprej, glede na svoje prej omenjene konkurente, ki poskušajo prodati svežino kot nekakšno objektivno obstoječo in merljivo danost.

Bolj kot **svežina** je v svetu oglaševanja zanimiva samo še **neverjetnost**. Mar ni zabavno, kako radi oglaševalci poudarjajo največkrat edino resnično lastnost izdelkov ki jih poskušajo prodati – namreč njihovo **neverjetnost**: neverjetna nova pečica ..., neverjetno revolucionarno novo ležišče ..., neverjetni rezalnik za sadje in zelenjavo ..., neverjetno učinkovit pripomoček za oblikovanje telesa ..., neverjetno obstojna nova maskara ..., neverjetno priročno novo orodje za pleskanje ..., neverjetno močan novi detergent za pranje posode ... In da ne pozabimo na najpomembnejše: na neverjetno nizko ceno vsega naštetega. A edino, kar je dejansko neverjetno, je, kako učinkovit je ta prastar in do konca zguljen trik.

Kvazi-logika

Stokrat ponovljena laž postane resnica.
(Joseph Goebbels)

S kvazilogiko mislim vsako sofistično kvazisilogistiko, kakršno najdemo na primer v naslednjem oglasu:

»*Če ima vaš otrok najraje na svetu bonbone in če imate vi najraje na svetu svojega otroka, potem mu dajte nimm2 soft. Nimm2 soft so mehki, s sadnim sirupom polnjeni bonboni z življenjsko pomembnimi vitamini, in to kar v štirih sadnih okusih*«.

Tukaj imamo navidezni silogizem, ki pa v resnici mešetari s čustvi in vrednotami:

Če ima vaš otrok rad bonbone ...
In če imate resnično radi svojega otroka ...
Potem mu **morate** kupiti **natanko te** bonbone
...

Ali pa:

Če bi vaša mačka lahko sama izbrala ...
Bi zagotovo izbrala **natanko tole** mačjo hrano
...
Torej **morate** svoji mački kupiti **natanko tole** mačjo hrano ...

Tako je videti ta kvazisilogistika. Oglasi so je polni. Iščite sami in uživajte ...

Kvazi-etika

Too much of everything is just enough!
(John Barlow – *I Need a Miracle*)

»*Ne zato, da bi vedeli, kaj je dobro, ampak zato, da bi bili dobri, se ukvarjamo z etiko*«, pravi Aristotel nekje v svoji nesmrtni *Nikomahovi etiki*. Vednost pač ne more biti sama sebi namen, saj vsak trenutek življenja pomeni situacijo, ki zahteva tako ali drugačno odločitev ter tako ali drugačno dejanje. In tako kot je etika srce filozofije, je kvazietika srce oglaševanja. Kvazietika jo imenujem zato,

ker oglasi igrajo predvsem na karto vrednot, s katerimi pa tako ali drugače manipulirajo. Razlagajo nam, kako doseči (obdržati) ljubezen svojega partnerja ..., kako doseči (obdržati) spoštovanje in naklonjenost svojega otroka ..., kako doseči (obdržati) občudovanje okolice ..., kako postati srečen ..., kako postati (ostati) zdrav ..., kako postati (ostati) vitek ..., lep ..., mlad ..., kako postati bolj svež in sijoč ..., kako zgladili gube ..., kako narediti svoje lase bujnejše in zobe bolj bele ... In njihovo temeljno sporočilo je preprosto v tem, da si je vse mogoče **kupiti**. V tem smislu je skoraj vsak oglas pravcato razodetje, saj nam obljublja, da se bo z nakupom nekega bolj ali manj banalnega izdelka (novega pralnega praška, osvežilca zraka, šampona, zobne paste, vzmetnice, avtomobila ...) vse spremenilo. Trpljenje se bo spremenilo v užitek, plehka dnevna rutina v izpolnjenost, slabo v dobro, grdo v lepo ... Skratka – pekел se bo spremenil v raj.

Kupiti je mogoče **vse** in **takoj**. A ker je bilo o tem govora že v uvodnem delu te razprave, bi sedaj raje opozoril na tiste oglase, ki igrajo na skromnejšo karto »drobnih radosti vsakdanjega življenja«. Tukaj je par tipičnih primerov:

»In zakaj pijete prav ta ledeni čaj?« vpraša ovco na pašniku glas iz ozadja, katerega ponazarja iztegnjeni mikrofon v levem kotu ekrana. »Eeee ... Beee Zato ker ga tudi vsi drugi ... Eeee ...« odgovori ovca. »Beee ...« Dobro je početi, kar počnejo drugi. Če to počnejo vsi, je to gotovo dobro. Dobro je slediti čredi. Eeee ... Beee ...

Kako tanka je meja med pranjem las in pranjem možganov, nam pokaže naslednji oglas: medtem ko si mladi moški, ki ustreza vsem novodobnim lepotnim kriterijem, živčno umiva zobe, v stanovanje vkoraka njegova do kože premočena ženska z razbitim sprednjim avtomobilskim odbijačem v rokah. Ob spoznanju, da je zaradi nje njegov dragoceni avto končal v jezeru, moški poblaznelo steče v kopalnico, kjer ga čaka rešitev v obliki novega šampona »Head

& shoulders menthol« z osvežujočimi sestavinami, ki ne le da »odstrani do 100 % prhljaja, ampak tudi pomaga ohraniti hladno glavo v vsaki situaciji«. Head & shoulders šampon ima nanj podoben vpliv kot heroin na džankija – takojšnja pomiritev in izpolnitev. S pravim šamponom oprana moška glava pozabi na razbiti avto in vidi samo še tisto, kar je edino zares pomembno – v mokro majico oblečeno seksi telo svojega dekleta.

Kakšno naj bi bilo popolno družinsko življenje, pokaže oglas za pralni prašek, v katerem ženska (žena in mama) doma pere umazane cunje, medtem ko »njena fanta« (mož in sin) tekmujeta na avtomobilistični dirki.

Moški glas: »Zakaj si začela uporabljati persil cold?«

Ženski glas: »Moji fantje so začeli podirati rekorde. Tudi jaz sem začela podirati rekorde z novim persilom cold active.«

Moški glas: »Tudi pri nizkih temperaturah daje persil cold active najboljše rezultate pri odstranjevanju madežev.«

Otroški glas: »To je novi rekord, ki si ga ti dosegl.«

Ženski glas: »In persil!«

Moški glas: »Novi persil cold active preprosto podira rekorde.«

»Njena fanta« – se pravi foter in mulec – po dirki pritečeta domov z novim kupom umazanih cunj in zmagovalnim lovorovim vencem, ga svoji od ponosa in sreče sijoči sužnji na hitro obesita okoli vratu in se nemudoma spet odhitita igrat.

»Ne uporabljaš malizije? Kakšen moški pa si?« lepó oblečena mladenka nadira napačno dišečega revčka. »Hočem malizio!« obupano kriči on, zazrt v brezčutno nebo.

Pravi moški očitno uporabljajo malizio. Kaj pa

ženske? »Kakšna je prava ženska?« provokativno sprašuje eden izmed novejših oglasov. »Drzna? Zapeljiva? Izzivalna? Aktivna? Očarljiva? Duhovita?« In kaj pomeni **prava** ženska, sprašujem jaz? Prava za koga? Zase? Zame? Za »Lojzeta Podjetnika?« In prava v katerem smislu? Mar obstaja tudi **neprava** ženska? Kakšna je potem ta? Sočutna? Ljubeča? Prijazna? Skromna? Zadržana? Taka, ki se poživžga na modne trende? Taka, ki ne bere tračev? Taka, ki slabo prenaša oglase?

»Mami, kakat me,« gnjavi mala tečnoba. »Pridi,« ga mama nasmejjano povabi na ritual iztrebljanja. »Ampak hočem kakat v *Jakatomvem stranišču*,« težji mali. »Ne bodi smešen, greva,« nemočno vztraja roditeljica. »Grem kakat k *Jakatu*,« ji zabrusi mali in odkoraka. In potem slišimo razlago dogodka, ki telepatsko prihaja naravnost iz mamine glave: »*Jakatov WC ima glade mikrosprej, diskretnejši od običajnega spreja. Nič več neprijetnih vonjav, samo vonj svežine.*« »Vonj svežine« je v oglasu prikazan v obliki čarobnih iskric, ki pršijo iz straniščne školjke, in pisanega cvetja, ki leti iz glade electric aparature.

Enake iskricice svežine pršijo iz enako bleščeče straniščne školjke tudi v oglasu za »fresh discs duck« – sredstva za samodejno čiščenje straniščne školjke, ki se neposredno pritrdi pod njen rob in ne potrebuje mehanskega nosilca v obliki plastične košarice, v kateri bi se lahko nabirale bakterije. Te so v oglasu prikazane v obliki majhnih, a popadljivih sluzastih monstrov, ki komaj čakajo, da zlezejo iz straniščnih školjk, pobijejo ljudi in osvojijo planet.

Ker je samo mrtva bakterija dobra bakterija, pravzaprav ne zadošča neprestano umivati svojih teles in čistiti svojih stanovanj. Nujna je neprestana dezinfekcija – ali rečeno po domače – razkuževanje! Nasploh je straniščna školjka predmet takih in drugačnih fantazem in (ob avtomobilih, pralnih strojih, kupih nepomite posode, srečnih psih, evforičnih mačkah, ženskih ustih, ki sesajo falične objekte ...) potenci-

alni rekorder v pogostosti pojavljanja v oglasih. V njih nastopa kot kvintesenca najhujšega gnusa, ki ga je treba skrivati, pred njim bežati in se ga sramovati: ali pa kot utelešenje čistosti in lepote – sublimni predmet poželenja, ki pravzaprav sploh ni od tega sveta in ga je treba skoraj po božje častiti. Tako kot ga je, v žal že nekoliko pozabljenem, a antologijskem oglasu, čistila mladenka, ki je v transu pred njim klečala, ga ovohavala in božala.

Bakterije so v reklamnih oglasih poosebljene zla in največja grožnja človeštvu. Vojna proti njim se nikoli ne bo končala, saj grozijo od vsepovsod, najraje pa se zadržujejo v kuhinjah in kopalnicah. Ta absolutna vojna proti bakterijam je v bistvu kemična vojna, v kateri je treba razvijati vedno nova orožja. »*Ne želim se znebiti le neprijetnih vonjav, želim se znebiti tudi bakterij, ki prežijo vsepovsod naokoli,*« nam razkrije svoje strahove in želje gospodična iz oglasa, ki panično prši svoje stanovanje z novim razpršilom. »*In novi 'oust 3 v 1' je odličen. Novi 'oust 3 v 1' uničuje večino bakterij na trdih površinah in prav tako na mehkih površinah. Tako mi ni treba kupovati treh različnih izdelkov. Znebite se neprijetnih vonjav in bakterij s površin – priskrbite si novi 'oust 3 v 1'.*« Ker pa je poleg neprestanega pršenja treba v življenju tu in tam postoriti tudi še kaj drugega, je na voljo domiselna rešitev – avtomatično pršilo 'oust electric', ki se ga namesti v električno vtičnico, kjer ta posel opravlja noč in dan, namesto nas. »*Vonjav ne le prekrije, temveč jih neprestano odstranjuje.*« Še več – kupiti je mogoče tudi »inteligentna pršila«, ki pršijo samo v določenih časovnih intervalih ali pa takrat, ko zaznajo našo prisotnost: »*Všeč mi je, ko stanovanje diši po svežem,*« je vsa navdušena gopodinja, ki z vakuumskim sesalnikom pravkar čisti stanovanje. »*Air wick freshmatic avtomatično razpršuje aromo na vsakih 9, 18 in 36 minut. Odličen je, ko moj mož pušča čevlje po celem stanovanju,*« očarano komentira simpatično navado svojega moža, medtem ko ji mimo glave prileti čevljev. »*Air wick – doma je*

najlepše. « Res lepo! In kako pripravno! Rešitev za svinjske manire je avtomatski dezodorans, ki človeški smrad prekrije s kemijsko »aromo«. A če je prvo samo odvratno, je drugo škodljivo, vendar je nos večinoma močnejši od možganov – tako kot tudi v naslednjem oglasu za sicer podobno, a »še boljše« oziroma – »še pametnejšo« pripravo:

Mlada mamica pride z otroki na obisk k svoji prijateljici, tudi mladi mami, kjer se na njihov prihod odzove senzorski osvežilec zraka Glade sense&spray, očitno izpopolnjena verzija svojega predhodnika iz »Jakatovega veceja«: »*Glade sense&spray je pameten. Ve, kdaj razpršiti vonj in kdaj ne. Glade sense&spray – pametno razprševanje vonja,*« nas obvesti vsevedni ženski glas iz ozadja. »*Hej, to je pametno*«, med slabournim režanjem ugotavlja prva ponosna roditeljica in strmi v pršeečo čudo, medtem ko naokoli po dišečem stanovanju lomasti mularija. »*To je Glade, veš*«, jo dobrohotno pouči druga.

Kaj drugega naj rečem na vse to kot – »Ne, to ni pametno! In ne – to zagotovo ni zdravo! To je strup, veš!«! Zato bi se – če že ne o inteligentnosti avtomatičnih »osvežilcev« zraka – dalo debatirati vsaj o inteligentnosti njihovih uporabnikov. Osvežilci prostora v resnici ne osvežujejo zraka, ampak ga zastrupljajo. Ob njihovi uporabi se sproščajo nevarne kemikalije v koncentracijah, ki močno presegajo dovoljene meje. Stanovanje, ki močno diši po umetnih vonjavah, ne diši zato, ker je »sveže«, ali »čisto«, ampak zato, ker je zrak v njem onesnažen, oziroma zastrupljen. Naj samo omenim tudi ontološko absurdnost tega oglasa: Ne razpršuje se vonj, ki je čutna zaznava (njegov *esse* je *percipi*), ampak taka ali drugačna snov – v tem primeru problematična kemikalija, ki sicer lahko čisto prijetno diši, a je lahko dolgoročno uničujoča za zdravje ljudi.

In ker smo že ravno pri strupih in njihovih učinkih, nikakor ne smemo pozabiti, da je, tako kot vsi problemi, ki nas najbolj mučijo, tudi

ekologija v bistvu – etični problem. Naša stanovanja so zagotovo veliko bolj čista, kot so bila kdaj prej, a zaslugo za to imajo kemikalije, ki onesnažujejo in uničujejo naše okolje in škodijo našemu zdravju. Petindevetdeset odstotkov vse vode, ki jo uporabimo v gospodinjstvu, tako ali drugače kemično umažemo z detergenti, s čistilnimi praški ali z belili, in priporočena količina pralnega sredstva, ki ga je treba vsuti v pralni stroj, je praviloma enkrat prevelika, saj je večja poraba v interesu proizvajalcev. Tako opevana skrb za čistočo tako žal ne pomeni samo prekladanja nesnage z enega mesta na drugo, ampak tudi enormno uničevanje okolja, saj naravno močno onesnaži tudi sama proizvodnja čistil, in ne samo njihova uporaba. Okolje dodatno obremenjuje tudi njihova embalaža, oziroma vse tisto, kar naj bi te izdelke naredilo potencialnim uporabnikom bolj všečne. Iz absurdno velikih kupov smeti, ki jih razvajeni prebivalci razvitega sveta dnevno pridelamo, dež v zemljo izpira najbolj strupene kemikalije – živo srebro, težke kovine, topila, mazila, olja, barve, lake, pesticide ..., od koder prej ali slej pridejo v vire pitne vode, hrano in s tem tudi v naša telesa, kjer se pridno kopičijo. Z zastrupljanjem in uničevanjem svojega okolja tako počasi, a vztrajno zastrupljamo in uničujemo tudi sami sebe. In med najhujše onesnaževalce okolja spadajo prav pralni praški in tekoča čistila, saj med drugim onemogočajo delo koristnih bakterij, ki razkrajajo naše odpadke. Sredstva, s katerimi se borimo proti umazaniji in mikroorganizmom, se tako v končni fazi izkažejo za bolj nevarna nam kot pa našim namišljenim sovražnikom.

»*Hey hey hey, that's what I say ...*«

DODATEK

Komentiraj naslednji besedilo:

Besedilo št. 1 – TV-oglas za abtronic x2.

Si želite raven in zapeljiv trebuh brez naporne vadbe v zatohlih telovadnicah? Bi radi imeli kot kamen trde in lepo oblikovane trebušne mišice

brez enega samega trebušnjaka? Izboljšajte kakovost svoje vadbe. Prenehajte se mučiti, raje uživajte. Predstavljamo vam povsem nov sistem vadbe abtronic x2. Skrivnost sistema je v učinkoviti električni stimulaciji mišic. Znanstveno je dokazano, da ta tehnologija dejansko sproža aktivno krčenje mišic. Zato tega ni treba delati vam. Električno stimulacijo mišic so razvili za fizioterapijo, da so pomagali bolnikom po poškodbi mišic. S pomočjo električne stimulacije boste pridobili močne in lepo oblikovane mišice, kakršne ste si vedno želeli. V kar 87 državah so doslej prodali skoraj 5.000.000 osnovnih pasov Abtronic. Zdaj pa so inženirji pripravili novo generacijo abtronic x2. Ime x2 je dobil, ker z njim dejansko opravite ekstremno vadbo. Z dvakratno močjo, za dvakrat boljše rezultate. Kako? Z enkratnimi blazinicami in na podlagi dvokanalne tehnologije na sprednji in zadnji strani telesa. Abtronic x2 istočasno deluje na dve skupini mišic spredaj in zadaj. Vaša vadba bo tako dvakrat bolj učinkovita v pol krajšem času. Med vadbo pa lahko počnete karkoli, delate z računalnikom, si urejate pričesko ali pa celo gledate televizijo. Je še kaj enostavnejšega? Sistem Abtronic x2 pritrdite okoli pasu in začel bo oddajati nežne električne impulze, ki bodo spodbujali mišice k krčenju. V eni sami minuti se bodo mišice skrčile najmanj 400-krat. Predstavljajte si štiristo navadnih trebušnjakov v minuti. Ne bi šlo, kajne? Tako boste začutili, kako abtronic x2 oblikuje vaše mišice. Izjemni rezultati pa bodo vidni že po nekaj vajah. Kot nalašč je za vse, ne glede na telesno pripravljenost. Omogoča 8 različnih programov. Od kratkih in navezanih krčenj do dolgih in globokih. In še 10 stopenj intenzivnosti. Od nežne masaže do intenzivne vadbe. To je 80 različnih vaj. Vadite samo 10 minut dnevno. Znanstveno je dokazano, da električna stimulacija mišic deluje. Ta študija dokazuje, da je tehnologija, ki jo uporablja abtronic x2 skoraj 7-krat bolj učinkovita od navadne vadbe. Termografski posnetki dokazujejo, da abtronic x2 dejansko povzroča boljšo stimulacijo mišic v primerjavi z običajnimi vajami. A to še ni vse.

Abtronic x2 deluje tudi na druge dele telesa. Napel in oblikoval bo stegna, zadnjico, prsi, vrat in ramena. Podobne profesionalne naprave stanejo na tisoče evrov. A vam ne bo treba plačati toliko. Niti 300 € ne, kar je priporočena cena proizvajalca. V tej posebni ponudbi stane sistem Abtronic x2 samo tri plačila po 29,90 €. Dobili boste popolnoma nov sistem vadbe Abtronic x2 z mikroprocesorjem, ki omogoča dvokanalno tehnologijo in štiri prestavljive prevodne blazinice, s katerimi se boste lahko osredotočili na določene dele telesa. Dobili boste tudi navodila za uporabo, navodila za takojšen začetek in načrt prehrane. Dodali bomo tudi baterije in posebni prevodni gel Abtronic, ki bo še bolj vzpodbudil stimulacijo mišic in omogočil doseganje še boljših rezultatov. In če pokličete, zdaj bomo priložili še to priročno torbico, tako da boste lahko sistem vadbe Abtronic lahko nesli kamorkoli. Cel sistem Abtronic x2 boste dobili za neverjetno nizko ceno, za samo tri plačila po 29,90 €. A tudi to še ni vse. Pokličite med prvimi in brezplačno boste dobili neverjetni mini pas za vadbo točno določenih delov. Uporabite ga na rokah. Oblikujte in napnite stegna in meča. Nežne vibracije odpravljajo tudi pomarančno kožo ter tako ustvarjajo videz gladke kože. Pokličite zdaj in naročite sistem Abtronic x2 za samo tri plačila po 29,90 €. Raven in zapeljiv trebuh čaka na vas. Zato naročite sistem Abtronic x2. Skrivnost je v električni stimulaciji mišic. Ta tehnologija dejansko sproža aktivno krčenje mišic. Tako dela namesto vas. Vi pa se samo prepustite vadbi in uživajte! Pokličite 080 20 31 še danes!

Pripombe in vprašanja k besedilu št. 1:

Gre za polurni (!) televizijski oglas iz tako imenovane TV-prodaje. Branje zgoraj navedenega besedila v njem traja dobre štiri minute (4'10"), se znotraj oglasa trikrat (!) ponovi in v njem je ime aparature, se pravi abtronic, uporabljeno kar 16-krat! Besedilo je podloženo s slikovnimi »dokazi« stanja moških in ženskih teles pred in po uporabi čudežne aparature – se pravi zamaščeni trebuhu, povešene zadnjice, mlahava

telesa ... prej; ploski trebuhu, čvrste zadnjice, napete mišice ... potem. Ob slehernikih imajo pomembno vlogo tudi avtoritete – od trenerjev z izklesanimi telesi, fizioterapevtov do dvakratne svetovne prvakinja v fitnessu, ki naj bi ji ob redni uporabi aparature sploh ne bilo več treba trenirati.

1. Čas na televiziji je drag. Oglaševalci se v čim krajšem času trudijo povedati čim več, zato so tudi oglasi relativno kratki. Kako je mogoče, da so se pojavili tudi tako ekstremno dolgi in gostobesedni oglasi?
2. Na katere človeške strahove, želje in hrepenenja apelira ta oglas?
3. S kakšnimi argumenti utemeljuje obljubljene rezultate?
4. Navedeni oglas je zanimiva mešanica neizpodbitnih dejstev in očitnih laži. Naštej primere prvih in tudi drugih.

Besedilo št. 2 – Odlomek z knjige *Days of War, Nights of Love; Crimethink for Beginners*.

Osem razlogov, zakaj ti hoče kapitalist prodati dezodorant:

1. Telesni vonji so erotični in seksi. Kapitalistom to ni všeč, ker so impotentni in nasprotujejo slehernemu izražanju čutnosti in seksualnosti. Seksualno prebujeni ljudje so potencialno nevarni kapitalistom ter njihovemu togemu, brezspolnemu sistemu.
2. Telesni vonji nas opominjajo, da smo živali. Kapitalisti takega opominjanja ne marajo. Živali so umazane. Jedo s tal in ne iz plastične embalaže. So odkrito seksualne. Ne nosijo oblek in kravat in ne urejajo si pričesk. Ne prihajajo pravočasno v službo.
3. Telesni vonji so unikatni. Vsak ima svoj lastni telesni vonj. Kapitalistom individualnost ni všeč. Obstajajo milijoni telesnih vonjev, a le nekaj vonjev dezodorantov. Kapitalistom je to všeč.

4. Nekateri dezodoranti so škodljivi. Kapitalistom je to všeč, saj vedno upajo na nove bolezni, ki jih bo treba zdraviti. Kapitalisti radi izumljajo nova zdravila. Zdravila jim prinašajo denar in nagrade; hkrati pa povzročajo nove bolezni, tako da kapitalisti lahko izumijo še več novih zdravil.
5. Za dezodorante je treba plačati denar. Kapitalistom je to še posebno všeč.
6. Dezodoranti skrijejo škodo, ki jo kapitalistični izdelki povzročajo tvojemu telesu. Prehranjevanje z mesom in drugo hrano, polno kemikalij, ki jo prodajajo kapitalisti, pokvari tvoj telesni vonj. Nošenje najlonk pokvari tvoj telesni vonj. Kapitalist noče, da nehaš nositi najlonke ali da nehaš jesti meso.
7. Uporabniki dezodorantov so negotovi. Kapitalisti imajo radi negotove ljudi. Negotovi ljudje ne povzročajo težav. Negotovi ljudje kupujejo tudi osvežilce prostorov, kozmetiko in revije o hujšanju.
8. Dezodoranti so nepotrebni. Kapitalisti so na to zelo ponosni in za to prejemajo oglaševalske nagrade.

Vprašanja k besedilu št. 2:

1. Se ti zdi avtorjevo videnje stvari otročje? Pretirano? Paranoično? Zakaj?
2. Kaj si misliš o njegovih argumentih? Se ti zdijo prepričljivi ali sofisticirani?
3. S kakšno pravico avtor kapitalistični sistem zmerja z impotentnim, ko pa skorajda vsi oglasi za dezodorante igrajo prav na karto seksualnosti?
4. Se ti zdi, da lahko takšen pamflet kogarkoli odvrne od nakupa dezodoranta? Zakaj ja? Zakaj ne?

Literatura in drugi viri:

Burja Alenka – *Vzemite manj. Imejte več:* zbir-

ka namigov za neškodljivo življenje; Ministrstvo RS za okolje in prostor, Ministrstvo za zdravje, Urad RS za kemikalije, Ljubljana, 2007.

Days of War, Nights of Love; Crimethink for Beginners; Rangewood Dr., Atlanta, USA.

Hegel Wilhelm Friedrich – »Kdo misli abstraktno?«; *Problemi* 7/8, Ljubljana, 1998.

Pol Frederik & Kornblut Sesil – *Reklamokratija*; Kentaur, Beograd, 1978.

Prof Regan's Beauty Parlour; televizijska oddaja, BBC, MMVII.

Napredek in filozofija

Tomaž Grušovnik

Napredek in filozofija

Govoriti o napredku in filozofiji ali celo o napredku *v* filozofiji oziroma o napredku *filozofije*, je seveda problematična naloga. Problematičnost tukaj ne izhaja zgolj iz dejstva – kot pri nekaterih ostalih filozofskih zagatah – da se ne strinjamo glede tega, kaj sploh je filozofija in kaj napredek, temveč tudi iz tega, da se najbrž marsikomu tovrsten govor zdi že v svojem začetku ideološko obarvan. Vprašanja napredka filozofije se lahko lotimo – tako morda menimo – na dva načina in zaradi dveh razlogov: bodisi da dekonstruiramo pojem napredka in pokažemo, da ni aplikabilen na pojem filozofije, bodisi da s pozitivističnim zanosom proslavljamo domnevne filozofske dosežke. Namen tega spisa ni ne eno ne drugo. Stališče, ki ga zagovarjam v eseju, je predvsem poizkus nekega *vsakdanjega* gledanja, ki ga lahko zavzamemo do stvari. Ena od osrednjih misli, ki jih bom poskušal izraziti, je v tem, da »napredku kot takem« ni smiselno govoriti ter da je, temu nasprotno, napredek lahko zmerom le »napredek *glede na* nekaj«. Če pa sprejememo zadnjo opredelitev, potem mislim, da lahko na povsem določen in smiseln način govorimo vsaj o enem – sicer zelo specifičnem – pojmu napredka znotraj filozofske dejavnosti.

Toda zakaj se sploh lotiti vprašanja napredka v filozofiji? V grobem sta lahko nadaljnja motiva za kaj takega dva: osebni in pa družbeni. Osebni v smislu, da se neki posameznik sprašuje, ali mu študij filozofije prinaša, denimo, izboljšanje počutja in pa premagovanje eksistencialnih težav (osebno in pa »duhovno« rast), ali pa mu, recimo, pomaga bolje razumeti

neki miselni problem (interakcijo duha s telesom, boljše razumevanje in razmejevanje pojmov, metaznanstvene teoretične pozicije in njihove implikacije). Družbeni motiv postavljanja vprašanja o napredku filozofije je najbrž predvsem odgovoriti na vprašanje, kakšna je vloga filozofske dejavnosti v družbi in kaj napredek filozofije – ali njegova nemožnost – pomeni za proces družbenega razvoja. Oba motiva sta seveda lahko prepletena in gotovo bi našli ljudi, ki bi trdili, da so osebni motivi zgolj nezavedna projekcija družbene ideologije na posameznike (neoliberalistični imperativ rasti) ali obratno, da so zahteve po, denimo, družbeni rasti posledica želje, ki se nahaja v posameznikovi psihi (kakšna psihoanalitična interpretacija). V pričujočem razmisleku me vodi predvsem motiv ugotavljanja posledic, ki jih ima prisotnost filozofije v družbi za to družbo samo.

Živimo v časih tako imenovane gospodarske krize in tam, kjer se humanistika – skupaj s filozofijo – pojmuje kot nekakšen družbeni privešek, okras ali slaščica, ki si jo lahko privoščimo šele potem, ko smo opravili z glavni obrokom ekonomije in drugih »bolj resnih« znanosti, smo lahko prepričani, da bo proračunska britev najprej posnela deserte. Dokler se tovrstne dejavnosti (gledališče, zgodovina, literatura in seveda filozofija) pojmujejo kot prestiž, menim, da nismo prav razumeli njihovega družbenega pomena in vloge, ki jo imajo za socializacijo in tudi predvsem za način razmišljanja in družbenega funkcioniranja. Lahko bi rekli tudi, da krize morda sploh ne bi bilo, če bi se tovrstne humanistične dejavnosti bolje razumelo in drugače vključilo v šolski sistem (ne pa le kot »vede o človeku« kot »dopolnilo« bolj resnim in vzvišenim »znanostim o naravi«, kot je to neupravičeno delitev že okarakteriziral Dewey

in dodal, da pravzaprav zrcalijo dualistično in predvsem materialistično ozračje zahodne kulture). In zato bi bilo res žalostno, če bi krizo začeli reševati tako, da bi znova »varčevali« pri humanistiki in ne morda kje drugje. Varčevanje pri humanistiki se v tem scenariju zdi skoraj kot refleksno dejanje, ki pa je neželeno – kot utripanje z vekami, ko nam nekdo želi izvleči mušico iz očesa – namesto, da bi razvezali mošnjo za dejavnosti, ki obravnavajo vprašanja smisla in tako poskušali prispevati k bolj pravični in osmišljeni družbi,¹ začnemo pri njih varčevati.

Vsi namreč, kot to dobro vemo, humanistike in pa še posebej filozofije ne vidijo kot neobhodni del družbe. Zato je smotrno, da se jim ponudijo argumenti, zakaj bi to vlogo morali primerneje ugledati. Ne nazadnje morajo argumente za lastno upravičenost črpanja sredstev iz javne blagajne utemeljevati tudi tiste znanosti, ki so bolj čislane, kot denimo biologija ali ekonomija; zakaj bi bila filozofija tu izjema? Učitelji filozofije so javni uslužbenci in njihova dolžnost je seveda prispevati nekaj »nazaj«, oziroma vsaj pojasniti, kako to počnejo. Mogoče si je zamisliti očitek, ki bi rekel, da bi bilo, če filozofija ne bi ničesar prispeva družbi, bilo pač bolje, če bi namesto šolskega predmeta postala zasebni hobi.

Gotovo se na tem mestu številni domisljijo ugovora proti takšnemu početju – proti prikazovanju »koristnosti« filozofije. Kot ga sam vidim, je ta ugovor usmerjen proti domnevni »ideološkosti« takšnega početja. Ne le, da je filozofija brezinteresna dejavnost *par excellence* – že po Aristotelu in tudi v duhu Husserlove *epoche* – in ji ni dovoljeno pripisovati koristnosti, saj je njena srž ravno v distanciranju od teh dejavno-

sti golega preživetja v bolj vzvišene sfere duha, problem prikazovanja njene koristnosti pa je tudi, ali predvsem, popuščanje neoliberalni menedžerski paradigmi, politični retoriki, ki so je polna usta rasti. Takšen pomislek je seveda primeren, sploh danes, ko se avtonomnost univerze z navidez istim argumentom prelahko prodaja v navezavo na gospodarstvo. Srž filozofije je ravno kritična distanca do družbe in pojavov nasploh, in če jo zdaj vključimo v besedičenje napredka, potem smo že izgubili dobršen del svoje samostojnosti in kompetenc. Vendar pa gre pri tej skrbi glede zagovarjanja lastnega mesta filozofije v družbi za pretirano skrb: kadar filozofija prikazuje svoje mesto in svoje lastne zmožnosti, pri tem seveda inherentno *kritizira* obstoječe predstave o domnevnem napredku v družbi, ne pa, da bi ta predmnenja prevzemala brez premisleka. Spomnimo samo, da je ravno filozofija razvila alternativne indikatorje družbene dobrobiti BDP-ju, kakršen je recimo pristop iz zmožnosti M. Nussbaum. Drugič, stališče popolnega upora proti obstoječemu (ali obstoječim, kajti ti so zelo različni) družbenemu sistemu je gotovo nekonstruktivno in tudi samo, po Heglovsko, del tega sistema; golo zavračanje »kapitalizma« je samo precej vprašljivo tudi iz ideološkega stališča, kar pa nikakor ne pomeni, da se je včasih – ali kar pogosto – treba *vzdržati* določenega ravnanja v smislu žižkovske filozofije. Vendar, če bi se popolnoma vzdržali argumentiranja v prid mestu filozofije v družbi, češ da je to – ne glede na njegovo kritično distanco – samo že preveč ideološko, potem zares ni drugega izhoda, kot da skladno s tem za seboj tudi zapremo vrata svojega osamljenega filozofskega kabineta. To bi bilo potem zares edino dejanje, ki bi bilo koherentno z našimi idejami.

Če pa mislimo nasprotno – če smo mnenja, da lahko filozofija družbi nekaj prispeva – potem se lahko pomudimo pri vprašanju pojma napredka v filozofiji; že zato, ker se o samem napredku in pa rasti, kot rečeno, veliko govori.

Filozofi so do napredka kritični: Wittgenstein v

¹ Nekatere analize so pokazale, da je potrošništvo pravzaprav odziv na manko posameznikovega smisla, ki je nastal potem, ko so se sesule institucije, religije, tradicionalne družine s svojo proizvodno funkcijo in pa tradicije (prim. A. Daun (1983), *The Materialistic Life Style: Some Sociopsychological Aspects*, v: *Consumer Behavior and Environmental Quality* (ur.: L. Uusitalo), St. Martin's Press, New York, str. 6–16.)

predgovoru v svoje *Filozofske raziskave* navede Nestroyeve besede, da je značilnost napredka ta, da se zdi veliko večji, kot je v resnici. S fenomenološko-hermenevitično naravnostjo (pa tudi z idejo Kuhnovih paradigem) lahko danes to dejstvo še bolje ugledamo. Prej kot o napredku bi lahko govorili o »spremembi« ali »menjavi« filozofije oziroma filozofij. In seveda: kaj je sploh »napredek«? J. J. E. Gracia v svoji monografiji *Philosophy And Its History: Issues in Philosophical Historiography*² »napredek« postavlja nasproti dvema drugima sorodnima besedama: »spremembi« in pa »razvoju«. Vse besede predpostavljajo neko *razliko* med začetnim in pa končnim stanjem. »Sprememba« tako zajema nastop neke razlike, vendar pa je neodvisna od *vrste* spremembe, ki se dogodi. Z drugimi besedami: pri »spremembi« gre zgolj za razliko, pri čemer ne vemo, ali je ta na boljše ali pa nemara na slabše. Lahko govorimo o spremembi življenjskega standarda, spremembi barve ali spremembi vremena. »Sprememba«, po drugi strani, tudi ne implicira nobene *smeri* ali *konca*, *smotra* h kateremu teži. »Razvoj« je za Gracio po drugi strani »sprememba s smerjo«. Lahko govorimo o »razvoju dogodkov«, pri čemer je »smer implicitna«. Vendar pa seveda lahko govorimo tudi o »*nesrečnem* razvoju dogodkov«. Pri »napredku« je drugače: tukaj je sprememba zmerom na boljše; »napredek« je tako »razvoj na boljše«.

S tako opredelitvijo sicer razjasnimo pojem napredka, toda še nič ne povemo o tem, ali obstaja splošen – ali v tem primeru filozofski – konkretni napredek: ali smo v filozofiji lahko priča »razvoju nekega mišljenja *na bolje*?« Kot rečeno, smo do tega zvečine skeptični, čeprav sta se tudi glede tega vprašanja oblikovala dva tabora: tisti, ki verjame v napredek in ga zagovarja, ter tisti, ki nekako trdi *nihil novum sub sole* – nič novega pod soncem. Slednjemu taboru Gracia nekako pripiše *ekleziastični sin-*

drom:⁴ to je prepričanje, da je »preteklost anticipirala prihodnost«; Gracijev stil lahko tukaj razumemo nekako v duhu Wittgensteinove izjave, ko ta pravi: »Berem ... filozofi niso prišli nič bližje 'Realnosti' kot Platon. Kako nenavadno stanje stvari. In kako nenavadno, da je Platon sploh lahko prišel tako daleč!«⁵ Za Gracio v ta »ekleziastični« tabor sodijo predvsem filozofski historiografi – zgodovinopisci – ki so pravzaprav doksografi.⁶ Drugi tabor predstavljajo misleci, za katere je po Graciji značilen tako imenovani *primitivni sindrom*:⁷ ti so prepričani, da je vse sodobno v filozofiji novo in da so starejše ideje novim podobne le navidez – v resnici so zgolj njihove nepopolne anticipacije.⁸ Skratka, prepričanja o dejanskem napredku filozofije so, kakopak, neenotna. Gracia ugotavlja: »Kot ponavadi s skrajnimi pozicijami, je nekaj pravilnega in nekaj napačnega v pozicijah, ki napredek bodisi favorizirajo, bodisi mu nasprotujejo.«⁹

Toda kaj, znova, bi lahko filozofski napredek pomenil v konkretnem smislu? Gre tukaj za napredek v smislu doseganja resnice ali za napredek v izločanju zmot ipd.? Gracia ponudi štiri različne nianse filozofskega napredka v smislu »filozofskega Cilja«: 1/ lahko mislimo, da filozofija napreduje v smislu odkrivanja resnice; 2/ filozofija lahko zavrača zmote; 3/ lahko razjasnjuje (klarificira) pojme (koncepte); 4/ lahko pa ponudi večje zavedanje kompleksnosti filozofskih problemov.¹⁰ Čeprav se zdi, da sta prva in druga točka na las podobni, med njima vendar obstaja razlika: morda se številni misleci ne strinjajo z idejo, da se lahko z gotovostjo približamo resnici, toda veliko se jih strinja s tem, da lahko prepoznamo zmote (priznavajo

⁴ Prav tam, str. 295.

⁵ Wittgenstein's Nachlass, Bergen Electronic Edition, Oxford University Press, 1992-1996, item 111, str. 134.

⁶ Gracia, *Philosophy And Its History*, str. 295.

⁷ Prav tam, str. 296.

⁸ Prav tam.

⁹ Prav tam, str. 318.

¹⁰ Prav tam, str. 319–320.

² SUNY Press, New York, 1992.

³ Prav tam, str. 316.

popperjevski pojem falsifikacije).¹¹ Tretja in četrta točka sta ravno tako podobni in dejansko se, sploh tretja točka, veže na cilj – kot to razumem sam – analitične in pa Wittgensteinove teorije in pa ideje, da je filozofija dejansko »terapija«, tudi Gracia sam izbere frazo, ki namiguje na to, in sicer da nam tovrsten način filozofiranja lahko »vrne dobro intelektualno zdravje«. ¹² Kakorkoli, Gracia naposled sklene, da filozofski napredek v vsaj nekaterih zgoraj omenjenih smislih *obstaja*: »Zato, tako verjamem, sploh ne more biti vprašanja, ali je zahodna filozofija videla napredek vsaj v dveh zgoraj omenjenih smislih [v tretjem in četrtem].«¹³ Vendar pa je, po njegovem, ta napredek bolj podoben vzpenjajoči se spirali, in še to spirali, ki je bolj kriva in neenakomerna. Gracia meni, da je za pravilno razumevanje filozofskega napredka treba standardni linearni perspektivi dodati še tretji, prostorski vektor.¹⁴

Kaj reči na to Gracijevo razmišljanje? Sam bi vsekakor pritrnil skepsi, da smo danes kaj bližje Resnici, kot so bili slavni filozofi preteklosti. Vendar to še nikakor nujno ne pomeni, da danes ne razumemo več sovisij med različnimi filozofskimi problemi; morda se celo zavedamo, da je obstoj objektivne, realno obstoječe Resnice, ki jo lahko zgrabimo z našim spoznavnim aparatom (teorija resnice kot *adaequatio Intellectus et rei*, skladanje razuma z rečjo) bil sam posledica neke določene epohe v zgodovini mišljenja; napredek filozofije v smislu doseganja te resnice je torej vezan na točno določeno predstavo resnice, in če je ta predstava dekonstruirana (kar pa je bilo priljubljeno početje velike večine filozofov 20. stoletja), potem se tudi sam pojem tovrstnega

¹¹ Prav tam, str. 319. Dejansko lahko tudi na Kantov poizkus v Kritiki čistega uma gledamo kot na poizkus začrtanja meja smiselnega in gotovega spoznanja. Falsifikacija kot kriterij smiselnosti teorij v grobem obrisu nekako spominja na *via negativa* teologije: resnici (in Bogu) se približujemo tako, da ugotovimo, kaj *ni* resnica (ali Bog).

¹² Prav tam.

¹³ Prav tam, str. 321.

¹⁴ Prav tam, str. 322–323.

napredka razgradi; o njem enostavno ni več smiselno govoriti. Kako pa je s čiščenjem naše intelektualne pokrajine? – z drugimi besedami: s klarifikacijo pojmov? Tukaj se zdi, da je napredek bolj verjeten; da se danes bolj zavedamo denimo vpliva jezika (konceptualnega aparata) na naš način razmišljanja, kot so se filozofi v preteklosti: filozofija jezika je ne nazadnje stara šele nekaj več kot 100 let, kolikor je preteklo od obdobja, ko se je zgodil tako imenovani *jezikovni obrat*. Vendar pa je tudi tukaj treba biti nekoliko previden. R. Rorty je opozoril, da se je z jezikovnim obratom istočasno zgodilo tudi nekaj takšnega kot posvetitev jezika: zdaj je pač jezik stopil na mesto, ki ga je poprej zasedala metafizika in filozofi so bili prepričani, da se bodo *vsí* filozofski problemi dali dekonstruirati z jezikovno analizo. Po drugi strani je treba poudariti, da se okoliščine in konteksti, ki vnašajo domnevno zmedo v naš način razmišljanja, nenehno spreminjajo in tako je tovrstna klarifikacija pravzaprav nenehno v lastnem nastajanju, pri čemer se je skoraj nemogoče nadejati, da bo kdajkoli popolnoma dovršena (stališče, ki je blizu Deweyjevemu *falibilizmu*: ker se okoliščine nenehno spreminjajo, je tudi potrebno *nenehno* prilagajanje). Naj sklenemo, da je filozofski napredek v tem ontološko-epistemološkem smislu res kočljiva stvar in da je morda ne nazadnje bolje reči, da gre za nenehni *razvoj* (kot smo definirali zgoraj) filozofije v smislu prilagajanja okoliščinam, ki jih ta mora reflektirati. V tem smislu je filozofija morda res hegeljanska sova, ki poleti šele potem, ko je že padel mrak.

Tudi J. Deweyjeve misli o filozofiji bi najbrž lahko deloma speljali na ta mlin. Po Deweyju so glavni filozofski problemi (dualizem duha in telesa, duha in sveta, posameznika in njegovega odnosa do drugih) dejansko posledica »družbenih prekinitiv kontinuitete«, kar pomeni, da so posledica »razdelitve družbe na bolj ali manj rigidno ločene razrede in skupine«. ¹⁵ Filozofija

¹⁵ J. Dewey, *Democracy and Education*, The Macmillan Company, New York, 1916 [1959], str. 376–377.

tako po Deweyju dejansko izhaja iz »težav družbenega življenja«:

»Filozofski sistemi, ki formulirajo te probleme, posnemajo glavne linamente in težave sodobne družbene prakse. V eksplicitno zavest prinašajo to, kar so ljudje začeli misliti o, v skladu s kvaliteto njihove trenutne izkušnje, naravi, samih sebi in realnosti, katero dojemajo kot tisto, ki vključuje ali vlada obojemu. /.../ Dejstvo, da filozofski problemi nastanejo zaradi razširjenih in občutenih težav družbene prakse, je zakrito, ker so filozofi postali specializiran razred, ki uporablja tehnični jezik, ki ni podoben besednjaku, v katerem so izražene neposredne težave.«¹⁶

Filozofska refleksija se, po Deweyju, zmerom »vklopi« takrat, ko je izkustvo problematično, oziroma, ko se srečajo različni interesi (religiozni, moralni, družbeni, ipd.). Filozofija, tako kot mišljenje samo, »izvira iz tega, kar je negotovo v izkustvu«.¹⁷ Vendar pa mora filozofija, če naj bo smiselna, imeti za svojo posledico neko določeno formulacijo vidikov življenja in sveta, ki bodo služili razrešitvi konfliktov, ali vsaj doseganju njihovega boljšega ravnotežja. V tej točki je filozofija za Deweyja pravzaprav *splošna teorija izobraževanja*,¹⁸ kajti njena naloga je, kot rečeno, formulacija vidikov in metod doseganja boljšega ravnotežja družbenih konfliktov, medtem ko je bistvo izobraževanja v tem, da je proces, s katerim se želena transformacija lahko doseže.¹⁹ Res je, da Dewey takšno izobraževanje, ki ga preferira, poimenuje *progressivno*. Toda progresivnost njegove ideje izobraževanja oziroma njegova »prospektivnost«, je v tem, da uporabi pretekle izkušnje v razvijajoči se prihodnosti; izobraževanje je za Deweyja »rekonstrukcija izkustva«, pri čemer je slednje reorganizacija, preoblikovanje izkustva tako, da mu je dodan (zvečan) pomen; pomen izkustva

pa je zvečan takrat, ko je povečana »zaznava« *povezav* in kontinuitet v dejavnostih, v katerih smo udeleženi (»pomen« izkustva v tem smislu je skratka poznavanje medsebojnih sovisij pojavov; več kot jih poznamo, večji je pomen izkustva).²⁰ Zelo pomembno je tudi to, da Dewey *izenači* cilj in pa proces izobraževanja; »rast« zanj ni nič drugega kot »prilagajanje dejavnosti novim okoliščinam«²¹ in v tem smislu nima cilja zunaj sebe. Vendarle pa so te okoliščine – kot izkustvo samo – zmerom *nepredvidljive*. Zato ne moremo govoriti o »splošnosti, totaliteti in dokončnosti« na področju znanja, vednosti, saj tukaj te besede nimajo nobenega mesta, kajti prepoveduje jih narava izkustva samega kot nenehnega, spreminjajočega se procesa.²² Če imamo torej te ideje v mislih, potem znova ni povsem jasno, ali lahko rečemo, da filozofija dejansko napreduje v Gracijevem smislu večje jasnosti glede sovisij in kontekstov filozofskih problemov, ali ne; na neki način lahko namreč odgovorimo pritrdilno, vsaj če imamo v mislih zavedanje, kako filozofski problemi sploh nastajajo. Toda po drugi strani – če je filozofija pravzaprav poizkus iskanja rešitve in ravnovesja družbenih konfliktov interesov in reorganizacija izkustva samega in če je to izkustvo nenehen proces, interesi pa se prav tako zmerom znova pojavljajo – je bolj primereno, da filozofsko pot označimo kot *razvoj* v Gracijevem smislu.

Videli smo, da Dewey nekako filozofijo umesti v osrčje reševanja konfliktov družbenih interesov, ki pogosto (ali izključno) nastanejo zaradi

²⁰ Prim. prav tam, str. 89–90.

²¹ Prav tam, str. 62. Tukaj se lahko pojavi pomislek, ali ni pri Deweyju prisotna ideologija nenehne rasti, ki jo kasneje lahko najdemo izraženo v t. i. neoliberalizmu. Takšne očitke proti Deweyju so izrazili nekateri raziskovalci, vendar pa je treba poudariti, da se deweyjevska rast od kapitalistične rasti razlikuje v bistveni točki, da namreč pri zadnji gre za izmerljivo akumulacijo kapitala, medtem ko gre pri Deweyju za nenehno spreminjanje, če tako želimo, merila samega, tako da pravzaprav ne moremo govoriti o nobeni akumulaciji. V tej kritiki pa se nekako pozablja tudi, da je bil Dewey goreč nasprotnik družbenih neenakosti.

²² Prav tam, str. 379.

¹⁶ Prav tam, str. 378; 383.

¹⁷ Prav tam, str. 387.

¹⁸ Prav tam, str. 383.

¹⁹ Prav tam, str. 387.

razrednih razlik in izključevanja določenih skupin.²³ In ker do zdaj še zmerom ni jasno, ali obstaja dejanski filozofski napredek, je morda smiselno, da se potem vprašamo, ali morda obstaja *družbeni napredek*; če bi obstajal ta, potem bi morda lahko vzvratno rekli, da obstaja tudi napredek v filozofiji.

Seveda to vprašanje ni nič manj zapleteno kot vprašanje napredka filozofije. Vendarle pa si poglejmo še enega pragmatističnega avtorja, ki reflektira družbeni, oziroma *moralni* napredek in ga – misleč, da obstaja – tudi *vsebinsko* formulira. Stališče, ki nam ga ponuja Rorty, namreč »pravi, da obstaja neka taka stvar kot moralni napredek in da je ta napredek dejansko v smeri večje medčloveške solidarnosti.«²⁴ Natančneje za Rortyja moralni napredek obstaja v tem, kar sam imenuje »napredek sentimentov« ali »čutenja« (v smislu Humovega moralnega čuta ali »sentimenta«). Kot pravi Rorty: »Ta napredek je v zvečani možnosti, da podobnosti med nami in ljudmi, ki so zelo drugačni od nas, ugledamo kot pomembnejše in tehtnejše od razlik.«²⁵ Vendarle pa je treba povedati, da Rorty svojih upov pri doseganju tovrstnega napredka ne polaga v filozofijo. Po njegovem morala in pa etika nimata nič skupnega z »odkrivanjem resnice«, temveč, kot rečeno, z manipulacijo

²³ Zato je za Deweyja izobraževanje, ki odpravlja take konflikte, po svojem bistvu demokratično. Prim. 7. poglavje njegove omenjane knjige, ki besedo »demokracija« vsebuje že v samem naslovu.

²⁴ R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, str. 52.

²⁵ R. Rorty, »Human Rights, Rationality and Sentimentality« v: *Truth And Progress*, (zvezek 3 Filozofskih del [Philosophical Papers]), Cambridge University Press, Cambridge, 1998, str. 181. Podobno idejo »etične sekvence« razširjanja moralne odgovornosti lahko zasledimo tudi pri A. Leopoldu, katere mu gre za razširjanje etične zavesti na okolje. Za Leopolda je etika napredovala po korakih: najprej je bila omejena na člane družine ali klana in je izključevala tuje ali sužnje; potem, s krščanstvom, se je vpeljal pojem univerzalne odgovornosti do ljudi (izoblikovala pa se je tudi zavest odnosa med posameznikom in družbo); tretji korak – na katerega še čakamo – bi po Leopoldu moral razširiti etiko tudi na ekosisteme in okolje kot tako. Za vse prim.: A. Leopold, »The Land Ethic«, v: *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1949.

moralnega čuta (senzibilnosti):

»Najboljši in verjetno edini argument za to, da fundacionalizem pustimo za sabo, je ta, ki sem ga že predlagal: to bi bilo bolj učinkovito, ker bi nam dopustilo, da svojo energijo osredotočimo na manipuliranje sentimentov, na sentimentalno izobraževanje.«²⁶

Kar nam lahko priskoči tukaj na pomoč, je po Rortyju prej kot filozofija pač literatura, pripovedništvo, ki nam s prikazom obupnih situacij določenih skupin ljudi in družb lahko vzbudi sočutje (dandanes bi morda lahko sem vključili tudi filmsko umetnost). Literatura namreč ima to moč, da »nanovo opiše«, s tako imenovano »re-deskripcijo«, neko stanje stvari:

»Če odstranimo zastareli besednjak, nas to naredi bolj občutljive za življenje okoli nas, ker nam pomaga prenehati tlačiti stari, upirajoči se material v nove vzorce.«²⁷

Kako je potem tukaj z napredkom filozofije? Zdi se, da stvari za Rortyja stojijo podobno, kot so za Deweyja, le da Deweyjevo »rekonstrukcijo« zamenja Rortyjeva »redeskripcija«, čeprav je Rorty še bolj nagnjen proč od filozofije (ki jo razume predvsem v smislu fundacionalističnega pristopa; tj. takega, ki za moralno ravnanje poskuša poiskati neizpodbitne racionalne temelje – Resnico).

Misli o napredku filozofije so skratka različne; in to različne celo znotraj filozofij posameznih mislecev. Zdi se, da je sodba, ali obstaja napredek v filozofiji ali pa nemara vendarle ne, precej res odvisna od tega, *glede na kaj* definiramo napredek. Lahko bi celo rekli, da je napredek zmerom le napredek »glede na nekaj«. To, tako mislim, ne velja le za filozofijo samo, temveč celo za tehnologijo – vzemimo primer razvoja pošte: ko so se sporočila prevažala s prevoznimi sredstvi, da bi dosegla naslovnika,

²⁶ R. Rorty, »Human Rights, Rationality, And Sentimentality«, str. 176.

²⁷ R. Rorty, *Truth and Progress*, str. 6.

je izum lokomotive pomenil napredek glede na rejo, denimo, ponijev, ki so vlekli poštno kočijo. Podobno je izum telefona in pa telegrafa pomenil napredek v primerjavi z lokomotivo (a že v nekoliko drugačnem smislu; poslej namreč prenos sporočil sploh ni bil več odvisen od prevoznih sredstev), pojav spleta pa napredek v primerjavi s telefonom in telegrafom (a ponovno v drugem smislu: ne denimo v smislu hitrosti – *ta je ista*, namreč svetlobna – temveč v smislu dostopnosti, preglednosti in enostavnosti uporabe). Vendar pa je izum lokomotive, denimo, hkrati pomenil tudi začetek uporabe fosilnih goriv in velikega onesnaževanja okolja in je v tem pogledu pomenil nazadovanje v primerjavi s prejšnjim poštnim sistemom. Toliko o tem, da je o napredku na splošno – ne da bi izbrali neko merilo – res nemogoče govoriti. Lahko sicer rečemo, da je pri formulaciji »resničnega splošnega napredka« čar v tem, da izberemo *tako* merilo, s katerim se vsi (ali pa večina) *strinjajo*; vendar pa to še zmerom pomeni, da potrebujemo neko *merilo*, neki »glede na nekaj«.

Predloge, kaj naj bi ta »glede na nekaj« napredka v smislu filozofije pomenil, smo že srečali zgoraj pri Gracii; kaj pa bi to merilo napredka lahko bilo v družbeno-etičnem smislu, smo videli pri Rortyju. Vendar pa je na področju splošnega napredka filozofije vprašanje, po deweyjevskem in rortyjevskem razmisleku, še odprto.

Obrnimo zdaj nekoliko smer našega razmisleka: govorimo o napredku filozofije in videli smo, da ga je skoraj nemogoče zadovoljivo opredeliti, kaj šele uvideti, ali obstaja ali ne. Toda po drugi strani imamo vsi *praktično* izkušnjo, da so nekateri ljudje pač boljši misleci kot drugi. Učitelji filozofije imajo nedvomno zaznavo *razlik v »nadarjenosti«* za filozofijo med svojimi učenci in učenkami. In tudi z lahkoto ugotovijo, ko nekateri, kateri so se poprej kazali kot »slabši«, napredujejo in na svoj način dohitijo »boljše«. Podobno nam pogosto sploh ni težko uvideti, kdo je boljši in bolj argumenti-

ran mislec. Vzemimo za ilustracijo tega dejstva enostavni primer problema izobraževanja in pa družbene prisile: oseba A trdi, da bi morali preučiti družbene vzroke vandalizma (vključujoč družinsko ozadje, družbo in pa šolski sistem, ki so ga nasilni posamezniki bili deležni) in potem ukrepati v skladu s tem; oseba B trdi, da potrebujemo novega Hitlerja, ki bo »take s tetrovažami« postavil pred zid in postrelil. Mislim, da smo v tem *praktičnem* primeru popolnoma upravičeni do sklepa, da je A boljši mislec od B-ja in da bi B dejansko *napredoval* s svojimi razmišljanjem, če bi se bodisi približal A-ju bodisi kako drugače zagovarjal družbeno prisilo (recimo, da bi B rekel, da je nasilni posameznik *kljub* svojim olajševalnim okoliščinam še zmerom odgovoren za dejanje in da mora zato kljub vsemu v zapor). Kriterij, po katerem lahko v tem praktičnem primeru sklepamo, kdo je boljši mislec, je preprosto bogatost argumentacije, uvidenje različnih sovisij med pojavi (nekako podobno Deweyjevemu »večanju pomena« izkustva). In v tem praktičnem smislu smo, ponovno, dokaj upravičeni misliti, da bi poslušanje vsaj 45 minut predmeta uvod v filozofijo na teden osebi B pripomoglo k izboljšanju svojega gledanja na svet. Sklep bi se tako naposled glasil, da je popolnoma smiselno govoriti o »napredku v filozofiji« pri *posamezniku*; in če gre za večje število takih posameznikov, celo o »napredku filozofije v družbi«, če le imamo pred očmi vsakdanje situacije, v katerih ljudje argumentirajo svoja stališča, ko se pripravajo o družbenih sistemih, pravičnosti, Poslednji resnici, Bogu²⁸ in podobnem.²⁹

Dejansko je, če je naslednje opažanje pravilno, v javnosti na delu neka nepravilnost do filo-

²⁸ Glede vprašanja Boga lahko rečemo, da je vsaj v enaki meri kot filozofije, tudi del teologije.

²⁹ Seveda gre tukaj za zelo specifično gledanje na »napredek filozofije«, ki je drugačno od tistega, ki poskuša zapopasti vsebinski napredek filozofije. Gre za to, da ne temelji na »filozofiji kot taki«, temveč bolj na posamezniku in konkretni družbi ter praktičnih primerih. V bistvu mu gre za *izobraženost* kot tako, katere neizbežen del pa je seveda tudi filozofija kot večšina mišljenja; takšno mišljenje je blizu Deweyju, pod pogojem, da vanj ne vnašamo vprašanj o »dejanskem napredku filozofije *nasploh*«.

zofov, za katero pa se zdi, da je filozofi sami ne naslavljajo preveč: kadar recimo debata nanese na kvaliteto zimskih avtomobilskih plaščev, vsi zaupajo vulkanizerjem; kadar nastopi vprašanje nevarnosti neke določene oblike gripe, se z upravičljivo avtoriteto oglasijo zdravniki; kadar se spoprijemamo s poplavami, vsi zaupamo organom civilne zaščite. Kadar pa se govori, denimo, o pravičnosti, se zdi, da se vsi ljudje počutijo enako sposobne odgovora na zastavljena vprašanja, pa čeprav se z njimi največ ukvarja ravno filozof (tako kot se s poplavami največ ukvarja pripadnik civilne zaščite, z gripami zdravnik in z avtomobilskimi plašči pač vulkanizer); zdi se, da v tem primeru ni *ravnovesja*. Kar najbrž vodi ljudi v prepričanju, da so vsi enako večji v govoru o pravičnosti, Bogu, resnici in podobnem, je ideja, da smo vsi razumna bitja; toda ta ideja, kolikor je seveda resnična, je nekoliko nenatančna: res je sicer, da smo vsi enako razumni, toda nekateri so se z enim sklopom vprašanj preprosto več ukvarjali (prebrali več knjig, sodelovali v več debatah) kot drugi. Situacija glede »filozofskih tem« v tem smislu dejansko ni toliko različna od specifik drugih poklicev.³⁰

Prav je, da vprašanja o napredku filozofije pustimo odprta v vsej njihovi bogatosti; vendar pa se po drugi strani zdi prav tudi, da priznamo, da v načinu razmišljanja, ki mu pravimo

»filozofski«, obstajajo kvalitativne razlike. Tu seveda ne gre za razlike v smislu, ali je bil boljši Platon ali Aristotel (saj sta vendar oba filozofa); gotovo pa gre za vprašanje, kdo je kdaj bolj primeren za razpravljanje o kakšnih vprašanjih, ki se močno navezujejo na filozofijo (kot so denimo domala vsa etična vprašanja). Takšno zavedanje nam lahko pomaga uvideti nujnost razširjanja filozofske izobrazbe: ni kar samoumevno, da bodo vsi ljudje znali pretresti vprašanja, ki zadevajo pravičnost, resnico, Boga ipd. enako kakovostno samo zato, ker so vsi razumna bitja. Povejmo še tako: ker ne obstaja strinjanje glede vsebinskega napredka filozofije kot take, to dejstvo ne sme botrovati mnenju, da je tukaj »vse relativno« in da so na tem področju zato vsi že kar strokovnjaki, ne glede na to, s čim se dejansko ukvarjajo v svojem življenju. In ker končno naš politični sistem temelji na čim večji participaciji ljudstva, ki presoja vladajočo politiko, je prav – če ta sistem želimo ohraniti kot dobro delujoč s čim manjšo mero demagogije – da namenimo posebno pozornost izobrazbi ljudi tudi v okviru filozofskih tematik, poleg preostalih humanističnih in družboslovnih.

³⁰ Lahko bi tudi rekli naslednje: kar naredi filozofa za filozofa, ni neka posebna večšina razmišljanja ali pa denimo nek genij, nek poseben uvid, temveč preprosto dejavnost, ki jo opravlja. Ta dejavnost se pri svojem razmišljanju pogosto – za razliko od drugih ved – sklicuje denimo na Platona, Aristotela, Descartesa, Kanta in druge ljudi, ki jih imamo za pripadnike »filozofskega kanona«. Če se neki mislec namesto na te avtorje pri svojem delu sklicuje na Webra, Durkheima in Maussa, to ne pomeni, da je sociolog ali antropolog zato, ker ima povsem druge talente od filozofa, temveč enostavno zato, ker so pač ti ljudje, ki jih imamo za sociologe, njegove reference. Dejansko je vprašanje, kateri misleci sodijo v kateri kanon, ponovno stvar percepcije, ki je odvisna od zgodovinskih in družbenih okoliščin (pogosto na takšne disciplinarne razreze bistveno vpliva akademski znanstvenoraziskovalni proračun). Kadar govorimo o filozofskem kanonu, se je dobro spomniti, da so ljudje kot Voltaire in Diderot iz slavnih filozofov svojega časa (*Les philosophes*) »zdrsnili« bolj v društvo razgledanih in duhovitih literatov.

Didaktične drobtinice

Edin Saračević

Dialog dijaka s samim seboj

»Igra govora in odgovora se igra tudi naprej v notranjem pogovoru duše same s seboj, kot je Platon lepo poimenoval mišljenje.«¹

Vzemimo za izhodišče posrečeno Platonovo definicijo mišljenja: »Mišljenje je pogovor duše same s seboj«. Da bi dijake vpeljal² v ta (notranji) pogovor, v razredu preberemo naslednjo Borgesovo zgodbo »Borges in jaz«:

Oni drugi, Borges po imenu, je tisti, ki se mu godijo stvari. Hodim po ulicah Buenos Airesa in za hip zastanem, nemara nehote, da bi si ogledal obok nekega preddverja in rešetke na vratih; za Borges a vem iz pošt nih pošiljk, njegovo ime videvam na seznamu profesorjev ali v biografskem leksikonu. Všeč so mi peščene ure, zemljevidi, tipografija osemnajstega stoletja, okus kave pa Stevensonova proza; tudi on se ogreva za vse to, le da z nekakšno nečimrnostjo, ki te reči spreminja v igralčeve rekvizite. Pretirano bi bilo trditi, da je najin odnos sovražen; jaz pač živim in si puščam živeti še naprej, da si Borges lahko izmišlja svojo literaturo, in ta literatura me opravičuje. Ni mi težko priznati, da mu je uspelo nekaj prav tehtnih strani, vendar me te strani ne morejo odrešiti, nemara zato ne, ker tisto, kar je dobro, ne pripada nikomur,

še celo njemu ne, temveč jeziku in izročilu. Vrh tega bom prej ali slej umrl, nepreklicno, in le neki trenutek mene lahko v njem preživi. Vse mu po malem predajam, čeravno še kako dobro vem za njegovo perverzno navado, da vse ponareja in prepovečuje. Spinoza je vedel, da vse teži k ohranjanju svojega bitja: kamen za vekomaj hoče biti kamen, tiger za vekomaj tiger. Jaz bom ostal v Borgesu, ne v sebi (če drži, da sem nekdo), vendar se bolj kot v njegovih prepoznavam v mnogih drugih knjigah ali v neutrudnem brenkanju na kitaro. Pred leti sem se skušal rešiti in sem od mitologij predmestij prešel na igro s časom in večnostjo, a te igre so zdaj Borgesove in moral se bom domisliti česa drugega. Moje življenje se potemtakem obletava, zgubljam se in vse puščam v pozabi ali pri njem. Ne vem, kateri od naju je napisal to stran.³

Po branju zgodbe sledi pogovor, v katerem nekateri dijaki poudarijo, da so tokrat prvič videli takšno razmišljanje: kjer se na človeka ne gleda kot le na telesno, materialno bitje, ampak se odpira vprašanje človekovega duha, vprašanje (sámo)zavedanja. Namreč, presenetljiva je perspektiva slavnega pisatelja, ki nase gleda kot na tujca, kot na 3. osebo. A po drugi strani se bralec zaveda, da je tak pogled »od zunaj« možen le »od znotraj«, le v duhu. Za mnoge dijake je takšna perspektiva nenavadna, saj niso navajeni nase gledati kot na »dve⁴ osebi«.

¹ Gadamer, 1999, str. 51.

² Mogoče »vpeljati« ni najbolj primeren izraz, saj dijaki (nekateri zavestno drugi nezavedno) ta dialog že uporabljajo. Morda bi bilo bolje reči: »Da bi z dijaki odprli vprašanje notranjega dialoga«

³ *OKO duha: fantazije in refleksije o jazu in duši*, zbrala in uredila Douglas R. Hofstadter in Daniel C. Dennett.

⁴ Ni redkost, da nekateri dijaki komentirajo tekst oziroma pisatelja kot razcepljeno osebnost. Po navadi se odpre razprava, v kateri poskušam dijakom razložiti, da smo vsi (na tak ali drugačen način) »razcepljene« osebe in da je to normalno, saj se vsak nahaja v različnih družbenih skupinah in tako vsak igra več družbenih vlog. Ni pa normalno,

Da bi se (bolje) navadili nase gledati tudi »z notranjim očesom« in da poskušajo reflektirati sebe kot fizično in predvsem kot večplastno, »večbarvno« duhovno bitje, dijaki za domačo nalogo napišejo svojo zgodbo. Pisanje takšne zgodbe pomeni raziskovanje »duše« in njenih različnih stališč, od katerih lahko dobi vsako svoj glas. Ravno pogovor med temi glasovi v sebi lahko dijak predstavi v svojem tekstu in se tako počasi bolje ove svojih »notranjih prostorov«. Tako imajo dijaki za domačo nalogo spis, v katerem Borgesa (v naslovu zgodbe) zamenjajo s svojim imenom. Oglejmo si primer takšnega teksta:

Sophia⁵ in jaz

Sophia je tista, ki vedno daje občutek, da je dovolj močna, da se lahko spopade z vsem, da je nič ne ustavi in ne prizadene. Kot vsaka povprečna najstnica hodi v šolo, ima družino, prijatelje. Da je zapolnjen tudi njen prosti čas, se ukvarja s športi in dejavnostmi, ki naj bi jo veselile. Seveda jo veseli, nora je na smučanje, o tem sem tudi jaz prepričana. Vendar pa so njene želje zaenkrat podrejene odločitvam, za katere upa, da jo bodo posredno pripeljale do cilja. Torej ne vidi prave poti, ampak se prilagaja danim potem; mogoče celo dane poti prilagaja sebi. Jaz pa ne. Ni se mi treba prilagajati, čakati na stvari. Ni mi treba razmišljati na razpotju, kaj si bolj želim in kaj je prav, mojih želja mi ni treba podrežati danim možnostim. Ker mi svojih odločitev pač ni treba upravičevati, kot mora to nonstop početi Sophia. Mogoče je ona

če se teh (pod)osebnosti ne zavedamo. V skrajnem primeru lahko tako dejansko nastane razcepljena osebnost, ko na primer neka oseba (pod vplivom (ne)določene, nezavedne, nereflimirane (pod)osebnosti) mori in se v »normalnem« stanju zavesti sploh ne zaveda, kaj je storila. Pogost primer tega so različni množični morilci, ki jih dijaki poznajo iz filmov in časopisov. V teh primerih lahko govorimo o dejanskem razcepu, o shizofreniji ali multipli osebnosti. Res pa je, da je razcep, ki ga vpelje refleksija, nekoliko drugačen razcep. Ne le, da sebe naredimo za objekt, ta proces nam omogoča, da se bolje zavedamo samega sebe, da si samega sebe bolje prisvojimo. O tem več v nadaljevanju.

⁵ Ime je spremenjeno, besedilo pa je napisala dijakinja 4. letnika gimnazije.

celo kot orodje v mojih rokah. Brez razlage, utemeljitve izve, kaj hočem, kaj si želim, in ko to izve, je zanjo to ukaz; ukaz, ki ga mora izpolniti, želja, cilj, ki ga mora doseči. Pa ne zato, ker bi jaz to zahtevala od nje, ampak zato, ker nima druge izbire. Če ne poteši mojih želja, tudi ona ne bo srečna. Jaz jo namreč upravičujem, zaradi mene sploh obstaja, a tudi jaz zaradi nje. In Sophia ima težjo nalogo, kar si jaz želim, mora ona fizično doseči. Pa vendar tudi meni ni lahko. Zdi se, da ji samo postavljam pogoje za svoje zadoščenje in potem čakam, čakam na uresničitev. (Pa ni tako), pa vendar tudi čakanje ubija, ubija tisti pravi jaz; saj s čakanjem in spremljanjem Sophie, s čim se sooča, kaj počne, tudi jaz nevede postajam orodje. Ne toliko Sophijino, ampak orodje družbe in vsakdana, v katerem se Sophia nahaja. Počasi in nevede izgubljam svoj pravi jaz, svoj prvotni cilj in želje. Spremenijo se in Sophia ima spet drugo delo. Postavljam ji nove ukaze. Če pot do njihove uresnitve ni vnaprej jasna, se bo zopet zgodilo isto. Nekje na sredi poti bom našla nov smisel in pozabila na stari cilj. Mogoče pa tudi ne; kaj če bo samo Sophia našla nov smisel in se ne bo več hotela ukvarjati z mojim. Na to stran jaza in Sophie pa še pomisliti nočem.«

Iz besedila je razvidno, da dijakinja (več) ne jemlje sebe (to je sebe kot dijakinja z imenom Sophia) kot nekaj enotnega, enoznačnega, nespremenljivega. Razločuje med svojo (zunaj) družbeno vlogo⁶ (ki je pogojena) – in med svojim notranjim, duhovnim življenjem, »notranjim jazom« – ki nastopi v trenutkih premišljevanja o sebi, v trenutkih samozavedanja. »Jaz«⁷ je tisti, ki se zaveda sebe, a zaveda se tudi različnih svojih vlog, identifikacij, identitet, na katere gleda kot na nekaj, kar pripada (neki) 3. osebi. Hkrati pa to (jasno) razločevanje⁸

⁶ Seveda se tukaj (ob obravnavi Borgesevega teksta) dotaknemo tudi različnih družbenih vlog, ki jih imamo/igramo v življenju.

⁷ Mislim, da smo tukaj na meji (filozofije), na meji izrekljivega in neizrekljivega. »Jaz« je tukaj mišljen kot »točka« samozavedanja.

⁸ O tem, da je »sleherno razločevanje nekakšno čiščenje ...«

pomeni tudi refleksijo, premislek o vsebinah svojega duha – (načrtih, upanjih, obžalovanjih, strahovih, interpretacijah), o preteklih dejanjih ... Refleksija tako omogoča (sámo)spoznavanje, ozaveščanje: o tem »kdo sem jaz« in o tem, da so vsebine (moje) zavesti družbeno, zgodovinsko pogojene.

Eden od pglavitnih ciljev ukvarjanja z dialogom in dialoškostjo je »naučiti dijake misliti.«⁹ Kaj naj bi to pomenilo, da znajo dijaki misliti? Gre za obširno vprašanje, tu se bom lotil le tistega vidika, ki se nanaša na samozavedanje, ne pa vseh miselnih spretnosti (denimo problematizacija, konceptualizacija, argumentacija), ki se ponavadi povezujejo z mišljenjem. Da znajo dijaki misliti, bi verjetno pomenilo, da se zavedajo sebe, svojih stališč, pogledov in da so zmožni do njih biti kritični. Ali drugače povedano, da lahko zavzamejo distanco do svojih stališč, so jih zmožni reflektirati oziroma so zmožni razumeti (tudi) druga stališča oziroma stališča drugih, ki so lahko tudi (diametralno) nasprotna.¹⁰

Marjan Šimenc razlaga paradoks, ki nastane, če si zastavimo za cilj (naučiti dijake misliti, s konceptom bistveno drugotnih stanj. Koncept je uvedel John Elster v knjigi *Kislo grozdje*. Elster namreč meni, da določenih ciljev ne moremo doseči namenoma, saj je ravno naš namen ovira pri doseganju zastavljenega cilja. Na primer: če namenoma hočemo biti sponzani ali hočemo »hitro« zaspati ali namenoma pozabiti kak neprijeten dogodek, nam bo ravno ta naš namen (največja) ovira na poti do zasta-

vljenega cilja. Šimenc (zgledujoč se po Renati Salecl, ki to trdi za vzgojo, on pa to razširi tudi na izobraževanje) pride do sklepa:

»(T)udi del izobraževalnih ciljev je mogoče doseči le posredno, le kot stranski proizvod izobraževanja, kar na ravni teorije pomeni, da vseh izobraževalnih ciljev ni mogoče operacionalizirati in se neposredno zavestno truditi, da bi jih dosegli. Tako kot vzgoja ni preprosto intencionalna aktivnost, tudi vse izobraževanje ni.«¹¹

Zgornji koncept bistveno drugotnih stanj nam bo pomagal pri razlagi doseganja (stranskih) ciljev, ki pa so bistveni, so centralni, le doseženi so lahko le na neki ovinkast način. Te cilje bomo poskušali realizirati z različnimi oblikami dialoga pri pouku filozofije. Namreč, že Platon je ugotovil, »da filozofska resnica vznikla iz pogovora in v pogovoru«. Seveda ni Platon mislil, da je že sam pogovor (pa naj ga je vodil sam Sokrat) dovolj za »vznikanje resnice«. Lahko rečemo,¹² da pogovor »ustvarja polje«, kjer lahko vznikne resnica. Resnica vznikla, kot »stanje, ki je bistveno stranski proizvod.«¹³

Zakaj naj bi filozofska resnica vznikala ravno iz pogovora in v pogovoru? Zakaj ne (tudi) v okviru drugih človekovih aktivnosti? Težko se je ne strinjati s Heideggerjem, z njegovim uvodnim razmišljanjem, v tekstu *Na poti do govornice*:

»Človek govori. Govorimo v budnosti in snu. Govorimo nenehno, tudi tedaj, ko ne izgovarjamo besed, marveč samo poslušamo ali beremo, celo tedaj, ko niti ne poslušamo niti ne beremo, temveč namesto tega opravljamo kako delo ali pa se predajamo brezdelju. Govorimo nenehno, tako ali drugače. Govorimo, ker nam je govorjenje prirojeno. Ne izvira šele iz kakega posebnega hotenja. Pravimo tudi, da ima človek govorico po naravi. Velja nauk, da je človek

je nazorno predstavljeno v Platonovem *Sofistu*.

⁹ Seveda je vprašanje, koliko se da cilj (neposredno) doseči oziroma ali si je sploh smiselno tak cilj zastavljati. Na kratko bi lahko rekel, da misliti o sebi pomeni: kritično mišljenje, orientacija v mišljenju, preiskovano življenje: torej splošni cilj bi bil učiti misliti, poseben pa preiskovati svoje življenje.

¹⁰ Marjan Šimenc v *Didaktiki filozofije* (str. 78, op. 45) zapiše: »Druga razširjena opredelitev je, da je pouk filozofije pouk, ki se osredotoča na vprašanja človekovega samorazumevanja. Referenca je tudi tokrat Kant in njegova slavna vprašanja: Kaj lahko vem? Kaj naj storim? Kaj smem upati?«

¹¹ Šimenc, 2006, str. 82.

¹² Seveda gre za poskuse (čim bolj natančno) ubesediti tisto, kar je neizrekljivo.

¹³ Elster, 2000, str. 53.

za razliko od rastline ali živali živo bitje, ki je sposobno govoriti. Ta stavek ne meri samo na to, da človeku poleg drugih sposobnosti pripada tudi sposobnost govora. Stavek hoče povedati, kako šele govorica usposablja človeka, da je tisto živo bitje, ki je kot človek. Kot govoreči je človek – človek. To je dejal Wilhelm von Humboldt. Vendar je treba še razmisliti, kaj se to pravi – človek.«¹⁴

Torej, človek ne more ne govoriti.¹⁵ Tudi če obmolzne, je molk neko sporočilo. Če je bistvo človeka govor, se ta najlepše kaže v pogovoru, v dialogu. Zakaj? Ker dialog ni le govor, je tudi biti skupaj z ljudmi. Ko smo v dialogu, ne bivamo le v govoru in v svetu, temveč tudi skupaj z drugimi. Potemtakem je pogovor (kot je ugotovil že Platon) tisto področje, kjer resnica (najlažje) vznikne.

Tekst »Borges in jaz« ponavadi vpeljem na začetku¹⁶ šolskega leta, ko poskušam dijakom predstaviti, kaj je filozofija. Navežem se na Kanta, na njegova vprašanja, predvsem na vprašanje »Kaj je človek«. V tem šolskem letu (2009/10) pa sem tekst navezal tudi na film Psiho režiserja Alfreda Hitchcocka. Kako poteka takšna ura?

1. Z dijaki¹⁷ si ogledamo prvih osem minut filma (z uvodno špico). Dijakom na kratko povzamem dogajanje, ki ga preskočimo: da se glavna junakinja odpravi na pot, kjer jo preseneti slabo vreme in se je prisiljena zateči v motel.

2. Od 35. do 48. minute (ki vključuje znani umor v kopalnici). Zopet povzamem, da pogrešano žensko išče sestra in najame detektiva, ta pa tudi tragično konča. Na prizorišče pride

sestra s svojim možem ...

3. Zadnjih 12 minut filma (od prizora, ko sestra umorjene začne raziskovati in se odpravi v hišo Normana Batesa). S filozofskega stališča in s stališča povezave z Borgesovo zgodbo, je bistvena razlaga psihiatra na policijski postaji.

Sledi pogovor o videnem, v katerem z dijaki odpiramo različna vprašanja, ki se nanašajo na psihoanalizo, sociologijo, film, literaturo ...

Literatura

Borges, Jorge Luis. »Borges in jaz«; v: Hofstadter, Douglas R. in Dennet, Daniel C.: *Oko duha: fantazije in refleksije o jazu in duši*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1990.

Elster, John, *Kislo grozdje*, Krt, Ljubljana, 2000.

Gadamer, Hans-Georg, *Izbrani spisi*, Nova revija, Ljubljana 1999.

Heidegger, Martin, *Na poti do govorice*, SM, Ljubljana, 1995.

Platon, *Sofist*, prev. V. Kalan, Založba obzorja Maribor; Ljubljana 1980.

Šimenc, Marjan, *Didaktika filozofije*, FF, Oddelek za filozofijo, Ljubljana 2006.

¹⁴ Heidegger, 1995, str. 5.

¹⁵ Znan je pregovor, ki to dejstvo potrjuje: »Kdor molči, desetim odgovori.«

¹⁶ Kadar imam predmaturitetno skupino za filozofijo v tretjih letnikih, pa začnemo prvo uro s tem besedilom.

¹⁷ Nekateri dijaki so že (vsaj) slišali za A. Hitchcocka, drugi poznajo nekaj njegovih filmov, tretji se z njim prvič srečajo

...

Oblast in anarhizem

Modul	A, C
Tematski sklop	Posameznik in skupnost (Ali in zakaj potrebujemo oblast?)
Učna tema	Oblast in anarhizem
Cilji	<p>– Vpeljevanje v filozofsko mišljenje; razvijanje samostojnega in kritičnega mišljenja (samostojno raziskovanje in analiziranje filozofskih problemov); prepoznavanje predsodkov in njihova kritika, razumevanje in ocenjevanje drugačnih nazorov in pogledov, razvijanje strpnosti...</p> <p>– Razmislek o naravi oblasti, o tem, ali je oblast nujno potrebna ali pa bi človeštvo zmoglo brez nje; odkrivanje in analiza implicitnih podmen obeh pojmov.</p>
Pojmi	Politična filozofija, oblast, anarhizem
Medpredmetne povezave	Sociologija, zgodovina
Dodatne informacije za učitelje	<p><i>Millerjeva knjiga</i> Politična filozofija: zelo kratek uvod <i>se je pokazala kot zelo primerna za delo v razredu, zlasti tam, kjer dijaki izberejo filozofijo kot maturitetni predmet. Toda ker je lahko enostavnost knjige zavajajoča, je dijakom priporočljivo predočiti argumentacijo, ki se skriva v njej, še s kakšnim drugim virom. V poglavju o oblasti je morda problem, da Miller odpravi anarhizem preveč preprosto. To je problem tudi zato, ker mu dijaki večinoma niso naklonjeni, tako da njegovih morebitnih dobrih strani in upoštevanja vrednih premislekov sploh ne vzamejo zares.</i></p> <p><i>V tem modelu se bomo posvetili poskusu okrepitve anarhistične pozicije. Logična nit razprave je:</i></p> <ol style="list-style-type: none"> <i>1. obravnava Hobbesovega izhodišča, kakor ga predstavita Miller v Politični filozofiji – zelo kratek uvod in Palmer v Ali središče drži?;</i> <i>2. obravnava delovnega lista o anarhizmu;</i> <i>3. obravnava odlomkov iz Dawkinsovega Sebičnega gena;</i> <i>4. obravnava Millerjeve analize anarhizma, ki ji dodajamo Nozickovo razpravo (ta je sicer pri Millerju že implicirana).</i> <p><i>Čeprav gre za temo, ki jo ponavadi obravnavamo v pripravah na maturo (modul C), jo je mogoče vpeljati tudi kot izbirno temo v modulu A.</i></p> <p><i>Nadaljnje opombe za učitelje so navedene v oglatih oklepajih.</i></p>

Opredelitev problema

Problema, ki ga predstavlja oblast, se je mogoče lotiti različno. Tudi tako, da dijake preprosto vprašamo, ali menijo, da je oblast nujna ali pa bi lahko človeške skupnosti prebile tudi brez nje. Po mojih izkušnjah z delom v razredu je običajni odgovor, s katerim postrežejo dijaki, da

neka oblast pač mora biti. Razprava o razlogih, ki jih navajajo, je zanimiva in nujno potrebna; njihovi odgovori so namreč precej podobni tistim, ki jih je v *Leviathanu* navedel T. Hobbes.

Po uvodni razpravi, pisanju razlogov na tablo (slednje zelo priporočam) in razpravi o teh razlogih predlagam branje odlomka iz Millerja¹:

»... najprej želim povedati nekaj v zagovor politične oblasti same. V ta namen bom, podobno kot drugi pred mano, naprosil bralca, naj si poskusi predstavljati življenje v družbi brez države – tj. brez policije, vojske, pravnega sistema, javnih servisov in drugih služb. Kaj bi se zgodilo, če vsega tega ne bi bilo?

Morda najslavnejši miselni preizkus, ki ga lahko najdemo v povezavi s tem, ponuja Thomas Hobbes v *Leviathanu*, izdanem leta 1651. [...] 'Naravno stanje človeške vrste', v katerem ni nobenih pravil igre, je opisal kot kruto tekmo za življenjske potrebščine, kot življenje v večnem strahu pred roparskimi napadi oziroma kot življenje v nenehnem iskanju priložnosti, kako bi druge prehiteli in jih napadli prvi. Posledice je povzel v pogosto citiranem odlomku:

'V takšnem stanju ni marljivosti, kajti njen sad je negotov: in potemtakem ni obdelovanja zemlje; ni navigacije niti uporabe blaga, ki bi ga uvažali po morju; ni udobnih stavb; pripomočkov za premikanje in odmikanje stvari, ki zahtevajo več moči; ni znanosti na zemljinem obličju; ni merjenja časa; umetnosti; črk; družbe; in kar je med vsem najslabše, obstaja nenehen strah in nevarnost nasilne smrti; človeško življenje pa je osamljeno, revno, odurno, surovo in kratko.'²

Razlog za ta pesimistični sklep, menijo nekateri, je bilo Hobbesovo prepričanje, da so ljudje po naravi sebični in lakomni in da si bodo v svetu, kjer jih ne omejuje politična oblast, poskusili nagrabiti čim več. Ampak s tem zgrešijo Hobbesovo poanto. V resnici namreč pravi, da je sodelovanje med ljudmi nemogoče zaradi pomanjkanja zaupanja, zaupanja pa ne more biti brez močne oblasti, ki bi uveljavila zakon. V 'naravnem stanju' je torej odsotno predvsem tisto, kar zagotavlja sodelovanje več ljudi. Pričakovanje, da bodo drugi opravili svoj del nalog, je v odsotnosti politične oblasti enostavno preveč tvegano. Kaj mi jamči, da se bo drugi držal sklenjenega sporazuma, če ni zakona, ki bi ga k temu prisilil? A tudi če se k temu nagiba sam od sebe, ali se ne bo on isto spraševal o meni in sklenil, da je vse skupaj preveč tvegano? Hobbes dokazuje, da je v takšnem položaju še najbolj preudarno predpostaviti najslabše in ukreniti vse, kar nas obvaruje pred grožnjo smrti. Način, kako to dosežemo, je, da v odnosu do drugih nakopičimo čim več moči. Skratka, strah zaradi nezaupanja spremeni življenje v svetu brez politične oblasti v 'neprestano budnost pred sosedi'.

Ali je Hobbesov pesimizem upravičen? Kritiki poudarjajo, da primerov zaupanja, medsebojnega sodelovanja ali nesebične pomoči, ki niso posledica delovanja države ali njenih služb, ni težko najti; če se nekoliko ozremo okoli sebe, jih je celo zelo veliko. Na primer, skupina sosedov se lahko odloči, da bo skupaj obnovila zapuščeno otroško igrišče. Oblikujejo skupino in si – zanašajoč se, da bo vsak opravil svoj delež – razdelijo delo; za to jim ni bilo potrebno skleniti pravnega

² Navedeno po prevedenem odlomku v: Donald Palmer: *Ali središče drži? Uvod v zahodno filozofijo*; DZS, Ljubljana 1995; str. 370–371 (vse opombe so prevajalske).

¹ David Miller: *Politična filozofija – zelo kratek uvod*; Knjižna zbirka Kratka; Krtina; Ljubljana 2007.

sporazuma ali uporabili drugih sredstev prisile. Človeška narava torej ni takšna, kot jo je naslikal Hobbes. Ampak to nekako zgreši bistvo. Čeprav je imel Hobbes najbrž res precej slabo mnenje o človeški naravi – nekoč, ko so ga zasačili, da je nekemu beraču izročil denar, je baje dejal, da se je želel zgolj znebiti nelagodja ob pogledu na reveža –, je njegova poanta v tem, da bi bila v atmosferi strahu, ki bi nastopila kot posledica zloma oblasti, prijaznejša in zaupanja vredna plat človeške narave izbrisana. In zdi se, da se ni motil; vsaj glede na to, kar vemo o vedênju ljudi v vojnah in drugih položajih, kjer je ogroženo njihovo življenje.« (Miller 2007, str. 29–31)

Nekaj vprašanj za razpravo (seveda so samo okvirna, saj nas dejanski kontekst in razmišljanje dijakov privedeta tudi do drugih bistvenih vprašanj):

1. Kako je Hobbes opisal stanje brez oblasti?
2. Ali se to ujema z vašimi predhodnimi opisi? So kakšne razlike? ...
3. Kaj je razlog za vaš pesimistični opis življenja v stanju brez oblasti?
4. Kaj je razlog za Hobbesov pesimistični opis istega?
5. Kakšno vlogo igra v Hobbesovem opisu pojem *zaupanja*?
6. Ali je pričakovanje, da bodo drugi opravili svoj del dogovorjene naloge v stanju brez politične oblasti, res preveč tvegano?
7. Na kateri točki uvede Hobbes pojem *tveganja*? Kaj mislite o tem?
8. Ali se strinjate, da je – kakor meni Hobbes – v stanju brez oblasti še najbolj preudarno predvideti najslabše in ukreniti vse, da bomo pridobili čim več moči oziroma ravnali sebično?

9. Ali je Hobbesov pesimizem upravičen?

10. Ali menite, da bi bila v stanju brez oblasti prijaznejša in zaupanja vredna plat človeške narave izbrisana? Utemeljite svoj odgovor! Kako na isto vprašanje odgovori Miller?

Po razpravi z dijaki, ki naj bo čim izčrpnjša, si velja ogledati dvoje. Delovni list, na katerem so predstavljene teze anarhizma, in odlomek iz Dawkinsove knjige *Sebični gen*³. Vrstni red se mi ne zdi tako pomemben, saj nas razprava na koncu privede do istega. Tukaj bomo najprej predstavili odlomek iz Dawkinsa.

Preden učitelj uvede ta nekoliko daljši delovni list, je priporočljivo povedati vsaj nekaj malega o sami zapornikovi dilemi. Gre namreč za sklepanje, pred katerim se znajdetta dva zapornika, ki ju ločeno zaslišujejo. Vsakemu je predočeno, da bosta odsedela minimalno kazen, če bosta drugega izdala (ker bosta nagrajena za sodelovanje z oblastmi), sicer pa bosta prejela običajno kazen. Seveda se oba zavedata, da sploh ne bosta obsojena, če bosta molčala. Teorija zdaj pravi, da je za oba najboljša, če drug drugega izdada (in sodelujeta z oblastjo), saj se ne moreta zanesti na tovariševo molčečnost. Temu uvodu sledi tale delovni list:

Richard Dawkins: Sebični gen; Zapornikova dilema (str. 231–241)

Igro vodi »banka«, ki dvema igralcema izplačuje dobitke in od njiju pobira kazni. [...] Vsak igralec ima v rokah samo dve karti. Na eni piše SODELUJ, na drugi pa NE SODELUJ. Igrava tako, da izbereva eno od kart in jo s hrbtom navzgor položiva na mizo. [...]

Izid I: Oba sva izbrala karto SODELUJ. Banka vsakemu izplača po 300 \$. To [je] nagrada za medse-

³ Richard Dawkins: *Sebični gen*; Zbirka Esenca; Mladinska knjiga; Ljubljana 2006.

bojno sodelovanje.

Izid II: Oba sva izbrala karto NE SODELUIJ. Banka naju kaznuje s po 10 \$ kazni. To je kazen za obojestransko nesodelovanje.

Izid III: Vi ste izbrali karto SODELUIJ, jaz pa NE SODELUIJ. Bankir mi izplača 500 \$ (kot skušnjavo za nesodelovanje), vas pa kaznuje s 100 \$ (za naivnost).

Izid IV: Vi ste izbrali karto NE SODELUIJ, jaz pa SODELUIJ. Bankir vam izplača 500 \$ skušnjave za nesodelovanje, mene pa zaradi naivnosti oglobi s 100 \$. [...]

Poglejmo zdaj, v čem je tu pravzaprav dilema. [...] kaj se mi mota po glavi, ko igram z vami. Vem, da imate samo dve karti – SODELUIJ in NE SODELUIJ. Poglejmo, kako bi lahko igra potekala. Če vi izberete karto NE SODELUIJ [...], je zame najboljša možnost, da tudi sam izberem enako karto, torej NE SODELUIJ. Je že res, da se bom moral sprijazniti z 10 \$ kazni za obojestransko nesodelovanje, a je to še vedno neprimerno bolje, kot če bi moral plačati 100 \$ kazni za naivnost. Zdaj pa pogledajmo, kako bi lahko igra potekala, če bi izbrali karto SODELUIJ [...]. Zame je ponovno najboljša izbira karta NE SODELUIJ. Če bi izbral sodelovanje, bi sicer oba zaslužila po 300 \$, a če se odločim za nesodelovanje, bom zaslužil še več, kar 500 \$. Iz česar lahko zaključim, da je, ne glede na to, katero karto boste izbrali vi, zame najbolje, da vedno izberem nesodelovanje.

Z nesporno logičnim sklepanjem sem torej ugotovil, da se moram vedno odločiti za nesodelovanje. S prav enako logiko ste tudi vi prišli do enakega sklepa. Ko se torej v zapornikovi dilemi spopadeta dva razumna igralca, bosta vedno igrala na karto nesodelovanja in bosta zato vsakič ob 10 \$ ali kolikor je pač že določena kazen za obojestransko nesodelovanje. Pri tem je obema ves čas kristalno jasno, da bi zaslužila po 300 \$, če bi se le oba odločila za sodelovanje. Zaradi tega igri pravimo dilema [...].

V preprosti različici zapornikove dileme ni mogoče zaupati drugemu igralcu. Razen v primeru, da je eden od igralcev res nepopoljšljiv optimist, predober za ta svet, se bo igra vedno končala z obojestranskim nesodelovanjem, pa čeprav bosta morala zato oba igralca plačati kazen. Obstaja pa tudi nekoliko drugačna različica igre: pravijo ji »iterirana« ali ponavljajoča se zapornikova dilema. Ponavljajoča se igra je bolj zapletena in prav v tej zapletenosti tiči upanje. [...]

V preprosti različici obstajata samo dve strategiji – SODELUIJ in NE SODELUIJ. Pri ponavljajoči se različici je na voljo veliko strategij in na prvi pogled nikakor ni jasno, katera se bo najbolje izkazala. [...] Ali lahko ugotovimo, katera je najboljša? Natanko s tem vprašanjem se je ubadal tudi Axelrod. Domislil se je, da bi lahko organiziral nekakšen turnir in strokovnjakom za teorijo iger predlagal, naj v njem sodelujejo s svojimi strategijami. Strategije so v tem primeru vnaprej programirana pravila vedenja igralca [...] v računalniški obliki. [...] Na turnirju je sodelovalo nekaj zelo bistroumnih strategij [...], presenetljivo pa se je izkazalo, da je zmagovalna strategija od vseh še najpreprostejša [...]. Imenovala se je milo za drago [...]. Milo za drago v prvi potezi vedno izbere karto SODELUIJ, potem pa preprosto vsakokrat ponovi karto, ki jo je v prejšnji potezi izzigral nasprotnik. [...]

A podrobnosti posameznih strategij, ki so se pomerile v Axelrodovem turnirju, niti niso tako zelo zanimive [...]. Bolj zanimivo je, če strategije razvrstimo v nekaj razredov in si ogledamo, kako se ti razredi na splošno izkažejo. To je storil tudi Axelrod in najpomembnejša med njegovimi sku-

pinami je skupina tako imenovanih »dobrih« strategij. Pri tem je izraz »dober« mišljen v smislu tiste dobrote, ki je v ljudskem pregovoru sirota. Dobra strategija je tista, ki nikoli prva ne povleče karte NE SODELUJ. [...] Med 15 strategijami na turnirju je bilo 8 dobrih. Teh 8 strategij je zasedlo tudi prvih osem mest na turnirju [...]. Zdi se torej, da vsaj pri igranju zapornikove dileme dobrota ni nikakor ni sirota. [...]

Nekaj okvirnih vprašanj za razpravo:

1. Opišite igro s kartami in razložite, v čem je podobna zapornikovi dilemi.
2. Zgoraj je rečeno, da lahko z logičnim sklepanjem ugotovimo, da se moramo vedno odločiti za nesodelovanje. Razložite, zakaj je tako in ali mislite, da je to tudi nujno.
3. Kaj mislite, kako se razprava o zapornikovi dilemi povezuje z razpravo o *zaupanju*, o katerem je razmišljal Hobbes?
4. Ali bi lahko rekli, da je odnos med ljudmi v stanju brez oblasti podoben nenehni zapornikovi dilemi? Razložite svoj odgovor.
5. Toda kaj naj si mislimo o vprašanju zaupanja, če zapornikova dilema ni edina igra, ki jo je mogoče igrati, oziroma če obstaja več strategij obnašanja?
6. Zgoraj je opisana ponavljajoča se zapornikova dilema; v čem je njena poanta?
7. Ali bi iz izida turnirja strategij, ki ga je uprizoril Axelrod, lahko izpeljali kakšen sklep, ki se nanaša na dosedanjo razpravo?
8. Ali se še lahko strinjamo s Hobbesom, da je v stanju brez oblasti najbolj preudarno predvideti najslabše in ravnati sebično (izbrati nesodelovanje)?
9. Ali menite, da je mogoče izide tekmovanja med računalniškimi strategijami posplošiti na obnašanje ljudi?
10. Toda ali bi rekli, da velja podobno tudi v živem svetu, namreč da so dobre strategije biološko dejstvo?

Na tej točki razprave je priporočljivo prebrati še en odlomek iz knjige *Sebični gen*:

Richard Dawkins: Sebični gen (str. 256–259)

Precej dobro je znano, da so se [med I. sv. vojno; op. p.] za božič britanski in nemški vojaki za kratek čas na nikogaršnji zemlji skupaj družili in popivali. Manj znan, a po mojem mnenju še zanimivejši je podatek, da je neuradni in nikoli izrečeni dogovor o nenapadanju, sistem »živi in pusti živeti«, na različnih odsekih zahodne fronte živel vsaj prvi dve leti vojne. Visoki britanski častnik je na obisku prve frontne črte z začudenjem opazil, da se nemški vojaki med svojimi rovi mirno sprehajajo, čeprav so bili v dometu britanskih pušk. Ob tej priložnosti je zapisal: »Zdelo se je, da se naši možje zanje sploh ne zmenijo. Ko bomo prevzeli poveljstvo, se bo to nehalo, saj takšnega obnašanja ne smemo dopustiti. Ti vojaki sploh ne vedo, da smo v vojni. Obe strani očitno verjmeta v politiko živi in pusti živeti.«

Teorije iger in zapornikove dileme v tistih časih še niso poznali, a ko se ozremo nazaj, lahko precej jasno vidimo, kaj se je v resnici dogajalo [...]. Za vojake v rovih je bila senca prihodnosti zelo dolga. Vsaka vkopana enota britanskih vojakov je bila lahko precej prepričana, da bo še več mesecev dolgo ostala v rovih nasproti iste vkopane enote nemških vojakov. Navadni vojaki nikoli niso vedeli, kdaj, če sploh, jih bodo premestili [...]. Senca prihodnosti je bila torej dolga in konec igre dovolj negotov, da se je med vojskujočima se stranema razvilo neuradno sodelovanje, podobno strategiji milo za drago. Če je bil seveda položaj, v katerem so se znašli vojaki, res podo-

ben zapornikovi dilemi.

Spomnimo se, da morajo biti pri pravi zapornikovi dilemi izkupički v določenem vrstnem redu. Medsebojno sodelovanje (SS) mora biti za obe strani boljše od medsebojnega nesodelovanja. Nesodelovanje je sicer še boljše, a le, če nasprotna stran sodeluje (NS). Najslabše je sodelovanje, če nasprotnik ne sodeluje (SN). Generali bi seveda najraje vedno videli medsebojno nesodelovanje (NN). Svoje fante bi radi videli, kako zagnano »šicajo« Švabe (ali Lahe, odvisno od tega, na kateri fronti in strani rovov so) [...].

Medsebojno sodelovanje je bilo za generale nezaželeno [...], za vojake na obeh straneh pa je bilo še kako zaželeno, saj jim je lajšalo in predvsem podaljševalo življenje. Sicer je res, da so se z generali najverjetneje strinjali, da bi bilo še najboljše, če bi njihova stran zmagala, oziroma najslabše, če bi zmagali nasprotniki. Natanko to sta tudi še preostala dva možna izkupička (nagrada za skušnjavo in kazen za naivnost), tako da imamo res opravka s pravo zapornikovo dilemo. [...] Zaradi tega bi lahko pričakovali, da se bo razvilo nekaj podobnega strategiji milo za drago, in natanko to se je tudi zgodilo. [...]

Na podlagi pričevanja iz tistih časov lahko vidimo, da se je na nekem odseku fronte razvila strategija, ki bi ji lahko rekli trikrat milo za drago: Ponoči gremo iz rovov na nikogaršnjo zemljo [...] Tudi Nemci takrat utrjujejo svoje obrambne položaje, zato se ne spodobi, da bi streljali. Najbolj zoprne so tromblonske mine [...] Če padejo v rov, lahko ubijejo osem ali devet mož. Vendar jih mi nikoli ne uporabljamo, razen če postanejo Nemci še posebno glasni, kajti po njihovem sistemu maščevanja dobimo za vsako našo nazaj tri njihove.

Za vsako strategijo iz družine milo za drago je pomembno, da je igralec, ki ne sodeluje, kaznovan. Groznja maščevanja mora biti vedno prisotna. Pomembna značilnost sistema »živi in pusti živeti« je zato občasen dokaz, da se lahko nasprotna stran za nesodelovanje maščuje. Ostrostrelci so na obeh straneh z občasnimi streljanjem poskrbeli, da vojaki niso pozabili, kaj jih čaka, če ne bi spoštovali nenapisanih pravil igre. Pri tem niso merili v nasprotnike, ampak v različne predmete v njihovi bližini, toliko pač, da so pokazali, česa so zmožni, če bi šlo zares. [...] Pomembna značilnost vseh strategij iz družine milo za drago je prizanesljivost. S tem se, kot smo že videli, izognemo dolgim in škodljivim nizom maščevalnih potez. Kako pomembno je preprečiti maščevalnost lahko vidimo v odlomku iz spominov britanskega (kot da bi bil po prvem stavku možen kakšen dvom) oficirja:

»Ravno sem pil čaj s prvo četo, ko smo zaslišali streljanje in šli pogledat, kaj se dogaja. Videli smo, da naši in Nemci stojijo vsak za svojimi prsobrani. Nenadoma je priletela nova topovska salva in vsi so takoj skočili v zaklone. Naši so pričeli na ves glas preklinjati Nemce, dokler se neki pogumen Nemec ni dvignil iz zaklona in zavpil: 'Zelo nam je žal za tole. Upam, da ni bil nihče ranjen. Nismo mi krivi, to je bilo tisto prekleto prusko topništvo.'

Axelrod je v svoji analizi pripomnil, da je bilo to opravičilo »precej več kot zgolj poskus preprečiti povračilne ukrepe. Odsevalo je moralno obžalovanje zaradi tega prekršenega zaupanja in skrb, da bi bil zaradi tega kdo ranjen.« [...]

Za sistem »živi in pusti živeti« bi se lahko vojaki z zavestnimi pogajanci medsebojno dogovorili. A v resnici se niso. Razvil se je sam od sebe, kot niz krajevno pogojenih navad oziroma kot odgovor na to, kako so se vojaki odzivali na posamezna nasprotnikova dejanja.

Nekaj okvirnih vprašanj:

1. Kako se ta odlomek povezuje z zgornjo razpravo?
2. V odlomku je opisana strategija *milo za drago*. Razloži, kako se ta strategija kaže!
3. Odlomek opisuje dogodke iz prve sv. vojne. Ali bi odgovor na prejšnje vprašanje lahko posplošili tudi na razmere v miru? Utemeljite odgovor!
4. Na koncu odlomka je rečeno, da se je sistem »živi in pusti živeti« razvil sam od sebe. Ali nam to kako pomaga pri našem razmisleku o tezi, da brez oblasti ne more biti zaupanja med ljudmi?
5. Kdo (v odlomku) ni maral, da bi se strategija *milo za drago* pojavila oziroma da bi obe strani sodelovali?
6. Naredimo miselni poskus in si zamišljajmo, da bi vsi častniki nenadoma izginili s fronte. Kaj bi v tem primeru lahko pričakovali glede vedenja vojakov v rovih?
7. Primerjajte svoje odgovore z odlomkom:

(<http://www.ruleless.com/portal/articles/tolstoj1.php>)

Tolstoj: Kako odpraviti vlado

Eno drži: ljudje so bodisi razumna ali pa nerazumna bitja. Če so nerazumna bitja, potem so vsi nerazumna bitja in potem vse med njimi poteka z nasiljem in ni vzroka, da bi eni imeli pravico do nasilja, drugi pa ne. In za nasilje vlade ni nobenega opravičila. Če pa so ljudje razumna bitja, potem morajo biti njihovi odnosi utemeljeni na razumu in ne na nasilju ljudi, ki so po naključju zasedli oblast.

Človeško suženjstvo izvira iz uzakonitev, zakone pa postavljajo vlade in je potemtakem osvoboditev ljudi iz suženjstva mogoča samo z odpravo vlad.

Vsi poskusi odprave vlad z nasiljem so do zdaj zmeraj in povsod pripeljali samo do tega, da so mesto strmoglavljenih vlad zasedle druge, včasih še bolj okrutne.

Potemtakem edini pripomoček za odpravo vlad ni nasilje, temveč razkrinkavanje goljufije, ki obstaja v tem, da majhno število ljudi z oblastjo govori večini: vas je veliko, vendar ste neumni in neizobraženi in ne morete niti sami sebe voditi niti opravljati svojih skupnih stvari, zato prevzemamo mi to skrb nase; mi vas bomo branili pred zunanjimi sovražniki, mi vam bomo delali in ohranjali notranji red, opravljali bomo sodniško službo med vami, postavljali bomo družbene ustanove, šole, prometne poti in pazili nanje namesto vas; se tako rekoč tudi na splošno trudili za vašo blaginjo. Za vse to zahtevamo od vas samo, da se podredite zakonom, ki jih bomo izdajali za vašo varnost in korist, in ko boste dosegli predpisano starost, da stopite v vojaško službo ter da plačujete davke in dajatve, ki jih bomo predpisali. In ljudje so prisiljeni sprejeti te pogoje, ker se že z rojstvom znajdejo v takih okoliščinah, se vzgajajo v njih, in poglavito zato, ker vlada uporablja vse pripomočke za to, da vcepi ljudem ne samo prepričanje, da ne moremo živeti brez vlade in vojske, temveč tudi, da ljudje, ki jim vladajo in so na čelu vojske, zaslužijo kar največje spoštovanje, vdanost, celo oboževanje.

Ljudem se morajo odpreti oči, da ni nobene potrebe za obrambo narodov drugega pred drugim, saj vse zamere narodov med seboj povzročajo samo vlade same, in da so vojske potrebne samo za majhno število vladajočih, za narode pa ne samo, da niso potrebne, temveč so v največjem obsegu škodljive, ker služijo kot orodje za zaslužjevanje ljudi. Ljudje morajo doumeti, da discipli-

na, ki jo vse vlade tako strašno cenijo, ni nič drugega kakor najhujši zločin, kakršnega sploh more napraviti človek. Disciplina je uničenje razuma in svobode v človeku in ne more imeti nobenega drugega namena, kakor samo pripraviti ga do tega, da bi bil voljan storiti taka hudodelstva, kakršnih ne more storiti živa duša, dokler je v normalnem stanju. Zato ni čudno, da vsi kralji, imperatorji in celo republikanske vlade tako zelo cenijo disciplinirane vojske. Disciplinirana armada je pripomoček, s katerim lahko s tujimi rokami opravijo največja hudodelstva in ker so tako ta mogoča, si z njimi lahko podrejajo ljudstva.

Če hočemo ljudi rešiti stiske in suženjstva, jim moramo odpreti oči, da bodo sprevideli, da vlade niso najpotrebnejše in najbolj svete ustanove, nasproti katerim se človek ne sme obnašati drugače kakor ponižno in z oboževanjem, kakor kar naprej same zagotavljajo ljudem. Nasproti vladam kakor tudi nasproti cerkvam ni mogoč drugačen odnos kakor z globokim spoštovanjem ali s studom. Čas spoštljivega odnosa do vlad čedalje bolj mineva, in sicer ne glede na vso hipnotizacijo, ki jo uporabljajo vlade, da bi obdržale svoj položaj. In čas je že, da bi ljudje sprevideli, da so vlade ne samo nepotrebne, temveč tudi škodljive in na vso moč nenravne ustanove, pri katerih pošten človek, ki količkaj da nase, ne more in ne sme sodelovati in katerih ugodnosti ne more in ne sme uživati.

Kakor hitro bodo ljudje to jasno sprevideli, bodo samo po sebi razumljivo nehali sodelovati pri teh stvareh, se pravi, ne bodo več dajali vladam vojakov in denarja. In kakor hitro bo večina ljudi nehala to početi, bo s tem sama po sebi odpravljena goljufija, ki zaslužnjuje ljudi.

Samo tako se bodo ljudje rešili suženjstva.

8. Ali bi se Tolstoj strinjal s Hobbesom?
Razložite odgovor!
9. Še Millerjevo vprašanje: »Ali je torej Hobbesu navkljub mogoče družbeno sodelovanje, ki ne potrebuje politične oblasti?« (Miller 2007, 33)

Na tej točki nas razprava privede do anarhizma. Miller nadaljuje z razpravo o komunitarističnem in libertarističnem anarhizmu, ki se je vsekakor lotimo, vendar pa je prej nemara priporočljivo predstaviti dijakom nekaj splošnih tez anarhizma:

(<http://www.ruleless.com/portal/faq.php>)

Anarhizem – odgovori na pogosta vprašanja

1. Kaj pomeni "anarhija"?

Pojem izvira iz grških besed an (brez) in arche (oblast), kar dobesedno pomeni brezvladje, v družbeno-filozofskem smislu pa označuje družbo brez oblasti in vseh oblik prisile, ki temelji na pravici, enakosti in medsebojnem sodelovanju svobodnih posameznikov.

2. Kaj hočejo anarhisti?

Ukinitev vlade in vsake oblasti, ki deluje po načelih prisile in svojo voljo vsiljuje drugim. Svobodno družbo enakopravnih posameznikov, ki bo temeljila na medsebojnem sodelovanju, ne pa na principu ukazujoče oblasti in poslušnih državljanov. Odpravo zasebne lastnine zemlje, surovin in delovnih sredstev, s katerimi lastniki izkoriščajo delo drugih.

3. Zakaj bi ukinili državo?

Samo v 20. stoletju so države pomorile preko 100 milijonov ljudi, naj bo v vojnah, koncentracijskih taboriščih ali s terorjem, zatiranjem in stradanjem svojega prebivalstva. Države so vedno zatirale manjšine in oporečnike ter vseskozi ovirale prizadevanja za intelektualni, moralni, kulturni in ekonomski napredek človeštva.

4. Kako doseči anarhijo?

Mirna pot je edina, po kateri je mogoče vzpostaviti anarhistično družbo. Ne revolucija, temveč postopna preobrazba družbe, v smeri širjenja pravic posameznikov in ukinjanja privilegijev, ki omogočajo izbrancem izkoriščanje vseh ostalih. Od sužnjelastništva do sodobne demokracije je bila prehojena dolga pot in danes si prizadevamo za naslednji korak: ozdraviti družbo predsodka, da je oblast koristna ali celo nujno potrebna in da bi brez nje zavladali kaos, nered in nasilje. Ko bo zadostno število ljudi spregledalo to lažno iluzijo, se bodo vrata anarhije na široko odprla.

5. Je družba brez oblasti sploh mogoča?

Najpomembnejše družbene funkcije se že zdaj izvajajo brez vmešavanja oblasti. Ljudje delajo, trgujejo, se učijo, potujejo in imajo nešteto skupnih interesov, ne da bi kadar koli začutili potrebo, da jih kdo upravlja in jim predpisuje, kako naj se obnašajo v teh zadevah. Z oblastjo imajo navadno opravka samo takrat, ko ta od njih kaj zahteva.

6. Kaj pa, če je človek po naravi tiran in nasilnež?

Človekova narava je kompleksna in polna nasprotij; človek lahko sovraži in ljubi, je krut in usmiljen, sebičen in radodaren, sposoben je moriti in se žrtvovati za druge, želi vladati in da mu vladajo. Človekova narava je med drugim tudi anarhistična – želi si svobode in se upira vsemu, kar jo utesnjuje. Zato ni prav nobenega razloga za prepričanje, da so ravno nasilnost in želja po vladanju tiste najizrazitejše človekove lastnosti, na katerih bi morala temeljiti družba.

7. Kdo bi nas branil pred zločinci, če ne bi bilo policije?

Z ukinitvijo zakonov, ki vzdržujejo prepad med bogatimi in revnimi, bi izginili tudi motivi za celo vrsto danes najbolj pogostih zločinov. Nadalje, če bi podrl hierarhično piramido, na kateri stoji avtoriteta oblasti, bi se rešili vseh zločinov, povezanih z bojem za oblast. [...] V manj stresni družbi pa bi bilo tudi teh zločinov manj. Sploh pa glavni namen državnega represivnega aparata ni zaščita državljanov, ampak varovanje interesov vladajoče elite. Vse individualne kršitve zakonov skupaj so neznatne, če jih primerjamo z zakonitimi zločini, ki jih države izvajajo proti posameznikom in drugim narodom.

8. Kaj je oblast?

Oblast ni abstraktna družbena sila, ki bi ji po naravi pripadala pravica do vladanja – oblast je skupek gospodarjev. In gospodarji – kralji, predsedniki, ministri – so tisti, ki imajo moč, da sprejemajo zakone, in moč, da vsakogar prisilijo, da se tem zakonom pokori. To so tisti, ki odločajo o davkih, predpisujejo vojno obveznost, sodijo in kaznujejo kršilce zakona, napovedujejo vojne in sklepajo mir z oblastmi drugih držav. To niso bogovi ampak iznajdljivi ljudje, ki izrabljajo našo lastno moč, da nam vladajo.

10. Kaj je država?

Država je sklop institucij, političnih, zakonodajnih, sodnih, vojnih, finančnih itd., s pomočjo katerih je ljudem odvzeto upravljanje svojih zadev in odločanje o lastnem ravnanju; vse to je zaupano posameznikom, ki jim je dana pravica, da sprejemajo zakone za vse in o vsem in da ljudi prisilijo k spoštovanju teh zakonov, za kar uporabljajo moč celotne skupnosti.

11. Ali tudi v sodobnih demokracijah vlada nasilje?

Vse naše življenje temelji na nasilju ali strahu pred njim. Že od najzgodnejšega otroštva ste podvrženi nasilju staršev in starejših ljudi. Doma, v šoli, v pisarni, na delu, na polju ali v trgovini – povsod lahko naletimo na kako avtoriteto, zaradi katere smo poslušni ali ki nas prisili, da ravnamo po njeni volji. Vsiljujejo nam zakone in pravila, ki vplivajo na skoraj vsak aspekt našega vedenja. Povsod smo vklenjeni v okove, od katerih jih je večina nepotrebnih in škodljivih.

Posebni vprašanj tu ni treba dodati, saj so navedena že v samem besedilu.

V nadaljevanju se vrnemo k Millerjevi razpravi, vendar bolje »oboroženi«. Ideja je, da imajo dijaki zdaj več vprašanj in ne jemljejo tako zlahka Millerjevih ovržb obeh zgoraj omenjenih tipov anarhizma.

Andrej Adam

Je, toda, torej, refleksija

Bistvo filozofskega mišljenja – poleg imaginacije in občutka za filozofski problem – sta argumentacija in pojmovno mišljenje. In prav to dela dijakom pa tudi študentom velike probleme. Nekako težko nam je doumeti, da ne gre za to, kako besedo definiramo, temveč da so pojmi ravno način našega razumevanja realnosti. Da imamo implicitna pojmovanja, ki so neodvisna od pomenov besed, in da je problem pravzaprav dvojen. Najprej zares razumeti, kako stvari implicitno že razumemo, potem pa premisliti, kateri pomen se običajno veže na rabo posamezne besede.

Konceptualizacijo didaktična literatura opredeli kot konstrukcijo mentalne reprezentacije s pomočjo abstrakcije. Pojem lahko zajamemo tako, da ga umestimo v organizirano celoto, se pravi strukturo elementov, ki so z njim neposredno povezani. Če govorimo o hitrosti, lahko to strukturo oblikujemo na podlagi niza meril, ki delujejo kot različni mentalni prostori, v katerih pojem nastopa: na primer situacije, objekti, izrazi, vrste, vplivni dejavniki, posledice, povezane osebe.

Če to strukturo (v bistvu gre za mrežo pojmov, podobno miselnemu vzorcu) induktivno oblikujemo in zapolnimo s pomočjo učencev, bo bolj povezana z njihovim življenjem, obenem pa bo med sabo povezala različne informacije, ki so učencem že na voljo. Tako bo premislek pojmov pomagal k boljši organizaciji in prisvojitvi vednosti, ki jo učenci že imajo.

Ni pa nujno, da tako ravnamo. Zlasti dijakom se lahko zdi tako induktivno postopanje dolgočasno in trivialno. Dijaki vprašanje opredelitve pojmov povezujejo predvsem z arbitrarnostjo poimenovanja. Mizi lahko rečemo tudi »table«, besede so pač konvencionalni znaki za stvari v svetu. Pomen pojmov je tako pač odvisen od tega, kako jih definiramo. In za definicijo bese-

de je treba pač pogledati v priročnik ali slovar.

Manjša težava je le v tem, da svet ne sestavljajo zgolj stvari, temveč tudi procesi, odnosi, dogodki, dejanja, in da vse to poimenujemo z besedami. In da z besedami vnašamo red in da mišljenje terja razlikovanja, ki jih potem v procesu razmisleka mehčamo in odpravljamo – ves ta razmislek pa je za dijake preabstrakten in prezapleten. Tudi če jim to trikrat povemo, to ne zadošča. Sam pri razlagi kantovske razsežnosti naše pojmovne mreže rad uporabljam krajši odlomek iz dela Allana Wattsa:

Razlog, da daoizem in zen pomenita za um zahodnjaka tako uganko, je v tem, da imamo zelo ozek pogled na človeško vedenje. Za nas je skoraj vsa vednost **konvencionalna vednost**, kot bi ji rekli daoisti, ker se nam zdi, da nekaj poznamo samo, če to znamo predstaviti z besedami ali v kakšnem drugem sistemu konvencionalnih znakov, kakršna sta denimo matematični in glasbeni. Tej vednosti lahko rečemo konvencionalna, ker temelji na **človeškem sporazumu o kodih komunikacije**. Tako kot imajo ljudje, ki govorijo isti jezik, tihi sporazum o tem, katere besede nadomeščajo katere stvari, tako člani vsake družbe in vsake kulture združujejo vezi komunikacije, ki temeljijo na raznovrstnih **sporazumih o klasifikaciji in vrednotenju** dejanj in stvari. **Naloga izobraževanja** je torej učenca pripraviti za življenje v družbi in jih **prepričati**, da se naučijo in sprejmejo njene kode – pravila in konvencije komunikacije, s katerimi se družba povezuje. Najprej gre za pogovorni jezik. Otroci se naučijo sprejeti »drevo« in ne »boojum« kot dogovorjeni znak za to (ki kaže na predmet). Nobenih težav nimamo razumeti, da je beseda »drevo« stvar konvencije. Manj očitno pa je, da konvencija ureja tudi **razmejevanje stvari**, ki ji je pripisana beseda.

Kajti otroka je poleg tega, katera beseda nadomešča katero stvar, treba naučiti tudi tega, kako je njegova **kultura tiho določila**, kako ločiti stvari med sabo in vzpostaviti meje v naši

vsakdanji izkušnji. Tako znanstvene konvencije določajo, ali je jegulja riba ali kača, in slovnice konvencije določajo, katera izkustva se bodo imenovala predmeti in katera dejanja ali dogodki. Kako **samovoljne** so lahko te konvencije, je razvidno iz vprašanja: »Kaj se zgodi s pestjo (samostalni predmet), ko odprem svojo dlan?« Predmet čudežno izgine, ker je sam proizvod jezika! V slovenščini je jasno naznačena razlika med stvarmi in dejanji, veliko število kitajskih besed pa ima hkrati funkcijo samostalnika in glagola - tako da tisti, ki misli v kitajščini, brez težav predmete vidi tudi kot dogodke in da je **naš svet zbir procesov in ne predmetov**. (A. Watts: *The Way of Zen*.)

Vendar tudi branje besedila in debata o njem ni dovolj, da bi se globoko ukoreninjena prepričanja temeljiteje predelala. Nekaterih stališč se je treba lotiti znova in znova. Ko pridejo spet do izraza »pretekle zmote«, se moramo učitelji pravzaprav veseliti, saj imamo tako priložnost, da naredimo še en korak v predelovanju skupnega nezavednega dijakov. Drugič pa lahko te predpostavke naslovimo posredno, z vajo, ki jih ne poimenuje, temveč jih tako rekoč pragmatično postavlja pod vprašaj. V nadaljevanju tako navajamo vajo, ki jo je predlagala Janette Poulton z imenom »miselni izziv«. Takole gre:

Spet smo naleteli na pojem, ki terja premislek, denimo da gre za svobodo. Napišemo ga na tablo in damo vsakemu učencu list papirja. Prvi nalogi lahko damo ime:

Je (trditev)

Vsak učenec napiše na svoj list začasno in zasilno opredelitev danega pojma. Nalogo lahko formuliramo tudi kot nadaljevanje stavka: Svoboda je, pri čemer je pojem sedaj preprosto prva beseda v stavku, ki ga mora dijak dokončati. Liste z začasnimi opredelitvami poberemo in jih damo v škatlo (lahko pa si učenci liste preprosto izmenjajo - vsak da svojega sosedu na levi in dobi novega od soseda na desni).

Toda (težava)

Sedaj na tablo napišemo *toda*. Vsak učenec iz škatle izvleče naključno izbrani list in napisano opredelitev besede dopolni s »Toda« - in napiše nekaj, kar opozori na težavo napisane definicije. Liste poberemo na tablo napišemo:

Torej (sprememba)

Učenci spet dobijo naključno izbrane liste. Sledijo lahko različne stvari, ki jih sproži navedena težava: redefinicija pojma, sinteza idej, upoštevanje predpostavk, razmislek o posledicah. Vsak učenec spet izbere list iz škatle. Navodilo je, naj zapišejo, kaj sledi iz dveh idej, ki jih najde napisani na dobljenem listu.

Refleksija

Prvotne opredelitve vrnete učencem. Učenci se v parih pogovarjajo, kaj se je zgodilo s prvotno idejo. Zberete spet vse liste. Vprašate, ali si je kdo premislil in spremenil svojo prvotno opredelitev. Skupaj razpravljate o razlogih za spremembo.

Postopek je preprost, celo preveč preprost. Toda ...Vidimo, da nam preprosti postopki včasih pomagajo misliti. So kot pot, ki nas varno vodi prek zoprnega in neznanega področja. Ko smo na njem doma, poti več ne potrebujemo in hodimo po brezpotjih ali pa si utiramo svoje poti. A na začetku je opora dobrodošla - kot Wittgensteinova lestev, ki jo lahko odvržemo, a šele potem, ko smo prilezli na višjo raven.

Oziroma drugače: praksa včasih prehiteva razumevanje. Najprej delamo, potem pa nas učinki delovanja počasi poučijo, za kaj gre. Ne gre za to, da pač počasi ponotranjimo pravila procesa, katerega del smo. Bolj bistveno je, da ima proces učinke, ki jih neposredno izkusimo, in ko delujemo in razmišljamo, nas ta trojica delovanje-izkustvo-refleksija počasi privede do višje ravni razumevanja. Proces v razredu tako deluje kot izkustvo, na osnovi katerega pride do novih spoznanj in preuredimo stara. Sam proces ne zadošča, dopolniti ga mora refleksija. A refleksija se ne začne kar sama od sebe, v razredu moramo narediti prostor zanjo in pripraviti okoliščine, da se pojavi.

Vprašanja za etiko

Kako naj ravnam?

Gigesov prstan (Iz Platonove *Države*)

Glavkon: »Ko so se pastirji kot po navadi zbrali, da bi kralju podali mesečno poročilo o stanju čred, je prišel tudi Giges s prstanom. Sedel je torej skupaj z drugimi in slučajno obrnil okvirček prstana proti sebi, navznoter k dlani; ko se je to zgodilo, je postal neviden za ljudi, ki so sedeli poleg njega in so se pogovarjali o njem, kot da bi že odšel. Čutil se je, spet potipal prstan in okvirček obrnil navzven – in takoj ko ga je obrnil, je postal viden. Ko je to doumel, je preizkušal prstan, ali ima to moč, in se mu je dogajalo takole: ko je obrnil okvirček navznoter, je postal neviden, ko ga je obrnil navzven, pa je postal viden. Čim je to opazil, je dosegel, da so ga uvrstili med sle, ki so šli h kralju. Ko je prišel (tja), je prešuštoval z njegovo ženo, z njo skoval zaroto proti kralju, ga ubil in tako osvojil oblast. Če bi torej zdaj obstajala dva takšna prstana in bi si enega nataknil pravičen človek, drugega pa krivičen, se mi zdi, da nobeden ne bi bil tako adamantski, da bi vztrajal v pravičnosti, in bil tako odločen, da bi se odrekel tujim stvarim ter se jih ne bi dotaknil, če bi lahko celo s trga brez strahu vzel, kar bi hotel, vstopal v hiše in spolno občeval s komer koli bi hotel, ubijal in reševal iz okovov, kogar koli bi hotel – in bi tudi v vsem drugem ravnal, kot da je med ljudmi enak bogovom. Če bi (pravičen človek) delal tako, ne bi ravnal nič drugače od krivičnega, temveč bi oba hodila v isto smer. Dejansko lahko rečemo, da je to pomemben dokaz za to, da nihče ni pravičen prostovoljno, ampak je takšen pod prisilo, saj (pravice) nima za dobro sam pri sebi – sleherni namreč tam, kjer vidi, da bi lahko ravnal krivično, tako tudi ravnal. Kajti vsak človek pri sebi misli, da krivičnost koristi mnogo bolj od pravičnosti, in res je, kar misli, kot bo zatrdil (vsak), ki razpravlja o takšni zadevi. Če namreč kdo kljub temu, da bi dobil takšno možnost, ne bi nikoli hotel storiti nobene krivice in se ne bi hotel dotakniti tujih stvari, bi se vsem, ki ga opazujejo, zdel nadvse nesrečen in skrajno neumen; drug pred drugim pa bi ga hvalili in bi se med seboj varali, iz strahu, da ne bi sami utrpeli krivice.« (Platon: *Zbrana dela*, Mohorjeva založba, Celje 2004, 359e-360d)

Razširimo ta eksperiment, Glavkon pravi, naj si predstavljamo dva človeka. Prvi je povsem nepravičen ali zloben, drug ima povsem pravičen ali moralen značaj. Zlobni človek, ki je zelo pameten in premeten, je preslepil družbo in ohranil neomadeževan sloves, čeprav je zagrešil najhujše zločine in najbolj nemoralna dejanja, kar si jih lahko zamislimo. Na drugi strani je skupnost popolnoma napačno razumela drugega, dobrega človeka. Navkljub pravičnosti ima slab sloves, ljudje ga preganjajo in mučijo. Ali ima kakšen smisel biti moralen v takšnih okoliščinah? Glavkon zagovarja ciničen vidik – ni treba biti zares moralna oseba. Dovolj je, da se *zdiš* moralen, *da le dosežeš svoje*. Čeprav je npr. v politiki in poslih učinkovit že sam

videz uspeha, ali je videz tudi vse, za kar gre v morali? Glavkon misli, da je. Kaj pa misliš ti?

Nekateri menijo, da tako sicer lahko preslepimo druge, ne moremo pa preslepiti Boga. Pravi razlog za moralnost je nagrada v posmrtnem življenju, tj. ni neprijetnih posledic. Ampak ali ni to stališče le različica Glavkonovega? V obeh primerih sta motiva za moralnost nagrada in kazen. Zanimljivo je, kdo nagrajuje in kaznuje, družba ali Bog.

Premislimo naslednjo analogijo. Mladenič je zaročen z bogato dedinjo. Odločno vztraja, da jo ljubi zaradi nje same in ne zaradi njenega denarja. A ko izve, da se je odpovedala vsemu

premoženju v prid revnim, razdre zaroko. Če ljubiš nekoga zaradi njega samega, ker te notranje bogati in izpolnjuje, takšno razmerje nagraduje, a nagrade so duhovne in intimno vezane na ljubljeno osebo. Povsem drugače je izpovedovati ljubezen do nekoga zaradi zunanjih nagrad, denarja, telesnih užitkov ali družbenega položaja. Eno je biti moralna oseba zaradi moralnosti same (vključno z notranjimi nagradami, kot je samospoštovanje), povsem drugo pa je biti moralna oseba zaradi zunanjih nagrad, družbene hvale ali blaženega posmrtnega življenja.

Premisli

Če bi imel Gigesov prstan, ali bi naredil kaj, česar v normalnih okoliščinah ne bi?

Če bi vedel, da te čakata nagrada oziroma kazen v posmrtnem življenju, ali bi spremenil svoje odločitve?

Kaj bi bil raje, a) nemoralna oseba, ki bi jo vsi zmotno imeli za zelo moralno, b) ali bi bil raje moralen, a nerazumljen in obsojan?

Če si izbral b), bi te doletel Glavkonov očitek, da nima smisla biti moralen, če si zato kaznovan? Zakaj po tvoje Glavkon nima prav?

Miselni eksperiment: ali je laž lahko moralna?

V etiki je vrednotenje dejanj pomembno. Pogosto presojamo, ali smo ravnali prav ali narobe. Tako vemo, da je govoriti resnico prav, lagati pa narobe, nekateri so celo trdno prepričani, da je naša moralna dolžnost vselej govoriti resnico. V nadaljevanju so trije primeri govorjenja resnice. Premisli, kako se razlikujejo. Kako bi ovrednotil posamezno dejanje? Utemelji svoj odgovor.

1. Ko je profesorica Andreja vprašala, zakaj je zamudil v šolo, ga je imelo, da bi se zlagal. Vendar se ni: »Bil sem prelen, da bi takoj

vstal iz postelje.« Pove po resnici, ker je to njegova moralna dolžnost.

2. Ko je profesorica Klaro vprašala, zakaj je zamudila v šolo, jo je imelo, da bi se zlagala. Vendar se ni: »Bila sem prelena, da bi takoj vstala iz postelje.« Pove resnico, ker ve, da bi lahko njeno laž razkrinkala mama, ki vztraja pri točnosti.
3. Rok reče ravnatelju: »Veste kaj? Profesor Kranjec je danes v razred prišel trezen.« Ta izjava je povsem resnična, ker profesor še nikoli v življenju ni poskusil alkohola. Vendar pa Rok ve, da bo ravnatelj iz tega sklepal, da profesor Kranjec včasih ne pride trezen v razred. Rok upa, da bo njegovo namigovanje nepriljubljenemu učitelju uničilo sloves.

Miselni eksperiment: kako pomembni so motivi?

Primerjajte spodnje primere. Nato premislite, kako bi ovrednotili moralnost dejanja in utemeljite svojo oceno.

1. Danica se je odločila, da bo prebrala svoj esej pri uri filozofije, ker ga je njena najboljša sošolka Tjaša zelo pohvalila. Vendar se je Tjaša zlagala, ker Danice ni hotela prizadeti. Esaj je bil pomilovanja vreden in branje pri uri je bilo za Danico porazno, sošolci so jo po uri zafrkavali. Odtlej Tjaši ne zaupa več.
2. Eva je 150 evrov podarila v dobrotelne namene za otroke z avtizmom. S svojim dejanjem je spodbudila še sošolce, da so darovali denar, ki bi ga drugače porabili na zabavah. Vendar podarjeni denar ni bil njen, ukradla ga je premožni ženski, pri kateri je pazila otroke med počitnicami. Opazila je, da nikoli ne ve, koliko denarja ima v torbici. Ni opazila kraje, otroci z avtizmom pa so dobili nov pripomoček za premagovanje njihove bolezni.

3. Zlobni Franci se zanalašč zaleti v Tineta in ga podre na tla. Vendar pa ga s tem dejanjem nenamerno reši pred padajočo peko, ki bi ga lahko ubila.

otroka ni rešil, izgubil pa je kip in uničil slavnostno obleko.

2. Helena je nekaj jesenskih vikendov porabila za projekt, pri katerem so ostarelim kmetom popravili pridelke in pripravili kurjavo za zimo. Računala je, da ji bo dobrodelno delo pomagalo pri kandidiranju za vodjo mladinske predsednice v njeni stranki. Res ji je. Starci, za katere je porabila svoj čas, pa uživajo v sadovih njenega dela.

Miselni eksperiment: kako pomembne so posledice?

1. Gregor, slavnostno oblečen v obleko, nosi lesen kip na proslavo. Na mostu opazi majhno deklico, ki se utaplja v reki. Vrže ji kip, da bi se ga lahko oprijela, in oblečen skoči v vodo. Vendar je deklica že izginila pod vodo. Gregor navkljub požrtvovalnosti

Kaj mislim? (vprašalnik o etiki, dejanjih, posledicah, motivih in značaju)

	Strinjam se	Ne strinjam se
1. Moralne sodbe so izraz osebnega mnenja. Tako kot trditev »Čokolada je dobra« izraža govorčev osebno mnenje, tako so vse moralne sodbe (npr. »Smrtna kazen je slaba«; »Zdravnikova pomoč pri samomoru je dopustna«) zgolj stvar osebnega mnenja.		
2. Ko označimo neko dejanje za dobro ali slabo, mislimo zgolj to, da ima večina ljudi v naši družbi dejanje za dobro ali slabo.		
3. Mogoče je, da je dejanje (na primer sužnjelastništvo) nemoralno, pa čeprav lastnik sužnjevi oziroma njegova skupnost iskreno verjame v moralnost suženjstva.		
4. Naša edina moralna dolžnost je delati to, kar je dobro za nas.		
5. Moralno je neko dejanje, kadar ima najboljše možne posledice za čim večje število ljudi. Motivi so nepomembni.		
6. Samo po motivih lahko neko dejanje označimo za moralno ali ne. Posledice dejanja niso pomembne.		
7. Moralnost dejanja je odvisna od tega, kaj bi storila moralna oseba. Uporaba moralnih pravil je vedno naknadna in sledi dejstvu.		
8. Morala moških in žensk se razlikuje.		
9. Nemoralno je, da kdorkoli, v kakršnikoli kulturi, v kateremkoli času, v kakršnihkoli okoliščinah muči nedolžnega otroka.		
10. Četudi bi lahko pokazali, da je goljufanje pri testu vodilo k najboljšim možnim posledicam za vse, bi bilo goljufanje še vedno slabo.		
11. Četudi bi nekdo deloval iz moralnih motivov, a bi dejanje prineslo več nesreče kot sreče za vse udeležene, bi bilo dejanje še vedno slabo.		

Ključ k vprašalniku

Trditev 1 je izraz subjektivnega etičnega relativizma. Nasprotuje trditvama 3 in 9.

Trditev 2 izraža etični relativizem. Nasprotuje trditvi 3 in trditvi 9.

Trditev 3 predstavlja etični objektivizem, po katerem sta dobro in slabo neodvisna od mnenj ljudi. Nasprotuje 1 in 2.

Trditev 4 je določilo etičnega egoizma.

Trditev 5 je trditev utilitarizma.

Trditev 6 izraža Kantovo etiko.

Trditev 7 predstavlja etiko vrlin.

Trditev 8 predstavlja eno od oblik feministične etike. Ker je feministična etika tako raznolika, se različne oblike te etike lahko povežejo s katerokoli od preostalih trditev.

Trditev 9 je izraz etičnega objektivizma. Nasprotuje trditvama 1 in 2.

Trditev 10 predstavlja zanikanje utilitarizma. Nasprotuje 5. trditvi.

Trditev 11 izraža zanikanje kantovstva. Nasprotuje trditvi 6.

Katero stališče ti je najbližje? Utemelji odgovor.

Antropologija in nenormalno (Ruth Benedict)

»Skratka, normalnost je, znotraj zelo velikega obsega, kulturno opredeljena. Je predvsem termin za v potankosti družbeno posredovano obliko vedenja neke kulture; in nenormalnost termin za tisti del, ki ga neka civilizacija ne uporablja. Same oči, s katerimi vidimo problem, so odvisne od dolgotrajnih tradicionalnih navad naše lastne družbe.

Ta poudarek je bil večkrat dan v odnosu do morale kot v odnosu do psihiatrije. Nič več ne delamo napak in ne izpeljemo moralnosti našega prostora in desetletja iz neizogibne konstitucije človekove narave. Narave ne povzdigujemo več v dostojanstvo prvega principa. Razumemo, da se moralnost razlikuje od družbe do družbe in je pripraven pojem za družbeno priznane navade. Človeštvo je zmeraj raje reklo »je moralno dobro« namesto »je v navadi« in to dejstvo je zadosten razlog za kritično znanost etike. Toda zgodovinsko sta obe frazi sinonimni.

Pojem normalnega je enačica pojma dobrega. Je tisto, kar je družba priznala. Normalno vedenje je tisto, ki povsem spada v meje pričakovanega vedenja neke družbe. Njegova variabilnost med različnimi ljudmi je v bistvu funkcija variabilnosti vedenjskih vzorcev, ki so jih različne družbe ustvarile zase. Ti vedenjski vzorci ne morejo biti nikdar v celoti ločeni od uslužnosti družbeno institucionaliziranim tipom ravnanja.« (Ruth Benedict: Antropologija in nemoralno, *FNM* 1/1, 2004, str. 29)

Čeprav bi se mnogi strinjali z Ruth Benedict glede opisa različnih kultur, ostaja vprašanje, ali so takšni opisi dovolj za dokaz etičnega relativizma. Filozof John Ladd definira etični relativizem (ali konvencionalno obliko, o kateri je tu govora) tako:

Etični relativizem je stališče, ki trdi, da je morala odvisna od družbe in da ni absolutno univerzalnih moralnih pravil, ki bi veljala za

vse ljudi ob vsakem času. Presoja moralnosti nekega dejanja je odvisna od družbe, v kateri se je zgodilo.

Ladd pokaže, da v tej definiciji ležita dve logično neodvisni tezi. Prva je *teza o raznovrstnosti* (pogosto poimenovana *kulturni relativizem*), ki trdi, da se moralna prepričanja, pravila in praksa razlikujejo od družbe do družbe. Druga, *teza o odvisnosti* pa trdi, da so moralna prepri-

čanja, pravila in praksa odvisna od družbenih vzorcev tiste družbe, v kateri se pojavljajo.

Perspektiva moralnega objektivizma

1. Trdimo lahko, da ima morala štiri smotre:

- a) preprečuje razpad družbe
- b) blaži človeško trpljenje
- c) prispeva k dobrobiti človeštva
- č) rešuje konflikte interesov na pravičen način.

Ali se strinjaš s tem seznamom? Bi mu dodal še kakšen smoter oziroma bi katerega izločil? Če morala ima zgoraj naštete cilje, ali iz tega sledi, da je tudi objektivna, tj. da obstajajo objektivna moralna načela? Po katerih moralnih načelih bi se morali ravnati, da bi dosegli enega ali več od teh štirih ciljev?

2. Ali je objektivist v morali hkrati tudi dogmatik? Ali je objektivist lahko neodločen v svojem razumevanju moralnosti? Ali je mogoče, da objektivist verjame, da obstajajo univerzalne, objektivne moralne resnice, ne da bi trdil, da so njegova moralna načela nujno prava? Z drugimi besedami, ali je posameznik lahko moralni objektivist, ne da bi se skliceval na moralno nezmotljivost?

3. Ali ne drži, da se posamezniki in družba včasih prilagodijo in spremenijo svoja moralna načela? Ali ni tako, da včasih ugotovimo, da smo zmotno verjeli, da je nekaj prav, zdaj pa verjamemo, da je to narobe, in nasprotno. Ali s tem ne merimo naših osebnih in družbenih mnenj z moralnimi pravili, ki so neodvisna od teh mnenj?

4. Relativisti trdijo, da ima (1) vsak pravico do lastnega mnenja. Ampak ali ta pravica pomeni tudi, da (2) so vsa mnenja enako pravilna? Je objektivist lahko tolerant, spoštljiv do mnenj drugih in ali lahko verjame v svobodo govora, če se strinja s

prvo trditvijo, a zavrača drugo?

Vodilna vprašanja: etični egoizem

1. Ali ne drži, da se boš trudil doseči vsak cilj, ki ga imaš za dobrega in vsečnega? Če to drži, ali ni potem vsako dejanje, ki ga imaš za dobro, nujno dejanje, ki bo doseglo cilj, ki si ga želiš doseči? Ali iz takšnega razmišljanja ne sledi, da imaš za moralno dobro vse tisto, kar zadovoljuje tvoje želje in služi tvojim namenom? Ali potemtakem tvoja morala temelji na sebičnih željah?

2. Recimo, da bi se moral odločiti, da svoje življenjske prihranke porabiš za rešitev življenja ljubljenu človeku ali desetim neznancom. Kaj bi izbral? Ali bi bilo sebično rešiti življenje osebi, ki ti nekaj pomeni, namesto da bi rešil življenje desetim drugim? Ali bi bilo takšno dejanje moralno upravičeno?

3. Ali je vedno narobe, če ljudje skrbijo za lastne interese? Na primer, trudiš se doseči čim boljši rezultat na tekmovanju. Toda to pomeni, da boljši kot boš, slabši bodo uvrščeni drugi? Ali je s tem kaj narobe? V poslu se vsako podjetje trudi pridobiti čim več dobička s tem, da osvoji trg z najboljšimi izdelki za najnižjo ceno. To je dobro tudi za potrošnike. Podobno se na sodišču vsak odvetnik trudi podpreti interese svoje stranke in domnevamo, da bo ta uradni postopek zagotovil, da bodo razkriti vsi vidiki primera. Ali to ni dobro? Če je skrb za druge moralna, ali se ne bi moral truditi, da *ne boš* boljši od drugih učencev? Ali ni tako, da bi se podjetja morala truditi pomagati svojim tekmecem? Odvetniki pa bi morali pomagati nasprotni stranki in pri primeru okrepiti njen vidik? Seveda so primeri absurdni. Ampak ali ne ponazarjajo tudi, da je moralno sprejemljivo delovati v prid lastnim interesom, kar je v nasprotju z običajnim mnenjem.

Miselni eksperiment: zasledovanje užitka

Ali si se kdaj hotel za vsako ceno zabavati? Recimo, po težkem tednu si v petek zvečer na zabavi in si ves večer si govoriš: »Upam, da se dobro zabavam. Čisto bom potr, če se ne bom dobro zabaval ves večer, vsak trenutek. **Moram** se zabavati!« Pogovarjaš se, plešeš, srečuješ prijatelje, obenem pa se nenehno sprašuješ, ali že dovolj uživaš. Vsak trenutek te skrbi, da bi moral govoriti s kom drugim ali srečati še neke druge ljudi, da bi do skrajnosti povečal trenuten užitek. Vendar dosežeš prav nasprotno, skrbi te, da ne uživaš. Če bi se sprostil in sprejel stvari take, kot so, bi lahko spoznal nekaj novih in zanimivih ljudi, se udeležil dobrih pogovorov in užival v glasbi. Ko nismo več divje obsedeni z lastnim užitkom, pogosto premišljujemo o stvareh, ki so se nam zgodile v preteklem dnevu, in nenadoma ugotovimo, da smo se zabavali in da smo res uživali v tem, kar smo počeli. Užitek in sreča sta pomembna sestavina v življenju, a smo z njima pogosto nagrajeni posredno, namreč takrat, ko težimo za drugimi vrednimi stvarmi. Take stvari so prijateljstvo, intelektualni izzivi, politične zadeve, umetniška prizadevanja, športna udeležba, sprehajanje po naravi in humanitarni projekti.

Ali se lahko spomniš dogodkov v tvojem življenju, ko v neposrednem zasledovanju užitka nisi bil uspešen, a ti je uresničevanje drugih ciljev kot rezultat prineslo občutek osebnega zadovoljstva?

Vodilna vprašanja: Kantova etika

1. Recimo, da utilitaristično zdravnico pacient v bolnišnici vpraša, kako mu gre. Ona ve, da se pacientovo zdravje hitro slabša, obenem pa se boji, da se mu bo stanje še bolj poslabšalo, če bo izvedel resnico. Zdravnica se zato odloči, da lahko doseže najboljše možne posledice, če se pacientu zlaže in mu pove resnico ob primernejšem času. Kaj meniš, ali bi takšna dobronamerna

lahko imela nehotene slabe posledice? Kaj če bi zdravnica rekla pacientu, da mu gre odlično, ta pa bi potem umrl brez oporoke, ker bi mislil, da še ni take sile? Ali bi bila zdravnica moralno odgovorna, ker bi se njegovi svojci skregali za zapuščino? Kaj pa če bi pacientu povedala resnico in ga s tem spravila v tako potrtost, da bi izgubil voljo do življenja? Ali bi bila v tem primeru moralno odgovorna za slabe posledice govorjenja resnice? Ali je mogoče, da je v takšnih primerih najboljša taktika to, da se izognemo znanemu slabemu (laži) in pustimo, da se posledice zvrstijo, kot se morajo?

2. Ko so bili moji otroci majhni, je veljalo pravilo: »Vedno zapni svoj varnostni pas, ko se voziš v avtomobilu.« Nekega dne me je moj sin opozoril na to, da sam redkokdaj zapnem svoj varnostni pas, ko vozim. Sem bil nedosleden, ker sem zahteval tisto, česar se sam nisem držal? Je bilo nemoralno, da sem bil nedosleden? Kaj je narobe z zahtevo: »Delaj to, kar ti rečem in ne tega, kar delam?« Zakaj mislimo, da bi ljudje morali delati to, kar govorijo? Zakaj je *zlato pravilo* »Ravnaj z drugimi tako, kot si želiš, da bi drugi ravnali s tabo« pogosto navedeno kot eno od najpomembnejših moralnih pravil? Kakšno vlogo igra doslednost pri moralni osebi in pri odločanju, katerim pravilom moramo slediti?
3. Kaj če bi lahko neizmerno osrečili 100 ljudi s tem, da bi po krivici spravili nič krivega, nedolžnega človeka v kruto in poniževalno zadrego? Kaj če bi bila čustvena bolečina enega človeka edini slab rezultat? Ali je nemoralno tako osrečevati? Če je, kako o tem prepričati tiste, ki takšno dejanje zagovarjajo? Če načelo »povečuj srečo« lahko uporabimo v zagovor, kako bi formulirali drugo splošno moralno pravilo, ki bi onemogočilo zagovor takšnega dejanja?

4. Običajno mislimo, da je dobro slediti načelom, kot sta »govóri resnico« in »drži obljubo«. Vendar smo se vsi že znašli v položaju, ko se je zdelo, da je treba narediti izjemo. Kakor hitro dopustimo izjeme moralnim pravilom, je precej preprosto opravičevati kršitve, če nam ugajajo ali koristijo. Če moralne zahteve za nas niso absolutne, brezpogojne, če dopuščamo

izjeme, ali jih preoblikujemo v ohlapna pravila, kot je »Vedno drži obljubo, razen takrat, ko misliš, da je bolje, da je ne držiš?« Takšno ohlapno pravilo dovoljuje toliko vrzeli, da nas ne more več učinkovito voditi pri našem delovanju? Tistemu, ki bi takšnemu pravilu sledil, ne bi zaupali. In če bi vsi sledili takšnemu pravilu, ali bi bilo smiselno obljube jemati resno?

Dobra volja (Immanuel Kant, Utemeljitev metafizike nravi)

»Nikjer na svetu, da, nasploh tudi zunaj njega, si ne moremo misliti ničesar, kar bi lahko brez omejitve imeli za dobro, razen edino *dobre volje*. Razum, iskrivost duha, razsodna moč, kakorkoli že se imenujejo *darovi* duha, ali pa pogum, odločnost, vztrajnost glede namere kot lastnosti *temperamenta*, vse to je nedvomno v marsikaterem oziru dobro in zaželeno; vendar pa lahko postane tudi skrajno zlo in škodljivo, če volja, ki naj bi uporabila te naravne darove in katere samosvoja kakšnost se zato imenuje *značaj*, ni dobra. Prav tako je z *darovi sreče*. Moč, bogastvo, čast, celo zdravje in vse dobropočutje in zadovoljstvo s svojim stanjem, ki se imenuje *srečnost*, opogumljajo, s tem pa pogosto povzročajo tudi objestnost, če ni dobre volje, ki njihov vpliv na čud, s tem pa tudi celotno načelo delovanja, popravlja in usmerja k obči smotrnosti. Da sploh ne omenjam, da pri umnem nepristranskem gledalcu celo pogled na neprekinjeno uspešnost nekoga, ki ga ne krasi poteza čiste in dobre volje, nikoli ne bo zbujal dopadenja, tako da se zdi, da je dobra volja nepogrešljiv pogoj celo za dostojnost biti srečen.

Nekatere lastnosti tej dobri volji celo koristijo in lahko precej olajšajo njeno delo, vendar ne glede na to nimajo notranje brezpogojne vrednosti, ampak predpostavljajo še dobro voljo, ki omejuje čaščenje, ki jim ga sicer upravičeno izkazujemo, in ne dovoljuje, da jih imamo za dobre nasploh. Zmernost v afektih in strasteh, samoobvladovanje in trezen premislek niso samo dobri v najrazličnejših ozirih, ampak so tudi, kot se zdi, del *notranje* vrednosti osebe; vendar pa so še daleč od tega, da bi jih razglasili brez omejitve za dobre (ne glede na to, kako brezpogojno so jih slavili Stari). Brez načel dobre volje lahko postanejo namreč skrajno zli, in zlikovec zaradi svoje hladnokrvnosti ni samo še bolj nevaren, ampak je v naših očeh neposredno še bolj vreden zaničevanja, kakor bi ga bil brez tega.

Dobra volja ni dobra zavoljo tega, kar povzroča ali kar naredi, ni dobra zaradi svoje primernosti, da doseže kak zastavljeni smoter, ampak edino zaradi hotenja, se pravi dobra je na sebi, in če jo obravnavamo samo na sebi, jo je treba ceniti neprimerno višje kot vse, kar bi bilo pač lahko opravljeno z njeno pomočjo v korist kakega nagnjenja, da, če hočemo, vsote vseh nagnjenj. Tudi če bi ta volja zaradi posebne nenaklonjenosti usode ali pa zaradi skope oprave, ki jo je priskrbela mačehovska narava, ne razpolagala prav z nobeno zmožnostjo, da uveljavi svojo namero; tudi če bi kljub svojemu največjemu prizadevanju ne dosegla ničesar in bi na koncu ostala le dobra volja (seveda ne nemara kot gola želja, ampak kot uporaba vseh sredstev, kolikor so v naši moči), bi se vendarle kot kak dragulj bleščala sama na sebi, kot nekaj, kar ima svojo polno vrednost v samem sebi. Koristnost ali neplodnost tej vrednosti ne moreta ne ničesar dodati ne odvzeti. Bili bi lahko tako rekoč le okvir, v katerega je vdrelana, da bi lahko z njo boljše ravnali v običajnem prometu, ali pa zato, da bi pritegnili pozornost tistih, ki je še ne poznajo dovolj, ne pa zato, da bi jo priporočili poznavalcem in določili njeno vrednost.« (Kant: *Utemeljitev metafizike nravi*, Ljubljana 2005, str. 9-10.

Premisli

Izberi tri lastnosti izmed tistih, ki jih Kant naveda v prvih dveh odstavkih navedenega odlomka. Zapiši svoje primere škodljivosti lastnosti, če človeku, ki jih poseduje, manjka dobra volja.

Miselni eksperiment: dobra volja

Recimo, da Metka vidi fantka, ki se utaplja. Ker je dobra plavalka, skoči v vodo, da bi ga rešila. Zdaj pretehtaj vsako od spodnjih nadaljevanj te situacije in se pri vsakem vprašaj, ali Metka ima to, čemur Kant pravi dobra volja.

1. Čeprav je bilo vodovje nevarno, je Metka premagala svoj strah, ker je čutila dolžnost, da otroka poskusi rešiti. Tragično, a njeni naporji so bili zaman, saj je otrok utonil.
2. Metka se je trudila po svojih najboljših močeh, da bi otroka rešila, ker je vedela, da so njegovi starši premožni in da se ji obeta, če otroka reši, znatna nagrada.
3. Ker je bila situacija tako nevarna, je Metka vedela, da je nihče ne bo krivil, če se bo izognila tveganemu reševanju. Vendar pa jo je ganilo sočutje, ko je poslušala otrokove klice in vedela je, da jo bo vselej trpinčila krivda in da ne bo mogla živeti sama s sabo, če ne bo vsaj poskusila rešiti otroka.

Miselni eksperiment: univerzaliziranje načel

Poglej, ali lahko uporabiš Kantovo merilo univerzalizacije, ki ga najdeš v kategoričnem imperativu. Vsem spodaj zapisanim načelom bi lahko dosledno sledili, če bi bili zgolj osebna vodila posameznega človeka. A ob vsakem od primerov se odloči, ali bi bilo mogoče njegovo maksimo univerzalizirati. Ne pozabi, problem ni le v tem, ali bi ti bili izidi, rezultati všeč, ampak ali bi načelo spodkopalo samo sebe, če bi mu vsi brez izjem sledili.

1. Nikoli ne reci »Ljubim te« nekomu, če tega

ne reče prej on tebi.

2. Vedno pravočasno poravnaj svoje dolgove.
3. Za svoj izdelek vedno računaj manj kot tvoj konkurent.
4. Nikoli nikomur ne pomagaj, če ne dobiš česa v zameno.
5. Deli nekaj svojega bogastva s tistimi, ki imajo manj.
6. Daj ves svoj denar tistim, ki ga imajo manj, kot ga imaš ti.
7. Goljufaj pri svojih testih vedno, ko je to mogoče.
8. Nikoli ne goljufaj pri testih.

Miselni eksperiment: ali je delovanje iz dolžnosti dovolj?

Premisli naslednji situaciji:

1. Kantovec Karel opazi, da je nekdo pozabil denarnico v razredu. V njej najde precej denarja. Prišel bi mu zelo prav, zato bi ga rad obdržal. A ker je dober kantovec, razume, da je njegova racionalna, moralna dolžnost vrniti denarnico njenemu lastniku. Sicer se prepričuje se, da denar potrebuje bolj, kot ga potrebuje lastnik, vendar podobne poskuse prekinjajo vztrajne zahteve notranjega moralnega zakona. Znoj ga obliva, ko omahuje med skušnjavo in dolžnostjo, končno se odloči, da bo storil to, kar mu veleva moralna dolžnost. Denar pusti v denarnici nedotaknjen in denarnico vrne pravemu lastniku, katerega naslov je v njej.
2. Vesna opazi, da je nekdo pustil denarnico v razredu. Ko brska po njej, da bi našla ime lastnika, najde veliko denarja. Vesna verjame, da je doseganje osebne odličnosti najpomembnejši cilj v življenju, zato celo življenje teži k intelektualni, atletski, glasbeni in moralni izpopolnitvi. Ima zrel, do popolnosti razvit moralni značaj, zato je

poštenost del nje same. Posledično ji niti na misel ne pride, da bi obdržala denar zase. Brez pomislekov takoj vrne denarnico in denar pravemu lastniku.

Karl in Vesna ravnata prav in ravnata tako zaradi moralnih razlogov. Ampak predpostavimo, da hočemo ovrednotiti ne le njuni dejanji, ampak njun značaj. Kdo od njiju je bolj pošten?

Po knjigi William Lawhead: *The Philosophical Journey*, McGraw-Hill 2006 priredila Eva Zakšek.

Vprašanja za spoznanje

Kaj mislim? (Vprašalnik o vednosti, dvomu, umu in izkustvu)

	Strinjam se	Ne strinjam se
1. Nemogoče je karkoli zares spoznati, vse, kar imamo, so samo mnenja in prepričanja.		
2. Nemogoče je objektivno vedeti, kakšna je stvarnost sama na sebi.		
3. Ko me razum prepričuje, da je nekaj resnično, izkustvo pa temu nasprotuje, zaupam svojemu izkustvu.		
4. Ko se rodimo, je naš duh kot nepopisana tablica. Vsa vsebina uma, vse, o čemer razmišljamo in kar imamo za resnično, je rezultat izkustva.		
5. Naša vednost o stvarnosti ne more biti povsem zanesljiva. Toda če je prepričanje pravilno in imamo zadostne dokaze zanj, potem imamo vednost.		
6. Ko me izkustvo prepričuje, da je nekaj takšno, a mi moj razum pravi, da to ni logično, zaupam svojemu razumu.		
7. Vsaj <i>nekateri</i> od naslednjih idej poznamo po zaslugi uma in jih nismo dobili z izkušnjami: a) zakoni logike; b) osnovni matematični principi; c) »vsak dogodek ima vzrok«; d) pojem popolnosti; e) ideja Boga; f) moralni pojmi in načela (kot je »Narobe je mučiti nedolžnega človeka«).		
8. Z razumom lahko pridemo do povsem zanesljive vednosti o stvarnosti.		
9. Lahko imamo univerzalno in objektivno vednost o tem, kako se stvarnost <i>pojavlja</i> v našem duhu, ne moremo pa vedeti, kakšna je stvarnost <i>na sebi</i> .		
10. Ni absolutne resnice, ker kadar rečem, da je nekaj »resnično«, v resnici trdimo, da »je resnično zame« oziroma da »se večina ljudi v moji družbi strinja, da je to resnično«.		

Ključ k vprašalniku

Trditev 1 je izraz skepticizma. Strogo rečeno se skeptik ne bi strinjal z vsemi preostalimi trditvami, vsa preostala stališča pa bi bila nasprotna prvi trditvi.

Trditev 2 je izraz epistemološkega objektivizma. Nekateri empiristi in vsi tradicionalni racionalisti bi se s to trditvijo strinjali.

Trditev 3 predstavlja empirizem. Je v nasprotju s 6. trditvijo.

Trditev 4 predstavlja empirizem. Je v nasprotju s 7. trditvijo.

Trditev 5 predstavlja empirizem. Je v nasprotju s 8. trditvijo.

Trditev 6 predstavlja racionalizem. Je v nasprotju s 3. trditvijo.

Trditev 7 predstavlja racionalizem. Je v nasprotju s 4. trditvijo.

Trditev 8 predstavlja racionalizem. Je v nasprotju s 5. trditvijo.

Trditev 9 predstavlja Kantov konstruktivizem. Zagovorniki tega stališča se ne bi strinjali s trditvami 1, 2 in 10. Z omejitvami bi Kantov konstruktivizem lahko privolil v nekatere trditve empirizma in racionalizma.

Trditev 10 predstavlja epistemološki relati-

vizem. Subjektivist (ali subjektivni relativist) pravi, »resnično« je isto kot »resnično zame«, ker je v skladu s tem stališčem posameznik merilo resničnosti, resnice. Kulturni relativist (ali konvencionalist) verjame, da je trditev »x je resničen« enaka trditvi »večina predstavnikov kulturne družbe se strinja, da je x resničen«. Običajno relativist odklanja skepticizem, racionalizem in Kantov konstruktivizem. Vendar pa bi nekatere oblike empirizma lahko bile združljive z relativizmom.

Katero stališče ti je najbližje? Kako dosleden si bil pri svojih odgovorih? Ali si se, z drugimi besedami, strinjal z dvema trditvama, ki si nasprotujeta?

Miselni eksperiment: Skepticizem in vednost

Za vsako od naslednjih dvanajstih trditev označi okvir, ki ustreza enemu od naslednjih treh odgovorov:

- Nagibam se k strinjanju ali nestrinjanju s to trditvijo. (Vem.)

- V tem trenutku nisem prepričan o resničnosti ali neresničnosti trditve, a mislim, da je odgovor mogoče najti. (Ne vem, a lahko bi.)

- Ne verjamem, da je mogoče ugotoviti, ali je trditev resnična ali neresnična. (Nemogoče je vedeti.)

	Vem.	Ne vem, a lahko bi.	Nemogoče je vedeti.
1. Bog obstaja.	1	2	3
2. Ni nadnaravnih pojavov (čudežev).	1	2	3
3. Obstaja življenje po smrti.	1	2	3
4. Samo ena religija je prava.	1	2	3
5. Znanost nam daje naše najboljše informacije o stvarnosti.	1	2	3
6. Znanost nam lahko pojasni nastanek sveta.	1	2	3
7. Znanost nam lahko pojasni izvor človeka.	1	2	3

8. Znanstveniki bodo nekoč lahko razložili človeško vedenje v celoti.	1	2	3
9. Objektivno gledano so nekatera dejanja dobra in druga slaba.	1	2	3
10. Dogovori in običaji neke družbe določajo, kaj je prav in kaj narobe.	1	2	3
11. Užitek je edina stvar v življenju, ki je kaj vredna.	1	2	3
12. Včasih je lahko moralna dolžnost nekoga to, da laže.	1	2	3

V okvirih je zapisana številčna vrednost tvojih odgovorov. Z drugimi besedami, vsak odgovor v prvem stolpcu je vreden eno točko. Vsak odgovor v drugem stolpcu je vreden dve točki in vsak odgovor v tretjem stolpcu je vreden tri točke.

Seštej točke pri trditvah od 1 do 4. Seštevek je tvoj religiozni rezultat. Če si dosegel 4–6 točk, si zelo prepričan, da je na religiozna vprašanja mogoče odgovoriti in nisi skeptičen. Če so tvoje točke 7–9, se nagibaš k temu, da so odgovori na religiozna vprašanja mogoči, a o samih odgovorih nisi prepričan in si zmeren skeptik. Če si dosegel 10–12 točk, si zelo skeptičen glede možnosti odgovorov na religiozna vprašanja. Bodi pozoren na to, da *niti* vernik *niti* ateist nista skeptika. Ateist bi rekel, da je trditev »Bog obstaja« neresnična. A v nasprotju s skeptikom verjame, da lahko spoznamo resnico o tej trditvi.

Seštej točke pri trditvah od 5 do 8. To je tvoj znanstveni rezultat. Če je tvoj rezultat 4–6 točk, nisi skeptičen glede znanstvene vednosti. Če si dosegel 7–9 točk, imaš nekaj zaupanja v znanost, obenem pa imaš nekaj dvomov. 10–12 točk pomeni, da si zelo skeptičen do možnosti znanstvenega (spo)znanja.

Seštevek pri trditvah od 9 do 12 da tvoj rezultat v odnosu do moralne vednosti. 4–6 točk pomeni, da verjameš, da je vednost o moralnih vprašanjih mogoča in nisi skeptičen. Če si dosegel 7–9 točk, potem verjameš, da je vednost o moralnih dilemah mogoča, a imaš pridržke

pri nekaterih vprašanjih. Seštevek 10–12 točk pomeni, da misliš, da pri odgovarjanju na trditve o moralnosti lahko vemo malo ali nič o njihovi resničnosti.

Premisli

Pomisli na čas, ko nisi bil gotov o nečem pomembnem.

- Kako si se zaradi negotovosti počutil?
- Kako si poskušal negotovost razrešiti?
- Si bil pri razreševanju uspešen?

Miselni eksperiment: skeptični dvom

Uporabi svojo domišljijo in poskusi ugotoviti, ali bi lahko podvomil o resničnosti naslednjih trditvev. Ali drugače, poskusi si predstavljati splet okoliščin (ni važno kako nemogočih), ki bi navedene trditve spremenil v zmotna prepričanja.

1. Limone so rumene.
2. Luna je bistveno bolj oddaljena od mene kot vrhovi dreves.
3. Star sem _____. (Vstavi svojo starost.)
4. Ameriški astronauti so bili na Luni.
5. Zdaj sem prebral ta stavek.
6. Ta soba je polna svetlobe.
7. $2 + 3 = 5$
8. Ta stran ima štiri robove.

9. Zdaj dvomim.

10. Jaz obstajam.

Ti je uspelo najti potrebno ozadje za dvom o zgornjih trditvah? Ti je uspelo podvomiti o vseh trditvah? Primerjaj svoje odgovore z Descartesovim razmišljanjem.

Vodilna vprašanja: racionalizem

1. Zakaj matematiki ne potrebujejo laboratorijev za odkrivanje matematičnih resnic o številih, medtem ko kemiki potrebujejo laboratorije za odkrivanje kemijskih resnic? Kako matematiki pridejo do svojih odkritij?

2. Veš, da je resnična trditev: »Vsota vseh kotov v trikotniku je 180°.« Kakšno metodo uporabljamo, da dokažemo resničnost te trditve? Ali izrežemo stotine papirnatih trikotnikov in merimo njihove kote? Zakaj nam ni treba pregledovati številnih trikotnikov, da bi vedeli, da je ta trditev resnična? Zakaj verjamemo, da je ta lastnost nujno resnična za vsak možen trikotnik, pa čeprav ne bomo mogli nikoli izmeriti kotov vsakega trikotnika?

3. Dotakni se svojega nosu. Zdaj se dotakni svojega ušesa. Zdaj se dotakni svojih pravic. Zakaj se ne moreš dotakniti svojih pravic ali jih videti? Je to zato, ker je tvoj vid preslab? Je to zato, ker pravice ne obstajajo zares? Večina ljudi verjame, da ima vsak posameznik temeljne pravice in da se cele kulture lahko motijo o tem, kaj te pravice so (pomisli na nacistično Nemčijo). Če sodbe, ki jih imamo o človekovih pravicah, niso, v nekem smislu, objektivne, potem so tvoje pravice preprosto to, kar družba odloči, da so. A če je ta sklep pravičen, kako lahko družbo kadarkoli obtožimo, da krši človekove pravice? Na drugi strani, če imamo temeljne, resnično pripadajoče pravice, jih ne moremo odkriti s čutili. Pravice nimajo oblike, okusa, zvoka, vonja ali barve. Ali imamo še kakšno drugo možnost, kot da rečemo, da resnice o človekovih pravicah odkrijemo z neke vrste umsko intuicijo?

4. O psih lahko razmišljaš, ker imaš idejo ali koncept psa. A od kod je tvoja ideja psa prišla? Kot je očitno, lahko razmišljaš o psih, ker si pse videl. A po drugi strani lahko razmišljaš o samorogih, čeprav (domnevno) ne obstajajo. Razlog za to je v tem, da je tvoja ideja samoroga sestavljena iz delov bitij, ki *si jih* izkusil, kot so konji in rogata bitja. Ampak kaj pa tvoja ideja popolnosti? Si kdaj izkusil karkoli, kar je bilo povsem popolno? Če vsemu, kar smo izkusili, manjka popolnosti v nekem pogledu, potem se zdi, da ideje popolnosti nismo mogli dobiti od podatkov, dobljenih s petimi čutili. Kako smo potem prišli do ideje popolnosti?

Miselni eksperiment: znanje in zavest

Ali je mogoče nekaj vedeti in ne vedeti? Zagotovo smo že vsi doživeli, da smo se trudili nečesa spomniti in potem z velikim trudom spomin tudi obnovili. Zato Platon uporablja pojem *spominjanje*, ko govori o procesu spoznavanja, ki je pravzaprav proces *odkrivanja*. Včasih to »rojevanje« razumevanja olajša nekdo, ki deluje kot babica naših lastnih idej. Koliko naslednjih prizorov ste sami doživeli?

- Mučite se z iskanjem rešitve matematičnega problema. Nenadoma v preblisku uvidite rešitev. Rešitev ni bila rezultat na novo pridobljenih informacij. Nasprotno, kar ste že vedeli, se je združilo na nov način.

- Berete roman, kjer junak opiše položaj človeka na izjemno prodoren način. Ugotovite, da te besede opisujejo to, kar ste že ves čas čutili. Le da do sedaj niste imeli pravih besed, s katerimi bi izrazili lastno razumevanje in si ga tako polno prisvojili.

- Občutite blago nelagodje ob dejanju, o katerem premišlujete. O dejanju se pogovorite s prijateljico. Ne da vam nasveta, ampak vam služi le kot odmev vaših besed. Med pogovorom vaše lastno razmišljanje postane jasnejše in vaše nelagodje bolj razumljivo. Spoznate, da ste že ves čas vedeli, da je to dejanje napačno in da

zdaj tudi razumete, zakaj je napačno.

Vsi racionalisti se ne bi strinjali s tem, da imamo lahko vse, kar je odkrito/spoznano v zgornjih prizorih, za primer prirojenega znanja. A na primer Sokrat bi rekel, da iz prirojenega védenja izvira reševanje problemov, razumevanje smisla življenja in etični uvidi. Ti primeri kažejo na to, kako lahko nekaj vemo, a se tega povsem ne zavedamo, dokler to ni jasno ozaveščeno.

Splošni pojmi in splošne resnice

Ali je vse znanje osnovano na splošnih pojmih?

- Prijatelj naj tvoj opis zapiše na list. Opis mora biti tako natančen, da te v njem lahko nekdo, ki te pozna, prepozna.

- Zdaj ti opiši prijatelja.

- Izberi nekaj besed iz obeh opisov in se domisli še koga, ki ga te besede opisujejo.

Ali si ugotovil, da se moraš pri orisovanju nekoga zateči k uporabi splošnih pojmov? Ali si tudi ugotovil, da je vsaka beseda, rabljena v orisu, pojem, ki orisuje tudi druge ljudi? Kako ta vaja ponazarja Platonovo misel, da vedno mislimo in govorimo v splošnih pojmih? Ali se s Platonom strinjaš v tem, da so splošni pojmi nujno sredstvo za razumevanje tega, kar izkušamo in izkusimo? Ali je *poznati splošno resnico bolj pomembno kot biti individualističen*?

- Koliko je 3 + 5?

- Ali je narobe mučiti ljudi zgolj za zabavo?

Zakaj bi vsaka razumna oseba odgovorila na ti dve vprašanji z »Osem« in »Da, narobe je mučiti«? Če bi nekdo vztrajal, da je odgovor na prvo vprašanje enajst, ali bi ga hvalili zaradi njegove edinstvenosti, individualnosti in izvirnosti? Če bi nekdo trdil, da je mučenje ljudi zabavno, ali bi občudovali njegovo samostojnost, neodvisnost mišljenja? Ali pa bi ga imeli za

nerazumnega? Če bi nekdo iskreno razglasil, da so kvadrati okrogli in da imajo trikotniki ob enem tri in deset stranic, ali ne bi za takšnega človeka rekli, da nima stika s svetom? Za ljudi, ki so nori, je značilno, da mislijo, govorijo in se vedejo na edinstven, individualen, poseben in zato iracionalen način. Po drugi strani se zdi, da bolj kot sva ti in jaz racionalna, bolj podobno bova razmišljala. Kako ta vprašanja razjasnijo Platonovo misel, da je naša zmožnost pravičnega razumevanja realnosti odvisna od naše zmožnosti dvigniti se nad našo individualnost in misliti na načine, ki so objektivni in splošni?

Vodilna vprašanja: empirizem

1. Kakšen okus ima meso klopotачe? Kakšen okus imajo lignji, želve ali noji? Kakšen okus imajo torte iz morske trave ali solata iz krizantem? Ali lahko odgovoriš na ta vprašanja, če še nisi okusil naštetih živil? Ali ti primeri dokazujejo, da je izkustvo vir vsega našega védenja o svetu?

2. Zamisli si, da si bil ustvarjen komaj pred minuto. (Lahko si predstavljaš, da te je ustvaril Bog ali oživil dr. Frankenstein.) Predstavljaš si, da imaš vse mentalne sposobnosti normalnega odraslega človeka, a ker si na novo ustvarjen, še nimaš veliko izkušenj s svetom. Ali bi ob pogledu na lesketajoč se, svetleč ogenj, lahko vedel, da povzroča neznosno bolečino, ko se ga dotakneš? Bi ob pogledu na kocko ledu lahko, brez predhodnih izkušenj, vedel, da je mrzla?

3. Pomisli na različne stvari, ki obstajajo na našem svetu, na posamezen predmet, skupino stvari ali na posameznika. Lahko bi pomislil na primer na Eifflov stolp, jabolka ali na Abrahama Lincolna. Si lahko zamisliš svet brez stvari, na katere si pomislil? Ker je neobstoj teh stvari logično mogoč, kako veš, da obstajajo? Ali lahko vemo, da nekaj obstaja oziroma ne obstaja, neodvisno od izkušenj? Če bi zgolj sedeli za svojo mizo in razmišljali o svetu, ali bi kdaj vedeli, kaj ga sestavlja? Ali niso izkušnje in ne razum tisto, kar nam daje informacije o svetu?

Miselni eksperiment: objektivne in subjektivne lastnosti

1. Ali si ugotovil, da se zaznana barva kosa oblačila spreminja, ko ga opazuješ na svetlobi žarnice, pod neonsko lučjo, v polsvetlobi ali na dnevni svetlobi? Ali si na primer kdaj mislil, da si obul nogavici enake barve, ko pa si stopil ven, si ugotovil, da je ena nogavica črna in druga modra?

2. Zakaj se zdi, da se oblika, velikost ali gibanje predmeta ne spreminjajo kljub spremembi svetlobe?

3. Ali se kdaj s prijateljem nista strinjala glede tega, ali je v sobi prevroče, ali o tem, ali je ledeni čaj presladek? Zakaj je nesmiselno reči, da ima eden od vaju prav, drugi pa se moti?

4. Drži odrezano polovico surove čebule pod nosom in hkrati ugrizni v jabolko. Ali se okus jabolka v teh okoliščinah kaj spremeni?

Miselni eksperiment: metafore za duha

Znano je, da je duha težko pojmovno določiti ali o njem razpravljati. Zato je terminologija duha prepolna stvarnih metafor, ki izhajajo iz predmetnega sveta. Eden od primerov je Lockova metafora duha kot »nepopisanega lista«, na katerega se pišejo, zapisujejo izkušnje. V nadaljevanju sledi seznam metafor povezan z vzgojo in izobraževanjem mladih. Pri vsakem od primerov poskusi določiti, ali se metafora sklada bolj z racionalistovim ali z empiristovim pogledom na vednost. Najprej se odloči za pravičen odgovor in potem svoje odgovore primerjaj z opombo na dnu strani.

1. Učitelj je babica, ki učencem pomaga pri porajanju idej, ki se skrivajo v njihovem duhu.
2. Duh je kot elastika, ki obdaja informacije, ki jih pridobi v svetu. Zato je naloga učitelja, da raztegne duha učencev, tako da ti lahko

shranijo vedno več informacij.

3. Duh učencev vsebuje semena razumevanja. Učitelj je le vrtnar, ki pripravi zemljo in skrbi za oskrbo, tako da semena lahko vzklijejo in obrodijo sadove.
4. Učitelj je prižigalec svetilk, ki osvetli učenčevega duha, tako da notranja resnica lahko zasije.
5. Duh je kot fotokopirni stroj, reproducira slike podatkov, ki jih je prebral iz zunanega sveta.
6. Učitelj je vodič, ki učence vodi v nove in neznane pokrajine.
7. Učitelj je arheolog, ki učencem pomaga pri odkrivanju zakladov, zakopanih v globinah njihovega duha.
8. Duh je kot okno, ki omogoča dostop do zunanjega sveta. Nevednost, predsodki in dogmatizem so kot meglica ali ovira, ki jo mora učitelj odstraniti, da svetloba resnice lahko zasije skozi okno duha.
9. Duh je kot računalnik. Njegove zmožnosti so tako obsežne kot podatki, ki jih prejme.
10. Duh je kot računalnik. Brez vgrajene notranje vsebine, kot so logična vezja in operativni sistem, ne more obdelovati zunanjih podatkov.¹

KANTOV KONSTRUKTIVIZEM

Vodilna vprašanja: konstruktivizem

1. Racionalisti dokazujejo, da nam izkustvo samo še ne more dati vednosti, ker naša vednost potrebuje racionalne principe, ki jih najdemo v umu. Empiristi dokazujejo, da nam um ne more dati vednosti, ker potrebujemo prispevek izkustva. Ali je mogoče, da imata obe filozofiji delno prav in sta obe delno v zmoti? Ali je mogoče, da bo neke vrste kombinirano

¹ R = racionalizem in E = empirizem; 1-R, 2-E, 3-R, 4-R, 5-E, 6-E, 7-R, 8-E, 9-E, 10-R.

stališče bolj ustrezno? Zakaj se ne bi odločili za racionalni empirizem ali za empirični racionalizem, ki vednost razumeta kot združitev uma in izkustva?

2. Kako veš, da mora vsak dogodek imeti vzrok? V preteklosti si izkusil posamezne dogodke in njihove vzroke, ampak na kaj opiraš svojo trditev, da bodo *vsí* prihodnji dogodki imeli vzroke? Zdi se, da ta splošno razširjena trditev ne temelji na izkustvenem (aposteriornem) poznavanju posameznih dogodkov. Na drugi strani pa se zdi, da ta trditev tudi ni analitična trditev, saj če rečemo, da se je nekaj zgodilo brez vzroka, ne zaidemo v *logično* protislovje. Zakaj smo potem tako prepričani, da je trditev »Vsak dogodek mora imeti vzrok« resnična?

3. Oglej si nekaj predmetov pod različnimi koti (kovanec, skodelico, knjigo). Oglej si njihov vrh, dno, rob, prednjo in zadnjo stran. Kar zares vidiš, je niz različnih vidnih vtisov, vsak z drugačno obliko, druge lastnosti pa se morda spremenijo, če predmet zavrtimo. Predstavljaš si, da teh različnih vtisov ne bi mogel povezati in jih ne bi videl kot raznoterih vidikov istega predmeta. Kakšen bi bil svet, če bi preprosto izkušali zaporedje pojavov, ne da bi jih zmogli povezati v izkustvo o pomenu predmetov? Dejstvo, da *vidimo* ta raznotera izkustva kot vidike istega predmeta, pomeni, da izkustva interpretiramo s kategorijami: enota, množstvo, identiteta, predmetnost, lastnost in tako naprej. Kategorij ne moremo izvesti iz izkustev, ker so te kategorije pogoj za to, da zaporedna izkustva postanejo enotna in pomenljiva. Odkod pa pride kot kategorije?

4. Poskusi si zamisliti zrelo jabolko, ki je modre barve in ne rdeče. Poskusi si zamisliti drevo, ki je kot vsa druga drevesa, le da je prozorno kot steklo. Zamisli si diamante, ki so mehki in gumijasti, ne pa trdi. Takšne naravne anomalije so malo verjetne, a lahko si predstavljamo dramatične spremembe v naravi, ki bi proizvedle takšne predmete. Zdaj si poskusi zamisliti jabolko, drevo ali diamant, ki ne obstaja v prostoru

in času. Precej jasno je, da takšnih predmetov ne moreš izkusiti drugače, kot da jih izkusiš z njihovimi prostorskimi in časovnimi kvaliteta-mi. Zakaj si lahko predstavljamo stvari, ki nima-jo svoje običajne barve ali trdnosti, ne moremo pa si jih predstavljati brez njihove časovne in prostorske dimenzije? Večino lastnosti predme-tov (kot je njihova barva ali trdnost) spoznamo iz izkušenj in lahko si predstavljamo, da so drugačni, kot so. Na drugi strani pa se zdi, da sta prostor in čas pogoja vsakega izkustva. Zdi se, da prostorskost in časovnost nista izbirni kvaliteti predmetov, ki se pojavljajo v izkustvu. Zakaj?

Miselni eksperiment: predmeti izkustva

1. Če za branje potrebuješ očala, jih snemi in si oglej besede na tej strani. Če očal ne potrebuješ, lahko isti učinek dosežeš tako, da stran približaš svojemu nosu, dokler besede niso povsem zamegljene. Enako stori z majhno barvno sliko, ki ima veliko kompleksnih detajlov. Posledično pred očmi nimaš več pomenljivih predmetov, pa naj so ti predmeti besede na tej strani ali detajli na sliki. Namesto tega tvoje vidno polje obsega nerazločljive oblike in packe sivine ali packe drugih barv. Kakorkoli, pod optimalnimi pogoji (nosiš očala ali pa je knjiga primerno oddaljena od tvojih oči) boš videl besede ali slike stvari. Podobno, pravi Kant, sveta ne vidimo kot vrtinca oblik in barv, ker naš um deluje tako, kot delujejo leče: priskrbi nam vrsto predstav, ki so v izkustvu navzoče kot predmeti.

2. Napovem, recimo, da ko bom prižgal televi-zijo, da bi gledal današnje večerne novice, bo voditelj nosil kravato v sivih odtenkih. Recimo, da vrh tega trdim, da je to znanje o resničnem svetu dano a priori, neodvisno od mojih izku-šenj s tem, kar sem videl, da je voditelj nosil v preteklosti. Naj je kravata progasta, pikasta, karirasta ali kakršnakoli, vnaprej vem, da bo v sivih odtenkih. Kako lahko to napovem?

Miselni eksperiment: prostor in čas

Kant nam ponuja dva miselna eksperimenta, da bi pokazal, da sta prostor in čas nujni potezi našega izkustva.

1. V mislih odstrani iz sveta predmete enega po enega, dokler ne ostane le še prazen prostor brez predmetov. To podoba si je mogoče zamisliti. Zdaj si poskusi zamisliti svet, v katerem so predmeti, ni pa prostora. Na primer, razmisli, kako bi lahko izkusil škatlo, ki ne bi imela treh dimenzij. Tega ne moreš storiti. Zakaj ne? Razlog je v tem, da so prostorske lastnosti drugačne od lastnosti in predmetov občutja. Ne izkušamo prostora, ampak izkušamo predmete, ki so na poseben način prostorsko strukturirani.

2. Poskusi si zamisliti čas brez predmetov, ki trajajo v njem. Z drugimi besedami, zamisli si sebe, kako opazuješ prazno veselstvo, v katerem ni predmetov, a medtem ko opazuješ to praznino, čas še vedno teče. Če ima Kant prav, ali si lahko zamisliš zaporedne trenutke brez dogodkov? Zdaj si poskusi zamisliti sebe, kako izkušaš predmete (drevesa, sončni zahod, premikajoče se oblake), ampak brez časovne sukcesije. Če ima Kant prav, si je to nemogoče zamisliti. Razlog, pravi, je v tem, da je čas univerzalni pogoj prav za samo možnost obstoja predmetov izkustva. Forma časovnosti sestavlja vsako možnost predmetnega izkustva. Vendarle pa čas sam ni predmet, ker ni nekaj s čutnimi lastnostmi.

Po knjigi Williama Lawheada: *The Philosophical Journey*, McGraw-Hill 2006, priredila Eva Zakšek.

FNM 3/4-2009 (39. številka, 16. letnik)

Revijo izdaja Državni izpitni center, Ljubljana

Izdajateljski svet: dr. Bojan Borstner, dr. Peter Caldwell, dr. Maria Fürst, dr. Anton Jamnik, dr. Jürgen Trinks, dr. Andrej Ule, dr. Pavle Zgaga, mag. Darko Zupanc (predsednik sveta)

Člani uredništva: Andrej Adam, Mišo Dačić, Alenka Hladnik, Dragica Kranjc, mag. Matevž Rudl, dr. Marjan Šimenc, Antonija Verovnik

Odgovorna urednika: Alenka Hladnik, dr. Marjan Šimenc

Tehnična urednica: Joži Trkov

Jezikovni pregled: Helena Škrlep

Likovno oblikovanje: Barbara Železnik Bizjak

DTP: Peter Škrlič

Naslov uredništva: Državni izpitni center, Ob železnici 16, 1000 Ljubljana, telefon 01/5484600, telefaks 01/5484601

Tisk: Državni izpitni center

Naklada: 250 izvodov

Letna naročnina je 15,20 EUR.

Cena dvojne številke je 8 EUR.

ISSN 1408 - 8274

Pri tej številki so sodelovali:

Andrej Adam, profesor filozofije na gimnazijah Ruše in Ravne na Koroškem

Sandi Cvek, profesor filozofije na gimnazijah v Novi Gorici, Ajdovščini in Tolminu

Tomaž Grušovnik, asistent za filozofijo na Primorski univerzi

Mare Štempihar, profesor filozofije na Gimnaziji Bežigrad

Dean Komel, redni profesor na FF v Ljubljani

Izar Lunaček, raziskovalec

Edin Saračević, profesor filozofije na gimnaziji Vič

Marjan Šimenc, docent za didaktiko filozofije na FF v Ljubljani

Eva Zakšek, absolventka filozofije na FF v Ljubljani