
Vsebina

UVODNIK	3
ETIKA	5
Charles Darwin: Izvor moralnega občutka	5
David Hume: Razum je le suženj strastem	8
Andrej Adam: Razum in strast ali kaj vpliva na voljo	12
A. J. Ayer: Etične sodbe so zgolj izraz čustev	18
Brand Blanshard: Kritika emotivizma	21
Matevž Rudl: O moralnem relativizmu	23
Matevž Rudl: Moralni relativizem (učni list)	27
Ruth Benedict: Antropologija in nenormalno: "moralno dobro" pomeni "je v navadi"	28
Matež Rudl: Ruth Benedict, antropologija in moralni relativizem	30
Walter Stace: Etični relativizem in dva pomena besede merilo	30
Matevž Rudl: Pripomba o Staceovem opisu moralnega absolutizma	33
John Hospers: Problemi z relativizmom	34
Bernard Williams: Absurdnost relativizma	36
Matevž Rudl: Učni list (odgovori)	39
Ayn Rand: Vrlina sebičnosti	40
Rober Nozick: Stroj za izkustva	43
James Rachels: Kant in kategorični imperativ	44
Bernard Mayo: Vrlina ali dolžnost?	51
Carol Gilligan: In a Different Voice oziroma ali se morala žensk razlikuje od morale moških	54
Marjan Šimenc: Etika skrbi	58
KANT	61
Zdravko Kobe: Kant in njegova gesta	61
Friederich Nietzsche: O resnici in laži v zunajmoralnem smislu	65
FILOZOFIJA IN HUMOR	73
Izar Lunaček: Filozofija in komični junak	73
Antonja Verovnik: Komično in smeh (tudi v šolskih klopeh)	81
REZERVIRANO ZA DIJAKE IN ŠTUDENTE	90
Tomaž Grušovnik: Kaj je torej čas? Avguštinova teorija časa	90
POROČILA	99
Andrej Adam: Poročilo o Drugem državnem tekmovanju v pisanju filozofskega eseja	99
OBVESTILA	101

Uvodnik

Ko tako ob tej prvi številki enajstega letnika razmišljamo o preteklosti in prihodnosti, ne moremo mimo sodelavcev v Državnem izpitnem centru, ki izdaja to revijo: brez njih je ne bi bilo. Pa ne mislimo samo na tehnično delo, ki ga opravijo, marveč smo od njih pogosto deležni tudi spodbude, še zlasti takrat, ko so člani uredništva zaposleni z maturitetnimi in drugimi filozofsko-šolskimi dejavnostmi, zaradi katerih se je rodila ta revija in zaradi katerih pogosto tudi zamuja. Našim bralcem in sodelavcem se zato iskreno opravičujemo.

Ko smo pred 11 leti začeli s to revijo, ki je tedaj nosila naslov Filozofija na maturi, si nismo niti v sanjah upali pomisliti, da bo dočakala drugo desetletje izhajanja. Pričakovali smo, da bo izšlo nekaj števil, v katerih bo dovolj snovi, bodisi izvornih besedil, bodisi didaktičnih tekstov, za uspešno pripravo na maturo. Pričakovanje se je hitro izkazalo za iluzorno. Več števil je izšlo, več tematskih sklopov smo pokrili, bolj smo se zavedali vsega, kar nam še manjka. Nenazadnje je tudi ta številka dokaz za to, saj je njen večji del posvečen maturitetni temi etika, nemara temi, ki je najbolj pokrita v reviji in tudi največkrat izbrana na maturi. Cilj tokratnega sklopa je učiteljem ponuditi dovolj besedil za rabo pri pouku. Izbrali smo jih po treh merilih. Morajo biti dovolj kratka, da jih je mogoče uporabiti na uri ali za krajše domače branje. Napisana morajo biti v dovolj pristopnem jeziku, da učenci nimajo večjih težav z razumevanjem besedila, sicer je potrebno preveč časa posvetiti dodatni terminološki razlagi, tako da ostane premalo časa za vsebinske poudarke. Po tretjem kriteriju se morajo besedila nanašati na teme, zapisane v maturitetnem katalogu. Upamo, da izbrana besedila izpolnjujejo večino naštetih meril.

Največ besedil se ukvarja z vprašanjem moralnega

relativizma. Vsako ga osvetljuje iz drugega zornega kota, tako da izbor zagotavlja vsestransko osvetlitev vprašanja, ki se najprej zdi silno preprosto, pričujoči izbor pa odkriva, da videz zavaja in da vprašanje relativizma sega v samo jedro etike. Drugi poudarek je Humova teza, da je um v morali nemočan: um sam ne more povedati, kako naj delujemo, lahko nam služi le instrumentalno. Kar pomni: če so dani cilji, nam um pove, kako jih uresničiti. Zato je um oziroma razum (Hume tega ne razlikuje tako strogo kot Kant) samo suženj strasti, ki človeku edine lahko postavljajo cilje. Omemba Kanta ni naključna, saj ga Hume ni prebudil iz dogmatskega dremeža le v prvi kritiki, tudi druga Kantova kritika je v nekem smislu polemika z njim. Ob Humu objavljamo odlomek iz Ayerjevega besedila, v katerem angleški logični pozitivist razlaga emotivno teorijo morale. Njeno jedro je v trditvi, da so moralne sodbe le izraz naših čustev, tako da izjava "To ni prav!" ne pomeni nič več kot "To mi ni všeč". K temu je dodan še presenetljivo aktualen odlomek iz Darwinovega *Izvora človeka*. Danes poskušajo številni pisci sklepati iz (domnevnih) manifestacij moralnega vedenja pri živalih na vir in status človeške morale, ki tako dobi status naključnega proizvoda evolucije. Na konec izbora je umeščen odlomek iz slavne knjige Carol Gilligan *In a Different Voice*. Ta etiko dolžnosti, značilni za moške, postavlja ob bok etiko skrbi, značilno za ženske. Etiko skrbi nekateri komentatorji povezujejo z antičnim pristopom k morali, ki je gradil na vrlini in ne na dolžnosti. Ker smo danes priča številnim aktualizacijam aristotelskega pristopa k etiki, ki ni izhajal iz vprašanja, kaj je moja dolžnost, temveč iz vprašanja, kaj je dobro življenje, smo dodali še dve besedili, ki sta povezani z artikulacijo te razlike. Rachels z zgledno enostavnostjo razloži Kantovo etiko, Mayo pa se loteva razlike med etiko dolžnosti in etiko vrline.

Pravzaprav pa je s temo etika povezan tudi prevod Nietzscheja z naslovom »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«.

Ob letošnji dvestoti obletnici Kantove smrti smo se velikemu filozofu oddolžili s priložnostno obarvanim člankom dr. Zdravka Kobeta, v katerem pokaže, kako je lahko Kant kot "živi fosil" v filozofiji deloval tako moderno oziroma kako se je pri njem vzpostavila povezava med posebnim in splošnim, med biografijo in filozofijo.

Istočasno (in tudi zaradi mature) z začetki te revije smo nekateri člani uredništva prevajali Ali središče drži? Donalda Palmerja. Že drugi ponatis te privlačne kombinacije filozofije in humorja zavrača ustaljeno mnenje, skoraj predsodek o njuni nezdružljivosti. Teoretski razmislek o filozofiji in komičnem junaku je prispeval naš novi sodelavec Izar Lunaček, ki mu mimogrede čestitamo za odlično opravljeno diplomu, Antonija Verovnik pa se v svojem prispevku ob branju Bergsona in Freuda vrača nazaj v šolsko prakso.

V rubriki rezervirano za študente objavljamo razmislek Tomaža Grušovnika o Avguštini teoriji časa. Za konec pa še nekaj poročil in obvestil.

Uredništvo

Charles Darwin

Izvor moralnega občutka

Popolnoma se strinjam s sodbo tistih avtorjev, ki so mnenja, da je med vsemi razlikami med človekom in nižjimi živalmi nad vse važna vest ali smisel za naravnost. Mackintosh pripominja, da ta smisel "za pravico vlada nad vsemi drugimi nagibi človekovih dejanj"; na kratko ga lahko izrazimo z zapovedovalno besedo "moraš", kar je zelo pomembno. Vest je najbolj plemenita vseh človekovih lastnosti. Zaradi nje človek brez trenutka obotavljanja stavi svoje življenje na kocko zato, da bi rešil tovariša, ali pa po zrelem preudarku samo zaradi globokega čuta za pravico in dolžnost žrtvuje življenje za veliko stvar. Immanuel Kant je vzkliknil: "Dolžnost! Ti čudovito ime, ki ne pomeniš nič tega, kar bi bilo prikupno, ki nisi ljubezniva, temveč zahtevaš, da se ti uklonimo; in vendar nam ne groziš, kar bi v duši zbudilo odpor in strah. Kadar nas hočeš do česa pripraviti, le postavljaš svoj zakon, ki si sam najde pot do duše in si vedno tudi proti volji pridobi spoštovanje (če že ne vedno pokorščine). Pred teboj onemi sleherno poželenje, ki bi se ti na tihem upiralo. Kje je tvoj izvor?"

O tem važnem vprašanju so že razpravljali številni izredno zmožni pisci. Edino moje opravičilo, da ga tudi jaz omenjam, pa naj bo to, da ga tu ne morem prezreti in da se doslej, vsaj kolikor je meni znano, še nihče ni z njim ukvarjal z izključno naravoslovnega vidika. Poleg tega me to vprašanje zanima tudi še kot poskus, ki naj kaže, v koliko nam lahko proučevanje nižjih živali razjasni najvišje človeške zmožnosti.

Zelo verjetno se mi zdi, da bi si vsaka žival katere koli vrste z izrazito družbenimi instinkti, med

katere štejem tudi ljubezen staršev do otroka in otroka do staršev, gotovo pridobila smisel za moralnost ali vest, čim bi se njene razumske zmožnosti razvile prav tako ali skoraj tako dobro kakor pri človeku. Kajti *prvič*: družbeni instinkti pripeljejo žival do tega, da je rada v družbi svojih tovarišev, da občuti do njih določeno simpatijo in jim izkazuje različne usluge. Te usluge so lahko določene in očitno instinktivne. Imajo pa tudi lahko zgolj obliko želje in pripravljenosti pomagati tovarišem na določen splošen način, kakor je to pri večini višjih družbenih živali. Toda ti občutki in usluge nikakor ne veljajo za vse posameznike iste vrste, temveč le za člane iste skupnosti. *Drugič*: brž ko se duševne zmožnosti visoko razvijejo, se začnejo v posameznikovih možganih vrstiti podobe nekdanjih njegovih dejanj in nagibov. Tisti občutek nezadovoljstva ali celo trpljenja, ki, kakor bomo kmalu videli, nujno nastane iz vsakega nezadovoljnega instinkta, pa nastane vsakokrat, ko se zavemo, da se je vztrajni in vedno pričujoči družbeni instinkt umaknil drugemu, trenutno sicer močnejšemu instinktu, ki pa v bistvu ni vztrajen in tudi ne zapušča živega vtisa. Jasno je, da je marsikaterega instinktivna želja, npr. lakota, kratkotrajna. Ko jo zadovoljimo, jo le težko znova živo zbudimo. *Tretjič*: ko se je človek naučil govoriti, tako da je mogla skupnost že izražati svoje želje, je seveda sleherni član delal za ljudsko blaginjo pod močnim vplivom javnega mnenja. Najsi pa še tako upoštevamo javno mnenje, vendar ne smemo pozabiti, saj je naše upoštevanje odobravanja ali graje naših tovarišev odvisno od simpatije. Kakor pa bomo kmalu videli, je simpatija bistven del družbenega instinkta, dejansko celo njegov temelj. *Končno*: naposled ima navada zelo velik vpliv na vedenje slehernega člana skupnosti. Družbeni instinkti in simpatije se namreč z navado zelo krepijo, prav tako kakor vsak drug instinkt, in potemtakem velja verjetno isto glede na

pokoravanje željam in sodbi skupnosti. O teh različnih podrejenih vprašanjih bomo zdaj morali razpravljati, o nekaterih med njimi celo precej obširno.

Predvsem moram povedati, da nočem trditi, da bi vsaka izrazito združna žival pridobila natanko isti smisel za moralnost kakor je naš, ko bi njen razum prav tako živo deloval in bil tako visoko razvit, kakor, je človeški. Kakor imajo živali nekaj smisla za lepoto, čeprav občudujejo zelo različne stvari, imajo lahko tudi smisel za pravico in krivico, čeprav se spričo tega vedejo zelo različno. Kot skrajn primer vzemimo, da bi vzgajali ljudi natanko kakor čebele; po mojem mnenju skoraj ne more biti dvoma, da bi neporočene ženske mislile, da je njihova sveta dolžnost, ubijati svoje brate, prav tako kakor čebele delavke, in matere bi si prizadevale pobiti svoje plodne hčere in nihče jim tega ni branil. Vkljub temu se mi zdi, da bi v našem domnevem primeru čebela ali katera koli druga družbena žival pridobila nekaj občutka za pravico ali krivico ali vest. Vsak osebek ni namreč občutil, da ima določne močnejše ali trajnejše instinkte, druge pa manj močne in trajne, tako da bi večkrat nastal boj, po katerem nagibu naj bi se ravnal. Ob primerjanju minulih vtisov, ki bi se nenehno vrstili v njegovem duhu, bi pa občutil zadovoljstvo, nezadovoljstvo ali bi celo trpel. V tem primeru bi rekel notranji svarilec živali, da bi bilo bolje, ko bi se bila ravnala po tem nagibu kakor po drugemu, da bi bila morala ubrati to pot, druge pa ne. To bi bilo prav, drugo krivo. Vendar se bom k tem pojavom še povrnil.

Družbenost

Mnogo vrst živali je družbenih, celo različne vrste živali živijo v družbi, npr. neke ameriške opice in združene jate poljskih vran, kavk in škorcevi. Iste občutke kaže človek v veliki ljubezni do psa, kar mu pes obilno vrača. Vsakdo je že moral opaziti, kako nesrečni so konji, psi, ovce itd., kadar jih ločijo od tovarišev, in kakšno ljubezen si izkazuje vsaj prvi dve vrsti ob ponovni združitvi. Zanimivo je razmišljati o občutkih psa, ki mirno počiva ure in

ure v sobi pri svojem gospodarju ali katerem koli drugem družinskem članu, ne da bi se ta zanj sploh zmenil. Brž ko pa ostane nekaj časa sam, začne žalostno lajati in tuliti. Svojo pozornost bomo omejili na najvišje družbene živali: ne bomo se ukvarjali z žuželkami, čeprav so nekatere združne in si med seboj pomagajo v mnogih važnih primerih. Najčesče si višje živali medsebojno pomagajo s tem, da svariijo druga drugo pred nevarnostjo z združenimi čuti vseh članov zdruge. [...]

Družbene živali si izkazujejo med seboj številne drobne usluge: konji se rahlo ogrizavajo, krave ližejo druga drugo na krajih, kjer jih srbi; opice druga drugi lovijo zunanje zajedalce. Brehm omenja, da se vsaka opica iz krdele zamorskih mačk, ki so pravkar podrle skozi bodičasto grmovje, zlekne na vejo, druga opica sede poleg nje, ji "vestno" preišče kožuh in potegne iz njega vsak trn ali bodico.

Živali si izkazujejo med seboj še važnejše usluge. Tako lovijo volkovi in nekatere druge zveri v krdelih in drug drugemu pomagajo, ko napadajo žrtve. Pelikani ribarijo družno. Paviani vrste hamadryas obračajo kamne in iščejo žuželke itd. Kadar pa naletijo na skalo, se jih nabere toliko, za kolikor je prostora; z združenimi močmi jo obrnejo in si razdelijo plen. [...]

Gotovo je, da občutijo družbene živali neko nagnjenje druga do druge, in da tega občutka ne poznajo odrasle nedružbene živali. Bolj negotovo je, v koliko v večini primerov dejansko čutijo s trpljenjem in veseljem drugih, posebno še z veseljem. [...]

Marsikatera žival pa vendarle gotovo sočustvuje s tovariši, ki so v stiski ali nevarnosti. Tako je celo pri ptičih. Kapitan Stansbury je našel ob slanjem jezeru v Utahu starega in popolnoma slepega pelikana, ki je bil lepo rejen in so ga njegovi tovariši prav gotovo dolgo dobro pitali. Blyth mi je sporočil, da je sam videl, kako so indijske vrane pitale dve ali tri slepe tovariše. Slišal sem tudi o podobnem primeru pri domačem petelinu. Seveda

bi lahko rekli, da so ta dejanja instinktivna; vendar pa so taki primeri veliko preredki, da bi se utegnili razviti v kakršen koli določen instinkt. Sam sem videl psa, ki ni šel nikoli mimo mačke, s katero sta bila velika prijateljca in ki je ležala bolna v košari, ne da bi jo vsakokrat malo oblizal, kar je gotovo najboljše znamenje pasje naklonjenosti. [...]

V zvezi z družbenimi instinkti kažejo živali poleg ljubezni in simpatije še druge lastnosti, ki bi jim pri ljudeh rekli moralnost. Strinjam se tudi z Agassizom, da imajo psi nekaj, kar je zelo podobno vesti.

Psi imajo neke zmožnosti samopremagovanja, ki po vsem videzu niso zgolj posledica strahu. Braubach pripominja, da se premagujejo, da ne bi v odsotnosti svojega gospodarja ukradli hrane. Že dolgo jih imamo za pravi vzor zvestobe in pokorščine. Vendar pa je tudi slon zelo zvest svojemu gonjaču ali čuvaju, ki ga ima verjetno za vodjo črede. Vse družbene živali, ki se družno branijo in napadajo sovražnika, si morajo biti v resnici vsaj deloma zveste. Tiste pa, ki imajo vodjo, mu morajo biti vsaj deloma pokorne. [...]

Večkrat domnevajo, da so živali najprej postale družbene: da se zato počutijo slabo, kadar jih ločijo drugo od druge, in dobro, kadar so skupaj. Bolj verjetno pa je, da so se ti občutki razvili predvsem zato, ker so spodbujali živali, ki bi jim koristilo živeti v družbi, naj se združijo: prav tako se je brez dvoma razvil občutek lakote in uživanja pri jedi predvsem zato ker je silil živali jesti. Občutek ugodja v družbi je verjetno nastal tako, da se je razširila roditeljska in otroška ljubezen, saj se zdi, da se pri mladičih, ki dolgo ostajajo s starši, razvija socialni instinkt. To razširjanje lahko pripisujemo deloma navadi, predvsem pa naravnemu izboru. Med živalmi, ki jim je koristilo družbeno življenje, so raznim nevarnostim najboljše uhajale tiste, ki so se najbolje počutile v družbi; tistih pa, ki jim ni bilo do družbe in so živele samotarsko, je poginilo več. Niso nam znane stopnje, po katerih se je razvijala roditeljska in otroška ljubezen, ki je očiten temelj socialnih instinktov. Lahko pa sklepamo, da je pri tem imel

naravni izbor precej važno vlogo. [...]

Človek kot družbeno bitje

Vsakdo bo priznal, da je človek družbeno bitje. To kaže v tem, da nima rad samote in da si želi družbe poleg svoje družine. [...] Ker pa je človek družben, je skoraj gotovo podedoval neko nagnjenje do tega, da bi bil zvest tovarišem in pokoren vodji plemena. Te lastnosti so namreč skupne večini družbenih živali. Zato bo tudi imel nekaj zmožnosti obvladovati se. Spričo podedovanega nagnjenja bo verjetno skupaj z drugimi rad branil tovariše in jim pomagal na kakršen koli način, ki ni preveč v nasprotju z njegovo samoohranitvijo ali njegovim močnim poželenjem.

Pri družbenih živalih, in to pri najnižjih skoraj izključno, pri višjih pa precej pogosto, povzročijo posebni instinkti, da si člani iste skupnosti medsebojno pomagajo. Vendar jih k temu deloma pripelje medsebojna ljubezen in simpatija, pri čemer ima delež očitno tudi nekaj razuma. Kakor smo pravkar omenili, človek nima sicer posebnih instinktov, ki bi mu narekovali, kako naj pomaga svojim tovarišem. Vendar pa ga nekaj k temu žene; ker pa ima izpopolnjene razumske zmožnosti, se bo v tem pogledu seveda močno ravnal po razumu in izkušnji. [...] Zato imajo na človeka zelo velik vpliv želje, odobravanje in graja tovarišev, ki jih izražajo s kretnjami in besedami. Družbeni instinkti, ki jih je gotovo človek pridobil, ko je bil še zelo primitiven, verjetno celo že od svojih opicam podobnih prednikov, na ta način tudi danes dajejo človeku pobudo za dejanja, ki sodijo med njegova najboljša. Vendar pa se njegova dejanja ravnajo znatno bolj po izraženih željah in sodbah tovarišev in žal prav pogosto tudi po lastnih sebičnih željah. Vendar pa navada krepi ljubezen, sočutje in obvladovanje samega sebe, ko se človek nauči jasneje soditi, zna pravično oceniti sodbe tovarišev in bo občutil močno pobudo, da bi se ravnal po določenih smernicah, ne glede na prehoden užitek ali muko. Tedaj bi si lahko rekel – seveda ne bi mogel tako misliti noben prirodnjak ali neciviliziran človek – “sam sem najvišji sodnik

svojega ravnanja” in s Kantovimi besedami: “V lastni osebi nočem oskruniti človeškega dostojanstva”.

Povzeto po Charles Darwin: *Izvor človeka*, Slovenski knjižni zavod, Ljubljana 1951, str. 96–101.

David Hume

Razum je le suženj strastem

O motivih, ki vplivajo na voljo

V filozofiji in celo vsakdanjem življenju ni nič bolj navadnega, kakor govoriti o boju med strastjo in razumom ter pri tem trditi, da je človek kreposten le, če da prednost razumu in se prilagodi njegovemu nareku. Pravijo, da je vsako racionalno bitje dolžno uskladiti svoja dejanja z razumom; upreti se mora kateremu koli drugemu motivu ali načelu, ki bi izzvalo njegovo vodstvo, ga popolnoma zadušiti ali ga vrhovnemu načelu vsaj podrediti. Zdi se, da je bil na takšnem mišljenju utemeljen največji del moralne filozofije, antične in moderne; ne v metafizičnih argumentih ne v popularnih govorih ni bilo prostora za kaj drugega kakor za domnevno superiornost razuma nad strastjo. Večnost, nespremenljivost in božanski izvor prvega se je prikazovalo, kar se da ugodno, in hkrati odločno vztrajalo pri slepoti, nestanovitnosti in varljivosti druge. Zato da bi pokazal zmoto vse te filozofije, si bom prizadeval dokazati, prvič, da razum sam nikoli ne more motivirati nobenega dejanja volje; in drugič, da pri vodenju volje nikoli ne more nasprotovati strasti.

Razum se uporablja na dva različna načina, kot demonstrativno sklepanje ali kot sklepanje o verjetnosti; nanaša se na abstraktne odnose naših predstav ali na tiste odnose objektov, ki jih spoznamo le z izkustvom. Po mojem prepričanju bi težko trdili, da je prva vrsta sklepanja sama sploh kdaj vzrok kateregakoli dejanja. Ker je njeno pravo področje svet predstav in ker nas volja vselej postavi v svet dejstev, se zdi, da sta demonstracija in hotenje na osnovi te razlage medsebojno popolnoma vsak-sebi. Matematika je vsekakor uporabna v vseh mehaničnih operacijah in aritmetika v skoraj vsaki vedi in poklicu: toda sami po sebi sta brez vpliva. Mehanika je veda o uravnavanju gibanja teles glede na neki načrtovan

cilj ali namen; in razlog, čemu uporabljamo aritmetiko za določanje razmerja med števili, je zgolj ta, da bi odkrili njihovo učinkovanje in razsežnost njihovega vpliva. Trгоvec želi poznati skupni znesek svojih računov z neko osebo: zakaj neki, če ne zato, da bi, ko se bo podal na trg, izvedel, kolikšen znesek bo imel iste učinke pri plačilu njegovega dolga kakor vsi posamezni artikli, vzeti skupaj. Abstraktno ali demonstrativno sklepanje, potemtakem, nikoli ne vpliva na nobeno naše dejanje razen tako, da usmerja našo presojo, nanašajočo se na vzroke in posledice; kar nas vodi k drugi operaciji razuma.

Kadar od neke stvari pričakujemo bolečino ali ugodje, je očitno, da kot posledico občutimo čustvo naklonjenosti ali sovraštva in da si prizadevamo izogniti temu, kar nam bo vzbudilo nelagodje, oziroma si pridobiti tisto, kar povzroča zadovoljstvo. Očitno je tudi, da čustvo ne ostane zgolj pri tem, temveč nas pripravi k razmisleku o vseh stvareh, ki so z odnosom vzroka in posledice povezane s prvotno stvarjo. Tukaj, v odkrivanju tega odnosa torej poteka sklepanje; in če je naše sklepanje raznovrstno, sledi, da so raznovrstna tudi naša dejanja. Toda v tem primeru je očitno, da spodbuda ne izhaja iz razuma, temveč jo razum samo usmerja. Sovrašтво ali naklonjenost do neke stvari se porodi zaradi pričakovanja bolečine oziroma ugodja, ki se razširi na vzroke in posledice te stvari, kakor nam jih razkrijeta razum in izkustvo. Če so vzroki in učinki za nas nepomembni, nas ne more niti najmanj zadevati, ali nekatere stvari nastopajo kot vzroki in druge kot posledice. Kjer same stvari na nas ne vplivajo, jim njihove povezave ne dajejo nobene moči; in če ni razum nič drugega kakor odkrivanje teh povezav, je jasno, da z njegovo pomočjo stvari na nas ne morejo vplivati.

Ker razum sam nikoli ne more priversti do nekega dejanja in ne povzročiti hotenja, sklepam, da ta ista zmožnost tudi ne more preprečiti hotenja ali spodbijati prednosti katerega koli čustva oziroma strasti. To je nujna posledica. Nemogoče je, da bi sila razuma v slednjem lahko uspela, hotenje bi

lahko preprečila le z impulzom, ki bi deloval v nasprotni smeri kakor naše strasti; poleg tega bi moral biti ta impulz sposoben sam proizvesti hotenje. Razen nasprotnega impulza ne more nič nasprotovati sili strasti ali je zavreti; in če ta nasprotni impulz izvira iz razuma, mora imeti zmožnost slednjega izvoren vpliv na voljo; razum mora biti sposoben povzročanja in prav tako zadrževanja kateregakoli dejanja volje. A če razum nima izvornega vpliva, tudi ni mogoče, da bi nasprotoval načelu, ki takšen vpliv ima, ali da bi, čeprav le za hip, spraval um v negotovost. Zdi se torej, da načelo, ki nasprotuje naši strasti, ne more biti istovetno z razumom in da je bilo tako le neprimerno poimenovano. Ko govorimo o boju med strastjo in razumom, tako nismo povsem natančni in filozofski. Razum je in bi moral biti le su enj strastem; služi lahko le njim in jih uboga; nikdar se ne more potegovati za nobeno drugo nalogo. Takšno mnenje se utegne zdeti nekoliko nenavadno, zato najbrž ne bo neprimerno, če ga okrepmo z nadaljnjim razmislekom.

Obstoj strasti ali, če hočete, modifikacija tega obstoja, je nekaj izvirnega in ne vsebuje nikakršne predstavljene kvalitete, zaradi katere bi strast nastopala kot kopija kateregakoli drugega bivanja ali modifikacije. Kadar sem jezen, me strast dejansko obvladuje in v jezi se na druge predmete ne nanašam nič bolj kakor tedaj, ko sem žejen, bolan ali visok več kakor pet čevljev. Potemtakem je nemogoče, da bi lahko resnica in razum tej strasti nasprotovala ali bila z njo v protislovju, kajti protislovje obstaja pri nesoglasju predstav, če mislimo s predstavami kopije predmetov, ki jih le-te predstavljajo.

Česar se bomo na tej točki bržčas najprej domislili, je: ker resnici oziroma razumu ne more nasprotovati nič razen tega, kar se nanj nanaša, in ker se nanj nanašajo le sodbe našega duha, je nujno, da lahko strasti nasprotujejo razumu le, če jih spremlja kakšna sodba ali mnenje. Glede na to načelo, tako očitno in naravno, je mogoče nekemu čustvu pripisati nerazumnost le v dveh smislih. Prvič, kadar čustvo, denimo upanje ali strah, žalost

ali veselje, obup ali varnost, temelji na domnevi oziroma eksistenčni stvari, ki jih v resnici ni. In drugič, ko zaradi pritiska katere koli strasti izberemo sredstva, nezadostna za zastavljeni cilj, ter se tako motimo v presoji vzrokov in posledic. Kadar pa strast ni osnovana na napačni domnevi in zaradi nje ne izberemo nezadostnih sredstev za doseg cilja, je razum ne more niti upravičiti niti obsoditi. Ni v nasprotju z razumom imeti raje uničenje celotnega sveta kakor nezatno rano na prstu. Zame tudi ni v nasprotju z razumom, če izberem popolni propad samo zato, da bi preprečil majhno neugodje kakšnemu nezancu ali Indijcu. Kaj malo je v nasprotju z razumom dati prednost tistemu, kar sam priznavam, da je zame manj dobro, in biti temu goreče naklonjen. Ničvredno ugodje utegne zaradi nekaterih okoliščin sprožiti močnejšo željo, kakor je tista, ki izhaja iz največjega in najdragocenejšega ugodja; a to ni nič bolj nenavadno od tega, kar vidimo v mehaniki, ko funt teže zaradi ugodnosti položaja dvigne sto funtov. Skratka, strast mora spremljati neka napačna sodba, zato da bi bila nerazumna; in celo tedaj ni nerazumna strast, če se hočemo izraziti pravilno, temveč presoja.

Posledice so očitne. Ker strast v nobenem smislu nikoli ne more biti nerazumna, razen ko je osnovana na napačni domnevi ali ko izbere nezadostna sredstva za doseg zastavljenega cilja, je nemogoče, da bi lahko sploh kdaj nasprotovala razumu ali bila z njim v sporu glede vladanja volji in dejanjem. V trenutku, ko dojamemo napačnost neke domneve ali nezadostnost sredstev za neki cilj, naše strasti brez nasprotovanja popustijo razumu. Lahko si zaželim neki sadež, meneč, da je odličnega okusa; a ko me prepričate, da se motim, želja uplahne. In ko hočem doseči neko zaželeno dobro, utegnem v ta namen izvesti neka dejanja; a ker so ta dejanja sredstvo za doseg cilja, je moja pripravljenost zanja le drugotnega pomena, osnovana na domnevi, da bodo sprožila načrtovani učinek. Kakor hitro bom odkril zmotnost domneve, bodo zame postala nepomembna.

Za nekoga, ki predmetov ne raziskuje s strogim

filozofskim očesom, je naravno zamišljati si, da so tisti postopki duha, ki ne vodijo do različnih občutkov ter jih s čuti in zaznavami ni mogoče razločiti, popolnoma enaki. Raba razuma, na primer, ne spodbuja nikakršnega zaznavnega čustva; in razen vzvišenih filozofskih razprav ali frivolnih bistrournosti šol komajda kdaj privede do kakšnega ugodja ali neugodja. Od tod izhaja, da vsi, ki o stvareh sodijo na prvi pogled in na podlagi videza, sleherni postopek duha, ki deluje podobno mirno in spokojno, zamenjajo z razumom. Gotovo je, da obstajajo nekatere umirjene želje in te nje, in čeprav gre za resnične strasti, povzročijo v duhu malo čustvovanja in so poznane bolj po svojih posledicah kakor po neposrednem čustvu ali občutku. Gre za želje dveh vrst: bodisi za nekatere nagone, ki so izvorno vsajeni v našo naravo, npr. dobrohotnost in nezadovoljstvo, ljubezen do življenja in prijaznost do otrok; ali pa za splošno željo po dobrem in odklanjanje zla, razumljena kot taka. Kadar so katere od teh strasti umirjene in v duši ne povzročajo nereda, se brez omahovanja razlagajo kot določba razuma in pri tem se domneva, da izvirajo iz iste zmožnosti, ki presoja o resnici in neresnici. Enakost njihove narave in načela je bila sprejeta kot mogoča zato, ker razlika v občutkih ni očitna.

Poleg mirnih strasti, ki pogosto določajo voljo, obstaja še neka vrsta divjih čustev, ki imajo na voljo prav tako velik vpliv. Kadar mi kdo naredi krivico, pogosto čutim maščevalnost, divjo strast, zaradi katere mu želim zlo ali kazen, ne da bi se pri tem oziral na lastno ugodje ali koristi. Močna čustva nastanejo tudi, če mi neposredno preti nesreča, ki bi me pogubila, saj se takrat zelo povečajo strahovi, zaskrbljenost in odpor.

Običajna napaka metafizikov je bila, da so vodenje volje pripisali samo enemu teh načel in domnevali, da drugo nima nobenega vpliva. Ljudje pogosto zavestno delujejo zoper svoje interese, kar je tudi razlog, da vidik največjega možnega dobrega ne vpliva vedno nanje. Toda enako kljubujejo neki nasilni strasti, ko se ženejo za svojimi interesi in načrti. Potemtakem sedanje neugodje ni edino, kar

jih določa. Na splošno bi lahko pripomnili, da na voljo vplivata obe načeli; in da je tam, kjer si nasprotujeta, prevlada enega, odvisna od splošnega značaja ali sedanjega razpoloženja osebe. Menimo, da moč duha vključuje prevlado umirjenih strasti nad silovitimi, četudi bi lahko brez težav zapazili, da se noben človek ne obvladuje tako neomajno, da ne bi nikoli in ob nobeni priložnosti popustil zapeljevanju strasti in želja. Iz teh razlik v značajih izhaja velika težava pri odločanju o dejanjih in namenih ljudi, ko pride med motivi in strastmi do kakršnegakoli nasprotovanja. [...]

Moralna razlikovanja niso izpeljana iz razuma

[...] Na splošno je nemogoče, da bi bilo razlikovanje med moralno dobrim in zlim lahko postavljeno z razumom, kajti to razlikovanje vpliva na naša dejanja, tega pa sam razum ni zmožen. Razum in presoja s spodbujanjem in usmerjanjem strasti seveda veljata za posredni vzrok delovanja; toda ne smemo se slepiti, da razumska sodba, bodisi resnična bodisi napačna, obravnava krepost ali pregrešnost. In kar zadeva sklepe, ki so posledica našega presojanja; tudi zaradi njih dejanja nimajo tistih moralnih kvalitet, zaradi katerih se jih lotimo. [...]

Toda ali obstaja kakšna težava pri dokazovanju, da vrlina in pregreha nista dejstva, katerih obstoj bi lahko izpeljali z razumom? Vzemite katerokoli nemoralno dejanje, na primer, naklepni umor. Osvetlite ga z vseh strani in poglejte, ali ste odkrili dejstvo ali dejanski obstoj nečesa, čemur pravite greh. S katerekoli strani se boste lotili zadeve, boste odkrili samo nekatere strasti, motive, hotenja in misli. Drugih dejstev v tem primeru ni. Vse dokler preučujete sam predmet, se vam greh popolnoma izmuzne. Nikoli ga ne morete najti, dokler refleksije ne preusmerite k lastni vesti in odkrijete tam čustvo graje, ki temu dejanju nasprotuje. V tem primeru je prav to dejstvo; ampak slednje je predmet čustvovanja in ne razuma. Je v vas samih in ne v objektu. Kadar torej na podlagi preudarjanja razglasite neko osebo ali

dejanje za nemoralno, ne mislite nič drugega kakor to, da imate zaradi ustroja svoje narave v sebi občutek ali čustvo graje. Pregreho in vrlino je potemtakem mogoče primerjati z zvoki, barvami, vročino in mrazom, ki po mnenju moderne filozofije niso lastnosti objektov, temveč zaznave duha. V morali je treba to odkritje, podobno kakor tisto drugo v fiziki, upoštevati kot pomemben napredek spekulativne znanosti, čeravno v praksi nobeno odkritje ni imelo veliko vpliva. Nič ne more biti bolj realno in nas zadevati bolj kakor naši lastni občutki ugodja in neugodja, in če bi bili ti naklonjeni vrlini in nenaklonjeni pregrehi, bi to zadostovalo za uravnavanje našega vedenja in naših postopkov.

Ne morem si kaj, da k temu razmišljanju ne bi dodal opombe, za katero se nemara pokaže, da ni povsem nepomembna. V vsakem moralnem sistemu, s katerim sem se doslej srečal, sem zmeraj opazil, da avtor nekaj časa napreduje in razmišlja na običajen način, uvede Boga ali opazke o človeški naravi; nakar sem, na svoje presenečenje, nenadoma ugotovil, da namesto običajnih stavčnih kopul, kakršni sta je in ni, nisem naletel na noben stavek, ki ne bi bil povezan z moral ali ne bi smel. Sprememba je neopazna, toda kljub temu izjemno pomembna. Kajti če moral in ne bi smel izraza ata neki nov odnos ali trditev, bi bilo to nujno treba opazovati in razložiti; hkrati bi morali navesti razlog za nekaj, kar je videti povsem neverjetno, namreč kako je lahko ta novi odnos dedukcija iz drugih, ki se od njega docela razlikujejo. A ker se avtorji ponavadi ne menijo za to svarilo, si bom dovolil in ga priporočil bralcem. Prepričan sem, da bi lahko to skromno opozorilo omajalo vse vulgarne sisteme moralnosti in nam omogočilo uvideti, da razlikovanje med vrlino in pregreho ne temelji zgolj na odnosih med predmeti niti ni zaznano z razumom.

Moralna razlikovanja izhajajo iz moralnega čuta

Ker se pregreha in vrlina ne dasta odkriti samo z razumom ali s primerjanjem med predstavami, nas

potek argumentacije vodi k sklepu, da mora biti sredstvo, zaradi katerega smo sposobni opaziti razliko med njima, neki vtis ali čustvo, ki ga vtis povzroči. Očitno je, da so naše odločitve o moralni pravilnosti in izprijenosti zaznave; in ker so vse zaznave bodisi vtisi ali predstave, je izključitev enih prepričljiv argument za druge. V resnici je potemtakem moralnost bolj stvar občutenja kakor sklepanja, čeprav je to občutenje ali čustvo navadno tako blago in krotko, da ga zamenjamo s predstavo, pač v skladu s splošno navado, da vse stvari, ki so si med seboj malodane podobne, obravnavamo kot enake.

Prevedel Andrej Adam.

Prevedeno po David Hume: *Razprava o človeški naravi*, Clarendon Press, Oxford 1888, str. 413–18, 462–3, 468–70.

Andrej Adam

Razum in strast ali kaj vpliva na voljo

V eseju se bomo posvetili vprašanju, katera sila vpliva na naša hotenja oziroma na voljo, torej vprašanju, ki ga izpostavi David Hume v svojih razmišljanjih o morali, posebno v odlomku, ki ga najdemo tudi v pričujoči številki FNM. Ker je cilj eseja predvsem, da problem orišemo, je temu podrejena tudi kratka predstavitev stališč, ki sta bili v preteklosti ponujeni kot rešitev. Najprej se bomo srečali s stališčem, po katerem na naše hotenje vpliva predvsem razum (oziroma um). Za lažje razumevanje tega stališča bomo predstavili Kantov, tj. racionalistični odgovor na to vprašanje. Humovo stališče, namreč da na voljo vplivajo predvsem strasti, bomo prikazali kot kritiko racionalističnega stališča oziroma njegovo alternativo. Čeprav smo se osredotočili na eno samo vprašanje, upamo, da bomo pripomogli k lažjemu in prijetnejšemu branju prevoda odlomkov iz Humovega najpomembnejšega dela *Raziskovanje človeške narave*, ki smo ga uvrstili v pričujočo številko FNM.

Primer iz živalskega sveta in Kantov razmislek o tem, kaj določa voljo

Nedavno so po TV predvajali dokumentarec o kitih ubijalcih. Del filma je prikazoval njihove tehnike lova, med njimi lov na tjulnje. Včasih se zgodi, da kiti tjulnja ujamejo in se z njim poigravajo. Z močnimi repnimi plavutmi ga zalučajo visoko v zrak in si ga podajajo kakor žogo. Pa to še ni vse. Presenetilo me je, da žrtve, namenjene za igro, ne pojedjo, vsaj ne vselej. V omenjenem filmu je kit omamljenega, a še živega tjulnja prinesel do obale in ga izpustil. Sam sem nekoč opazoval mačko, ki se je igrala z mišjo. Tu in tam je s šapo udarila po miši, a ne preveč, le toliko, da jo je nekoliko

onesposobila. Miš se je pretvarjala, da je mrtva, morda je nabirala novih moči, mogoče je poskušala doseči, da bo mačka ob mrtvem plenu manj osredotočena kakor ob živem. Kakor koli že, ob prvi priložnosti je švignila proti skrivališču. Priložnosti seveda ni bilo. Mačka je bliskovito skočila na bežečo miš, jo ponovno klofnila in ukrotila. Odrasli mački miš skorajda ne more uiti, poleg tega mačka tudi nima namena, da bi jo izpustila. Če miš vendarle uide, se to zgodi zaradi spleta okoliščin, zaradi srečnega naključja. Si predstavljate, da bi se mačka z mišjo nekaj časa igrala, nato pa bi jo odnesla k mišji luknji in jo izpustila? Sam si ne. Dokler nisem videl dokumentarca o kitih ubijalcih, sem bil prepričan, da česa podobnega ne bi storila nobena žival. Kaj pa zdaj? Preden je kit prinesel tjulnja do obale, ga je kar lep čas potiskal pred seboj. A zakaj ga je izpustil? Igro mačke z mišjo si razlagamo kot posledico nagona. Mačke in številne druge živali prinesejo odraščajočim mladičem živ plen, ki je didaktično sredstvo pri učenju lova. Kadar odrasla žival nima mladičev in plena kljub temu ne ubije takoj, temveč se z njim nekaj časa igra, je to še vedno mogoče pojasniti kot odmev nagona, usmerjenega v skrb za mladiče. Igra mačke z mišjo v resnici sploh ni igra, temveč delovanje v skladu z nagonom.

Kaj pa igra kitov ubijalcev? Že samo žoganje s tjulnjem ne deluje didaktično: tjuljenj, ki frči po zraku do drugega kita in nato znova nazaj, skorajda ne daje vtisa didaktičnega sredstva za učenje lovskih spretnosti. Zdi se, da se mladič ob letenju tjulenju ne nauči, kako plen ujeti in požreti, temveč kako ga zalučati v zrak. Kakor da v igri kitov ubijalcev tjulenj ne predstavlja didaktičnega sredstva pri "predmetu" lovskih spretnosti, temveč sredstvo za igro. Ali je igra kitov ubijalcev zares igra? In naprej, zakaj po končani igri (naj bo ta prava ali nagonaska) žrtev preživi na način, po kakršnem preživi? Na tej točki je vredno ponoviti, da se miš iz mačkinih krempljev reši le po naključju, zaradi neznanske sreče, tjulenj v omenjenem dokumentarcu pa ni poskušal niti tega.

Rešil ali izpustil ga je kit. Zakaj?

Prvo, kar nam utegne priti na misel, je neverjetna ideja, da je kit tjulnja rešil, ker je tako hotel. Ideja je neverjetna, ker kitu, o katerem vemo tako malo, pripisujemo nekatere človeške lastnosti. Sam sem do nje še posebno skeptičen, a kljub temu jo za namene tega eseja vsaj začasno privzemimo kot verjetno. Tako bomo nemara laže razmislili, kaj pomeni hoteti za nas ljudi. Kadar govorimo o nas samih, namreč vsi razumemo, kaj pomeni, kadar nekaj hočemo ali kadar izrazi hotenje neko drug. Hotenje je v naše izkustvo vtikano toliko, da o tem skorajda ne razpravljamo: vsi se ga zavedamo in zdi se nam samoumevno. Vprašanje pa je, kako smo prišli do tega zavedanja.

Kant bi dejal, da se hotenja ne zavedamo neposredno, temveč po moralnem zakonu. Rečeno ponazorimo z naslednjim primerom: "Postavimo, da trdi kdo o svoji sli, da bi se temu nagnjenju, če bi se mu ponudila priložnost in ljubljene predmet, sploh ne mogel upreti. A ko bi bile pred hišo, kjer bi imel to priložnost, postavljene vislice, da bi ga takoj po zadovoljeni sli obesili, ali ne bi v tem primeru obrzdal svojega nagnjenja? Ni nam treba dolgo ugibati, kaj bi odgovoril. A vprašajte ga, ali ne meni, da bi, če bi njegov knez, grozeč mu prav tako s takojšnjo smrtno kaznijo, zahteval od njega, da krivo priča zoper poštenjaka, ki bi se ga knez želel z izmišljenimi izgovori iznebiti, ali v tem primeru, naj bo njegova ljubezen do življenja še tako velika, ne meni, da jo je vendarle mogoče premagati. Ali bo to storil ali ne, tega si nemara ne bo upal trditi, brez pomišljanja pa mora priznati, da je to zmožen storiti. Sodi torej, da nekaj zmore, ker se zaveda, da to mora, in v sebi spoznava svobodo, ki bi mu sicer brez moralnega zakona ostala neznana."¹

Kaj je bistvo tega primera? Kaže nam, da imamo voljo, in sicer svobodno voljo, zaradi katere lahko pretrgamo z naravno kavzalnostjo in izberemo smrt, da torej imamo takšno zmožnost, ki je s stališča drugih živih bitij in narave same nenaravna. Če bi tudi mačke imele svobodno voljo, bi morda

¹ Kant, Immanuel: *Kritika praktičnega uma*; Analecta; Ljubljana 1993.

razmišljale takole: "Postavimo, da kakšna mačka trdi, da nikoli ne bi mogla ravnati zoper svojo naravo in izpustiti miši. Toda če bi jo pri igri z mišjo zalotil pes, ali ne bi v tem primeru izpustila miši in pobegnila? A vprašajte to isto mačko, ali ne meni, da bi, če bi ji njen gospodar zagrozil, da jo bo zavezal v vrečo in vrgel v reko, če mu ne pove, kdo je pojedel njegovega papagaja, raje molčala, kakor pa izdala pravega krivca (če bi bila kriva sosedova mačka). Ali ne meni, da je tu in tam mogoče premagati ljubezen do življenja?" Mačka, ki zaradi nevarnosti izpusti plen in si reši življenje, se nam ne zdi nič nenavadnega. Rekli bi, da to nikakor ni v nasprotju z njeno naravo. Toda mačka, ki bi za drugo mačko žrtvovala življenje, pri tem pa je ne bi vodil nagon kakor tedaj, ko brani mladiče, je nekaj nezamisljivega. Če bi vprašali, zakaj je tako, bi se odgovor glasil, da zato, ker mačka pač ne more ravnati v nasprotju z naravo, v nasprotju z naravnimi zakoni oziroma zoper naravno kavzalnost. Povedano drugače: mačka nima svobodne volje.

Bistvo Kantovega primera nam tako kaže, da se svojega hotenja ne ovemo neposredno temveč zaradi neke zahteve, ki od nas zahteva, naj ravnamo drugače kakor mačka. Če ne bi bili svobodni v pomenu, da lahko pretrgamo z naravno kavzalnostjo, sploh ne bi mogli trditi, da nekaj zares hočemo ali nočemo. Toda zavedanje svobode in hotenja je posledica zahteve oziroma moralnega zakona, kakor pravi Kant. Rečeno si lahko ponazorimo s kitovo igro s tjušnjem. Ali mogoče njegovo igro s tjušnjem in končno izpustitev žrtve interpretirati kot dejanje svobodne volje in tako kot izraz zahteve, ki sili kita v dejanje, s čimer se pretrga naravna kavzalnost? Pritrdilni odgovor bi, vsaj po Kantu, moral domnevati, da podobno kakor za človeka tudi za kita velja moralni zakon. Še več, pritrdilni odgovor bi moral predpostaviti, da je kit umno bitje, saj je prav um tista sila, ki vsiljuje moralne zakone oziroma zahteve, ki se nam zdijo glede na naravne zakone nepričakovane.

Da je sedež takšnih zahtev pri Kantu dejansko um, lahko razberemo iz naslednjega odlomka v njegovi

Utemeljitvi metafizike nravi: "Vsakdo mora priznati, da mora zakon nositi s seboj absolutno nujnost, če naj bo moralen, se pravi, če naj velja kot temelj neke dolžnosti; da zapoved, ki pravi: Ne smeš lagati, ne velja denimo samo za ljudi, medtem ko se drugim umnim bitjem ne bi bilo treba ozirati nanjo, in da velja podobno tudi, ko gre za druge moralne zakone; da se potemtakem osnovna dolžnosti tukaj ne sme iskati v naravi človeka in tudi ne v okoliščinah sveta, v katere je človek postavljen, temveč se mora iskati *a priori* edino v pojmih čistega uma, tako da vsak drug predpis, zasnovan na načelu navadnega izkustva, in celo vsak nekako splošni predpis, ki se v še tako majhnem delu naslanja na empirične osnove, nemara samo glede kakšne pobude, lahko predstavlja le praktično pravilo, nikoli pa ne more biti moralni zakon (18)."

Prvo, na kar smo v navedenem odlomku pozorni, je, da zapovedi ne veljajo samo za ljudi, temveč za vsa umna bitja. To pomeni, da je um, ki nam narekuje moralo oziroma dolžnosti, nekaj, kar nasprotuje človekovi naravi in sploh naravi katerega koli drugega bitja, ki um poseduje. Če bi domnevali, da je tudi kit bitje, ki poseduje um, bi morali sprejeti, da je kit v podobnem položaju kakor človek – tudi on doživlja boj med svojo, kitovsko naravo in umom. Um je potemtakem lastnost, ki je obema – človeku in kitu – skupna; še več, gre za isti um, medtem ko se narava obeh razlikuje. Če bi Kant verjel, da je tudi kit umno bitje, bi morda menil, da imajo kiti več dela sami s seboj, da se jim je težje odreči igre s tjujnji kakor ljudem. Oba, človek in kit, pa imata nemara več dela s svojima naravama kakor kakšno bitje iz vesolja. Kakor koli že, na osnovi rečenega lahko sklenemo, da je um nekakšen program, ki vedno in povsod deluje enako: ljudem, kitom (če ga imajo) ali vesoljcem (če so) ukazuje in zapoveduje. Pri tem vpliva predvsem na voljo bitij, ki ga posedujejo, in sicer tako, da jo oblikuje po svoji podobi. Naravno hotenje bitja, recimo kitovo hotenje, da bi pokončal izmučenega tjujnja, ali človekovo hotenje, da bi pobil vse kite in mastno zaslužil, preoblikuje v nekaj prijaznega. Naloga

uma je po Kantu sploh ta, da voljo (naravo) bitja spremeni v “dobro voljo”.

Humova kritika racionalizma

Kantove spise o morali bi lahko pospravili v velik predal z moralnimi racionalisti, saj je vsem skupna ideja, da je mogoče določiti razliko med grehom in vrlino z intelektom oziroma z razumom (ali umom pri Kantu). To pomeni še, da je razum (ali um) sila, ki določa ali oblikuje voljo in se bojuje proti čutni naravi bitja, ki ima razum (um). Opozicija med razumom in čutno naravo je za racionaliste povsem samoumevna: zavzema status nesporne podmene. To nespornost lepo orišejo Humove besede iz prevedenega odlomka v pričujoči številki FNM: “V filozofiji in celo vsakdanjem življenju ni nič običajnejšega, kakor govoriti o borbi med strastjo in razumom ter pri tem trditi, da je človek kreposten le, če da prednost razumu in se prilagodi njegovemu nareku. Pravijo, da je vsako racionalno bitje dolžno uskladiti svoja dejanja z razumom; upreti se mora kateremu koli drugemu motivu ali načelu, ki bi izzvalo njegovo vodstvo, ga popolnoma zadušiti ali ga vrhovnemu načelu vsaj podrediti.”²

Hume seveda temu nasprotuje. Tarča njegovega napada je, kakor pravi James Baillie³, nesporna slika človeške narave, po kateri si razum in strast stojita v večnem nasprotju in je moralno dejanje tisto dejanje, ki je v skladu z večnimi načeli racionalnosti, bivajočimi neodvisno od človeške narave (Baillie 2000, 86). Med podmenami te slike je tudi, da lahko strasti in razum samostojno vplivajo na voljo in povzročajo dejanja. Toda po Humu razum ne more neposredno vplivati na voljo in tudi ne motivirati dejanj.

Oglejmo si zdaj nekoliko natančneje, česa je razum po Humu sploh sposoben. Za začetek si poma-

gajmo z nekoliko daljšim odlomkom iz knjige *Raziskovanje človeškega razuma*:

“Vse predmete človekovega razuma ali raziskovanja lahko naravno delimo na dve vrsti, t. j. na odnose med predstavami in na dejstva. V prvo vrsto sodijo znanosti, kot so geometrija, algebra in aritmetika, skratka vsaka trditev, ki je bodisi intuitivno ali demonstrativno zanesljiva. Da je kvadrat hipotenuze enak kvadratu obeh stranic, je teza, ki izraža odnos med temi liki. Da je trikrat pet enako polovici od trideset, je teza, ki izraža odnos med temi števili. Stavke te vrste je mogoče raziskati izključno z delovanjem mišljenja, neodvisno od česar koli, kar obstaja kjerkoli v vesolju. Čeprav v naravi ne bi bilo ne kroga ne trikotnika, bi resnice, ki jih je dokazal Evklid, za vedno ohranile svojo gotovost in očitnost.

Dejstev, ki so drugi predmet človekovega razuma, ne moremo ugotavljati na isti način, in razvidnost njihove resničnosti, pa naj bo še tako velika, ni enaka prejšnji. To, kar nekemu dejstvu nasprotuje, je še vedno možno, ker ne more nikoli vsebovati protislovja, in duh si ga lahko predstavlja z enako lahkoto in razločnostjo, kakor če bi bil povsem v skladu s stvarnostjo. Stavek, da jutri sonce ne bo vzšlo, ni nič manj razumljiv in ne vsebuje prav nič več protislovja kot trditev, da bo vzšlo. Zato bi zaman skušali dokazati njegovo neresničnost. Če bi bil stavek demonstrativno neresničen, bi vseboval protislovje in si ga duh ne bi mogel jasno predstavljati.”⁴

Lahko bi rekli, da Hume loči dva načina delovanja razuma, in sicer deduktivno in induktivno. Deduktivno sklepanje je na delu predvsem v matematiki in logiki. Da je neka trditev intuitivno zanesljiva, pomeni, da ima status aksioma ali, kakor bi rekli danes, teorema. Vzemimo za primer stavke, ki jih je Evklid zapisal na začetku svojih *Elementov*:

² Bralca velja opozoriti, da so med racionalisti razlike. Termina kot sta razum in um v okviru Kantove filozofije ne označujeta iste stvari. Naslednje, kar velja poudariti, je dejstvo, da Hume ne kritizira Kanta – slednji je svoja najpomembnejša dela objavil po Humovi smrti – temveč svoje predhodnike. Kljub temu je ost Humove kritike racionalizma mogoče odkriti tudi s pomočjo Kanta, saj se ta na ravni osnovnih predpostavk, med katere sodi tudi domneva o borbi med razumom (umom) in naravo (strastmi) od drugih racionalistov ne razlikuje.

³ Baillie, James: *Hume on Morality*; Rutledge Philosophy GuideBooks; Routledge; London & New York 2000.

⁴ Hume, David: *Raziskovanje človeškega razuma*; Slovenska Matica, Ljubljana 1974; str. 73–74.

“Celota je večja kot del”, “Stvari, ki so enake isti stvari, so tudi med seboj enake”, “Če enakim stvarjem dodamo enake stvari, so tudi celote enake” itd. Vse te stavke enostavno ali intuitivno razumemo. Prav zato imajo status aksiomov ali teoremov, iz katerih izpeljujemo nadaljnje stavke. Podobno je ravnal Evklid. Iz majhnega nabora aksiomov in postulatov je izpeljal in dokazal serijo izrekov, ki veljajo v ravnini. Temu izpeljevanju ali dokazovanju pravimo demonstracija. Pitagorov izrek gotovo ni intuitivno resničen, toda njegovo resničnost je z demonstracijo in kančkom domiselnosti mogoče dokazati.

Toda ali ni res, da tudi trgovci uporabljajo matematiko in tako deduktivno sklepanje? In če to drži, ali potem razum ne vpliva na njihovo voljo in njihova dejanja? Recimo, da trgovec, ki seštevja in preštevja prihodke in izdatke, ugotovi, da dolguje veliko denarja. Ali ta ugotovitev ne bo vplivala na njegova prihodnja ravnanja? Res je, da je matematični izračun pokazal trgovcu realno stanje – torej njegovo zadolženost, toda to še ne pomeni, da trgovec tudi bo poplačal svoje dolgove ali da jih mora poplačati. Matematični izračun v trgovčevem primeru je za Huma samo sredstvo, ki pokaže neko dejansko stanje, in nič več. Kako bo trgovec ravnal, ni odvisno od matematike oziroma od razumskega deduktivnega sklepanja, temveč od trgovčeve narave. Če je lepo vzgojen, se bo potrudil in dolgove vrnil, v nasprotnem pa bo zaprl trgovino in pobegnil. Rečeno drugače, dejstvo, da znamo računati, nas ne naredi moralno boljše ali slabše.

Kako pa je z drugim načinom razumskega sklepanja, torej sklepanjem, ki se nanaša na dejstva? Zgoraj smo omenili, da bi to obliko sklepanja lahko izenačili z indukcijo. Ena izmed lastnosti induktivnega sklepanja je, da nas nikoli ne privede v protislovje. V matematiki in logiki je protislovje znamenje, da je neka hipoteza, s katero smo poskušali rešiti matematični problem ali logično uganko, napačna in zato neresnična. V sklepanjih, ki se nanašajo na dejstva sveta oziroma na izkustveni svet, pa to protislovje ne nastopi. Če bi iz vseh preteklih opazovanj kitov ubijalcev izpeljali,

da niso zmožni delovati zoper naravno kavzalnost, potem bomo nekaj podobnega pričakovali tudi v prihodnje. Vendar pa stavek, da so kiti v nekaterih trenutkih zmožni ravnati tudi drugače, ne vodi v nikakršno protislovje. V luči trenutnih najboljših spoznanj se zdi samo neverjeten in nič več. Hume pravi, da sploh vsa sklepanja, ki zadevajo dejstva sveta, temeljijo na odnosu med vzrokom in učinkom. “. . . ko odkrivamo, da so vsi posamezni predmeti stalno povezani med seboj, tega odnosa nikakor ne spoznamo a priori, ampak izključno izkustveno z ugotavljanjem, da so nekateri predmeti trajno povezani (Hume 1973, 75).” Izkustveno sklepanje o dejstvih sveta nam tako ponudi vzročne povezave med pojavi ali dogodki. Če bi bili prisiljeni izbrati, ali bomo skočili v bazen z belimi morskimi psi ali v bazen s kiti ubijalci, bi se bržčas odločili za slednjega. Toda ali bi se odločili na podlagi razuma? Tisti, ki bi odgovorili pritrdilno, bi se najbrž sklicevali na izkustveno sklepanje: pretekle izkušnje kažejo, da je skočiti v bazen z belimi morskimi psi izjemno nevarno, medtem ko je skok v bazen s kiti ubijalci tako rekoč nenevaren. Hume bi se zadeve lotil drugače. Najprej bi se seveda strinjal z izkustvenim sklepanjem, da je skok v bazen z morskimi psi nevaren. Zavrnil pa bi idejo, da je mogoče iz tega sklepanja izpeljati, kako bomo ravnali. V prevedenem odlomku, denimo, lahko preberemo naslednje besede: “Sovraštvo ali naklonjenost do neke stvari se porodita zaradi pričakovanja bolečine ali ugodja, ki se razširita na vzroke in posledice te stvari, kakor nam jih razkrijeta razum in izkustvo.” To pomeni, da bo naša odločitev, v kateri bazen bomo skočili, odvisna od bolečine in ugodja, ki ga pričakujemo kot posledico. “Toda v tem primeru je očitno, da spodbuda ne izhaja iz razuma, temveč jo razum samo usmerja (ibid.).”

Sposobnost razuma je potemtakem v tem, da bodisi po deduktivni poti odrija odnose med predstavami, ali pa da po induktivni poti odkriva vzročno posledično povezanost med pojavi. To naprej pomeni, da razum sam po sebi ne more neposredno vplivati na voljo ali motivirati naših dejanj. Njegov prispevek je predvsem v usmerjanju

naših spodbud, ki izhajajo iz pričakovanja ugodja ali izogibanja bolečini. S tem pridemo tudi do razlike med njegovo in racionalistično (denimo Kantovo) sliko vplivanja razuma (ali uma) na voljo. Pri Kantu je um razumljen kot sila, ki samostojno in neposredno vpliva na voljo. Tako deluje kot program, nenehno bojujoč se z naravo bitja, ki um poseduje. Um je tako praktičen, saj nam neposredno narekuje, kako moramo ravnati, kadar smo pred kakšno moralno dilemo. Pri Humu pa um nima enake vloge. Rekli bi lahko, da je opis njegovih delovnih nalog bistveno zmanjšan. Nima več moči neposrednega vplivanja na voljo, temveč nastopa le še kot posvetovalni organ.

Poskušajmo razumeti Humovo razlago vloge razuma v našem duševnem življenju z naslednjo prisposodbo. Predstavljajmo si majhno vas ob morju. Ob obali so zasidrani čolni, ki se pozibavajo med valovi. Viharji jih pogosto iztrgajo iz sidrišča in vržejo na kopno. Prebivalci vasi zaradi ponavljajoče se škode sčasoma postavijo valobran. Poslej lahko morje kipi in hrumi po mili volji, a čolnov ne more doseči. Ali je to res? Seveda ne, saj se morje razteza na obeh straneh valobranov. Res pa je, da do čolnov ne seže sila valov. Vzemimo zdaj, da je slika vasice ob morju prisposodba za človekovo osebnost. Vas brez valobranov je človek, prepuščen divjim in nasilnim strastem, vas z valobrani pa človek, ki je med vzgojo dosegel notranji mir: njegove strasti so potemtakem umirjene kakor morje v objemu valobranov. Kadar se takšen človek znajde pred problemi, se bo odzval drugače kakor tisti, ki je navajen vzkipeti, kadar se sreča s težavami. Za oba pa velja, da sta podvržena strastem, da so prav strasti tiste, ki določajo njuno voljo. Razum v tej prisposodbi ne nastopa kot vzrok dejanj, temveč kot usmerjevalec spodbude za postavitev valobranov oziroma oblikovanja značaja, ki v danem položaju omogoča umirjeno ravnanje. Neposredni vzrok za dejanja so tako še vedno strasti oziroma morje.

Po Humu se racionalisti motijo, kadar duševni mir razlagajo kot neposredno določbo razuma. Če valobran iz naše prisposodbe predstavlja razum,

morje strasti in čolni človeška dejanja, potem je vloga razuma le v tem, da usmerja strasti, nikakor pa ne more, vsaj ne neposredno, vplivati na zibanje čolnov. Na zibanje čolnov namreč lahko vpliva le morje. Človek, ki mu je uspelo v skladu z navodili razuma umiriti svoje strasti (morje), bo lahko nadziral svoja dejanja (čolne), medtem ko tisti, ki se ni zmenil za navodila razuma, ki torej ni postavil valobrana, tudi ne bo mogel nadzorovati svojih dejanj: po viharju bo našel čolne na suhem.

A. J. Ayer

Etične sodbe so zgolj izraz čustev

Naša naloga je dati takšno pojasnitev "vrednostnih sodb", ki bo hkrati zadovoljiva po sebi in skladna z našimi splošnimi empirističnimi načeli.¹ Pokazali bomo, da če so vrednostne trditve smiselne, so običajne "znanstvene" trditve; in če niso znanstvene, v dobesednem pomenu besede niso smiselne, temveč zgolj izraz čustev, ki ne morejo biti niti resnična niti neresnična. (...)

Najprej nas zanima, ali obstaja možnost redukcije celotnega področja etičnih izrazov na neetične. Raziskali bomo, ali lahko etične vrednostne trditve prevedemo v trditve o empiričnih dejstvih.²

Možnost njihovega prevoda zagovarjajo tisti moralni filozofi, ki jih navadno imenujemo subjektivisti, in oni, ki jih poznamo kot utilitariste. Kajti utilitarist opredeli pravilnost dejanj in dobrot namenov s pojmom ugodja, ali sreče, ali zadovoljstva, ki jih dejanja povzročijo; subjektivist pa s pojmom odobravanja, ki ga neka oseba ali skupina ljudi čuti do njih. Obe vrsti opredelitev spremenita moralne sodbe v podmnožico psiholoških ali socioloških sodb; in iz tega razloga nas zelo privlačijo. Kajti ob pravilnosti enega ali drugega bi sledilo, da etične trditve niso drugačne od dejstvenih trditev, ki jim jih navadno postavljamo nasproti. Kljub temu ne bomo sprejeli niti subjektivistične niti utilitaristične analize etičnih izrazov. Subjektivistični pogled, po katerem pravimo, da je neko dejanje pravilno ali neka stvar dobra, kadar mislimo, da eno ali drugo večina odobrava, zavračamo, ker ni v sebi protislovno trditi, da neko pretežno odobravano dejanje ni pravilno ali pa da nekatere stvari, ki jih večina

sprejema, niso dobre. Prav tako zavračamo enačico subjektivističnega pogleda, po kateri nekdo, ki za neko dejanje trdi, da je pravilno, ali za neko stvar, da je dobra, pravzaprav pravi, da ga/jo odobrava. Razlog je v tem, da bi nekdo, ki bi priznal občasno odobravanje nečesa slabega, ne bil sam s seboj v protislovju. In podoben argument je usoden za utilitarizem. Ne moremo se strinjati, da neko dejanje označiti kot pravilno pomeni, da bi le-to izmed vseh v danih okoliščinah možnih dejanj povzročilo ali verjetno povzročilo največjo srečo ali največjo količino ugodja glede na neugodje ali največjo količino zadovoljenih želja glede na nezadovoljene, kajti po našem mnenju ni v sebi neprotislovno reči, da je včasih narobe storiti dejanje, ki bi dejansko ali verjetno povzročilo največjo srečo ali največjo količino ugodja v odnosu do bolečine ali zadovoljenih želja glede na nezadovoljene. In ker ni v sebi protislovno reči, da nekatere prijetne stvari niso dobre ali da si nekatere slabe stvari želimo, ne more biti tako, da je stavek "x je dober" ekvivalenten s stavkom "x je prijeten" ali "x je zelen". Veljavnosti etičnih sodb potemtakem srečnostne težnje dejanj ne določajo nič bolj kakor narava človekovih čustev; moramo jo³ razumeti kot "absolutno" ali "intrinzično" in empirično nedoločljivo.

Ne zanikamo, da je mogoče oblikovati jezik, v katerem bi bili vsi etični simboli opredeljeni z neetičnimi termini; zanikamo pa, da je predlagana redukcija etičnih trditev na neetične skladna s konvencijami našega dejanskega jezika. To se pravi, utilitarizem in subjektivizem zanikamo ne kot predloga za zamenjavo naših obstoječih etičnih pojmov z nekimi novimi, temveč kot analizi naših obstoječih etičnih pojmov. Preprosto trdimo, da v našem jeziku stavki, ki vsebujejo normativne etične simbole, niso ekvivalentni s stavki, ki izražajo psihološke izjave⁴ oziroma empirične izjave kakršne koli vrste že. (...)

¹ Ayer želi ugotoviti, kakšen je pomen moralnih sodb in v katero kategorijo jezikovnih izrazov jih smemo uvrstiti. (Vse opombe so prevajalske.)

² Ayerja zanima, ali so moralne vrednostne sodbe *istopomenske* z empiričnimi sodbami (trditvami o čutno zaznavnih dejstvih). Ob pritrilnem odgovoru je področje moralnega *pomensko zvedeno* na dejstvene opise sveta in ne predstavlja posebnega področja vednosti: moralno spoznanje je običajno empirično spoznanje.

³ Veljavnost etičnih sodb.

⁴ Za mnoge empiriste so stavki materialni pojavi (navadno v pisni obliki). Pomen stavka pa je izjava.

Videti je, da priznanje nezvedljivosti normativnih etičnih pojmov na empirične pojme sprost pot mnenju, po katerem vrednostnih sodb drugače kakor pri empiričnih izjavah ne nadzira opazovanja, temveč zgolj skrivnostno "zrenje razuma". To bi naredilo vrednostne sodbe nepreverljive. Kajti res je razpito, da je nekaj za nekoga lahko videti intuitivno gotovo, za nekoga drugega pa dvomljivo ali celo neresnično. Potemtakem je brez pomena sklicevati se na zrenje kot merilo v preverjanju veljavnosti izjav, če ne moremo podati merila, s katerim bi lahko odločili med nasprotujočimi se zrenji razuma. Toda pri moralnih sodbah takšnega merila ne moremo dati. Nekateri moralisti trdijo, da morejo rešiti zadevo z zatrjevanjem "vednosti" glede svojih lastnih moralnih sodb kot pravih. Toda takšne trditve so zgolj psihološko zanimive in ne premorejo niti najmanjšega naznačevanja dokaza veljavnosti katere koli moralne sodbe. Kajti nasprotujoči si moralisti lahko enako dobro "vedo", da je njihovo etično stališče pravilno.

Upoštevajoč našo uporabo načela, po katerem so sintetične izjave⁵ smiselne le, če jih je mogoče empirično preveriti, je jasno, da bi sprejetje "absolutistične" teorije v etiki spodkopalo celoto našega osrednjega argumenta. In ker smo že zavrnil "naturalistične" teorije, ki jih imamo navadno za edini alternativni "absolutizmu" v etiki, je videti, kakor da smo se znašli v zapletenem položaju. Težavo bomo rešili tako, da bomo kot pravilno obravnavo etičnih trditev prikazali tretjo teorijo, ki je povsem skladna z našim radikalnim empirizmom.

Pričeli bomo s priznanjem, da temeljnih etičnih pojmov ni mogoče analizirati⁶, če ni merila, s katerim bi lahko preverili veljavnost sodb, v katerih nastopajo. Toliko se strinjamo z absolutisti. Toda drugače kakor absolutisti lahko damo razlago tega

dejstva glede etičnih pojmov. Po naših trditvah je razlog nemožnosti njihove analize to, da so ti pojmi zgolj navidezni pojmi. Etični simbol v izjavi ničesar ne doda k njeni dejstveni vsebini.⁷ Če potemtakem rečem nekomu: "Ravnal si napačno, ko si ukradel ta denar," ne zatrdim prav nič več, kakor če bi preprosto rekel: "Ukradel si ta denar." Z dodatkom, da je to dejanje napačno, nisem o njem trdil prav nič več. S tem zgolj jasno izrazim svoje moralno neodobravanje. Je enako, kakor če bi s svojevrstno zgroženim glasom rekel: "Ukradel si ta denar," ali pa bi to zapisal skupaj s posebej izbranim klicajem. Glas ali klicaj ničesar ne dodata k dejanski vsebini stavka. Njun namen je le pokazati, da izražanje govorca izhaja iz nekaterih čustev. (...)

Če zdaj posplošim svojo prejšnjo trditev in rečem: "Ukrasti denar ni prav", sestavim stavek brez dejstvenega pomena – to se pravi stavek, ki ne izraža izjave, ki bi bila lahko bodisi resnična bodisi neresnična. Je, kakor da bi zapisal: "Ukrasti denar!!" – pri čemer oblika in število klicajev kaže, ob ustreznem dogovoru, da je čustvo, ki je bilo izraženo, posebna vrsta moralnega neodobravanja. Nekdo drug se morda ne bi strinjal z menoj glede nepravilnosti kraje, na primer tako, da bi se sprl z menoj glede mojega moralnega čustvovanja. Toda, v pravem pomenu besede mi ne bi mogel nasprotovati. Kajti če rečem, da je neka določena vrsta dejanja prav ali narobe, ne izrečem nikakršne dejstvene trditve, celo trditve o stanju svojega lastnega duha ne. Izražam zgolj neko moralno čustvovanje. (...)

V vseh primerih, za katere bi navadno rekli, da z njimi izrekamo etične sodbe, je funkcija ustrezne etične besede povsem "čustvena". Uporabimo jo za izražanje čustev glede nekih predmetov in ne, da bi izrekli kakršno koli sodbo o njih.

⁵ To so izjave, katerih resničnosti ali neresničnosti ne ugotavljamo zgolj na podlagi pomena izrazov, ki sestavljajo izjavo (takšne izjave so logično resnične). Njihovo resničnostno vrednost ugotavljamo z opazovanjem sveta.

⁶ Za logične pozitiviste to pomeni, da jih ni mogoče prevesti v sinonimne pojme, ki so v epistemološkem in pomenskem smislu bolj temeljni in jasni.

⁷ Ne izrekajo se o dejstvih v svetu.

Prav je omeniti, da etični termini ne služijo le izražanju čustev. Uporabljamo jih tudi za vzbujanje čustev in za sprožanje dejanj. Nekatere zares uporabljamo tako, da stavki, v katerih nastopajo, pridobijo pomen zapovedi. V tem smislu lahko stavek "Tvoja dolžnost je povedati resnico" razumemo kot izraz določene vrste etičnega čustva proti resnicoljubnosti, pa tudi kot izraz zapovedi "Govori resnico." (...)

Zdaj lahko vidimo, zakaj ni mogoče najti merila, s katerim bi določili veljavnost etičnih sodb. Ne zato, ker imajo "absolutno" veljavnost, ki je skrivnostno neodvisna od običajnega čutnega izkustva, temveč ker nimajo nikakršne objektivne veljavnosti. Če neki stavek nič ne zatrjuje, očitno ni smiselno vprašati, ali je tisto, kar pravi, resnično ali neresnično. In videli smo, da stavki, ki zgolj izražajo moralne sodbe, ničesar ne izrekajo. So goli izraz čustev in kot takšni ne sodijo v kategorijo resničnosti in neresničnosti. Nепreverljivi so iz istega razloga, kakor sta nepreverljiva jok zaradi bolečine ali izrečena zapoved – kajti nobeden ne izraža pravih izjav. (...)

Obstaja znamenit argument proti subjektivističnim teorijam, ki mu naša teorija ne uide. Moore je opozoril, da ne bi mogli razpravljati o vrednostnih vprašanjih, če bi bile etične sodbe zgolj trditve o govorčevih čustvih. Vzemimo značilen primer: če bi nekdo rekel, da je varčnost vrlina, nekdo drug pa bi odvrnil, da je pregreha, bi se po tej teoriji ne pričkala drug z drugim. Prvi bi rekel, da odobrava varčnost, drugi pa, da je on ne; in ni razloga, zakaj bi obe trditvi ne mogli biti resnični. Toda Mooru se je zdelo očitno, da smo vendarle v sporu glede vrednostnih vprašanj, iz česar je sklepal, da je oblika subjektivism, ki jo je obravnaval, neresnična.

Očitno je, da zaključek o nemožnosti razpravljanja o vrednostnih vprašanjih sledi tudi iz naše teorije. Kajti ker po našem mnenju stavki kakor "Varčnost je vrlina" in "Varčnost je pregreha" sploh ne izražajo izjav, očitno ne moremo meniti, da izraža-

jo nezdružljive izjave.⁸ Potemtakem moramo priznati, da če Moorov argument zavrne običajno subjektivistično teorijo, zavrne tudi našo. Vendar mi dejansko zanikamo, da bi zavrnil celo običajno subjektivistično teorijo. Kajti menimo, da dejansko nikdar nismo v sporu glede vrednostnih vprašanj.

To bi bila lahko na prvi pogled zelo paradokсна trditev. Kajti vsekakor smo udeleženi v razpravah, ki jih navadno razumemo kot razprave o vrednostnih vprašanjih. Toda če motrimo stvar pobliže, odkrijemo, da razprava dejansko ni o vrednostnih vprašanjih, temveč o dejstvenih. Kadar se nekdo z nami ne strinja, (...) poskušamo pokazati, da se v tem primeru moti glede dejstev. Dokazujemo, da ne razume subjektovega motiva: ali da je napačno presodil učinke dejanja, ali možne učinke s stališča subjektove vednosti; ali da ni upošteval posebnih okoliščin, v katerih se je znašel subjekt. To počnemo v upanju, da je treba našega nasprotnika zgolj pridobiti za svoje videnje narave empiričnih dejstev, da bi prevzel enako moralno naravnost proti njim kakor mi. In ker so ljudje, s katerimi razpravljamo, običajno tako moralno vzgojeni kakor mi in ker živijo v istem družbenem okolju, so naša pričakovanja navadno upravičena. Toda če se primeri, da je bil nasprotnik podvržen drugačnemu procesu moralnega "pogojevanja" kakor mi, tako da se, tudi če sprejme vsa dejstva, še zmeraj ne strinja z nami glede moralne vrednosti obravnavanih dejanj, tedaj opustimo poskuse prepričevanja z dokazovanjem. Rečemo, da je z njim nemogoče razpravljati, ker ima popačen ali nerazvit moralni čut; kar pomeni zgolj, da uporablja drugačno vrsto vrednot kakor mi. Zdi se nam, da naš sistem vrednot prekaša njegovega, in zato govorimo o njegovem tako poniževalno. Toda ne moremo navesti nikakršnega argumenta, s katerim bi pokazali premoč našega sistema. Kajti naša sodba, da je to tako, je sama vrednostna sodba in potem-takem zunaj območja dokazovanja. Ker dokazovanje odpove, kadar se pričnemo ukvarjati z vrednostnimi vprašanji, drugače kakor je to pri dejstvenih vprašanjih, se

⁸ Logično protislovne, torej logično izključujoče se izjave.

naposled zatečemo h golemu zmerjanju.

Prevedel Matevž Rudl.

Prevedeno po A. J. Ayer: »Critique of Ethics«, v *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz 1936.

Brand Blanshard

Kritika emotivizma

Prebijmo se skozi primer, in kolikor bolj bo enostaven in vsakdanji, toliko boljše. Verjetno ni vrednostne sodbe, glede katere bi se ljudje bolj strinjali, kakor je trditev, da je močna bolečina nekaj slabega. Oglejmo si vrsto okoliščin, ki so me zanimalo z zakonodajnega vidika in o katerih bi mogel vsakdo izmed nas spontano izreči takšno trditev. Naletimo na zajca, ki se je ujel v eno izmed okrutnih, običajno uporabljenih pasti. Videti je znamenja večdnevnega prizadevanja za pobeg ter blaznost lakote, bolečine in groze, zaradi katerih toliko da si ni pregrizel lastnih tac. Poskus ni uspel: zdaj je žival mrtva. Ko si predstavljamo dolgo in strahotno bolečino, ki jo je zajec očitno trpel, zelo verjetno porečemo: "Slabo je, da je ta majhna žival morala tako trpeti." Pozitivist (emotivist) nam pove, da s to trditvijo zgolj izrazimo naše trenutno čustvo. Jaz zagovarjam nasprotno mnenje, da hočemo z njo zatrditi nekaj o sami bolečini, namreč da je bila nekaj slabega – bila je slaba, ko in kakor se je dogodila. (...)

Pretresimo, kaj sledi s pozitivističnega stališča. Po njem se ni zgodilo nič dobrega ali slabega, vse dokler nisem prišel na prizorišče jaz in izrekel svojo pripombo. Kajti kar izražam s svojo pripombo, je nekaj, kar se dogaja v meni prav v tem času in kar seveda ni obstajalo, dokler nisem prišel na prizorišče. Bolečina zajca ni bila slaba sama po sebi; nič slabega se ni dogajalo, ko je bila izkušana; slabo, v edinem smislu, v katerem se sploh dogaja, je čakalo s svojim pojavljanjem, dokler nisem prišel jaz ter pogledal in čutil. Da je to v nasprotju z našim mnenjem, lahko pokažemo na naslednji način. Privzemimo, da bi ne stopili na prizorišče in da bi zajec nikdar ne bil najden. Ali smo pripravljeni reči, da se v tem primeru ni zgodilo nič slabega v onem smislu, v katerem smo zatrdili, da se je? Očitno ne. Zares bi morali reči nasprotno, da naše naključno poznejše odkritje ni ničesar spremenilo na zlu bolečine, ki jo je žival pretrpela, da bi bila bolečina do najmanjšega

delčka enako zla, pa če je ob poznejšem času naključni mimoidoči odkril truplo in čutil odvratnost ali ne. Če je tako, je jasno, da s trditvijo o trpljenju kot slabem ne izražamo le svojih čustev. Rečemo, da je bila bolečina slaba, ko in kakor se je dogodila in še preden se je kdor koli nekako zadržal do nje.¹ (...)

Poglejmo si tretji argument, ki je spet zelo enostaven. Ko naletimo na zajca in izrečemo pripombo o trpljenju kot slabi stvari, to verjetno storimo z nekim čustvom; pozitivisti imajo očitno prav, ko pravijo, da takšne pripombe navadno izražajo čustva. Toda predpostavimo, da se čez teden dni v svojih predstavah povrnemo k dogodku in znova izrečemo svojo trditev. In predpostavimo, da so se zdaj okoliščine toliko spremenile, da je čustvo, s katerim smo sprva izrekli pripombo, zbledelo. Žalostnega pogleda ni več pred nami; in zdaj smo toliko utrujenega telesa in duha, da so čustva, kakor včasih rečemo, povsem mrtva. V teh okoliščinah v skladu s to teorijo tega, kar smo z našo pripombo izrazili prvokrat, preprosto ni, zato pripomba zdaj pač ničesar ne izraža. Je enako prazna, kakor bi bila prazna beseda "Hura", če za njo ne bi stalo navdušenje. In to se mi ne zdi res. Kadar znova rečemo, da je bilo takšno trpljenje slaba stvar, je čustvo, s katerim smo se izrekli prejšnji teden, morebiti povsem izginilo ali pa je na meji izginotja, toda če bi nas vprašali, ali zdaj menimo isto, kar smo menili prej, bi nedvomno odgovorili z "Da". Morali bi reči, da smo svoje spoznanje prvokrat izrekli s čustvom in drugokrat z malo ali pa brez čustva, vendar pa je šlo v obeh primerih za isto spoznanje. In če lahko uvidimo, da naše mnenje ostane nespremenjeno, medtem ko čustvo niha med silovitostjo in skorajšnjim ničem, pač nismo želeli predvsem izraziti čustva.

Prevedel Matevž Rudl.

Prevedeno po Blanshard, Brand (1983): 'Emotivism Critiqued', v Castell, Alburey; Borchert, Donald M., *An Introduction to Modern Philosophy: Examining the Human Condition*, New York, Macmillan.

¹ Potemtakem obstajajo *moralna dejstva*: bolečina ima moralno lastnost, da je slaba. To pač objektivno je tako na enak način, kakor je objektivno res, da je neka stvar, npr. trava, zelena. Blanshard torej zagovarja moralni objektivizem. (Op. prev.)

O moralnem relativizmu

Z izrazom "moralni relativizem" označujemo stališče v etiki (oziroma teoriji morale), po katerem so moralne presoje posamičnih dejanj, značajskih potez ljudi, njihovih načinov življenja itd. resnične (pravilne) oziroma neresnične (nepravilne) *glede na* kulturo, družbo ali družbeno skupino, znotraj katere so izrečene. Zunaj kulture oziroma družbe ni mogoče govoriti o njihovi resničnosti ali neresničnosti. Poskusi "nadkulturnega" in "objektivnega" (od konkretno obstoječih nazorov neodvisnega) vzpostavljanja morale so obsojeni na neuspeh, ker so, preprosto in naravno povedano, nesmiselni.

Eden izmed temeljnih razlogov za sprejemanje te teorije morale je prepričanje, da je za moralne in vrednostne nazore težko najti utemeljitev, s katero bi se strinjali vsi razumni posamezniki, ki bi bili seznanjeni z razlogi za sprejemanje ali zavračanje nekega vrednostnega sistema. Pravzaprav se mnogim zdi, da je takšno obče sprejemljivo utemeljitev sploh nemogoče odkriti. Če za neko trditev rečemo, da je racionalna, kadar poznamo *dobro razloge* za mnenje, da je resnična, tedaj lahko rečemo, da moralne sodbe za moralne relativiste v tem smislu niso racionalne.

To pa je precej drzna trditev, saj konec koncev vseskozi izrekamo moralne sodbe in se spuščamo v moralne razprave. Zato mnogi vendarle želijo odkriti vsaj *neko* racionalnost v moralnih sodbah (torej nekakšne »dobre« razloge za njihovo sprejemanje in zavračanje). V ta namen se jim zdi dovolj dobro dejstvo, da neka kultura ali družba sprejema neki vrednostni sistem. To je potemtakem maksimalna racionalnost, ki je dosegljiva v moralnih vrednostnih razpravah. Več od moralnih uvidov ne moremo zahtevati.

Ker pa se vrednostni sistemi med družbami, kakor to nedvomno kaže empirija, nadvse razlikujejo in se vzajemno celo izključujejo, ni mogoče vzpostaviti enotne, splošno veljavne in za vse »enako

racionalne« morale. Zato predstavlja vsak poskus posploševanja vrednot samovšečno in nasilno vsiljevanje lastne, zgolj enostranske in partikularne racionalnosti.

Pri tem bi opozoril na dvoje.

I.

Racionalnost moralnih presoj konkretnih kulturnih praks (in katerih koli moralnih sodb) ne temelji zgolj in samo na vrednotah. Drugače povedano, razlogi, ki jih iščemo in navajamo za konkretne moralne sodbe, niso sestavljeni zgolj iz vrednostnih sodb. Kateri oziroma kakšni pa so še ti utemeljitveni razlogi? Sprva morda ne bi pomislili, toda ob natančnejšem pogledu vidimo, da imajo v moralnem utemeljevanju enako pomembno vlogo kakor vrednostne sodbe tudi sodbe o dejstvih (sodbe o »običajnih« dejstvih v svetu). Potemtakem je racionalnost neke moralne sodbe vzpostavljena z vrednostnimi nazori *in* dejstvenimi pogledi na svet. Poglejmo si primer za ponazoritev.

Vzemimo one Polinezijce, za katere je dobro in prav staršem vzeti življenje nekako pri šestdesetih letih. Kako se vzpostavi racionalnost te sodbe? Eden izmed razlogov za sprejetje tega moralnega vrednotenja je mnenje, da je treba drugim pomagati čimbolj kvalitetno bivati. To je vrednostna sodba, ki je glede na prvo sodbo bolj temeljna in splošnejša. Toda sama še ne zadošča za utemeljitev slednje. (Pomislimo: ali lahko rečemo, da je dobro komu vzeti življenje, ker je dobro ljudem pomagati kvalitetno bivati? Seveda ne. Nekaj še manjka.) V tem primeru je tisto »manjkajoče« nazor o posmrtnem bivanju, katerega jedro je mnenje, da so čutenje in nasploh sposobnosti posameznika v onostranstvu neposredno odvisni od njegovega splošnega telesnega stanja ob tostranski telesni smrti. In to posameznikovo čutenje in njegove zmožnosti za delovanje v onostranstvu trajajo večno. Tako denimo nekdo, ki ga ob telesni smrti neznansko boli zob, tam prek večno trpi za zobobolom. Ali nekdo, ki se ob telesni smrti še komajda zmore premikati s pomočjo drugih, tudi v onostranstvu ne bo samostojnejši. To so seveda

“običajna” dejstva, ki pa so relevantna za uporabo omenjenega temeljnjšega moralnega načela in ki skupaj z njim vzpostavljajo utemeljitev izhodiščne moralne sodbe, namreč da je dobro staršem odvzeti življenje v starosti šestdesetih let. Takrat so namreč po eni strani telesno še zmeraj v dobrem stanju, po drugi pa so duhovno dosegli raven zaželenosti modrosti. Oboje pa zagotavlja, da je pomoč nekemu pri slovesu od tega sveta zares pomoč pri vzpostavljanju njegovega kvalitetnega bivanja.

V “naši” krščanski kulturi se s temi Polinezijci ne strinjamo. Na prvi pogled bi se zdelo, da se pravzaprav ne strinjamo zgolj glede vprašanja, ali je dobro starše poslati na oni svet ali ne. Oni mislijo, da je, in mi, da ni. Pri površnem pogledu bi bilo videti, da ta moralni spor obstaja zgolj zaradi in prav v teh razlikujočih se vrednostnih nazorih. Vrednote se razlikujejo in to je videti kot konec razprave. Toda razlike dejansko niso v temeljnih vrednostnih sodbah, temveč v dejstvenih prepričanjih. Tudi Polinezijci namreč “krščansko” menijo, da je prav drugim pomagati čim bolj in čim kvalitetneje bivati. Omenjene vrednostne razlike se pojavijo šele zaradi različnih pogledov na onostranstvo. Kristjani nasprotno kakor ti Polinezijci (večinoma) menijo, da je bistvo onostranstva ljubezen, ki nas pričakuje in odreši vseh tostranskih telesnih tegob. Zato se pri kristjanih sploh ne pojavi moralna potreba po pomoči pri odhodu na drugi svet. Vidimo, da je bistvo razlike v nazorih obeh kultur dejstvene in ne vrednostne narave. Je pa po drugi strani res, da prav zaradi razlikujočih se dejstvenih nazorov “na višji” ravni (oziroma v posebnem primeru) po

uporabi splošnejšega in temeljnjšega moralnega načela vznikne vrednostna razlika (ki po svojem bistvu, še enkrat ponavljam, ni vrednostna, temveč dejstvena).

To spoznanje po mojem mnenju odvzame precej vetra iz jader moralnega relativizma. Pokaže se namreč, da je izhodiščna postavka moralnih relativistov neresnična. V nasprotju s trditvami moralnih relativistov je namreč nekaj temeljnih vrednot in moralnih načel celotnemu človeštvu bolj ali manj skupnih: npr. spoštovanje življenja moralno relevantnih posameznikov¹, resnicoljubnost ali pa skrb za otroke (nikakor ni res, da bi človeštvu mogli pripisati relativen, spremenljiv in strpen odnos do npr. mučenja otrok iz lastnega zadovoljstva). Od družbe do družbe se razlikuje le *uporaba* teh splošnih vrednot in načel, in sicer predvsem zaradi razlikujočih se dejstvenih nazorov o svetu.²

To pa hkrati pomeni, da se je razprava o vrednotah premestila iz domnevno neoprijemljivih in nejasnih vrednostnih predstav³ na “trdnejše” področje dejstvenih prepričanj.

Isto velja za spore znotraj kulture. Vzemimo vprašanje dopustnosti splava v naši kulturi. So razlike med različnimi nazori po svojem bistvu vrednostne? Ne, temveč dejstvene. Nekateri menijo, da je splav nedopusten, ker je zarodek samostojna oseba že od samega spočetja ali pa ker je že od vsega začetka samostojno človeško bitje, ki mu je življenje podelil bog in mu ga zato samo bog lahko odvzame. Drugi splav dopuščajo, ker je zarodek del telesa ženske in ga ona zato po lastni presoji lahko odstrani, ali pa, ker duša pride v telo šele ob

¹ To so pravi ljudje: denimo tisti, ki imajo »pravo« vero in jih zato bog sprejema in spoštuje, ali oni, ki so »višje« rase in zato predstavljajo »pravi napredek« človeštva, ali pa preprosto vse človeštvo, ker so vsi posamezniki na isti način osebe. Pravkar nakazane razlike seveda vzpostavljajo različno moralno naravnost do drugih ljudi: npr. verski fundamentalisti s »pravo« vero bodo ravnali drugače kakor humanisti, za katere je vsak človek oseba in zato enako moralno relevanten. Toda razlike v moralnih nazorih in ravnanju izvirajo iz razlik v dejstvenih nazorih. (Ali menim, da je pravilno s križarsko vojno osvoboditi sveto deželo nevernikov? Ne, in sicer zato ne, ker nisem prepričan in še nisem slišal dobrih razlogov za mnenje, da bi bog to od nas pričakoval ali zahteval. Križarji z menoj seveda niso istega dejstvenega mnenja.)

² Drugi razlog so življenjske okoliščine, ki se razlikujejo in zahtevajo različno uporabo temeljnih vrednot. – Vsi cenimo življenje; toda včasih ga je treba odvzeti, da bi se sploh moglo ohraniti, kakor je to z detomorom pri Eskimih. Tudi zanje je detomor le skrajno dejanje, za katero se le ste ka odločijo (in sicer takrat, kadar je ogroženo preživetje celotne skupnosti). Skrajno poenostavljeno in zmotno je iz obstoja te »kulture prakse« in njenega zavračanja v naši kulturi sklepati o »kulturni relativnosti« otroškega življenja kot vrednote.

³ Nad vse bi želel poudariti, da gre za *domnevno* nejasne predstave. Tisti, ki to trdi, mora pojasniti, kaj je po njegovem mnenju nejasnega v uvidu v dostojanstvo človeka in posledično v sprejemanju človeškega življenja kot nedotakljivega ali v spoznanju, da je neutemeljeno povzročanje bolečine kateremu-koli čutečemu bitju nesprejemljivo in zlo.

rojstvu. Čeprav torej ni enotnega pogleda na vprašanje, ali zarodek je samostojna oseba, se vsi vendarle strinjajo, da ima vsaka oseba svoje dostojanstvo, zaradi katerega je njeno življenje nedotakljivo. Razlike v moralnih prepričanjih torej ponovno izvirajo ne iz temeljnih vrednostnih sodb, temveč iz razlikujočih se pogledov na dejstva.

Moralni relativisti seveda poskušajo ubraniti svoje stališče o kulturno pogojeni racionalnosti moralnih prepričanij pred zgornjim napadom. Vzemimo primer kanibalizma in vprašanje, ali ga lahko zavrnamo s sklicevanjem na dejstvena prepričanja. Moralni relativisti lahko kot neovrgljiv razlog za resničnost moralne sodbe "Dobro je pojesti srce sovražnika" znotraj družbe kanibalov navajajo tradicijo in mnenje kanibalov, da so isto počeli njihovi dedje že v nepredstavljivo davnih časih (in preživeli samo zato, ker so jedli srca sovražnikov). Lahko mi trdimo, da so kanibali barbari, ki bi morali spremeniti svoj odnos do sovražnikov? Po mnenju moralnih relativistov ne, ker se mi lahko sklicujemo le na našo tradicijo in tako le postavimo eno tradicionalno preneseno kulturno prakso proti drugi praksi. Toda med njima ne moremo odločiti.

Pa je to res? Seveda ne. Sodbe, prepričanje in trditve so racionalne v zgoraj podanem smislu le, če poznamo *dobre* razloge, zakaj bi lahko neko sodbo ali prepričanje sprejeli kot resnično. Je sklicevanje (zgolj na) na tradicijo dober razlog? Ali pa je prej izjemno šibek in neprimeren razlog za racionalne utemeljitve, ki jih more sprejeti razumni in avtonomni posameznik? Čeprav je odgovor jasen in dileme ni, naj povem eksplicitno: tradicija sama po sebi, brez dodatnih razlogov, ne more biti dober razlog za sprejemanje racionalnih moralnih odločitev. V tem smislu utemeljevanje lastnega kanibalizma (zgolj) s sklicevanjem na prakso prednikov kaže le mojo nesvobodo, racionalno nedozorelost in, povejmo z jasnimi besedami, iracionalnost.⁴

Enako lahko odgovorimo moralnim relativistom, če poskušajo zgornji argument ovreči z zavračanjem potrebe in kakršne koli možnosti racionalne utemeljitve v kulturi obstoječih vrednot. Po tem razumevanju moralnega relativizma bi bile vse vrednostne sodbe samoutemeljujoče se in ne bi potrebovali bolj temeljnih in razumljivih razlogov zanje. Zakaj je dobro in spoštovanja vredno, če solata na tvojem vrtu dobro uspeva? Ker to pač je dobro in spoštovanja vredno. In zakaj je še bolj spoštovanja vredno, če ukradeš sosedovo lepo rastočo in hrustljivo solato? Ker pač je tako.

Ni treba posebej poudarjati, da je to stališče v najboljšem primeru otročje, vsekakor pa popolnoma iracionalno. Če bi bilo resnično, bi človeštvo bilo gruča, ne, tolpa nerazumnih, muhavih, samovoljnih, brezčutnih in nesočutnih, bedastih, nespoštljivih in nespoštovanja vrednih kreatur. V takšnem svetu potemtakem dejanskost človekovega delovanja ni medkulturna strpnost, kakor zatrjujejo moralni relativisti, temveč popolna zmeda in zmedenost. Zavedati se je treba, da je ta mračna slika človeštva končna implikacija sprejetja moralnega relativizma.

Isto je res za poslednji poskus obrambe moralnega relativizma, v katerem se njegovi zagovorniki zatečejo v popolni epistemološki (in ne zgolj vrednostni) relativizem. Vprašajo nas lahko, kako vemo, da so neka dejstvena prepričanja bolj utemeljena od ustreznih nasprotnih dejstvenih prepričanij. Kako denimo vemo, da v onostranstvu zares ne bomo večno trpeli za zobobolom, če ta svet zapustimo z bolečim zobom? Ali kako vemo, da bogovi zares ne zahtevajo žrtvovanja nedolžnih deklet? Ali pa kako vemo, da dekle zares ne postane ženska šele, ko je obrezana? In še, ali zares vemo, da neki ljudje ne predstavljajo višje (pa ji recimo arijske) rase? In ali resnično vemo, da mačke ne vstopijo naravnost v mačja nebesa, kadar jim v zadnjični odprtini razpočimo petardo? (Morda se to naštevaje zdi pretirano. Toda

⁴ S tem se seveda izpostavljam nevarnosti, da bom prizadel kanibale. Barbari so zelo hitro prizadeti, če jim rečeš, da so barbari. (Ali lahko nekoga, ki nikakor ne more vedeti, ali je nacizem moralno grozodejstvo, imenuješ barbara? Ali pa nekoga, ki po nepotrebnem trpinči živali? Seveda ne, nežna duša bo užaljena. Za kaj ga pa imaš? Za navadnega divjaka?)

nekateri zares zastavljajo takšna vprašanja.)

II.

Kaj naj porečemo na to? Če ničesar od zgornjega ne moremo vedeti onkraj razumnega dvoma, je hudo.

Pa vendarle ni tako. Zato še enkrat ponavljam: če ne poznamo razlogov za sprejetje nekega prepričanja, nimamo razlogov za delovanje, ki bi temeljilo na tem prepričanju. Če ne moremo utemeljiti svojega mnenja, da bomo v onostranstvu betežni, če betežni zapustimo ta svet, to prepričanje pač ne more biti podlaga za naše delovanje. Enako velja za prepričanje, da nas bo smrt (z zobobolom ali brez njega) na pohodu proti nevernikom takoj povedla v nebesa med blažene (brez zobobola). (Še več: če smo racionalni, takšnih prepričanj sploh ne moremo sprejeti. Če jih sprejmemo, smo iracionalni.)

Pri nasprotujočih si razlogih je zelo pogosto tako, da med njimi vendarle lahko razločimo boljše in slabše. Nekateri so očitnejši, jasnejši, bolj tolčejo v oči in so razumljivejši. (Svetli lasje in svetla polt predstavljata za razumnega človeka žaljiv razlog za mnenje, da so svetlolasi in svetlopolti "višja" rasa in zato upravičeni do posebne moralne obravnave. Enako velja za temne lase in temno polt ter ustrezno "moralno obravnavo" v plinskih pečeh ali pa na poljih belega gospodarja.)

Če pa med izključujočimi se prepričanji vendarle ne moremo jasno odločiti, katera so bolj utemeljena in verjetnejša, je pri sprejemanju odločitev zapovedana skrajna previdnost. V takšnih primerih se je verjetno najbolje, če je le mogoče, izmakniti tako odločitvi za kot odločitvi proti ter poiskati pot, ki ta življenjski položaj zaobide. Morda je takšno vprašanje splava. Če pa je sprejetje odločitve vendarle neizogibno, je to pač del človekovega položaja v svetu. (In del tega položaja je, v nasprotju s prepričanjem relativistov, tudi zmotljivost.) Je pa takšnih težko odločljivih položajev precej manj, kakor to dokazujejo moralni relativisti.

To je bila prva, kritična pripomba o moralnem relativizmu. Drugo opozorilo pa je o tistem, kar je v tej teoriji morale točnega. Res je namreč, da morala naše kulture v kritični presoji vrednostnih in moralnih sistemov ne zaseda posebnega mesta in ne predstavlja tistega resničnega, absolutnega in splošno uporabljivega merila, s katerim bi v vseh prostorih in v vseh časih moralno presojali dejanja ljudi. Je le eden izmed obstoječih moralnih sistemov in del ene izmed obstoječih kultur. V tem smislu moramo razumeti zavračanje tako imenovane etnocentrizma: naša kultura ni boljša od drugih kultur samo zato, ker je naša. (Evtanazija ni moralno nesprejemljiva že kar zato, ker je nedopustnost pomoči pri lepi smrti del naše krščanske kulture.) Če mislimo slednje, smo nekritični in resnično ošabni.

Ne morejo pa nas obtožiti ošabnosti, če racionalno pretresemo naše lastne kulturne prakse in naš lastni vrednostni sistem enako temeljito, kritično in s potrebno distanco, kakor to storimo s katero koli drugo kulturo in vrednotami, ki to sestavljajo.

Moralni relativizem (učni list)

A) Temeljno stališče moralnih relativistov je, da je morala enaka družbeno sprejetim pravilom. S tem v mislih v spodnjem besedilu dopolni manjkajoče besede. (Število v oklepaju označuje, koliko besed je v izvornem besedilu uporabil Rachels. »Rešitve« najdeš na strani 39.)

- Zamisel o (a) _____ (4) je mit. Obstajajo le navade različnih družb. Za te navade ne moremo trditi, da so
- (b) _____ (1) ali
- (c) _____ (1), kajti to bi imelo za logično posledico, da posedujemo neodvisno
- (d) _____ (1) o dobrem in slabem, s katerim bi jih lahko presojali. Toda takšnega
- (e) _____ (2) ni. Vsako
- (f) _____ (1) je
- (g) _____ (3).

(Iz J. Rachels (1986), The Elements of Moral Philosophy, New York: Random House, str. 14)

Moralna koda naše lastne družbe nima nikakršnega

- (h) _____ (2), je zgolj
- (i) _____ (3).

(Ibid., str. 14)

B) Rachels s spodnjimi opisi povzame stališče moralnih relativistov. Za katere trditve meniš, da so resnične? (Rachels je utilitarist. Če poznaš utilitarizem, poskusi ugotoviti, s katerimi trditvami se on strinja in s katerimi ne.) Zakaj?

1. Različne družbe imajo različne moralne kode.
2. Ni objektivnega merila, s katerim bi lahko presodili, da je moralna koda neke družbe boljša od

moralne kode katere koli druge družbe.

3. Moralna koda naše lastne družbe nima posebne položaja (ni najboljša in ne predstavlja merila, ki bi ga lahko uporabili v presojah vrednostnih sistemov drugih kultur); je le ena izmed mnogih.
4. V morali ni »splošno veljavne resnice« – se pravi, da ne obstajajo moralne resnice, ki bi veljale za vsa ljudstva in vse čase.
5. Moralna koda neke družbe določa, kaj je pravilno v okviru te družbe; to je, če moralna koda družbe neko dejanje dopušča kot pravilno, je to dejanje v moralnem oziru pravilno (vsaj v tej družbi). Še več: moralne presoje so resnične glede na v neki družbi sprejete vrednote. (Niso pa nadkulturno resnične.)
6. Če poskušamo presojati vedenje drugih ljudstev, smo zgolj ošabni. Proti drugim kulturnim praksam bi morali biti strpni.

(Povzeto po J. Rachels, The Elements of Moral Philosophy, New York: Random House, str. 14–15)

C) Moralni in kulturni relativisti uporabljajo eno splošno temeljno obliko argumenta. Poskušaj jo odkriti.

D) Ali meniš, da je njihov argument dober?

Ruth Benedict

Antropologija in nenormalno: »moralno dobro« pomeni »je v navadi«

Mera, do katere more biti normalnost kulturno opredeljena, je najnazorneje prikazana v kulturah, v katerih nenormalnost iz naše kulture predstavlja temeljni kamen njihove družbene zgradbe. Te možnosti se v kratki razpravi ne morejo ustrezno predstaviti. Nedavna Fortunova raziskava nekega otoka severozahodno od Melanezije opisuje družbo z značilnostmi, ki so za nas onkraj meja paranoje. V tem plemenu se eksogamne skupine vzajemno zaznavajo kot prvovrstni rokovalci črne magije, zaradi česar se vsak zmeraj poroči v sovražno skupino in ta vse življenje ostaja njegov smrtni in nespravljivi sovražnik. Dober pridelek na vrtu razumejo kot priznanje tatvine, kajti po njihovem se vsakdo ukvarja z magijo, s katero hoče speljati v svoj vrt rodovitnost sosedovega; zato na tem otoku ni odločnejše varovane skrivnosti, kakor je tajnost posameznikovega pridelka sladkega krompirčka. Ob prejetju darila vljudno rečejo: »In če me zdaj zastrupite, kako vam lahko povrnem to darilo?« Neprestano se ukvarjajo z mislijo na zastrupitev; ni je ženske, ki bi posodo, v kateri kuha, zapustila brez nadzora. Celo razširjena ekonomska menjava med bližnjimi, sicer značilna za to melanezijsko kulturo, v Dobuju doživi znatne spremembe, saj je nezdržljiva s strahom in nezaupanjem, s katerima je ta kultura prežeta. Še več, po njihovi predstavi celoten svet onkraj njihovih lastnih bivališč naseljujejo toliko škodljivi duhovi, da celonočnih praznovanj in obredov preprosto ne poznajo. Imajo stroge versko zapovedane običaje, ki prepovedujejo skupnostno lastništvo semen celo znotraj same družinske skupine. Hrana, ki je v lasti kogar koli drugega, je zate smrtno strupena, zato hramba v skupnih skladiščih nikakor ni mogoča. Nekaj mesecev pred žetvijo je celotna družba na robu popolne izstradanosti, če pa se nekdo

vendarle vda skušnjavi in poje svoje semenske sladke krompirčke, je izobčen in do konca življenja zbira naplavine morja. Povratka ni. Družbena izločitev in pretrganje vseh družbenih vezi sta običajen del postopka.

Fortune je v tej družbi, v kateri nihče z nikomer ne sme sodelovati in nihče z nikomer ničesar deliti, odkril posameznika, ki je po mnenju sonarodnjakov nor. Ta ni sodil med one, ki občasno izgubijo nadzor nad seboj ter vsi zmedeni in s peno na ustih z nožem naskočijo vsakogar, ki ga le morejo doseči. Takšno vedenje namreč ni razumljeno kot onkraj meja dovoljenega. (...) Nasprotno, bil je moški vedrega, prijaznega duha, delaven in vedno pripravljen pomagati. Prisila je pač bila premočna, da bi jo lahko potlačil v skladu z nasprotnimi silnicami svoje kulture. Moški in ženske so o njem zmeraj govorili z nasmeškom; bil je bebast in preprost in nedvomno nor.

Te ponazoritve, ki smo jih lahko nakazali na najkrajši možni način, vsiljujejo dejstvo, da je normalnost kulturno opredeljena. Odrasla oseba, ki so jo oblikovale sile in merila katere koli od teh kultur, bi postavljena v našo kulturo končala v naši kategoriji nenormalnosti. Srečati bi se morala s psihičnimi zadregami družbene neuspešnosti. Po drugi strani pa je v lastni kulturi steber družbe, končni rezultat družbeno zabičanih običajev in vprašanje osebnostne neuravnoteženosti se preprosto ne zastavi.

Nobena civilizacija v svojih običajih nikdar ne more uporabiti celotnega obsega možnega človekovega vedenja. Enako kakor jezikovna komunikacija temelji na obstoju velikega števila možnih glasovnih izgovorjav in na jeziku, s katerim smo izbrali in standardizirali nekatere od njih, je možnost organiziranega vedenja kakršne koli vrste, od krajevnih običajev oblačenja in gradnje hiš do zapovedi ljudske etike in religije, odvisna od podobne izbire med možnimi vedenjskimi vzorci. Ta proces je na področju sprejetih ekonomski obveznosti ali pa spolnih tabujev enako aracionalen in nezaveden, kakor je to na področju fonetike. Je proces, ki v neki skupnosti poteka

skozi dolga časovna obdobja in je zgodovinsko pogojen z neštevilnimi dogodki bodisi osame bodisi stika med ljudmi. Za vsako izčrpano psihološko raziskavo je velikega pomena izbira, ki so jo različne kulture v zgodovini naredile v okviru velikega števila možnih oblik vedenja.

Vsaka družba prične z neznatno naklonjenostjo v prid eni ali drugi smeri in nato venomer izbira isto in se bolj in bolj trdno združuje okrog izbranega temelja ter zavrača vse oblike vedenja, ki so ji nesorodne. Večino struktur osebnosti, ki se nam dozdevajo neizpodbitno nenormalne, so najrazličnejše civilizacije vgradile v same temelje svojega institucionalnega življenja. Obratno so najbolj cenjene značilnosti naših normalnih posameznikov v drugače organiziranih kulturah zaznane kot odklonske. Skratka, normalnost je, znotraj zelo velikega obsega, kulturno opredeljena. Je predvsem termin za v ponatankosti 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. (...)

Človeštvo je zmeraj raje reklo »je moralno dobro« namesto »je v navadi«. (...) Toda zgodovinsko sta obe frazi sinonimni. (...) Pojem normalnega je v pravem pomenu besede enačica pojma dobrega. Je tisto, kar je družba priznala. (...) Zahodna civilizacija dopušča in kulturno časti zadovoljevanje tega, ki bi bilo glede na kakršno koli absolutno kategorijo videno kot nenormalno. Priljubljeni predmet pisateljev so portreti neobrzdanih in osornih egoistov kot družinskih mož, braniteljev zakona ali pa podjetnikov, ki jih je najti v vseh okoljih /naše družbe/. Takšni posamezniki so verjetno duševno bolj popačeni od mnogih oskrbovancev naših institucij, ki pa obratno kljub temu ostajajo družbeno neuspešni. /Oni prvi/ so skrajni primeri osebnostnih podob, ki jih spodbuja naša civilizacija. (...)

Relativnost normalnosti je pomembna za tisto, kar

bi lahko nekega dne postalo pravo družbeno inženirstvo. Sedanja generacija¹ svoje lastne civilizacije ne vidi več kakor nespremenljivi in od boga dani nabor kategoričnih imperativov. Predočiti si moramo težave, ki nam jih je zastavil naš spremenjeni pogled. Ob vprašanju duševnih bolezni si moramo predočiti dejstvo, da je celo naša normalnost proizvod človeka in naših lastnih iskanj. Kakor smo bili omejeni pri obravnavi etičnih problemov vse dotlej, dokler smo zagovarjali absolutno opredelitev moralnosti, smo enako omejeni pri obravnavi nenormalnosti tako dolgo, dokler našo krajevno normalnost enačimo s splošnim duševnim zdravjem. Ponazoritve sem izbrala iz različnih kultur, kajti najneizogibnejši zaključki izhajajo iz nasprotij nepodobnih družbenih skupnosti. Toda največji problem ne izhaja iz spremenljivosti normalnega od ene do druge kulture, temveč iz njegove spremenljivosti od enega do drugega zgodovinskega obdobja. Tej raznolikosti ne moremo ubežati, tudi če bi hoteli, hkrati pa ni onkraj omejitev možnega, da bi se s tem neizogibnim spreminjanjem spoprijeli s polnim razumevanjem in racionalno. Nobena družba še ni dosegla samozavedajoče se in kritične analize lastnih normalnosti in ni poskušala racionalno spopasti se z lastnim družbenim procesom ustvarjanja novih normalnosti, ki nastanejo v naslednji generaciji. Toda dejstvo, da takšna analiza še ni dosežena, ni že takoj tudi dokaz njene nemožnosti. Je nejasno označevanje, kako pomembna bi lahko bila za človeško družbo.

Prevedel Matevž Rudl.

Prevedeno po Ruth Benedict: »Anthropology and the Abnormal,« *Journal of General Psychology* 1934/10.

¹ Ruth Benedict je besedilo izdala leta 1934. (Op. prev.)

Ruth Benedict, antropologija in moralni relativizem

Ruth Benedict razume pojem *normalnosti* kot družbeno opredeljen ter ne kot nad ali izven družbeno in izven časovno dan. Ni objektivnega, od konkretnih družbenih okoliščin danega razumevanja normalnosti. To bi ob površnem branju trditev o njej lahko dojeli, kakor da je govor predvsem o duševnem zdravju. Toda takšno branje bi bilo napačno. Osrednja poanta normalnosti ni psihološka, temveč pripada etiki: normalnost je sinonim za dobro. Se pravi, da sta denimo izjavi "To vedenje/dejanje je normalno" ali "Ona je normalna" istopomenski z izjavama "To vedenje/dejanje je dobro" in "Ona je dobra" ("Njen značaj je dober"). Če potemtakem pripadnik v besedilu Ruth Benedict opisane kulture pravi, da je povsem normalno vsakogar in vse nenehno sumničiti zahrbtnih in škodoželjnih namenov, da pa je nenormalno drugim pomagati, in da spoštovanje prepovedi zaužitja hrane drugih ni prav nič čudnega (četudi si na robu smrti zaradi sestradanosti), pravzaprav trdi, da je vse to bodisi dobro bodisi zlo v moralnem smislu.

Benedictova v nadaljevanju trdi, da tega pogleda na moralno (ne)sprejemljivost določenih nekaterih oblik vedenja ni mogoče kritizirati in zavrniti z razumnimi razlogi, ker pač ni nadkulturnega in razumsko spoznavnega merila, s katerim bi lahko objektivno tehtali normalnost neke družbe. Ali drugače rečeno: zaradi istopomenskosti normalnega in dobrega slednje seveda pomeni, da ni objektivnega merila, s katerim bi lahko objektivno presojali vrednostne sisteme posamičnih kultur. Ruth Benedict potemtakem zagovarja moralni relativizem.

Etični relativizem in dva pomena besede merilo

V našem času filozofski krogi široma sprejemajo mnenje, ki se obravnava pod imenom "etična relativnost". Gotovo še zdaleč ni jasno, kaj ta fraza pomeni ali implicira. Toda nesporno je, da stoji kot oznaka za mnenja skupine etičnih filozofov, katerih stališče je med sodobnimi moralnimi filozofi, grobo rečeno, na skrajno levem krilu. In morda ga lahko najboljše razumemo, če ga postavimo ob nasprotno vrsto skrajnega pogleda, zaradi katerega je nedvomno izšel kot protest. Kajti pri filozofih očitno lahko razlikujemo med levim in desnim krilom. Oni na levem so etični relativisti. So revolucionarji, sposobni mladi možje, na tekočem z najsodobnejšim. One na desnem krilu bi lahko imenovali etične absolutiste. So konservativci in staromodneži.

Za absolutiste obstaja samo en večno resničen in veljaven moralni kod. Ta se uporablja s togo nepristranskostjo za vse ljudi. Kar je dolžnost zame, mora na enak način biti dolžnost zate. In to je res, pa če si Anglež, Kitajec ali Hotentot. Če je kanibalizem gnusen v Angliji ali Ameriki, je gnusen v osrednji Afriki ne glede na to, da Afričan morda misli drugače. Dejstvo, da on v njem ne vidi ničesar napačnega, ga zanj ne naredi moralno pravilnega. Za njega je enako nasproten morali, kot je za nas. Edina razlika je, da je on neveden divjak, ki tega ne ve. Ne obstaja en zakon za nekega človeka ali raso, drug pa za drugo raso. Ne obstaja neko moralno merilo za Evropejce, drugo za Indijce, tretje za Kitajce. Je samo en zakon, eno merilo, ena morala za vse ljudi. In to merilo, ta zakon je absoluten in nespremenljiv.

Še več, enako kakor en moralni zakon razširja svoje gospostvo do vseh kotičkov na Zemlji, tudi ni omejen v svoji uporabi s kakršnimi koli oziri glede časa oziroma obdobja. Kar je prav zdaj, je bilo prav v stoletjih Grčije ali Rima, nak, v samem obdobju jamskega človeka. Kar je zlo zdaj, je bilo

zlo tedaj. Če je suženjstvo moralno zlo danes, je bilo moralno zlo med antičnimi Atenci, kljub temu da ga je njihov največji človek sprejel kot nujni pogoj človeške družbe. Njihovo mnenje suženjstva ni naredilo zanje moralno dobrega. Kaže le, da so bili kljub svojemu sicer plemenitemu pojmovanju nevedni, kaj je v tej zadevi tisto resnično pravilno in dobro.

Etični absolutist sprejema kot dejstvo, da se moralni običaji in moralne ideje razlikujejo od dežele do dežele in od obdobja do obdobja. To je vsekakor videti očitno res in bi se ne smelo spodbijati. Mi sodimo o suženjstvu kot o moralno napačnem, Grki pa so sodili o njem kot o moralno nespornem. Prebivalci Nove Gvineje imajo nedvomno nadvse drugačne moralne ideje od naših. Toda s tem, da Grki ali prebivalci Nove Gvineje sodijo o nečem kot pravilnem, to še ne postane pravilno, celo zanje same ne. Je *po sebi* bodisi pravilno bodisi napačno. Kaj nekdo misli, ni pomembno. Pred nami je točno tako, kakor je pred nami pri vprašanih fizikalne znanosti. Zemlja je po našem mnenju krogla. Naši predniki so morda mislili, da je ploska. To pa ne pomeni, da *je bila* ploska in da *je zdaj* krogla. To nasprotno pomeni, da je bilo človeštvo v preteklih časih nevedno glede oblike Zemlje in da je zdaj spoznalo resnico. Če so potemtakem Grki imeli suženjstvo za moralno legitimno, to ne kaže, da je bilo legitimno zanje in za tisti čas, temveč prej, da niso poznali resnice o tej stvari. (...)

Rečemo lahko, da je bil etični absolutizem v svojih bistvenih idejah proizvod krščanske teologije. Povezave ni težko odkriti. V času krščanskih predpisov se je namreč morala pojmovala kot izvirajoča iz volje Boga. To je bil resnično njen edini in v celoti zadosten vir. Naivnemu zgovorniku vere bi se filozofska vprašanja o utemeljitvi morale in o temeljih moralne dolžnosti zdela brez pomena. Celo postavljanje takšnih vprašanj je znamenje zametkov religioznega skepticizma. Za pravega vernika je avtor moralnega zakona Bog. Kar godi Bogu, kar Bog zapoveduje – to opredeljuje pravičnost. Kar Bog naredi nezadovoljnega,

kar on prepove – to opredeljuje nepravičnost. Je pa za krščanskega monoteista samo en Bog, ki vlada celotnemu vesoljstvu. In ta Bog je razumen, neprotisloven. Ne deluje iz muhavosti. Potemtakem morajo biti njegova volja in zapovedi vsepovsod enake. So nespremenljive za vse ljudi in za vse čase. Če pogani sprejemajo drugačne moralne ideje kakor mi – ideje, ki so manjvredne od naših – more biti to le zato, ker živijo v nevednosti glede resničnega Boga. Če bi poznali Boga in njegove zapovedi, bi bila njihova etična pravila enaka našim.

To pojasni, zakaj so bili filozofi vse do pred kratkim ne samo prepričani o etičnem absolutizmu, temveč *so ga sprejemali brez slebernega pomisleka in razprave*. Ideje filozofov, podobno kakor ideje kogar koli drugega, največkrat oblikujejo civilizacije, v katerih živijo. Njihove filozofije so večinoma poskus z abstraktnimi pojmi in neprotislovnim jezikom izraziti repertoar idej, ki so ga vdihavali iz atmosfere svojega družbenega okolja. To pojasni veliko tako imenovanih “neprepoznanih podmen”, ki mrgolijo po filozofskih sistemih. Te podmene so preprosto ideje, ki so jih avtorji teh sistemov vdihavali v intelektualnih, naključno obkrožajočih jih atmosferah – ki so jih potemtakem prevzeli kot del vsakodnevnih rutine, brez argumentov, nekritično, celo brez suma, da bi morda lahko bile neresnične. (...)

Upor relativistov proti absolutizmu je po mojem prepričanju neizogibni del občutenja splošnih revolucionarnih teženj našega časa. Zlasti je rezultat razkroja sprejemanja dogem ortodoksne religije. Prepričanje o absolutizmu je bilo spodbujeno, kakor smo videli, s prepričanjem o krščanskem monoteizmu. In ker je zdaj, v času vseprisotnega religioznega skepticizma ta spodbuda odtegnjena, absolutizmu grozi propad. Revolucionarna gibanja so praviloma, vsekakor pa v svojih prvih začetkih, zgolj negativna. Napadajo in rušijo. In etični relativizem je v svojem bistvu zgolj negativni nazor. Je preprosto zanikanje etičnega absolutizma. Zato ga je najbolje pričeti pojasnjevati

s pojasnitvijo etičnega absolutizma. Če razumemo, da tisto, kar trdi slednji, prvi zanika, potem razumemo etični relativizem.

Katero koli etično stališče, ki zanika obstoj enega samega moralnega merila, uporabljivega za vse ljudi v vseh časih, smemo upravičeno imenovati vrsto etične relativnosti. Ne obstaja, tako trdi etični relativist, samo en moralni zakon, en kod, eno merilo. Je mnogo moralnih zakonov, kodov, meril. Kar morala zapoveduje v enem prostoru ali času, je lahko docela drugačno od moralnih zapovedi v drugem prostoru ali času. Moralni kod Kitajcev je docela drugačen od koda Evropejcev, kod afriških divjakov se docela razlikuje od obeh. Slehera morala je potemtakem relativna glede na obdobje, prostor in okoliščine, v katerih jo odkrijemo. V nobenem pomenu ni absolutna.

To pa ne pomeni zgolj – kar bi na prvi pogled morda mogli biti pripravljene misliti –, da bi povsem isto vrsto dejanja, ki se *ima* v eni deželi ali obdobju za pravilno, v drugi deželi ali obdobju lahko *imeli* za nepravilno. To bi bila zgolj plehkost, katere resničnost bi moral vsakdo sprejeti. To bi sprejel celo absolutist – to bi želel celo poudariti – kajti dobro se zaveda, da imajo različna ljudstva različne nabore moralnih idej, in njegovo celotno dokazovanje je v tem, da so nekateri izmed naborov teh idej napačni. Relativistov namen ni pritrjevanje tej plehkosti, temveč da natanko ista vrsta dejanja, ki *je* v eni deželi ali obdobju pravilna, *je* lahko v drugi nepravilna. In ta trditev je, daleč od tega, da bi bila plehkost, nadvse osupljiva.

Izjemno pomembno je, da temeljito dojamemo razliko med obema idejama. Obstajajo namreč razlogi za mnenje, da je mnogim umom etična relativnost videti privlačna, ker ne uspejo jasno razlikovati med eno in drugo. Nadvse očitno je res, da se moralna pojmovanja razlikujejo od dežele do dežele in od obdobja do obdobja. In tako moremo nadvse zlahka, če smo duhovno leni, domnevati, da je to trditi isto kakor trditi, da ne obstajajo splošna moralna merila – ali z drugimi besedami, da to implicira moralno relativnost. Ne uspe nam uvideti,

da besedo “merilo” uporabljamo v dveh različnih pomenih. Popolnoma res je, da v enem smislu obstajajo mnoga in raznolika moralna merila. Rečemo, da nekega človeka presojava z merili njegovega časa. In to implicira, da imajo različni časi različna merila. In to je, seveda, docela res. Toda če uporabljamo besedo “merilo” v tem smislu, preprosto mislimo na nabor moralnih prepričanj, ki so krožila v obravnavanem obdobju. Njen pomen je, kaj ljudje *imajo* za pravilno, ne glede na to, ali dejansko *je* pravilno ali ne. Po drugi strani pa absolutist s trditvijo, da obstaja eno samo splošno moralno “pravilo”, te besede nikakor ne uporablja v tem smislu. Z “merilom” razume tisto, kar *je* pravilno v razliki od onega, kar ljudje zgolj imajo za pravilno. Njegova poanta je, da je pravično kljub razlikujočim se mnenjem ljudi o pravičnem v različnih deželah in obdobjih vendarle vsepovsod in zmeraj isto. In iz tega sledi, da takrat, kadar etični relativist spodbija stališče absolutista in zanika obstoj splošnih moralnih pravil, z “merilom” tudi misli tisto, kar je dejansko pravilno. Toda izjemno zlahka zdrsnemo, če nismo previdni, iz rabe te besede v njenem prvem pomenu v njeno nenadzorovano rabo v drugem pomenu; in predpostavljamo, da je raznolikost moralnih prepričanj ista stvar kakor raznolikost tega, kar zares je moralno. In če ne bomo nenehno razlikovali med obema pomenoma besede “merilo”, je zelo verjetno, da se nam bo nazor etičnih relativistov zdel sprejemljivejši, kakor dejansko je.

Prevedel Matevž Rudl.

Prevedeno po W. T. Stace: *The Concept of Morals*, Macmillan Publishing Company, 1937.

Matevž Rudl

Pripomba o Staceovem opisu moralnega absolutizma

Stace pretirava in je enostranski s trditvijo, da je poglavitni, če že ne kar edini vir absolutizma monoteistična oblika verovanja. Naj omenim samo razsvetljijsko tradicijo in zlasti Kanta. Zanj je temelj moralnih presoj dejanj *razumski uvid*, da ima oseba – to je nekdo, ki avtonomno (svobodno, to je po eni strani »razumsko samodoločeno« in po drugi strani nedoločeno s telesnimi željami in družbeno ustvarjenimi potrebami) vrednoti svoj položaj in stvari v svetu, ki ima načrte za prihodnost in ki zaradi razumevanja vsebine splošnih trditev ugotavlja, kakšen bi bil svet, če bi vsi sledili nekemu motivu – posebno lastnosti, ki ji rečemo *dostojanstvo*. Zaradi te lastnosti moramo osebo zmeraj in povsod *spoštovati* ter je nikdar ne uporabljati zgolj kot sredstvo, ampak mora v naših načrtih zmeraj biti hkrati naš cilj. Ali drugače: ker moramo osebo spoštovati, se moramo do nje zmeraj zadržati v skladu s njenimi vrednotami, načrti in razumevanjem njene splošne slike človeštva.

Kant je seveda po vseh merilih in v pravem pomenu besede absolutist: osebe *nikdar* in v *nobenih okoliščinah* ne moremo zgolj izkoriščati, temveč jo moramo zmeraj in povsod spoštovati. Toda pri Kantu ni niti najmanjšega sledu religiozno utemeljenega absolutizma (če na tem mestu ne razpravljamo o božjem obstoju kot transcendentnem postulatju praktičnega uma, brez katerega pa vendarle lahko sprejmemo osnovno kantovsko stališče¹). Tako se je Aristotel s trditvijo o moralni upravičenosti suženjstva pač motil, in sicer ne zato, ker bi suženjstvo prepovedal Bog, temveč ker kot *razumne* osebe *razumemo* moralno nesprejemljivost suženjskih odnosov med

ljudmi, ki so osebe. Temelj moralnega absolutizma je torej *razum*.

Podobno racionalno utemeljeno absolutistično stališče najdemo tudi pri bolj empiristično usmerjenih filozofih, to je pri utilitaristih. Za mnoge med njimi je temelj moralnih presoj *nepristransko upoštevanje interesov*, ki vzniknejo iz dejstva, da ima neko bitje *moč (ob)čutenja*. To seveda pomeni, da so (v nasprotju s Kantom) moralno pomembne tudi živali. Tako je temeljni ter od časa in prostora neodvisni moralni uvid, da je čutenje zadovoljstva (pri nižjih živalskih vrstah je to le stanje telesne nevznemirjenosti in telesnega ugodja, pri višjih in posebno pri človeku pa je to sreča, zlasti intelektualno ugodje) dobro, medtem ko je čutenje nezadovoljstva (bolečine in nesrečnosti) slabo. In če upoštevamo, da je v izračunu največjega možnega upoštevanja in uresničitve interesov treba biti *nepristranski* (torej lastnim interesom neke vrste ne smemo pripisati večje in višje vrednosti kakor interesom iste vrste katerega koli drugega čutečega bitja), tudi utilitaristi zagovarjajo absolutistično stališče.

Dilema torej ni med absolutizmom kot religiozno utemeljenim moralnim stališčem in kulturnim relativizmom kot mnenjem, da je v morali vse mogoče, temveč jo je treba poiskati in razumeti drugje.

To pa seveda ne pomeni, da Stace ne bi nadvse dobro zadel in predstavil pomembnih razlik med moralnimi absolutisti in relativisti. Treba je le imeti pred očmi dejstvo, da ne obstaja zgolj religiozno utemeljena absolutistična teorija morale.

¹ Sam bi bil pripravljen zagovarjati mnenje, da je denimo Sartrov eksistencializem kot moralna teorija dejansko Kant brez boga: denimo Sartrov pogled na odnos med odločitvami (vrednotami) in tesnobo je zelo podoben Kantovemu razumevanju dolžnosti. Toda o tem ne moremo razpravljati na tem mestu, zato naj ostane le pri namigu.

Problemi z relativizmom

Analiza pokaže, da relativizem sestavlja več različnih pogledov.

1. *Sociološki relativizem* je preprosto stališče, da imajo različne skupine ljudi – različna plemena, različne civilizacije – različna moralna merila za vrednotenje dejanj kot pravih ali napačnih. Denimo, v naši družbi menimo, da je bolje, če roparja ulovimo, kakor pa da ubeži; toda špartanska mladina, ki je dopuščala gristi svoje vitalne organe lisicam, da bi jih ne ujeli zaradi kraje, (...) izraža ljudsko prepričanje, da je slabo biti zaloten pri kraji, ni pa slaba sama kraja. Pripadniki plemena Dobu na Novi Gvineji so prepričani, da je časti vredno pridelovati lastno zelenjavo, toda še bolj je časti vredno ukrasti sosedovo. Stari Rimljani so imeli bolj v čislj čast kakor usmiljenje. Lahko so oprostili, če bi s tem pridobili kakšno korist, sicer pa do svojih žrtev, denimo do vojnih ujetnikov, niso čutili pravzaprav nič. Pogum so cenili, usmiljenja in ponižnosti ne. Nekatera puščavska ljudstva menijo, da je njihova sveta dolžnost zajeti in (s počasnim mučenjem) ubiti pripadnika plemena, ki je ubilo ali zajelo nekoga od njihovih, četudi ta posameznik ni tisti, ki je zagrešil sramotitev – zadošča povsem nedolžen posameznik. Eskimi menijo, da je prav ubiti lastne starše, ko ti dosežejo določeno starost – še več, starši to pričakujejo – raje to, kakor da jih vzamejo na svoja tvegana potovanja. (...)

Ni verjetno, da bi kdo zanikal relativizem v tem smislu. Neustrezno bi bilo, če bi moralni filozof trdil: »Vi sociologi in antropologi se vsi motite glede domnevnih dejstev, o katerih poročate. Vse to je kup laži!« Tisti, ki so najbolj usposobljeni kaj vedeti o prepričanju

pripadnikov plemena Dobu, so oni, ki so med Dobuji živeli in ki so se prepričali na lastne oči.

Toda celo v tem primeru je termin »sociološki relativizem« dvoumen. Če ta termin pomeni zgolj, da obstajajo moralna prepričanja, ki jih ena skupina sprejema in druga ne, je očitno resničen – je empirično dejstvo. Če pa ta termin pomeni, da imajo različne skupine različna *temeljna* moralna prepričanja, trditev ni več očitno resnična in bi bila lahko celo neresnična. Različne skupine *bi lahko* imele ista temeljna moralna prepričanja, ki bi jih uporabljala na različne načine v različnih okoliščinah. Predstavljajte si dve plemeni, ki sta prepričani, da je treba storiti vse, da kar najbolj prispeva k preživetju kar največjega možnega števila posameznikov iz plemena. Eno pleme živi v puščavi, drugo pa nekje, kjer je vode v izobilju. V prvem plemenu je zapravljanje tudi majhnih količin vode resen moralni prestop, morda se kaznuje celo s smrtjo; v drugem plemenu pa sploh ni pravil glede zapravljanja vode. To je primer sociološkega relativizma v prvem smislu: nekdo meni, nekdo drug pa ne, da je zapravljanje vode napačno. Ni pa to primer sociološkega relativizma v drugem smislu, kajti obe moralni pravili enako ponazarjata isto temeljno moralno načelo, namreč da je pravilno, kar pomaga preživeti. Glede na to podmeno sploh ni razlik, razlika je v uporabi tega enega načela v različnih okoliščinah.

2. Sociološki relativizem nikakor ni etični nauk – poskuša opisati, kakšna so moralna prepričanja ljudstev, in nič ne pravi, ali je neko prepričanje boljše izbira od nekega drugega prepričanja. Toda *etični relativizem* gre naprej, ima natančen pogled na to, kaj je pravilno in napačno, in tako vstopi na področje etike. V skladu z etičnim

relativizmom velja, da če obstajata dve plemeni ali družbi in eni menijo, da so dejanja neke vrste napačna, medtem ko drugi menijo, da so dejanja iste vrste pravilna, so *oboja prepričanja* resnična: v prvi družbi so dejanja te vrste napačna in v drugi družbi so pravilna. V poligamnih družbah je poligamija pravilna, ni pa pravilna v monogamnih družbah – kaj je pravilno in kaj napačno, je odvisno od družbe, ki ji pripadaš.

Tukaj se takoj pojavi dvoumnost. Vzemimo za trenutek, da je suženjstvo pravilno v eni družbi in napačno v drugi – ne samo, da se ima za takšno, kar bi bil sociološki relativizem, temveč da dejansko je takšno, kar pravi etični relativizem. Vendar posameznik, ki zagovarja to prepričanje, sam sploh ni neizogibno relativist. Lahko je prepričan o enem splošnem merilu pravilnega, kakor je največja sreča vpletenih posameznikov. (...) In če je tako, ni relativist, ker ima le eno merilo pravilnega. Neka praksa lahko omogoči srečo ene družbe, ne pa tudi druge in v tem primeru bi bila pravilna v eni družbi in ne v drugi; zgolj uporaba moralnega načela se razlikuje od družbe do družbe, ne pa načelo samo. Verjetno mnogo ljudi, ki se imajo za etične relativiste, to sploh niso, saj so prepričani o enem moralnem merilu, ki ga v različnih družbah lahko uporabimo na različne načine zaradi raznolikih razmer, v katerih te družbe živijo. Z razlogom bi lahko govorili o gravitacijskem relativizmu, ker kamen pada, balon pa se dviguje; pa vendar sta oba dogodka primera enega splošnega zakona težnosti.

Toda vzemimo prepričanje nekoga, da *ni* enega splošnega merila in da se tisto, kar je pravilno in napačno, spreminja od družbe do družbe brez nanašanja na kakršno koli splošno moralno merilo. Nekdo bi bil lahko prepričan, da more pravilno za eno skupino biti napačno za drugo in da je pravilno za nekega posameznika lahko napačno za drugega, čeprav *ne*

zaradi enega splošnega moralnega načela, ki bi ga v vseh teh primerih različno uporabili. Relativist je v težki preizkušnji, če naj bi podal kakršen koli razlog, zakaj sprejema to kot resnično; toda svoje stališče bi lahko zagovarjal, ne da bi poskušal navesti razloge zanj. V tem primeru se mu zares lahko reče, da je relativist. Toda zdaj se mora spopasti z nekaterimi problemi:

- a) Če ga vprašamo, *zakaj* je neka praksa, ki je pravilna v neki družbi, v drugi nepravilna, ne bo mogel navesti nikakršnih razlogov. Ni videti nikakršnega splošnega načela, iz katerega bi izhajalo njegovo stališče. Ta slabost, mило rečeno, mnogih ne bo zadovoljila.
- b) “Kar je pravilno v eni skupini, je nepravilno v drugi,” pravi. Toda kaj natančno je skupina? Vsaka oseba pripada mnogim različnim skupinam – svoji skupnosti, svoji državi, svojemu mestu, svojemu klubu, svoji šoli, cerkvi, združbi ali atletskemu društvu. Denimo, da večina ljudi v njegovem klubu meni, da je neka vrsta dejanja napačna, medtem ko večina ljudi v njegovi skupnosti meni, da je pravilna. Kaj tedaj?
- c) Koliko ljudi iz skupine – kot kar koli že se izkaže skupina – mora misliti, da je napačno, preden zares postane napačno? Običajen odgovor je: »Večina.« Verjetno to pomeni kar koli nad petdesetimi odstotki. Če 51 odstotkov njegovih sonarodnjakov meni, da je prešuštvo napačno, je napačno za ljudi iz tiste dežele; toda če jih samo 49 odstotkov meni, da je napačno, tedaj takšno ni. Najmanj, kar lahko rečemo, je, da je čudno. Ali se večina ne more motiti? Neko manjšinsko mnenje se lahko razširi in postane pozneje večinsko; ali je bilo v tem primeru dejanje prej napačno in je zdaj pravilno? Preprosto je reči: »Lov na ljudi je pravilen v družbi lovcev na ljudi, in če v Sloveniji večinsko postanemo lovci na ljudi, bi bil za nas lov na ljudi pravilen,« in enako za prakse, kakršne so poligamija, sežiganje čarovnic, obsodba brez sodne obravnave,

kanibalizem. Toda, ali obstaja kakršen koli razlog, zakaj bi naj bilo res tisto, o čemer je prepričana večina ljudi?

- d) Če je tisto, s čimer se v neki družbi ali skupini večina strinja, *ipso facto*¹ pravilno v njej, kako lahko potem obstaja nekaj takšnega, kakor je moralni napredek? Če bi bil nekdo v družbi lovcem na ljudi prepričan, da je lov na ljudi krut, barbarski in napačen, ter bi se odločil te misli zaupati svojemu poglavarju, bi poglavar relativist odvrnil: »Toda večina v našem plemenu ga ima za pravilnega, torej je pravilen.« V družbi, v kateri bi večina ljudi goljufala svojo vlado glede dohodnine, bi bilo prav ravnati tako, čeprav bi prenehalo biti pravilno v trenutku, ko bi odstotek goljufov padel pod 50 odstotkov. Če je etični relativizem točen, je očitno nemogoče, da bi bila moralna prepričanja neke družbe zmotna, ker bi trdna prepričanost večine, da so njena prepričanja točna, dokazovala, da ta prepričanja so točna za to družbo v tem času. Manjšinsko mnenje bi bilo torej zmotno ne glede na to, kakšno bi bilo. Ni treba poudarjati, da se večina ljudi, ki pravijo, da je »v morali vse relativno«, ne zaveda teh implikacij svoje teorije.

Prevedel Matevž Rudl.

Prevedeno po John Hospers: »Moral Problems«, v John Hospers: *Human Conduct*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1961.

Bernard Williams

Absurdnost relativizma

Poglejmo si поблиže posebno stališče ali sestavljanje stališč, ki so jo zložili na prizorišču moralnih sporov med družbami. Gre za *relativizem*, antropologovo herezijo, doslej morda najabsurdnejše razdelano stališče, celo v morali. V svoji vulgarni in nedodelani podobi (prav to bom premislil, ker je njegova najodličnejša in tudi najvplivnejša podoba) sestoji iz treh izjav: da "pravilno" pomeni (ga lahko neprotislovno razumemo kot) "pravilno za dano družbo"; da je potrebno "pravilen za dano družbo" razumeti v funkcionalističnem smislu¹; in da je (potemtakem) napačno, če ljudje iz ene družbe obsojajo, se vpletajo itd. v vrednote druge družbe. Je stališče z dolgo zgodovino, priljubljeno med nekaterimi liberalnimi kolonialisti, še posebno med britanskimi uradniki v krajih (kakrašna je Zahodna Afrika), kjer belci niso imeli v lasti zemlje. V takratni zgodovinski vlogi je morda imelo, podobno kakor nekateri drugi zmedeni nauki, dobrodejen vpliv, čeprav morda sodobni afriški nacionalizem z dobrimi razlogi zaničuje svoje plemenske in konservativne implikacije.

Kakršni koli že so njegovi rezultati, stališče je očitno logično v neskladju, kajti v tretji izjavi, ki se izreka o pravilnem in nepravilnem odnosu do drugih družb, uporablja *nerelativen* pomen besede "pravilen", ki ga prva izjava ne dopušča. Na primer trditev, da je žrtvovanje ljudi "pravilno za" ljudstvo Ašantij, se razume kot zatrjevanje, da je žrtvovanje ljudi pravilno med Ašantiji, in to naprej kot trditev, da je bilo žrtvovanje med Ašantiji pravilno; to je, da vmešavanje ni bilo del našega posla.² Toda takšne trditve ta teorija gotovo ne dopušča. Dopustiti more kvečjemu trditev, da je

¹ S samim tem dejstvom. (Op. prev.)

¹ V »delujočnostnem« smislu, to je v smislu opravljanja neke vloge, naloge oziroma funkcije (v smislu ohranjanja družbenih struktur). (Op. prev.)

² Trditve so naslednje: (1) Ašantiji *menijo*, da je žrtvovati ljudi moralno pravilno. Se pravi, da je pravilno za nje (torej relativno glede na nje). (2) Ta vrednostna sodba je vzvod družbene kohezije, to je, zaradi njenega sprejemanja so družbene strukture pri ljudstvu Ašantij trdne in dobro delujoče. Žrtvovanje ljudi kot vrednota je torej družbeno *funkcionalno*. (3) Zato je vrednostna sodba "Žrtvovanje ljudi je moralno pravilno" za Ašantije *dejanska* pravilna. To pa ima za logično posledico, da se ne smemo "od zunaj" vpletati v njihov vrednostni sistem (kar je po Williamsovem mnenju nerelacijska sodba). (Op. prev.)

bilo za našo družbo pravilno (to je funkcionalno koristno) neobčevanje z ašantijsko družbo, s čimer pa, prvič, gotovo nismo v celoti povzeli svojega mnenja, in drugič, njena resničnost je nadvse sporna.

Razen svojega neposrečenega povezovanja nerelativne morale tolerance ali nevmešavanja s pogledom na moralo kot relativno ta teorija šepa tudi v svojih funkcionalističnih vidikih zaradi nekaterih razvpitih slabosti funkcionalizma nasploh, še posebno ob težavah, ki se dotikajo določanja istovetnosti "posamične družbe". Če "družbo" pojmuje kot kulturno enoto, katere istovetnost je deloma določena z njenimi vrednotami, mnogo funkcionalističnih izjav preneha biti empiričnih in postanejo gole tautologije³: dolgočasno nujen pogoj za preživetje skupine-z-določenimi-vrednotami je, da ta skupina mora zadržati te vrednote. Na drugem koncu skrajnosti pa bi lahko bilo mnenje, da preživetje neke družbe pomeni preživetje nekaterih oseb in njihovo imetje potomcev, s čimer bi mnoge funkcionalistične izjave o nujnosti kulturnega preživetja postale neresnične. Kadar v Veliki Britaniji nekateri valižanski nacionalisti govorijo o preživetju valižanskega jezika kot o pogoju preživetja valižanske družbe, se jim včasih posreči vzbuditi vtis, kakor da je to pogoj za preživetje valižanskih ljudi, kakor da bi bil zaton valižanščine dobesedno smrtni udarec.

Med tema skrajnostma je tisto resnično zanimivo ozemlje, provinca družboslovne znanosti, v kateri je prostor za trditve, češ, neka praksa ali prepričanje sta tesneje povezana s precej večjim delom družbene strukture, kakor bi se zdelo na prvi pogled, da potemtakem nista zgolj izrastlini, zaradi česar bi njuno odvracanje ali spreminjanje moglo privedi do mnogo večjih družbenih sprememb, kakor bi sprva smeli pričakovati; ali, podobno, da bi bil neki nabor vrednot ali institucij lahko takšen, da bi ob njihovi izgubi ali globokih spremembah ljudje v tej družbi fizično sicer preživeli, vendar pa bi bili povsem zatrti in v brezupnem stanju. Če bi

takšne izjave sprejeli kot resnične, bi bilo to seveda izjemno pomembno pri odločanju kaj storiti; vendar pa one ne morejo same prevzeti naloge odločanja, kaj storiti.

Tukaj, pa tudi vseskozi pri vprašanih konflikta vrednot med družbami, potrebujemo (in le redko dobimo) vsaj blago realistično podobo odgovora na vprašani, katere odločitve naj bi kdo sprejel in katere okoliščine bi mogle biti praktično relevantne za naše razmišljanje. Eden izmed zgledov, ki pridejo na misel, je konfrontacija drugih družb z nacistično Nemčijo. Drugi zgled se tiče nadzora, pri katerem bi si lahko (zaradi odprave nadaljnjih zapletov pri najočitnejšem primeru, to je kolonializmu) pogledali odnos osrednje vlade v Gani do še preostalih elementov tradicionalne družbe Ašantijev. V nobenem primeru pa bi funkcionalistični predlogi kot takšni ne zagotovili kakršnega koli odgovora. Še manj ga dobimo, če je poglobitno vprašanje, ali naj neko skupino realistično ali pa glede na neke želje razumemo kot »družbo« v relevantnem pomenu besede oziroma ali naj njene vrednote in njeno prihodnost celostno povežemo z vrednotami in prihodnostjo večje skupine – kakor je to pri črncih v Združenih državah.

Osrednja zmeda v relativizmu je, da iz dejstva o razlikujočih se naravnostih in vrednotah med družbami poskuša pričarati *apriorno* nerelativno načelo, s katerim bi lahko določili odnos neke družbe do drugih družb; to ni mogoče. Če bi hoteli trditi, da med družbami obstajajo temeljna moralna nesoglasja, moramo pri vprašanih, glede katerih ni soglasja, vključiti naravnost posamičnih družb do drugačnih moralnih nazorov. Prav tako je po drugi strani res, da obstajajo notranje značilnosti morale, zaradi katerih je moralo težko razumeti kot nanašajočo se zgolj na neko skupino. Element posploševanja, ki je značilen za vsako moralo, a se v plemenski morali morda uporabi le za pripadnike plemena, napredujoče zaobsega osebe kot takšne. Rečeno manj formalno, bistveno (...) za vsako moralo in za njeno vlogo v vsaki

³ Logično resnične izjave, ki so resnične ne glede na dejansko stanje sveta in se zato o svetu kot takšnem sploh ne izrekajo. (Op. prev.)

družbi je, da morajo biti nekatere vrste reakcij in motivacij močno ponotranjene, kar pa ne more preprosto izpuhteti, če se nekdo sreča z ljudmi iz druge družbe. Prav tako kakor *de gustibus non disputandum* ni maksima, uporabljiva v morali, tudi ni “kadar si v Rimu, ravnaj, kakor ravnajo Rimljani”, kar je v najboljšem načelo olike.

Ne gre pa zgolj za vprašanje ravnanja, ki je enako ravnanju Rimljanov, temveč za nasprotovanje takšnemu ravnanju. Plehko bi bilo na tem mestu poudarjati, da bi nekdo na temelju številnejših izkušenj iz sveta seveda lahko nekatere svoje odzive na njemu tuje vedenje pravilno začel motriti kot omejene in jih zato poskušal predrugačiti ali o njih podvomiti. Obstaja mnogo pomembnih razlikovanj, ki jih tukaj moramo narediti med vrstami mišljenja, ki takšnemu procesu ustrezajo v različnih primerih: včasih bi nekdo lahko sploh prenehal razumeti neko vprašanje kot moralni problem, včasih bi lahko uvidel, da je nekaj, kar je bilo v tujini videti enako nečemu doma, dejansko povsem drugačna stvar. (Morda so – čeprav si moremo to komajda zamisliti – nekateri misijonarji ali drugi videli moške v poligamnih družbah v luči pokrevljanih domačih bigamistov.) Bilo bi pa izrazito moralno stališče ter poleg tega psihološko in moralno neverjetno, če bi vztrajali, da so ti prilagodljivi odzivi edini pravilni in da takrat, kadar smo soočeni s praksami, ki se nam zdijo in ki jih čutimo kot nečloveške, obstaja na primer *apriorna* zahteva po sprejemanju. V privlačni knjigi Bernala de Diaza, ki je potoval s Cortezom v Mehiko, najdemo opis njihovega počutja, ko so naleteli na žrtvene templje. Ta z moralnega vidika skromna zbirka drznosti kaže pravo zgroženost ob praksah Aztekov. Gotovo bi bilo absurdno razumeti ta odziv kot zgolj omejenost ali samopravičništvo. Prej kaže na nekaj, česar njihovo vedenje ni zmeraj kazalo, namreč da so imeli Indijance prej za ljudi kakor za divje živali.

Prav je poudariti primere takšne vrste in v splošnem primere dejanskih soočenj. “Vsaka družba ima svoja lastna merila” je včasih lahko, četudi zmedena, maksima za raziskovanje družbe;

kot maksima raziskovanja družbe je tudi neboleča. Toda konec koncev, kaj naj storimo, kadar smo postavljeni pred človeško žrtvovanje? – Nestvarno vprašanje za mnoge izmed nas, morda, toda stvarno vprašanje za Corteza. “To ni bila njihova stvar,” bi lahko kdo rekel, “tako ali tako niso imeli pravice biti tam.” Morda – vendar je to, še enkrat, sama nujno nerelativna moralna sodba. Toda tudi če niso imeli pravice biti tam, je vprašanje resnično moralnega argumenta, kaj bi iz tega *sledilo*. Kajti če vlomilec po naključju naleti na lastnika hiše, ki poskuša nekoga umoriti, ali je moralno dolžan ne se vmešavati, ker brezpravno hodi po tujem zemljišču?

Nič od tega ne zanika očitnih dejstev, da so se mnogi vmešavali v druge družbe, kadar bi se ne smeli; se vmešavali brez razumevanja; in se vmešavali z brutalnostjo, pogosto večjo od česar koli, kar so poskušali ustaviti. Pravim samo, da ne more biti posledica narave same morale, da bi se nobena družba nikdar ne smela vmešavati v drugo ali da bi posamezniki iz ene družbe, ki se srečajo s praksami druge, če so razumni, morali odzvati s sprejetjem. Sklepati na takšne zaključke je značilen (in protisloven) korak vulgarnega relativizma.

Prevedel Matevž Rudl.

Prevedeno po Bernard Williams: *Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, str. 20–25.

Učni list: odgovori

Odgovori na vprašanje (A):

(a) univerzalni resnici v etiki, (b) resnične, (c) neresnične, (d) merilo, (e) neodvisnega merila, (f) merilo, (g) vezano na kulturo, (h) posebnega položaja, (i) ena izmed mnogih

Odgovor na vprašanje (C) o ustreznosti argumenta moralnih relativistov

Kot temeljni razlog za moralni relativizem najpogosteje najdemo sklicevanje na dejstva. Vzemimo odnos do umrlih. Stari Grki so svoje umrle upepeli, medtem ko so jih Kalatinci pojedli. Iz tega moralni relativisti sklepajo, da niti prve niti druge kulturne prakse ne moremo ovrednotiti kot moralno boljše ali slabše. Njihov argument ima torej naslednjo obliko:

- (1) Po mnenju starih Grkov je dobro umrle upepeliti.
- (2) Po mnenju Kalatincev je dobro umrle pojedti.
- (3) Torej ne moremo trditi, niti da je umrle dobro upepeliti niti da jih je dobro pojedti. Ni mogoče trditi, da je ena kulturna praksa v moralnem smislu boljša od druge.

Ali vzemimo odnos do umora staršev. V naši kulturi je umor stašev razumljen kot nesprejemljiv s stališča vrednostnega sistema nasploh in tudi v posebnem znotraj pozitivne zakonodaje: kot vrednoto sprejemamo, da ni pravilno starše umoriti, ter nasprotno ravnanje tudi dosledno kazensko preganjamo in ob dokazani krivdi ostro sankcioniramo. Obstaja pa polinezijska kultura, katere pripadniki menijo, da je v splošnem pravilno in z moralnega stališča treba starše umoriti, ko so ti stari približno šestdeset let. In spet se vprašamo, ali lahko ovrednotimo same vrednote obeh kultur in določimo njihovo večjo ali

manjšo moralno ustreznost. Moralni relativisti menijo, da to ni mogoče. V tem primeru ima njihovo razmišljanje naslednjo obliko:

- (1) V naši kulturi staršemor ni dopusten.
- (2) V kulturi nekega polinezijskega ljudstva je staršemor moralen.
- (3) Torej, ni mogoče trditi, da je bodisi zavračanje bodisi dopuščanje staršemora po sebi moralno dobro ali zlo dejanje.

Iz obeh primerov lahko razberemo splošno obliko sklepanja moralnih relativistov:

- (1) Vrednostni sistemi različnih kultur se razlikujejo.
- (2) Torej, ne obstaja objektivno merilo, s katerim bi lahko presojali o objektivni vrednosti posamičnih vrednostnih sistemov.

Po mnenju mnogih takšno sklepanje ni logično veljavno: resničnost premise namreč ne zagotavlja resničnosti zaključka. Premisa je lahko resnična (in vsaj na prvi pogled kaže, da to tudi je), pa je zaključek vendarle lahko tudi neresničen. Mogoče namreč je, da se pripadniki posamičnih kultur in nasploh posamezniki ne strinjajo glede vprašanja, katere vrednote in moralna načela so sprejemljivi, pa kljub temu obstajajo objektivne, torej od časa in kraja neodvisne vrednote in na njih utemeljena moralna načela. V tem primeru večina ali morda celo vsi, ki so si v laseh glede prave morale, resničnih vrednot pač niso prepoznali in spoznali. To je enako kakor pri opisih in pojasnitvah dejstev v svetu: na podlagi različnih teorij denimo o nastanku sveta ne moremo sklepati na trditev, da so vsi opisi nastanka sveta enako dobri (svet je nastal iz singularne točke z velikim pokom, svet je ustvaril bog, svet sploh ni nastal, ker že od vekomaj je, itd.) oziroma da je svet dejansko nastal na vse možne načine, ki si jih predstavljamo (kar moralni relativisti trdijo, namreč, da moralne presoje dejanj so resnične glede na v neki kulturi sprejeti vrednostni sistem).

Neveljavnost sklepanja v tem argumentu lahko uvidimo tudi drugače. Prvi korak do tega uvida je v spoznanju, da se v argumentu sklepa z dejstvene sodbe (sodbe, ki govori o dejstvih v svetu) na *najstveno sodbo* (sodbo o tem, kako *naj bi se* vedli). Neproblematično je, da je premisa dejstvena sodba (pač pravi, da v svetu so različne kulture z različnimi vrednostnimi sistemi). Ni pa težko razbrati, da zaključek izraža *najstvo*. Je namreč norma, ki govori, kako *naj* bi se vedli oziroma kakšne *naj* bi bile naše odločitve. Pravi namreč, da *naj ne* bi vrednostno primerjali vrednostnih sistemov različnih kultur, ali strože rečeno, da jih *ne smemo* vrednostno primerjati. Ta strožja formulacija nas ne sme zavesti v mnenje, da se zaradi obstoja norme ne moremo izmakniti neki obliki vedenja oziroma odločitev. Norma od nas seveda nekaj zahteva, vendar je ob podmeni posedovanja svobodne volje morda ne spoštujemo (npr. kljub poznavanju zahteve po vožnji po desni strani cestišča vozimo po levi).

Drugi korak do uvida v neveljavnost zgornjega argumenta je spoznanje, da z dejstvenih trditvev ne moremo sklepati na *najstva*. Tako denimo po dejstvu, da so vsi neprijazni drug do drugega (recimo, da bi svet bil takšen), ne moremo sklepati o ustreznosti moralne sodbe, da bi vsi morali biti neprijazni (da *naj* bi bili vsi nergavi in osorni).

Spoznanje o logični neveljavnosti zgornjega argumenta pa še ne predstavlja dokončne ovržbe temeljne trditve moralnih relativistov, namreč da ni objektivnega merila, s katerim bi lahko presojali moralno ustreznost vrednostnih sistemov posamičnih družb. Trdimo lahko edino, da moralni relativisti te teze ne morejo utemeljiti na svoj običajni način, ne pa tudi, da je sama teza neresnična. Potemtakem zgornji protargument govori le proti argumentaciji, ne pa tudi proti vsebini. Prepričljive vsebinske protirazloge moralnemu relativizmu moramo poiskati drugje.

Ayn Rand

Vrlina sebičnosti

Naslov knjige utegne vzbuditi vprašanje, ki ga tu in tam slišim: “Zakaj uporabljaš besedo ‘sebičnost’ za označevanje značajskih kreposti, če se ta beseda upira tako velikemu številu ljudi in z njo ne mislijo istih stvari kakor ti?”

Tistim, ki tako vprašujejo, odgovarjam: “Iz razloga, zaradi katerega se vprašanja bojite.” Toda so še drugi, ki slutijo, da zgornje vprašanje vsebuje moralno strahopetnost, in ga ne bi zastavili, a mojega dejanskega razloga navzlic temu niso sposobni formulirati in tudi ne dognati globokega moralnega problema, za katerega tukaj gre. Prav njim je namenjen jasnejši odgovor.

Problem ni zgolj semantičen niti ne samovoljno izbran. Pomen, ki je pripisan splošni rabi besede ‘sebičnost’, namreč ni le napačen: bolj kakor kateri drug posamični dejavnik uteleša uničujoči intelektualni paket, odgovoren za zaviranje moralnega razvoja človeštva. V splošni rabi je beseda ‘sebičnost’ sinonim zla; v duha priključimo sliko krvoželjnega brezobzirneža, ki za doseg lastnih ciljev gazi čez grmado trupel – mu ni mar za nobeno živo bitje in v nobenem trenutku ne teži k ničemur drugemu kakor k takojšnji zadovoljitvi brezobzirnih kapric.

Navzlic temu se natančen pomen in slovarska definicija besede ‘sebičnost’ glasi: *ukvarjati se z lastnimi interesi*.

To pojmovanje *ne* vsebuje moralnega vrednotenja; ne pove nam, ali je ukvarjanje z lastnimi interesi dobro ali zlo; niti nam ne pove, kaj določa človekove dejanske interese. Naloga etike je odgovoriti na takšna vprašanja.

Altruistična etika je v okviru svojega odgovora ustvarila podobo brezobzirneža, zato da bi ljudje sprejeli dve nečloveški pravili: (a) vsako ukvarjanje z lastnimi interesi je zlo ne glede na to, za kakšne interese gre; in (b) brezobzirneževo delovanje je *dejansko* le v njegovem interesu.

(Altruizem ljudem naroča, naj se zavoljo svojih sosedov tema praviloma odpovedo.)

Ločiti je treba dve vprašanji, ki ju altruizem obravnava v enem paketu oziroma vrže obe v en koš: (1) Kaj so vrednote? in (2) Kdo bi moral imeti od vrednot korist? Altruizem nadomesti prvo vprašanje z drugim; tako se izogne nalogi opredeljevanja področja moralnih vrednot in pravzaprav pusti človeštvo brez moralnega vodstva.

Altruizem razglaša, da je vsako dejanje, narejeno zaradi koristi drugih, dobro in zlo vsako, ki je narejeno zaradi lastnih koristi. Edino merilo moralne vrednosti je potemtakem *uživalec* – in dokler uživalec ni delujoči, je dovoljeno vse.

Prav zato so strahotna nemoralnost, kronična nepravilnost, groteskna dvojna merila ter nerešljivi spori in protislovja lastnosti vseh človeških družb in medčloveških odnosov, ki so skozi zgodovino nastajali pod vplivom katere koli različice altruistične etike. Poglejte nenravnost tega, kar danes velja za moralne sodbe. Industrialec, ki pridobiva bogastvo, in gangster, ki ropa banke, veljata za enako nemoralna, ker sta poskušala obogateti zaradi lastne 'sebične' koristi. Mladenič, ki se odreče karieri, da bi vzdrževal starše, in v službi nikoli ne napreduje više od trgovskega pomočnika v špeceriji, je pojmovan kot moralno boljši od nekoga, ki vztraja v izčrpujočih naporih in izpolni svoje osebne ambicije. Kot moralen je pojmovan tudi diktator, ki je zagrešil neizrekljive krutosti, če je le z njimi nameraval koristiti 'ljudem' in ne sebi.

Poglejte, kaj to dobrodelno merilo moralnosti naredi človeku. Najprej ga nauči, da je morala njegova sovražnica, ker ne prinaša nobene koristi, temveč samo izgubo, škodo, bolečino in brezup, s katerimi človek prizadene samega sebe. Vse, kar lahko pričakuje, je težak plašč nedoumljive dolžnosti. Nemara lahko upa, da se bodo drugi tu in tam žrtvovali v njegovo dobro, kakor se je sam nejevoljno žrtvoval za njihovo, toda vé, da ta odnos ne bo izzval zadovoljstva, temveč obojestransko slabo voljo – in da bo, moralno gledano,

zasledovanje vrednot podobno izmenjavi nezaželenih božičnih daril, za katera bi bilo moralno nedopustno, če bi jih kupili zase. Njegovo življenje ima moralni pomen le tedaj, ko mu uspe opraviti kakšno požrtvovalno dejanje, drugače pa ga moralnost ne zadeva in mu ne pove, kako naj ravna, ko gre za odločilna vprašanja: kadar se ne žrtvuje, živi zgolj svoje lastno osebno, zasebno in 'sebično' življenje, ki je kot takšno razumljeno bodisi kot zlo ali, v najboljšem, kot *amoralno*.

Ker narava človeka ni oskrbela s samodejno obliko preživetja in mora ohranjati življenje z lastnim trudom, pomeni nauk, po katerem je zanimanje za lastne interese nekaj zlega, da je zla tudi človekova želja po življenju – da je zlo človeško življenje kot takšno. Noben nauk ne more biti zlobnejši.

In vendar je prav to pomen altruizma, vsebovan v primerih, kakršen je izenačevanje med industrialecem in roparjem. Seveda obstaja bistvena moralna razlika med človekom, ki vidi svoj interes v proizvodnji, in človekom, čigar interes je v ropanju. Ropar ni zel zaradi dejstva, ker zasleduje lastne interese, temveč zaradi tega, *kar* meni, da je njegov interes; *ne* zaradi dejstva, ker se drži svojih vrednot, temveč *zaradi* vrednot, ki jih izbere; in *ne* zato, ker hoče živeti, temveč zato, ker živi človeka nevredno življenje.

Če je res, da mislim s 'sebičnostjo' nekaj drugega od njenega konvencionalnega pomena, je *to* za altruizem ena najhujših obtožb: pomeni, da altruizem *ne dopušča koncepta* človeka, ki spoštuje samega sebe, se sam vzdržuje – ohranja svoje življenje z lastnim trudom in ne žrtvuje niti samega sebe niti drugih. Pomeni, da altruizem ne dovoljuje videti ljudi drugače kakor žrtvene živali in izkoriščevalce žrtev, kot darovalce in zajedalce – to pa ne dopušča nobenega koncepta dobrohotnega sožitja med ljudmi in nobenega koncepta *pravičnosti*.

Če vas zanimajo vzroki, skriti za odvrtno mešanico cinizma in krivde, v kateri preživlja svoje življenje večina ljudi, odgovarjam takole: vzrok je v tem, da ljudje sploh ne ravnajo v skladu z altruistično

moralo in je niti ne sprejemajo; vzrok krivde pa je, da si te morale ne drznejó zavreči.

Za upor zoper takó pogubno zlo se je treba upreti njegovi temeljni podmeni. Če hočemo odrešiti človeka in moralo, je treba ponovno vzpostaviti koncept 'sebičnosti'.

Prvi korak je v obrambi *človeške pravice do moralne eksistence* – to se pravi, priznati potrebo po moralnem kodu, ki človeka vodi v karieri in izpolnitvi življenja. (...) Razlogi, zaradi katerih človek potrebuje moralni kod, vam bodo povedali, da je namen moralnosti v opredelitvi primernih vrednot in interesov, da je ukvarjanje z lastnimi interesi bistvo moralne eksistence in da *človek mora biti uživalec svojih moralnih dejanj*.

Ker bi vse vrednote morale biti pridobljene in/ali ohranjene z dejanji ljudi, ima sleherna vrzel med delujočim in uživalcem za posledico nepravilnost oziroma žrtvovanje nekaterih ljudi za druge, delujočih za nedelujoče, moralnih za nemoralne. Nič ne bi smelo upravičiti te vrzeli in tega ne bi smel nihče dopustiti.

Uživalčeva izbira moralnih vrednot je samo pripravljalo ali uvodno vprašanje na moralnem področju. Ne predstavlja nadomestka moralnosti niti merila moralne vrednosti kakor pri altruizmu. Ta izbira tudi ni moralno *primarna*: izpeljana mora biti iz temeljnih premis moralnega sistema in biti z njimi potrjena.

Objektivistična etika vztraja, da mora delujoči vedno biti uživalec svojih dejanj oziroma da mora človek delovati za svoje *racionalne* interese. Pravica do takšnega ravnanja je izpeljana iz njegove narave in iz funkcije moralnih vrednot v človeškem življenju – zato je uporabna *edino* v kontekstu racionalnega, objektivno dokazanega in potrjenega koda moralnih načel, ki opredeljujejo, določajo njegove dejanske interese. Pravica ne pomeni dovoljenja 'ravnati, kakor se komu zljubi' in je ni mogoče uporabiti niti v okviru altruistične slike surovega sebičneža niti kogar koli, ki ga motivirajo iracionalna čustva, občutja, nagoni, želje ali kaprice.

To je rečeno kot opozorilo zoper vrsto 'nietzschejanskih egoistov', ki so v resnici proizvod altruistične morale in predstavljajo drugo stran altruističnega kovanca: ljudi, ki verjamejo, da je vsako dejanje, ne glede na njegovo naravo, dobro, če ima za cilj lastno korist. Prav tako kakor zadovoljitev iracionalnih želja drugih tudi zadovoljitev lastnih *ni* merilo moralne vrednosti. Morala ni boj med kapricami. (...)

Podobno vrsto napake zagreši nekdo, ki na podlagi podmene, da naj človeka vodi njegova lastna neodvisna presoja, izjavi, da je vsako izbrano dejanje moralno, če je izbrano. Neodvisna presoja je *način* izbire dejanj, toda zato še ni niti merilo moralnosti niti merilo moralne vrednosti: izbor lahko potrdi samo sklicevanje na dokazana načela.

Človek ne more preživeti, prepuščajoč se slepi sreči, temveč mora odkriti načela, ki jih zahteva njegovo preživetje, in se po njih ravnati; slepe želje ali naključne muhe zato ne morejo določiti, kaj je njegova korist, slednje mora biti odkrito in doseženo pod vodstvom racionalnih načel. Prav zato je objektivistična etika morala racionalnega *samoljubja* – ali *racionalne sebičnosti*.

Objektivistična etika uporablja koncept, ki enači sebičnost in 'ukvarjanje z lastnimi interesi', v njegovem natančnem in nepopačenem pomenu. Ne gre za vdajo pred sovražniki človeštva niti za prepuščanje lahkomišelnim predstavam, popačenju, predsodkom ter strahovom neumnih in nespametnih ljudi. Napad na 'sebičnost' je napad na človekovo samospoštovanje; odreči se prvi pomeni odreči se drugemu.

Prevedel Andrej Adam.

Prevedeno po Ayn Rand: *The Virtue of Selfishness*, Penguin, New York 1964, str. 13–17.

Stroj za izkustva

Recimo, da bi obstajal stroj za izkustva, ki bi vam lahko dal vsako doživetje, ki bi si ga zaželeli. Izvrstni nevropsihologi bi stimulirali vaše možgane tako, da bi mislili in čutili, kakor da pišete veliki roman, sklepate prijateljstvo ali berete zanimivo knjigo. Medtem pa bi lebdeli v komori in na vaše možgane bi bile priključene elektrode. Ali bi se priključili na ta stroj za vse življenje in vnaprej sprogramirali vse svoje življenjske izkušnje? Če vas skrbi, da bi zamudili kakšno zaželeno doživetje, lahko domnevamo, da so podjetja temeljito raziskala življenje drugih. Iz njihove obsežne knjižnice takšnih doživetij bi lahko izbrali svoje življenjske izkušnje za recimo dve leti vnaprej. Po preteku dveh let boste imeli deset minut ali deset ur časa zunaj komore, da bi si izbrali izkušnje za *naslednji* dve leti. Seveda, medtem ko bi bili v komori, ne bi vedeli, da ste tam. Mislili bi, da se vse v resnici dogaja. Tudi drugi bi se lahko priključili, da bi dobili doživetja, ki bi si jih želeli, tako da ne bi bilo potrebno, da bi kdo ostal izključen, da bi jim služil. (Zanemarimo takšne probleme, kakšen je npr., kdo bo upravljal stroje, če bi se vsi priključili.) Bi se vi priključili? *Kaj drugega nam je še lahko pomembno kakor to, kako znotraj nas doživljamo svoje življenje?* Doživetju se ni treba odpovedati zaradi nekaj trenutkov nelagodja med trenutkom, ko se odločite, in trenutkom, ko se priklopite. Kaj je nekaj trenutkov nelagodja v primerjavi z blaženostjo za vse življenje (če si to izberete) in zakaj bi sploh občutili nelagodje, če pa je vaša odločitev najboljša?

Kaj je za nas pomembno razen doživetij, ki jih imamo? Prvič, želimo *delati* nekatere stvari in ne zgolj imeti izkustvo delanja teh stvari. Glede nekaterih posebnih izkustev: samo zato, ker hočemo nekatere stvari narediti, si želimo doživeti, da jih delamo, oziroma misliti na to, kaj smo naredili. (Toda *zakaj* želimo narediti nekatere stvari in nam ne gre zgolj zato, da bi jih doživeli?)

Drug razlog, da se ne priklopimo, je, da želimo na neki način *biti*, želimo biti neka oseba. Tisti, ki lebdi v komori, je nedoločen mehurček. Na vprašanje, kakšna je oseba, ki je bila dolgo v komori, ni odgovora. Je pogumna, prijazna, pametna, duhovita, ljubeča? Ne samo, da je na to vprašanje težko odgovoriti, sploh ni načina, na katerega ta oseba je. Priklop na stroj je nekakšen samomor. Nekaterim, ki so ujeti v neko predstavo, se bo zdelo, da ne more biti pomembno, kakšni smo, temveč le, kako se to zrcali v naših izkustvih. Toda ali je presenetljivo, da je za nas pomembno, kaj *smo*? Zakaj bi nas moralo skrbeti samo, kako bomo zapolnili naš čas, ne pa to, kaj smo?

Tretjič, priklop na izkustveni stroj nas omejuje na realnost, ki jo je naredil človek, na svet, ki ni globlji ali pomembnejši od tistega, ki ga lahko zgradijo ljudje. Ni *dejanskega* stika s katero koli globljo realnostjo, čeprav je lahko izkustvo stika simulirano. Mnogo ljudi želi ostati odprtih za takšen stik in za uvid v globlji smisel. To pojasnjuje intenzivnost sporov o psihoaktivnih drogah, ki jih nekateri vidijo kot zgolj lokalne stroje za izkustva, drugi pa kot pot do globlje realnosti. Kar je za nekatere enako kakor prepustiti se stroju za izkustva, drugi vidijo kot enega od razlogov, zakaj se *ne* prepustiti!

Spoznamo, da nam nekaj pomeni več kakor izkustvo, ko si zamislimo stroj za izkustva in potem ugotovimo, da ga ne bi uporabili. Lahko nadaljujemo tako, da si zamislimo zaporedje strojev, od katerih je vsak oblikovan tako, da popravi pomanjkljivosti, ki so bile očitane prejšnjim strojem. Na primer, ker izkustveni stroj ne zadovolji naše želje po *biti* na določen način, si zamislite transformacijski stroj, ki nas preobrazi v osebo zaželenega tipa (ki je združljiv s tem, da smo mi še vedno mi). Gotovo ne bi uporabili transformacijskega stroja, da bi postali, kar si želimo biti, in se nato priključili na izkustveni stroj. Torej je nekaj pomembno poleg izkušenj *in* tega, kakšen je kdo. Niti ni razlog zgolj to, da izkušnje niso povezane s tem, kar nekdo je. Izkustveni stroj je lahko narejen tako, da priskrbi samo takšne

izkušnje, ki so mogoče za tisto vrsto osebe, ki je priključena. Je razlog v tem, da želimo nekaj v svetu spremeniti? Potem pogledajmo stroj za učinke, ki proizvajajo v svetu prav take učinke, kakor bi jih vi, in vključuje vaš prispevek v katero koli združeno dejavnost. Tu ne bomo sledili privlačnim podrobnostim teh ali drugih strojev. Pri njih je najbolj moteče, da živijo naše življenje za nas. Ali je zgrešeno iskati *posamezne* dodatne funkcije onkraj zmožnosti strojev, ki bi jih za nas delali? Morda je to, kar si želimo, živeti (aktivni glagol) sami, v stiku z realnostjo. (In tega stroji *za* nas ne morejo.)

Prevedel Bojan Vučko.

Prevedeno po Robert Nozick: *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974, str. 42–44.

James Rachels

Kant in kategorični imperativ

Kljub grozljivemu naslovu je Kantovo delo Temelji metafizike nravi ena izmed malih knjig, ki so res veličastne: na človeški razum je vplivala skoraj smešno nesorazmerno svoji velikosti. (H. J. Paton, *The Moral Law* (1948))

Predstavljajte si, da nekdo beži pred morilcem in vam reče, da se gre domov skrit. Zatem pride morilec in vpraša, kam je tisti človek šel. Vi ste prepričani, da če boste povedali po resnici, bo morilec našel žrtev in jo ubil. Kaj bi storili – bi povedali resnico ali laž?

Ta primer lahko imenujemo primer sprašujočega morilca. V tem primeru bi večina od nas mislila, da je jasno, kaj naj storimo: lažemo. Seveda ne mislimo, da naj se širi laž kot splošno pravilo, v teh posebnih situacijah pa se zdi laganje pravilno dejanje. Konec koncev, bi lahko rekli, kaj je pomembnejše, govoriti resnico ali nekomu rešiti življenje? Seveda je v primeru, kakršen je *ta*, laganje upravičeno.

Vendar obstaja pomemben filozof, ki meni, da *nikoli* ne bi smeli lagati, celo v primeru, kakršen je *ta*. Immanuel Kant (1724–1804) je bil eden izmed začetnikov moderne filozofije. Skoraj osamljen med velikimi misleci je verjel, da je morala stvar pokoravanja *absolutnim pravilom* – pravilom, ki ne dopuščajo izjem in jim moramo v vsakem primeru slediti. Verjel je na primer, da lagati nikoli ni prav, ne glede na okoliščine. Težko je dognati, kako je mogoče zagovarjati takšne radikalne poglede, razen če ni kdo prepričan, da so takšna pravila brezpogojne božje zapovedi. Kant pa se ni skliceval na teološke razprave, opiral se je zgolj na racionalne argumente in zagovarjal zahtevo *uma*, da nikoli ne lažemo. Pogledajmo, kako je prišel do tega sklepa. Najprej si bomo na kratko ogledali njegovo splošno teorijo etike.

Kant je opazil, da je beseda "morati" pogosto uporabljena nemoralno. Na primer:

1. Če želiš postati boljši šahist, bi moral preučevati partije Bobbija Fisherja.
2. Če želiš študirati pravo, bi se moral prijaviti k sprejemnim izpitom.

Večino našega delovanja vodijo takšni "morali bi". Vzorec je naslednji: imamo neko željo (postati boljši šahist, študirati pravo); spoznamo, da nam bo neki potek dejanj pomagal doseči, kar želimo (preučevanje Fisherjevih partij, prijava k sprejemnemu izpitu); tako zaključimo, da bi morali slediti navedenemu načrtu.

Kant je to imenoval "hipotetični imperativi", ker nam povejo, kaj storiti, *pod pogojem*, da imamo ustrezne želje. Oseba, ki se noče izboljšati v igranju šaha, nima razloga za preučevanje Fisherjevih partij; tisti, ki ne želi študirati prava, nima razloga za opravljanje sprejemnega izpita. Ker je zavezujoča moč "morati" odvisna od tega, da imamo ustrezne želje, lahko tej moči preprosto *uidemo* z odpovedjo svoji želji. Tako se lahko z besedami: "Ne želim si več na pravno fakulteto," rešimo obveznosti opravljanja izpita.

Moralne dolžnosti, nasprotno, niso odvisne od tega, da imamo neke želje. Oblika moralne dolžnosti ni: "Če hočeš to in to, potem bi moral narediti to in to." Namesto tega so moralne zahteve *kategorične*: imajo obliko: "Ti bi moral narediti, *pika*." Ni moralno pravilo na primer, da bi moral pomagati ljudem, če ti je kaj do njih ali *če* imaš neki drug namen, ki bi ga uresničil s pomaganjem ljudem. Pravilo je, da naj bi ljudem pomagal *ne glede na* svoje posebne želje in hrepenenja. Zato, drugače od hipotetičnega "moral bi", moralnim zahtevam ne moreš uiti tako, da rečeš samo: "Ni mi mar za to."

Hipotetične "morati" je lahko razumeti. Od nas zahtevajo samo, da sprejmemo sredstva, ki so nujna za doseganje zadanih ciljev. Po drugi strani pa so kategorični "morati" precej skrivnostni. Kako smo lahko zavezani k nekemu ravnanju ne

glede na cilje, ki si jih želimo doseči? Velik del Kantove moralne filozofije je poskus razložiti, kaj so kategorični "morati" in kako so mogoči.

Kant trdi, da so tako, kakor so mogoči hipotetični "morati" zaradi naših želja, mogoči tudi kategorični "morati" zaradi našega uma. Kategorični "morati" so zavezujoči za racionalne ljudi *preprosto zato, ker so racionalni*. Kako je to mogoče? Kategorični "morati", pravi Kant, izhajajo iz načela, ki ga mora sprejeti vsako umno bitje. To načelo imenuje *kategorični imperativ*. V svojem delu *Temelji metafizike nravi* (1785) izrazi kategorični imperativ takole:

"Deluj samo tako, da bi maksima tvojega delovanja vselej lahko veljala kot načelo splošne zakonodaje."

To načelo povzema postopek za odločanje, ali je neko dejanje moralno dopustno. Ko razmišljaš o nekem dejanju, se moraš vprašati, katerega pravila bi se držal, če bi storil to dejanje. (To bo "maksima" tega dejanja.) Potem se moraš vprašati, ali si želiš, da bi se tega pravila ves čas vsi držali. (To bi ga naredilo za "splošno zakonodajo" v ustreznem pomenu). Če je tako, se pravila lahko držimo in dejanje je dopustno. Toda če *ne* bi hotel, da bi se tega pravila držali vsi, potem se ga tudi sam ne smeš držati in dejanje je moralno nedopustno.

Kant je navedel nekaj primerov, da bi pojasnil, kako to deluje. Denimo, pravi, da si mora človek sposoditi denar in ve, da mu ga nihče ne bo posodil, dokler ne bo obljubil, da ga vrne. Ve pa tudi, da denarja ni sposoben vrniti. Naleti se torej na vprašanje: Ali naj obljubi, da bo vrnil dolg, vedoč, da ga ne more, zato da bi prepričal nekoga, da mu da posojilo? Če bi naredil tako, bi bila "maksima dejanja" (pravilo, ki bi mu sledil) naslednja: *Kadar koli potrebuješ posojilo, obljubi, da ga boš vrnil, tudi če veš, da tega ne boš mogel*. Ali lahko to pravilo postane splošni zakon? Očitno ne, ker bi samo sebe ovrglo. Ko bi to postalo splošna praksa, nihče več ne bi verjel takšnim obljubam in zato nihče več ne bi dajal

posojil. Kot Kant sam zapiše: “Nihče ne bi verjel temu, kar se mu obljublja, ampak bi se samo smejal vsaki taki trditvi kakor praznemu izgovoru.”

Drugi izmed Kantovih primerov govori o dajanju miloščine. Denimo, pravi, da nekdo odklanja pomoč ljudem v stiski, govoreč sam pri sebi: “Kaj to mene zadeva? Naj bo vsak srečen, kakor želijo nebesa ali kakor si lahko pomaga sam. Ničesar ne bom vzel od njega ali mu celo kaj zavidal, ampak za njegov blagor ali za pomoč v stiski nimam želje ničesar prispevati.” To je spet pravilo, ki si ga ne želimo imeti za splošno zakonodajo. Saj bo morda v nekem trenutku v prihodnosti ta človek *sam* potreboval podporo drugih in si ne bo želel, da bi bili drugi brezbrizni do njega.

Absolutna pravila in dolžnost ne lagati

Delovati moralno torej pomeni delovati po “splošni zakonodaji” – po moralnih pravilih, ki držijo v vseh okoliščinah brez izjeme. Kant je menil, da je bilo pravilo proti laganju eno izmed takih. Seveda to ni bilo *edino* absolutno pravilo, ki ga je branil – menil je, da obstajajo še številna druga; morala jih je polna. Je pa koristno osredotočiti se na pravilo proti laganju kot na prikladen primer. Kant je namenil veliko prostora razpravi o tem pravilu in jasno je, da je bilo zanj posebno pomembno – rekel je, da je laganje v vseh okoliščinah “uničenje dostojanstva nekoga kot človeškega bitja”.

Ponudil je dva glavna argumenta za svoje stališče. Poglejmo si vsakega posebej.

1. Njegov primarni razlog za mišljenje, da je lagati vedno narobe, je bil, da prepoved laganja sledi neposredno iz kategoričnega imperativa. Ne moremo si želeli, da bi bila splošna zakonodaja, naj lažemo, ker bi bilo to samoovrgljivo; ljudje bi hitro spoznali, da se ne morejo zanesti na to, kar drugi rečejo, tako lažem ne bi verjeli. Seveda je nekaj na tem: da bi laž uspela, morajo ljudje verjeti, da drugi govorijo resnico; tako je laž strukturno odvisna od *neobstoja* “splošne zakonodaje”, ki bi jo dovoljevala.

Vendar je ta argument problematičen, kar bo postalo jasno, ko si bomo natančneje pogledali Kantovo razmišljanje. Vrnimo se k primeru sprašujočega moralca. Ali naj mu poveš resnico? Kant bi ti nanizal naslednje razloge:

1. Delal naj bi samo tista dejanja, ki so v skladu s pravili, za katera hočeš, da postanejo splošna.
2. Če bi lagal, bi sledil pravilu “Dovoljeno je lagati.”
3. To pravilo ne more biti splošno, ker je samoovrgljivo: ljudje bi prenehali verjeti drug drugemu in potem ne bi laganje nič pomagalo.
4. Zato ne bi smel lagati.

Težavo tega načina utemeljevanja je krasno povzela britanska filozofinja Elizabeth Anscombe, ko je pisala o Kantu v akademski reviji *Philosophy* leta 1958:

“Njegova rigorozna prepričanja o predmetu laganja so bila tako močna, da se mu ni nikoli posvetilo, da bi lahko laž opisali kot nekaj, kar ni čista laž (recimo kot ‘laž v takih in takih okoliščinah’). Njegovo pravilo o univerzalizabilnih maksimah je neuporabno brez dogovorov o tem, kaj naj šteje za relevanten opis dejanja zaradi izoblikovanja maksime.”

Težava se še poveča v koraku (2) tega argumenta. Točneje, kateremu pravilu bi sledil, če bi lagal? Ključna je točka, da obstaja mnogo načinov za oblikovanje pravila; nekateri izmed njih ne bi bili “univerzalizabilni” v Kantovem smislu, nekateri pa. Denimo, da smo rekli, da ste sledili pravilu (P): “Dopustno je lagati, če to dejanje nekomu reši življenje.” *lahko bi* hoteli, da postane (P) splošni zakon in ne bi bil samoovrgljiv.

Morda bi ugovarjali, da *bi bilo* splošno sprejetje pravila (P) samoovrgljivo, ker bi nam potencialni moralci nehali verjeti. Verjeli pa bi nam, če bi mislili, da mi ne vemo, kaj nameravajo, in če bi mislili, *da vemo*, kaj nameravajo, od nas sploh ne

bi pričakovali resnice. To se ne razlikuje od trenutnih razmer v resničnem svetu: morilci vedo, da jim poštene ljudje ne bodo prostovoljno pomagali. Tako bi sprejete pravila (P) brez večjih stroškov pomagalo reševati življenja in ne bi spodkopalo splošnega zaupanja v to, kar ljudje rečejo v vsakdanjih okoliščinah.

Problem, ki smo ga identificirali, je osrednja težava Kantovega prijema v celoti. Ne velja samo za argument o laganju, temveč za vsako odločitev o tem, kaj storiti: za vsako dejanje, o katerem bi oseba razmišljala, je mogoče določiti več kakor eno pravilo, ki naj bi mu on ali ona sledila. Nekatera od teh pravil bodo "univerzalizabilna", nekatera ne. Zato nam preskus "univerzalizabilnosti" ne more pomagati ugotoviti, katera dejanja so sprejemljiva in katera ne. To je problem za vsako stališče, ki ima moralna pravila za absolutna, ne glede na to, ali se navdihuje pri Kantu. Saj lahko vedno zaobidemo takšno pravilo, tako da opišemo svoje dejanje, da ne zapade temu, ampak drugačnemu pravilu.

2. Primera sprašujočega morilca si nisem izmislil jaz, ampak je Kantov. V eseju z očarljivim staromodnim naslovom "O domnevni pravici do laganja iz altruističnih motivov" Kant razpravlja o tem primeru in navaja drugi argument za svoje stališče. Piše:

»Ko ste iskreno odgovorili na morilčevo vprašanje, da je njegova potencialna žrtev doma, je mogoče, da je žrtev brez vaše vednosti zapustila dim in tako ne pride na pot svojemu morilcu in se umor morda ne bo zgodil. Če pa ste lagali in rekli, da ga ni doma, on pa je odšel ven brez vaše vednosti in ga morilec sreča, ko odide, ter ga umori, ste po pravici lahko obtoženi kot vzrok njegove smrti. Če bi povedali resnico, kakršno ste poznali, bi morda morilca prijeli sosedje, ko bi iskal po hiši, in dejanje bi bilo preprečeno. Zato kdor koli govori laž, kakršne koli dobre namene že ima, mora odgovarjati za posledice, kakor koli so nepredvidljive, in plačati kazen zanje ... Biti resnicoljuben (iskren) v vsakem pomisleku je

sveta in popolnoma zapovedujoči ukaz uma, ki ga ne more omejiti nobena preračunljivost.«

Ta argument bi lahko izrazili v splošnejši obliki: mika nas narediti izjemo pri pravilu proti laganju, ker v nekaterih primerih mislimo, da bi bile posledice resnicoljubja slabe, posledice laganja pa dobre. Vendar nikoli ne moremo biti gotovi, kakšne bodo posledice našega dejanja, ne moremo *vedeti*, da bodo sledili dobri rezultati. Izidi laganja *utegnejo biti* nepričakovano slabi. Zato je najboljša strategija vedno izogibati se znanemu zlu – laganju – in pustiti, da pridejo posledice, kakršne koli že bodo. Tudi če bodo slabe, ne bodo po naši krivdi, saj smo storili svojo dolžnost.

Problemi s tem argumentom so dovolj očitni – v bistvu tako očitni, da preseneča, ker filozof Kantovega formata ni bil bolj občutljiv zanje. Najprej, argument temelji na nerazumljivem pesimističnem stališču o tem, kaj lahko vemo. Včasih smo lahko kar gotovi, kakšne bodo posledice naših dejanj, in to povsem upravičeno; v tem primeru nam ni omahovati zaradi negotovosti. In naprej – to je iz filozofskega zornega kota še bolj zanimivo – se zdi, da Kant privzema, da čeprav bi bili moralno odgovorni za vsako slabo posledico laganja, *ne* bi bili enako odgovorni za vsako slabo posledico govorjenja resnice. Denimo, da je zaradi našega govorjenja resnice morilec našel žrtev in jo ubil. Očitno Kant domneva, da nam ni česa očitati. Toda ali se lahko tako preprosto izognemo odgovornosti? Konec koncev smo pomagali morilcu. Ta argument, enako kakor prvi, ni preveč prepričljiv.

Nasprotja med pravili

Zamisel, da so moralna pravila absolutna brez izjem, je neverjetna v luči primerov, kakršen je "Primer sprašujočega morilca", Kantovi argumenti zanje pa niso zadovoljivi. Toda ali obstajajo prepričljivi argumenti proti tej zamisli, razen tega da je težko sprejemljiva?

Glavni argument proti absolutnim moralnim pravilom ima opraviti z možnostjo nasprotnih

primerov. Denimo, da velja, da je popolnoma napak narediti A v vsakih okoliščinah in tudi napak narediti B v vsakih okoliščinah. Kaj potem v primeru, v katerem se oseba znajde pred odločitvijo med A in B – ko nekaj mora narediti in ni drugih možnosti? Tovrstni konflikt očitno kaže, da je *logično* nevzdržno trditi, da so moralna pravila absolutna.

Ali ta ugovor lahko kako zavrremo? En način bi bil, da absolutist zanika, da se takšni primeri sploh kdaj dejansko zgodijo. Britanski filozof P. T. Geach meni prav to. Geach tako kakor Kant trdi, da so moralna pravila absolutna, le njegovi razlogi so zelo drugačni od Kantovih. Geach pravi, da moramo moralna pravila razumeti kot absolutne božje zapovedi, in zato pravi preprosto, da Bog ne bo dopustil pojava konflikta. Lahko sicer opišemo izmišljene primere, v katerih se ne moremo izogniti kršenju enega izmed absolutnih pravil, vendar pravi, da Bog nikoli ne bo dopustil takšnih okoliščin v realnem svetu. V svoji knjigi *Bog in duša* (1969) Geach piše:

“Ampak recimo, da so okoliščine takšne, da izpolnjevanje ene izmed božjih zapovedi, recimo pravilo proti laganju, vključuje kršitev neke druge božje prepovedi – če je Bog razumen, ne bo zapovedal nemogočega; če Bog vodi vse dogodke s svojo previdnostjo, lahko poskrbi, da okoliščin, v katerih je človek nedolžno postavljen pred izbiro med prepovedanimi dejanji, ne bo. Seveda je takšne okoliščine (s stavkom ‘in ni izhoda’, navedenim v njihovem opisu) mogoče dosledno opisati; vendar božja previdnost lahko zagotovi, da se dejansko ne pojavijo. Nasprotno tistemu, kar pogosto pravijo neverujoči, vera v obstoj Boga vpliva na to, kaj se pričakuje, da se bo zgodilo.”

Ali se takšna okoliščina kdaj v resnici pojavijo? Primer sprašujočega moralca je seveda namišljen, ni pa težko najti resničnih življenjskih primerov, ki ponazarjajo prav to. Med drugo svetovno vojno so nizozemski ribiči redno tihotapili judovske begunce v Anglijo v svojih čolnih in občasno se je zgodilo naslednje. Nizozemski čoln z begunci v podpalubju je ustavil nacistični patroljni čoln.

Nacistični kapitan je poklical nizozemskega kapitana in ga vprašal, kam potujejo, kdo je na čolnu in tako naprej. Ribič je lagal in dovoljeno mu je bilo iti naprej. Jasno je, da so imeli ribiči samo dve možnosti: lagati ali dovoliti, da bi potnike (in njih) ujeli in ustrelili. Tretje možnosti ni bilo; niso mogli na primer ostati tiho in pobegniti nacistom.

Zdaj predpostavimo, da sta kot absolutni sprejeti obe pravili: “Narobe je lagati.” in “Narobe je dopustiti umor nedolžnih ljudi.” Nizozemski ribiči bi eno izmed teh dveh stvari morali narediti, zato je moralno stališče, ki popolnoma prepoveduje oboje, protislovno. Seveda se je tej težavi mogoče izogniti, če bi trdili, da je samo *eno* od obeh pravil absolutno. To bi očitno bila rešitev za Kanta. Ampak ta zvijača ne deluje v vsakem takem primeru. Dokler obstajata vsaj dve “absolutni pravili”, kakršni koli že sta, bo vedno obstajala možnost, da si prideta v konflikt. In zato je nemogoče ohraniti stališče, da so pravila absolutna.

Še en pogled na Kantovo osnovno zamisel

Malo filozofov bi oporekalo Patonovi izjavi, da je Kantova knjiga *Temelji metafizike nravi* “na človeški razum vplivala skoraj smešno nesorazmerno svoji velikosti”. Hkrati bi malokdo zagovarjal kategorični imperativ, kakor ga je formuliral Kant – kakor smo videli, je obdan z resnimi, morda nepremostljivimi problemi. Kaj potem utemeljuje Kantov vpliv? Ali obstaja neka osnovna zamisel, ki je podlaga kategoričnemu imperativu in jo lahko sprejmemo, tudi če ne sprejmemo načina, s katerim jo Kant izrazi? Verjamem, da obstaja in da ta zamisel vsaj deloma utemeljuje njegov precejšnji vpliv.

Spomnite se, Kant meni, da je kategorični imperativ za racionalna bitja zavezujoč preprosto zato, ker so racionalna (*umna*) – z drugimi besedami, oseba, ki tega načela ne bi sprejela, ne bi bila samo nemoralna, ampak tudi *neracionalna*. To je presenetljiva zamisel – da obstajajo racionalne in

moralne omejitve glede tega, kaj dobra oseba lahko verjame in naredi. Ampak kaj natančno to pomeni? V katerem smislu bi bilo neracionalno (neumno) zavrnilo kategorični imperativ?

Osnovna zamisel, tako je videti, je tale: moralno presojanje mora biti podprto z dobrimi razlogi – če je res, da bi moral (ali ne bi smel) narediti tako in tako, potem mora obstajati *razlog*, *zakaj* bi moral (ali ne bi smel) tega narediti. Na primer: lahko meniš, da ne bi smel podtakniti gozdnega požara, ker bi bila uničena lastnina in bi ljudje umrli. *Toda če to sprejmeš kot razlog v enem primeru, ga moraš sprejeti tudi v drugih primerih*. Ne pomaga reči, da sprejemaš te razloge občasno, ne pa vedno ali da jih morajo drugi ljudje spoštovati, ti sam pa ne. Moralni razlogi, če so sploh veljavni, so zavezujoči za vse ljudi ves čas. To je zahteva doslednosti. In Kant je imel prav, ko je menil, da jih nobena razumska oseba ne more zanikati.

To je Kantova zamisel – ali, bolje rečeno, ena izmed Kantovih zamisli – ki je bila tako vplivna. Ima številne pomembne implikacije. Implicira, da oseba sebe ne more imeti za posebno z moralnega vidika: ne more misliti, da ji je dovoljeno delovati na načine, ki so drugim prepovedani, ali pa, da so *njeni* interesi pomembnejši od interesov drugih ljudi. Kakor je pripomnil neki razlagalec, ne morem reči, da je čisto v redu, če pijem tvoje pivo, in se nato pritožujem, če ti piješ moje. Poleg tega implicira, da obstajajo *racionalne omejitve* naših dejanj: lahko si želimo storiti nekaj – recimo, spiti tuje pivo – ampak vemo, da tega ne moremo narediti, ker nismo pripravljeni sprejeti posledic tega dejanja. Če Kant ni bil prvi, ki je to spoznal, pa je bil prvi, ki je to naredil za vogelni kamen popolnoma izdelanega sistema morale. To je bil njegov veliki prispevek.

Kant pa je šel še korak dlje in sklenil, da doslednost zahteva pravila, ki nimajo izjem. Ni težko videti, kako ga je njegova osnovna zamisel potisnila v to smer, vendar dodatni korak ni bil nujen in je njegovi teoriji odtlej vedno povzročal težave. Pravil *ni treba* imeti za absolutna, celo v

kantovskem okviru ne. Vse, kar zahteva Kantova osnovna zamisel, je, da kadar prekršimo pravilo, naredimo to iz razloga, za katerega lahko želimo, da bi ga sprejeli vsi, ki bi bili v našem položaju. V “Primeru sprašujočega morilca” to pomeni, da lahko kršimo pravilo proti laganju le, če bi želeli, da tako naredijo vsi, če bi se znašli v podobnem položaju. In ta trditev povzroča majhno težavo.

Zamisel o “človeškem dostojanstvu”

Kant je mislil, da človeška bitja zasedajo posebno mesto v stvarstvu. Seveda pri takem razmišljanju ni bil osamljen. To je stara zamisel: že od davnih časov so se imeli ljudje za bistveno drugačne od vseh drugih bitij – ne le za drugačne, temveč za *boljše*. V bistvu so tradicionalno ljudje o sebi mislili, da so nekaj posebnega. Kant zagotovo. Po njegovem imajo človeška bitja “notranjo vrednost, namreč *dostojanstvo*”, ki jih dela “neprecenljive”. Nasprotno pa imajo druge živali vrednost samo, če služijo človeškim ciljem. V svojem delu *Predavanja o etiki* (1779) Kant pravi:

“Kar se tiče živali, nimamo neposrednih dolžnosti. Živali . . . obstajajo večinoma kot sredstvo za cilj. Ta cilj je človek.”

Zato lahko uporabljamo živali, kakor koli hočemo. Nimamo niti “neposredne dolžnosti”, da jih ne bi mučili. Kant priznava, da je mučenje živali najbrž napačno, vendar ne zato, ker bi bile *one* s tem prizadete, ampak ker bi zaradi mučenja morda *mi* posredno trpeli, saj “tisti, ki je surov z živalmi, postane grob tudi z ljudmi”. Tako po Kantu same živali nimajo nobenega moralnega pomena. Človeška bitja pa so popolnoma druga zgodba. Po Kantu ljudi nikoli ne smemo “uporabiti” kot sredstvo za doseganje cilja. Šel je celo tako daleč, da je to predlagal za najpomembnejši zakon morale.

Kakor mnogi drugi filozofi je tudi Kant verjel, da moralo lahko povzamemo v eno načelo, iz katerega so izpeljane vse naše dolžnosti in obveznosti. To načelo je imenoval *kategorični imperativ*. V svojem delu *Temelji metafizike morale* (1785) ga

je izrazil takole:

“Deluj vselej tako, da bi maksima tvojega delovanja lahko veljala kot načelo splošne zakonodaje.”

Vendar pa je Kant dal še *drugo* formulacijo kategoričnega imperativa. Pozneje je v isti knjigi zapisal, da je mogoče zadnje moralno načelo razumeti kot:

“Deluj tako, da boš obravnaval človeškost ali v svoji lastni osebi ali v osebi drugega, vedno kot cilj in nikoli samo kot sredstvo.”

Učenjaki so se od tedaj čudili, zakaj je Kant menil, da sta ti dve pravili ekvivalentni. *Videti je*, kakor da izražata popolnoma drugačne moralne koncepte. Ali sta, kakor je očitno verjel Kant, dve različici iste osnovne zamisli ali pa sta resnično različni? Ne bomo se ustavljali pri tem vprašanju. Namesto tega se bomo posvetili Kantovemu prepričanju, da moralnost zahteva od nas obravnavanje oseb “vedno kot cilj in nikoli samo kot sredstvo”. Kaj točno to pomeni in zakaj je menil, da je to res?

Ko je Kant rekel, da je vrednost človeških bitij “neprecenljiva”, to ni bila zgolj retorika, temveč objektivna presoja mesta človeških bitij znotraj sheme stvari. Obstajata dve pomembni dejstvi o ljudeh, ki po njegovem podpirata to presojo.

Prvo je, da imajo ljudje hrepenenja in cilje, druge stvari imajo vrednost *zanje*, v odnosu do *njihovih* načrtov. Zgolj “stvari” (to vključuje nečloveške živali, ki po Kantu niso sposobne imeti samozavednih hrepenenj in ciljev) imajo vrednost le kot sredstva za cilje? In človeški cilji so tisti, ki jim *dajejo* vrednost. Tako, če želiš postati boljši šahist, ima knjiga s šahovskimi nasveti zate neko vrednost; brez takšnih ciljev pa ta knjiga nima vrednosti. Ali, če želiš potovati, ima zate avto neko vrednost, ampak ločeno od tega hrepenenja nima nobene vrednosti.

Drugo in celo pomembnejše dejstvo je, da imajo ljudje “notranjo vrednost, namreč *dostojanstvo*”, ker so *umna bitja* – to je, svobodni akterji, sposobni sprejemanja lastnih odločitev,

postavljanja lastnih ciljev in vodenja svojega ravnanja z umom. Ker je moralni zakon zakon uma, so umna bitja utelešenje moralnega zakona samega. Edini način, po katerem moralno dobro sploh lahko obstaja v svetu, je, da umna bitja dojamajo, kaj morajo narediti, in zaradi občutka dolžnosti to tudi naredijo. To je, meni Kant, edina stvar, ki ima “moralno vrednost”. Če torej umnih bitij ne bi bilo, bi moralna razsežnost sveta preprosto izginila.

Zato umnih bitij ni smiselno imeti zgolj za eno izmed vrednih stvari. So bitja, za *katera* imajo gole “stvari” vrednost, in so bitja, katerih zavestna dejanja imajo moralno vrednost. Tako Kant sklepa, da mora biti njihova vrednost absolutna in neprimerljiva z vrednostjo česar koli drugega.

Če je njihova vrednost “neprecenljiva”, sledi, da moramo umna bitja obravnavati “vedno kot cilj in nikoli samo kot sredstvo”. To na površinski ravni pomeni, da imamo strogo dolžnost dobrodelnosti do drugih oseb: moramo si prizadevati za povečevanje njihovega dobrega, moramo spoštovati njihove pravice, izogibati se prizadeti jih in v splošnem “si prizadevati, kolikor zmoremo, da bi podprli cilje drugih”.

Kantova zamisel ima tudi nekoliko globlji namen. Bitja, o katerih govorimo, so *umna* bitja in “ravnati z njimi kot s smotri-na-sebi” pomeni *spoštovati njihovo umnost*. Zato ne smemo nikoli *manipulirati* z ljudmi ali jih *izrabljati* za doseganje svojih namenov ne glede na to, kako dobri so ti nameni. Kant navaja podoben primer, kakršnega je uporabil za ponazoritev prve različice svojega kategoričnega imperativa: denimo, da potrebuješ denar, torej potrebuješ “posojilo”, veš pa, da denarja ne boš mogel vrniti. V obupu preišluješ o neresnični obljudi (da boš vrnil denar), katere namen je preslepiti prijatelja, da ti posodi denar. Ali smeš to storiti? Morda potrebuješ denar za dober namen – dejansko tako dober, da bi morda prepričal samega sebe o upravičenosti laži. Kljub temu velja, če bi lagal prijatelju, bi zgolj manipuliral z njim in ga uporabil “kot sredstvo”.

Po drugi strani pa, kako bi bilo videti, če bi postopal s prijateljem “kot s ciljem”? Denimo, da bi povedal resnico, da potrebuješ denar za neki namen, nisi pa ga sposoben vrniti. Potem bi se lahko tvoj prijatelj sam odločil, ali ti bo dal ta denar. Lahko bi uporabil svoj lastni um, se posvetoval s svojimi lastnimi vrednotami in željami ter se svobodno in samostojno odločil. Če bi se odločil, da bo denar za ta namen dal, bi se odločil, da ta namen naredi za *svojega*. Tako ga ne bi uporabil zgolj kot sredstvo za doseganje *svojega* cilja. To je mislil Kant, ko je rekel: “Umna bitja ... moramo vselej obravnavati hkrati kot cilj, se pravi kot bitja, ki morajo biti sposobna v sebi vsebovati cilj delovanja.”

Prevedel Bojan Vučko.

Prevedeno po: James Rachels: *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw-Hill 1999, str. 122–135.

Bernard Mayo

Vrlina ali dolžnost?

Filozofijo moralnih načel, ki je značilna za Kanta in postkantovsko obdobje, bi pri Platonu težko našli. ... Platon ne govori pravilih, načelih ali zakonih, razen ko govori o politiki. Namesto tega govori o vrlinah in sprijenosti ter o nekaterih tipih človekovega značaja. Ključna beseda Platonove etike je Vrlina. Ključna beseda Kantove etike je Dolžnost. In sodobna etika ni sestavljena iz vrste opomb k Platonu, ampak h Kantu. (...)

Pozornost na romanopisce je zaradi izgube stika z običajnim človekovim življenjem lahko dobrodošel popravek naravnosti filozofske etike zadnje generacije ali dveh – prav s tem se romanopisci na svoj način ukvarjajo. Seveda obstajajo pisci, ki jih lahko navedemo za ilustracijo problemov, povezanih z Dolžnostjo (dober primer je Graham Greene). Vendar jih je še več, ki morda nikoli ne omenjajo besed dolžnost, obveza ali načelo. A vsi se ukvarjajo – Jane Austen na primer v celoti in povsem – z moralnimi kvalitetai ali hibami svojih junakov in junakinj ter drugih likov. To kaže na radikalno enostranskost filozofove razlage moralnosti s pomočjo načel: malo ali nič ne pove o kvalitetah oziroma o tem, kaj ljudje so. Prav tu je imela svoj prostor staromodna beseda Vrlina in tu je lahko Platonovo in Aristotelovo delo poučno. Pravičnost, za Platona, čeprav je tesno povezana z delovanjem po zakonu, ne *pomeni* delovanja po zakonu: gre za kvaliteto značaja in pravično dejanje je tisto, ki bi ga storil pravičen človek. Govoriti resnico za Aristotela ni, kakor je bilo za Kanta, izpolnitev obveze, je kvaliteta značaja ali raje celotne vrste kvaliteta značaja, od katerih so nekatere lahko hibe, kakor na primer netaktnost, domišljavost in tako naprej – poanto, ki jo lahko izpeljemo v besednjaku načel le z največjo zapletenostjo in izumetničenostjo, toda čisto preprosto in naravno v besednjaku značaja.

Če bi želeli raziskovati Aristotelove poglede na moralo, nam ne bi koristilo iskanje zbirke načel.

Seveda lahko najdemo *nekaj* načel, pod katera se je moral podpisati – na primer, da ne smemo prešuštovati. Toda mnogo pomembnejša se zdi zbirka značajskih lastnosti, seznam nekaterih tipov oseb – srčen človek in pohlepnež, domišljavec, radodarnež in tako naprej. Za Aristotela ni osnovno moralno vprašanje: “Kaj naj storim?”, ampak “Kaj naj bom?”. Ta nasprotja med delati in biti, negativnim in pozitivnim ter sodobna moralnost kot nasprotje grški je zabeležil John Stuart Mill. Citiram iz eseja *O Svobodi*:

(Tako imenovana) krščanska morala ima vse značilnosti reakcije in je v velikem delu protest zoper poganstvo. Njen ideal je prej negativen kakor pozitiven, prej pasiven kakor aktiven, prej nedolžnost kakor plemenitost, prej vzdržnost od zla kakor zavzeto zasledovanje dobrega. V njenih predpisih (kakor je bilo dobro rečeno) “ne smeš” čezmerno prevladuje nad “moraš”. (...) Velikodušnost, plemenitost, osebno dostojanstvo in celo občutek časti [izhajajo] iz povsem človeškega in ne religioznega dela naše vzgoje, saj ne bi mogli nikdar zrasti iz etičnega merila, v katerem je edina izrecno priznana vrednota pokornost.¹

Seveda obstajajo povezave med *biti* in delati. Očitno je, da človek ne more samo biti; to, kar je, je lahko samo tako, da dela, kar dela; njegove moralne kvalitete so mu pripisane zaradi njegovih dejanj, za katera pravimo, da prikazujejo te kvalitete. Toda poanta je, da mora etika biti vključevati to očitno dejstvo, da biti vsebuje Delovati; medtem ko etika Delovanja, takšna, ki sem jo raziskoval, lahko to hitro spregleda. Kakor sem pokazal, se morala načel ukvarja samo s tem, kaj ljudje naredijo ali pa jim ne uspe narediti, saj so pravila prav zaradi tega. In po tej etiki so lahko ljudje čisto brez moralnih kvalitet, imajo samo načela in voljo (in zmožnost) ravnati pravilno.

Ko govorimo o moralni kvaliteti, kakršna je pogum, in rečemo, da je bilo neko dejanje pogumno, ne povemo nečesa zgolj o dejanju. Posredno imamo v mislih bolj vrsto osebe, za

katero menimo, da je nekaj storila, ne pa toliko tistega, kar je bilo strojeno. Z vloženi motivi in nameni dejanje povežemo z značajem akterja kot pogumnega. To pojasnjuje, zakaj kantovci in tudi utilitaristi naletijo na težave, ko imajo opravka z motivi, za katere v njihovih načelih očitno ni prostora. Utilitaristi na primer lahko pogumno dejanje pohvalijo samo nekako takole: dejanje je takšne vrste, kakršno bi pogumna oseba verjetno storila, in pogum je kvaliteta značaja, vzgoja katerega bo verjetno raje povečala kakor pa zmanjšala skupno človeško srečo. Aristotelovci pa ne potrebujejo takšnega dolgozejenja. Zanje je prav pogumno dejanje tisto, ki izhaja iz nekega tipa značaja, tega prikaže in je pohvaljeno zato, ker je takšna značajska lastnost dobra ali boljša od drugih oziroma je vrlina. Zadošča vrednostno merilo: ni potrebe, da bi poleg ali pa namesto tega iskali še imperativno merilo, po katerem ni značaj tisti, ki je dober, ampak vzgoja značaja, ki je pravilna (...).

Nedvomno je temeljno moralno vprašanje prav: “Kaj bi moral storiti?” In glede na filozofijo moralnih načel mora odgovor (ki mora biti velelni “Naredi to!”) izhajati iz konjunkcije med premisami, ki so sestavljene (v najpreprostejšem primeru) najprej iz pravila ali univerzalnega imperativa, ukazujočega (ali prepovedujočega) vsa dejanja določenega tipa v situacijah določenega tipa, in drugič, iz izjave, ki pravi, da je to situacija tega tipa, ki sodi pod to pravilo. V praksi je lahko poudarek samo na priskrbi ene od teh premis, druga pa se jemlje kot razumljiva sama po sebi: na vprašanje “Kaj bi moral storiti?” bi lahko odgovorili bodisi s citiranjem pravila, ki naj bi ga privzel, bodisi s prikazom, da je moj primer v skladu s pravilom, ki ga privzemam. Če vzamem prejšnji primer moralne zbežanosti: če dvomim, ali naj umirajoči osebi povem resnico o njenem stanju, se bo moj dvom odpravil, če pokažem, da ta primer sodi pod pravilo o izogibanju nepotrebnemu trpljenju, za katero se domneva, da ga sprejemam. Če pa je primer brez precedensa v moji moralni karieri, bo moj problem rešljiv le, če

¹ J. S. Mill, *Utilitarizem in O svobodi*, Kratina, Ljubljana 2003, str. 184.

sprejem novo načelo o tem, kaj bom zdaj in v prihodnjih podobnih primerih storil.

Ta druga možnost ponuja povezavo z moralnimi idejami. Recimo, da moja težava ni samo situacija brez precedensa, ki jo lahko rešim tako, da sprejem novo pravilo. Recimo, da je moje novo pravilo popolnoma neskladno z mojim obstoječim moralnim kodeksom. To se lahko zgodi, na primer, če je moj moralni kodeks zgolj prazno besedičenje, če (...) še ni ponotranjeno ali pa je prenehalo biti. Pripravljen je na zavrnitev, toda njegova dokončna zavrnitev čaka na moralno krizo, kakršno pričakujemo, da se bo zgodila. Kar zdaj potrebujem, ni neko novo pravilo, ki bi mi pomagalo določiti, kako ravnati v tej in podobnih situacijah. Potrebujem celoten niz pravil, celotno moralo, nova načela, po katerih naj bi živel.

Filozofija moralnega značaja daje drugačen odgovor na temeljno vprašanje "Kaj naj storim?". Namesto navajanja pravila, navedemo kvaliteto značaja, vrlino: rečemo "Bodi pogumen", ali »Bodi potrpežljiv«, ali »Bodi prizanesljiv«. Rečemo lahko celo: "Bodi mož." Če sem v dvomih, recimo, ali naj bi tvegala, in mi nekdo reče: "Bodi mož" v smislu moralno zdravega moža, v tem primeru mož zadostnega poguma. (Primerjaj čisto drugačen ideal, ki je vsebovan v: "Bodi kavalir." Ne bom razpravljala, ali gre tu za *moralni* ideal.) Tudi tukaj imamo izjemne primere, pri katerih se človekova moralna zbežnost razširja ne samo na neko situacijo, ampak na celoten način življenja. In zdaj se vprašanje "Kaj naj storim?" preobrne v vprašanje: "Kakšen naj bom?" – kakor se je v resnici glasilo v začetku ("Bodi pogumen."). Nanj se odgovori ne z navajanjem pravila ali celotnega niza pravil, ampak z opisom kvalitete značaja ali s tipom osebnosti. In tu etika značaja dobi praktično enostavnost, ki nadomesti večjo logično enostavnost etike načel. Ni nam treba navajati seznama značilnosti ali vrlin, kakor lahko naštejemo niz načel. Svojemu odgovoru lahko damo enotnost.

Seveda lahko damo teoretično enotnost svojim načelom: to je vsebovano v govoru o *nizu* načel. Toda če naj bo takšen niz sistem in ne zgolj

skupek, je iskana enotnost logična, namreč možnost, da je mogoče nekatera načela deducirati iz drugih in nazadnje iz enega. Ampak poskus konstruiranja deduktivnega moralnega sistema je splošno znano težek in v vsakem primeru brez podlage. Zakaj naj pričakujemo, da je mogoče vsa pravila postopanja nazadnje reducirati na nekatera?

Svetniki in junaki

Toda, ko nas vprašajo "Kaj naj bom?", lahko takoj damo enotnost svojemu odgovoru, čeprav ne logične. Gre za enotnost značaja. Človekov značaj ni samo seznam dispozicij, ampak ima organsko enotnost nečesa, kar je več kakor vsota njegovih delov. In lahko rečemo, v odgovoru našemu moralno zbežanemu spraševalcu, ne samo "Bodi to" in "Bodi ono", ampak tudi "Bodi tak in tak" – pri čemer je "tak in tak" ali idealen tip značaja ali pa resnična oseba, ki jo jemljemo za ideal, vzor. Primeri prvega so Platonov "pravični mož" v *Državi*, Aristotelov človek praktične modrosti v *Nikomahovi etiki*, Avguštinov državljan v *Božji državi*, dober komunist, ameriški način življenja (kar je kolektivni izraz za tip značaja). Primeri za drugo vrsto, vzorniki, so Sokrat, Kristus, Buda, sveti Francišek, junaki epskih pisateljev in pripovednikov. Ideja junaka in ideja svetnika sta izraz takšnega odnosa do moralnosti. Junaki in svetniki niso samo ljudje, ki so nekaj počeli. So ljudje, od katerih pričakujemo, in tudi od sebe pričakujemo, da jih bomo posnemali. Posnemati jih ne pomeni zgolj početi tisto, kar so počeli oni, ampak pomeni biti kakor oni. Njihov status ni manjši od statusa zakonodajalcev, katerih zakone občudujemo. Značaj zakonodajalca za našo presojo o njegovi zakonodaji ni pomemben. Junaki in svetniki nam niso dali načel, po katerih naj bi živeli (čeprav so nekateri izmed njih storili tudi to), dali so nam zglede, ki naj bi jim sledili.

Kant, po pričakovanju, izrazito zavrača takšen odnos kot "usoden za moralnost". Po njegovem zgledu služijo le temu, da napravijo *viden* primer moralnega načela in tako demonstrirajo njegovo

praktično izvedbo. Toda vsak zgled, tudi sam Kristus, mora biti presojan z uporabo neodvisnega merila moralnega zakona, preden ga lahko pripoznamo kot vrednega posnemanja. Ne trdi, da je podrejen vzornikov načelom nepravilna, ampak da je enostranska in ne more dati polnega priznanja širokemu področju moralnega izkustva.

Posnemanje je lahko bolj ali manj uspešno. In to kaže na še eno pomanjkljivost etike načel. Nima prostora za ideale razen za ideal popolnega niza načel (ki je pravzaprav razumljiv samo v smislu idealnega značaja ali načina življenja) in za ideal popolne natančnosti (kar je samo značajska lastnost). To izhaja seveda iz "črno-bele" narave moralnih sodb, ki se opirajo na pravila. Ni stopenj, po katerih se približujemo ali odmikamo od pridobivanja neke kvalitete ali vrline. Če jih ne bi bilo, beseda "ideal" ne bi imela nobenega pomena. Junaki in svetniki niso osebe, ki bi jim hoteli biti *na las* podobni, saj vemo, da to ni mogoče. To je točno zato, ker navadni človek ne more doseči enake kvalitete kakor svetniki. Dovolj je, če poskušamo vsaj malo biti takšni, kakršni so oni.

Prevedel Bojan Vučko.

Prevedeno po Bernard Mayo: »Virtue or Duty?«, v Hoff, C.: *Vice and Virtue in Everyday Life*, Harcourt Brace Jovanovic, Ford Worth 1989.

Carol Gilligan

In a Different Voice' oziroma ali se morala žensk razlikuje od morale moških

V času prizadevanja, da bi zaradi socialne enakosti in pravičnosti izkoreninili razlikovanje med spoloma, so družbene znanosti to razliko znova odkrile. Odkritje se je zgodilo, ko so teorije, za katere je pred tem veljalo, da so zaradi svoje znanstvene objektivnosti spolno nevtralne, namesto te nevtalnosti razkrile izrazito pristranskost pri opazovanju in vrednotenju. Domnevna nevtalnost znanosti se je tako kakor nevtalnost jezika samega umaknila priznanju, da so kategorije spoznanja človeške konstrukcije. Naše znanstveno razumevanje, v okviru katerega smo začenjali opazati, kako navajeni smo opazovati življenje skozi oči moških, sta prav tako navdihnili očaranost s stališčem, ki je oblikovalo leposlovje dvajsetega stoletja, in temu ustrezno spoznanje o relativnosti presoje.

Nedavna odkritja te vrste se nanašajo na navidez nedolžno klasiko *The Elements of Style* (*Prvine sloga*) Williama Strunka in E. B. Whitea. Odlok vrhovnega sodišča glede spolne diskriminacije je nekega učitelja angleščine napeljal k odkritju, da je poučevanje osnovnih pravil uporabe angleškega jezika potekalo prek primerov, ki so postavljali nasproti Napoleonovo rojstvo, Coleridgeeva dela in izjave, kakršna je: "Bil je zanimiv govornik, prepotoval je ves svet in živel v pol ducata držav," z izjavami, kakršna je tale: "No, Suzana, znašla si se v lepi godlji," ali z nekaj manj drastičnimi: "Videl je žensko z otrokoma, ki je počasi hodila po cesti."

Psihologi so podobno nedolžno kakor Strunk in White podlegli isti pristranskosti. Žensko so poskušali ukrojit po modelu moškega, ker so

¹ Pričujoči tekst je odlomek knjige ameriške feministične avtorice Carol Gilligan. V slovenščino bi ga lahko prevedli *Z drugačnim mnenjem*. Tega nismo storili, ker se je v slovenski recepciji feminizma sintagma *different voice* uveljavila kot termin, ki označuje ženski pogled na svet. Teorijo Gilliganove je v svoji magistrski nalogi – odlomek je objavljen v reviji Delta (1996, 3–4) – jasno in izčrpno predstavila Katja Šugman (op. prev.).

življenje slednjega implicitno privzeli kot normo. Zgodba je seveda stara, sega nazaj do Adama in Eve ter med drugim oznanja, da boste zašli v težave, če boste žensko poskušali ustvariti, izhajajoč iz moškega: v življenjskem ciklu rajskega vrta je bila ženska odklonska.

Naklonjenost razvojnih teoretikov do projiciranja podobe moškega, in to tiste, ki je za ženske strašljiva, sega v preteklost vsaj do Freuda. Ta je svojo teorijo psihoseksualnega razvoja postavil ob izkušnjah otroka moškega spola, ki dosežejo svoj vrh v Ojdipovem kompleksu. V dvajsetih letih (XX. stoletja) si je Freud s težavo utiral pot skozi protislovja, ki so jih pred njegovo teorijo postavile razlike v ženski anatomiji in drugačna konfiguracija družinskih odnosov deklice v zgodnji starosti. Po poskusu, da bi ženske prilagodil svoji moški konceptiji, pri čemer zavidajo tisto, kar jim manjka, je na podlagi močne in vztrajne predojdipovske navezanosti žensk na matere priznal razliko v razvoju. Menil je, da je ta razlika odgovorna za tisto, kar je imel za žensko razvojno pomanjkljivost.

Potem ko je Freud formacijo nadjaza ali zavesti povezal s kastracijsko tesnobo, je sodil, da so ženske že po naravi prikrajšane za spodbudo po čisti rešitvi Ojdipovega kompleksa. Posledično torej ženski nadjaz – dedič Ojdipovega kompleksa – ostaja na pol poti²: nikoli ni “tako neizprosno, tako neoseben, tako neodvisen od svojih afektivnih izvorov, kakor to zahtevamo pri moškem”. Na osnovi opažanja, “da je za ženska raven moralno normalnega drugačna”, je Freud sklepal, da ženska “kaže manj občutka za pravičnost kakor moški, manjšo pripravljenost podrediti se velikim

nujnostim življenja, da se v svojih odločitvah večkrat pusti voditi nežnim in sovražnim čustvom.”³ [...]

Kritika, kakršno je Freud naslovil na občutek pravičnosti žensk in ki pravi, da je slednji zaradi zavrnitve hladne nepristranskosti le na pol razvit, se znova pojavi v Piagetovih in Kohlbergovih delih. Medtem ko so v Piagetovih razlagi otrokove moralnosti dekleta zastopljena kot izjema, ki ji nakloni zgolj štiri omembe v indeksu, pri čemer zaradi domneve, da je “otrok” moškega spola, besede “dečki” sploh ni, pa v raziskovanju, iz katerega je Kohlberg izpeljal svojo teorijo, ženske preprosto ne obstajajo.⁴ Šest stopenj, ki po Kohlbergu opisujejo razvoj moralne presoje od otroštva do odraslosti, se opira na empirično raziskavo, v katero je bilo zajetih štirinosemdeset dečkov – Kohlberg jih je spremljal skozi obdobje, dolgo več kakor dvajset let.⁵ Četudi trdi, da je zaporedje stopenj univerzalno, pa tiste skupine, ki niso bile vključene v njegov originalni vzorec, skoraj nikoli ne dosežejo njegovih višjih stopenj.⁶ Med tistimi, za katere se potemtakem zdi, da je njihov moralni razvoj, izmerjen s Kohlbergovo lestvico, pomanjkljiv, nam padejo v oči ženske; njihova moralna presoja ponazarja tretjo stopnjo šeststopenjskega zaporedja. Na tej stopnji je moralnost razumljena v okviru medosebnih odnosov: dobro je izenačeno s pomočjo in ugajanjem drugim. Kohlberg in Kramer menita, da je takšno pojmovanje dobrega v življenju odraslih žensk funkcionalno, kolikor njihovo življenje poteka doma. Tako namigujeta, da bodo ženske spoznale nezadostnost svoje moralne perspektive le, če bodo stopile v tradicionalno areno delovanja moških in kakor možje napredovale k višjim

² Primerjaj: Katja Šugman, *Delta* (1996, 3–4), str. 83 (op. prev).

³ S. Freud, ‘Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes’ (1925). V: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Uredil in prevedel: James Strachey (The Hogarth Press: London, 1961), xix, 257–8. Slovenski prevod: Sigmund Freud: Nekatere psihične posledice anatomske razlike med spoloma (1925); v: *Ženska seksualnost: Freud & Lacan; Problemi* 1991, 5–6; Zbirka *Analecta*, Ljubljana 1991; str. 12–22 (zgornji navedki so na str. 21); prevod Marija Javornik (op. prev.).

⁴ Jean Piaget, *The Moral Judgement of the Child* (prvič objavljeno leta 1932; The Free Press: New York, 1965).

⁵ Lawrence Kohlberg, *The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16*, teza za doktorat (University of Chicago, 1958); *The Philosophy of Moral Development* (Harper and Row: San Francisco, 1981).

⁶ Carolyn P. Edwards, ‘Societal Complexity and Moral Development: A Kenyan Study’, *Ethos*, 3 (1975), 505–27; Constance Holstein, ‘Development of Moral Judgement: A Longitudinal Study of Males and Females’, *Child Development*, 47 (1976): 51–61; Elizabeth L. Simpson, ‘Moral Development Research: A Case Study of Scientific Cultural Bias’, *Human Development*, 17 (1974), 81–106.

stopnjam moralnega razvoja, pri čemer so medosebni odnosi podrejeni pravilom (četrta stopnja), pravila pa univerzalnim načelom pravičnosti (peta in šesta stopnja).⁷

Vendar tukaj naletimo na paradoks, saj so prav lastnosti, kakršni sta skrb in občutljivost za potrebe drugih, ki tradicionalno opredeljujejo "dobrost" žensk, znamenje njihovega pomanjkljivega moralnega razvoja. V tej različici moralnega razvoja je koncepcija odraslosti izpeljana iz raziskovanja življenja moških in izraža pomembnost individualizacije v njihovem razvoju. Piaget je oporekal splošnemu vtisu, da je razvojna teorija zgrajena kakor piramida, s temelji v zgodnjem otroštvu, in opozoril, da je za koncepcijo razvoja bistvena najvišja točka zrelosti, tj. točka, v katero je napredek usmerjen. Pri spremembi v definiciji zrelosti tako ne gre preprosto za spremembo opisa najvišje stopnje, ampak za drugačno razumevanje razvoja, za spremembo celotne razlage.⁸

Ko nekdo začne preučevati ženske in izpelje razvojne konstrukte iz njihovega življenja, se pričnejo pojavljati obrisi moralne koncepcije, ki se razlikuje od Freudovih, Piagetovih ali Kohlbergovih opisov, in vodijo k drugačnemu opisu razvoja. Po tej koncepciji se moralni problemi porajajo zaradi nasprotujočih si odgovornosti in ne zaradi izključujočih se pravic; za rešitev je zato potrebno razmišljanje, ki ni formalno in abstraktno, temveč kontekstualno in narativno. Koncepcija moralnosti kot skrbi, postavlja v središče moralnega razvoja razumevanje odgovornosti in medsebojnih odnosov, tako kot koncepcija moralnosti kot poštenosti povezuje moralni razvoj z razumevanjem pravic in pravil.

Drugačnost ženske konstrukcije moralnega problema je mogoče razumeti kot odločilen razlog za neuspešnost razvoja žensk v okvirih Kohlbergovega sistema. Kohlberg je imel vse konstrukcije odgovornosti za dokaz konvencionalnega

razumevanja moralnosti, zato višje stopnje moralnega razvoja po njegovi definiciji izvirajo iz refleksivnega razumevanja človekovih pravic. Da se morala pravičnosti razlikuje od morale odgovornosti po svojem primarnem upoštevanju posameznika in ne medsebojnih odnosov, po poudarjanju ločenosti in ne povezovanja, lepo ilustrirata odgovora iz intervjujev o naravi moralnosti. Prvi odgovor je prispeval petindvajsetletni moški, udeleženec Kohlbergove raziskave:

»[Kaj vam pomeni beseda morala?] Nihče na svetu ne pozna odgovora. Mislim, da gre za priznanje pravic posameznika, pravic drugih posameznikov, nevmešavanje v te pravice. Deluj tako pošteno, kakor bi želel, da bi drugi obravnavali tebe. Mislim, da je bistveno ohraniti pravico človeškega bitja do eksistence. To je najpomembnejše. Drugič, pravico človeškega bitja, da počne, kar hoče, a spet brez poseganja v pravice nekoga drugega.

[Kako ste spremenili svoj pogled na moralo od zadnjega intervjuja?] Mislim, da se zdaj bolje zavedam pravic posameznika. Navajen sem bil pravice gledati izključno s svojega stališča, zgolj zase. Mislim, da se zdaj bolje zavedam, do česa ima vsak posameznik pravico.«

Kohlberg navaja te odgovore kot ilustracijo načelne koncepcije človekovih pravic, ki jo ponazarjata njegovi peta in šesta stopnja. V komentarju teh odgovorov pravi: »Intervjuvanec je z napredkom k perspektivi, ki presega perspektivo njegove družbe, poistovetil moralo s pravičnostjo (poštenostjo, pravicami, zlatim pravilom) oziroma priznanjem pravic drugih, ki so opredeljene kot naravne ali intrinzične. Pravica človeškega bitja, da počne, kar hoče, če s tem ne posega v pravice nekoga drugega, je sploh formula, po kateri so pravice pomembnejše od družbene zakonodaje.«

Drugi odgovor je prispevala ženska, ki je sodelovala v raziskavi pravic in odgovornosti. Tudi

⁷ L. Kohlberg in R. Kramer, 'Continuities and Discontinuities in Child and Adult Moral Development', *Human Development*, 12 (1969), 93–120.

⁸ Jean Piaget, *Structuralism* (Basic Books: New York, 1970).

ona, ki je takrat obiskovala tretji letnik prava, je bila stara petindvajset let:

»[Ali zares obstaja neka prava rešitev moralnih problemov ali pa so vsa mnenja enako dobra?] Ne, ne mislim, da vsa mnenja niso enako dobra. Mislim, da je v nekaterih situacijah več mnenj lahkó enako tehtnih in da bi med več možnostmi delovanja lahko mirne vesti sprejeli katero koli. Toda v drugih situacijah obstaja odgovor, ki je pravilen ali napačen in je neločljivo povezan z naravo eksistence: vsi posamezniki morajo namreč potrpeti drug z drugim, če hočejo preživeti. Medsebojna odvisnost predstavlja nujno in upati je, da ne gre le za telesno nujno, temveč za izpolnitev nas samih, da je življenje posameznika bogatejše, če sodeluje z drugimi ljudmi in si z njimi prizadeva živeti v harmoniji. Ko gre za ta cilj, torej obstaja pravilno in napačno; so stvari, ki cilj podpirajo, in stvari, ki se od njega oddaljujejo. V nekaterih primerih je tako mogoče izbrati med različnimi načini delovanja, in sicer ko je očitno, ali temu cilju pomagajo oziroma škodijo.

[Ali je bilo v preteklosti obdobje, ko ste nemara o teh stvareh razmišljali drugače?] O seveda, v nekem obdobju sem mislila, da so stvari bolj ali manj relativne, da vam ne morem zapovedati, kaj naj naredite, in vi ne meni, saj imate vi svojo vest in jaz svojo.

[Kdaj je to bilo?] Ko sem bila v srednji šoli. Zdi se mi, da sem nekako spoznala, da se je moje presojanje spremenilo, in ker se je moje presojanje spremenilo, sem čutila, da ne morem soditi o presojanju drugih. Ampak zdaj mislim, da je lahko nekaj napačno celo takrat, ko ne bo prizadet nihče razen osebe same. Napačno je toliko, kolikor se ne sklada s tem, kar vem o človeški naravi in kar vem o vas, in zgolj na podlagi tega, kar vem o delovanju vesolja, bi vam lahko povedala, da delate napako.

[Kaj, mislite, vas je pripeljalo do spremembe?]

Predvsem večje izkušnje in spoznanje, da je strašno veliko stvari, ki so med ljudmi običajne. Naučiš se, da nekatere stvari pomagajo k boljšemu življenju, boljšim medsebojnim odnosom in večjemu osebnemu zadovoljstvu, medtem ko druge na splošno vodijo ravno k nasprotnemu, in stvari, ki podpirajo boljše življenje, lahko imenuješ moralne.⁹«

Tudi ta odgovor predstavlja osebno rekonstrukcijo moralnosti, ki je sledila obdobju spraševanja in dvomljenja. Toda rekonstrukcija moralnega uvida ne temelji na prvenstvu in univerzalnosti individualnih pravic, temveč na nečem, kar intervjuvanka opiše kot "zelo močan občutek odgovornosti do sveta". V tej konstrukciji se moralno vprašanje, kako uveljavljati svoje pravice, ne da bi se pri tem vmešavali v pravice drugih, spremeni v "kako živeti moralno, če to vključuje obveznosti do samega sebe, družine in ljudi nasploh". Problem postane torej omejevanje odgovornosti, ne da bi pri tem opustili skrbí za moralnost. Na vprašanje Kako bi opisali samo sebe? je intervjuvanka odvrnila naslednje: "Cenim življenje z ljudmi, s katerimi sem povezana, in tudi življenje z ljudmi, do katerih čutim odgovornost. Gojim zelo močan občutek odgovornosti do sveta, tako da ne morem živeti zgolj za lastni užitek, temveč me že samo dejstvo, da sem na tem svetu, obvezuje narediti, kar le morem, da bi bil svet boljši, ne glede na to, v kako majhni meri se bo to zgodilo." Se pravi, medtem ko Kohlbergovega subjekta skrbi, da se ljudje ne bi vmešavali v pravice drugih, našo žensko skrbi "možnost, da drugim po nemarnem ne bi pomagali, kadar bi jim lahko".

Vprašanje, ki ga intervjuvanka načenna, je Jane Loevinger poimenovala peta "avtonomna" stopnja razvoja jaza, pri čemer je avtonomija – umeščena v kontekst medsebojnih odnosov – definirana kot uravnavanje čezmernega občutka odgovornosti s posredovanjem spoznanja, da so drugi ljudje odgovorni za lastno usodo. V razlagi Loevingerjeve

⁹ L. Kohlberg, 'Continuities and Discontinuities in Childhood and Adult Moral Development Revisited', v: *Collected Papers on Moral Development and Moral Education* (Moral Education Research Foundation: Harvard University, Cambridge, Mass., 1973), 29–30.

je avtonomna stopnja povezana z opuščanjem moralnih dihotomij in njihovo zamenjavo z "občutkom za kompleksnost in kompleksnost lastnosti resničnih ljudi in resničnih situacij".¹⁰ Konceptcija moralnosti kot pravičnosti, na kateri temelji Kohlbergova raven načel (peto in šesto stopnjo), je usmerjena k objektivno poštenemu oziroma pravičnemu reševanju moralnih dilem, s katerimi bi se strinjale vse racionalne osebe; konceptcija moralnosti kot odgovornosti je nasprotno osredotočena na omejenosti vsake posamezne rešitve in opisuje konflikte, ki preostanejo.

Tako postaja jasno, zakaj je lahko moralnost kot pravičnost in nevmešavanje – s svojim potencialnim upravičevanjem brezbržnosti in ravnodušnosti – za ženske strašljiva. Hkrati postaja jasno, zakaj se iz moške perspektive zdi morala odgovornosti – s svojim vztrajanjem pri kontekstualnem relativizmu – nedosledna in difuzna. Ženske moralne sodbe tako pojasnjujejo vzorec, opažen v opisu razvojnih razlik med spoloma, poleg tega pa prinašajo alternativno konceptijo zrelosti, s katero je mogoče oceniti te razlike in spremljati njihove posledice. Značilnost psihologije žensk, pri kateri so vselej opozarjali na večjo usmerjenost k odnosom in medsebojni odvisnosti, ima za posledico bolj kontekstualno presojanje in drugačno moralno razumevanje. Ženske zaradi razlike v ženskih konceptcijah sebstva in moralnosti v življenjski cikel vnašajo drugačen zorni kot in človeškemu izkustvu uredijo v skladu z drugačnimi prioritetai.

Prevedel Andrej Adam.

Prevedeno po Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982, str. 6–22.

Marjan Šimenc

Etika skrbi

Prevod odlomka iz knjige Carol Gilligan *In a Different Voice* postavlja pred bralca nekatere zahteve, za katere pri nas ne moremo domnevati, da so samoumevno izpolnjene. Drugačni glas v Sloveniji ni bil dovolj glasen, da bi prešel v splošno vednost. Zato v tem dodatku izbranemu odlomku dodajamo nekaj intelektualnega konteksta, ki bo olajšal razumevanje.

Že Jean Piaget, ki je znan predvsem po svoji teoriji o stopnjah kognitivnega razvoja otrok, svoj genetičnopsihološki pogled prenese tudi na moralni razvoj otrok in identificira grobo sosledje treh stopenj: otrok napreduje od nepoznavanja moralnih pravil prek popolnega spoštovanja pravil do reflektiranega odnosa do pravil kot sredstva za sodelovanje in skupno življenje. Psiholog Lawrence Kohlberg je raziskave nadaljeval in poskušal določiti stopnje moralnega razvoja še natančneje. Otrokom raznih starosti je zastavil probleme, ki so zahtevale moralno presojo, in z analizo njihovih odgovorov razvil lestvico šestih stopenj moralnega razvoja.

1. *Stopnja kazni in uboganja*: prav je, kar je nagrajeno, narobe je, kar je kaznovano. Vodilo delovanja je izogibanje kazni in spoštovanje avtoritete. Gre za egocentrični pogled, pri katerem se ne zavedamo interesov drugih.
2. *Stopnja individualnih instrumentalnih ciljev in menjave*: prav je, kar zadovolji moje potrebe oziroma ustreza poštenim dogovorom o menjavi. Vodilo delovanja je uresničevanje osebnih interesov v svetu, v katerem je treba upoštevati tudi interese drugih. Gre za individualistični perspektivo, ki upošteva, da imajo tudi drugi ljudje interese.
3. *Stopnja vzajemnih pričakovanj, odnosov in konformnosti*: prav je, kar ustreza družbenim konvencijam. Vodilo delovanja je biti dober

¹⁰ Jane Loevinger and Ruth Wessler, *Measuring Ego Development* (Jossey-Bass: San Francisco, 1970), 6.

človek v lastnih očeh in očeh drugih, pa tudi želja podpirati zakone in avtoriteto. Oseba na tej stopnji se zaveda skupnih občutkov, sporazumov in pričakovanj, različne zorne kote pa poveže z uporabo zlatega pravila.

4. *Stopnja družbe kot sistema*: prav je, kar ustreza konvencijam, zlasti tistim, ki imajo status zakona. Vodilo delovanja je želja, da se ohrani sistem kot celota. Na tej stopnji so interpersonalni motivi že ločeni od zornega kota družbe kot celote. Osebe zavzamejo zorni kot sistema, ki določa pravila in vloge.
5. *Stopnja pravic in družbene pogodbe oziroma koristnosti*: prav je, kar spodbuja splošno blaginjo, tudi če to pomeni kršenje zakonov. Vselej pa je treba podpirati nekatere vrednote, denimo življenje in svobodo. Vodilo delovanja je spoštovanje zakonov, a tudi želja, da ti pospešujejo blaginjo celote. Perspektiva posameznika je zavest o vrednotah in pravicah, ki so pred družbeno pogodbo.
6. *Stopnja univerzalnih etičnih načel*: prav pomeni ravnati v skladu s pravili, ki bi jih bili pripravljene sprejeti kot splošne zakone. Gre za načela univerzalne pravičnosti, za spoštovanje človekovega dostojanstva. Vodilo delovanja je vera v veljavnost univerzalnih moralnih načel. Perspektiva posameznika je Kantova teza, da je osebo treba vselej obravnavati kot cilj, nikdar zgolj kot sredstvo.¹

Naštete stopnje Kohlberg naprej razporedi na tri ravni, po dve stopnji na vsako. Prvi dve stopnji predstavljata predkonvencionalno raven mišljenja, tretja in četrta konvencionalno, zadnji dve stopnji pa postkonvencionalno raven. Pri prvih štirih stopnjah je tudi očitno, da višja stopnja pomeni širši pogled: na višji stopnji ko sem, več perspektiv je vključeno v moj pogled.

Kohlbergovi raziskovanci so reševali več dilem,

najbolj znana je "Heinzova dilema". Heinzova žena je na smrtni postelji, njeno edino upanje je zdravilo, a zanj zahteva farmacevt veliko denarja. Izdelava zdravila stane 200 dolarjev, izumitelj pa ga prodaja po 2000 dolarjev. Heinzu uspe zbrati le 1000 dolarjev in jih ponudi farmacevtu. Ko ta ponudbo zavrne, Heinz predlaga, da ostanek plača pozneje. Farmacevt tudi v to ne privoli. Heinz začne razmišljati o kraji zdravila. Vprašanje pa je: ali bi bilo to prav narediti?

Enajstletni fant Jake je odgovoril, da Heinz zdravilo seveda mora ukrasti. Odgovor je utemeljil takole: "Najprej, človeško življenje je vredno več kakor 1000 dolarjev. Če farmacevt dobi le 1000 dolarjev, bo kljub temu preživel, če pa Heinz zdravila ne ukrade, bo njegova žena umrla."

Amy, stara prav tako enajst let, je bila manj prepričana, da je kraja prava rešitev: "Mislim, da je lahko še kaka druga možnost, denimo da si sposodi denar ali prosi za posojilo ali kaj takega, toda ne sme ukrasti zdravila – pa tudi njegova žena ne bi smela umreti ... Če bi ukradel zdravilo, bi lahko rešil ženo, a potem bi morda moral v zapor in njegova žena bi spet zbolela, on pa ji ne bi mogel pomagati in to ne bi bilo dobro. Tako bi se v resnici morali nekako pogovoriti in najti kak način, kako priti do denarja."²

Glede na Kohlbergovo lestvico je očitno, da se Amy giblje na tretji razvojni stopnji, Jake pa na četrti ali peti, toda ali res lahko rečemo, da je Amy na nižji stopnji moralnega razvoja kakor Jake? V prevedenem odlomku smo slišali odgovor Carol Gilligan, da Amy in Jake razmišljata na dva različna načina. Amy je bolj pozorna do konkretnih oseb in odnosov med njimi, medtem ko se Jake osredotoča na abstraktna načela, kar ni nič čudnega, saj se ženske nasploh na moralne probleme odzivajo na osnovi neposredne skrbi, prizadetosti in sočustvovanja, moški pa se raje opirajo na neosebna pravila.

¹ Povzeto po Carter, Robert E.: *Dimensions of Moral Education*, University of Toronto Press, Toronto 1984, in Hersch, Richard H. (ur.): *Models of Moral Education*, Longman, New York 1980.

² Navedeno po Racheles, James: *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw-Hill, Toronto 1999.

Tako se zgodi pomemben premik.³ Tradicionalno se ženske upirajo govorjenju, kako se ženske razlikujejo od moških. K temu jih je silil boj za enakopravnost. Razlike med moškimi in ženskami so bile namreč samodejno interpretirane kot opravičilo za diskriminacijo žensk. Boj proti diskriminaciji je zato povezan z oporekanjem razlikam. Gilliganova radikalno prelomi s tem načinom: zdaj ima boj proti krivični obravnavi obliko opozarjanja na razlike. Ker Kohlberg ugotavlja moralni razvoj pretežno po merilih moških, ženske ocenjuje neprimerno. Etično področje je zato treba rekonceptualizirati tako, da bo upoštevana tudi ženska izkušnja.

To opozorilo na dvoje različnih pogledov na moralo naleti na velik odziv in se razvije v samostojno področje, feministično etiko. Ta način odpira seveda številna vprašanja, predvsem to, kako je etika skrbi, kakor jo nekateri imenujejo, povezana z anatomskimi razlikami med spoloma oziroma ali biološki moški res gledajo na moralo drugače od bioloških žensk. V tem primeru bi šlo za "večno ženskost", za posebno bistvo žensk, iz katerega izhaja drugačna morala.

Druga možnost je, da je drugačen pogled povezan z drugačno vzgojo ali z drugačnim načinom življenja. Drugačna morala izhaja iz drugačnega sveta, v katerem živijo ženske oziroma v katerega so vsaj bolj intenzivno vključene. Svet materinstva, družine, sorodstev, prijateljstva zahteva drugačna merila dobrega ravnanja kakor neosebni svet ekonomije in službe; v prvem gre namreč za odnose med ljudmi, ki so si blizu in so med seboj tesno povezani, v drugem za odnose med neznanci. Etika skrbi bi bila zato primerna za prostore zasebnosti, etika pravic pa za sfero javnosti. Ker moški večji del življenja preživijo izven zavetja družine ali vsaj poklicnemu življenju pripisujejo večji pomen, je zanje pomembnejša etika pravic. Za ženske pa ima pomembnejšo vlogo družina, zato dajo prednost etiki skrbi.

Vsaka dvojnost odpira vprašanje, kako jo premostiti. Odgovor, da etika pravic velja za javno sfero, etika skrbi pa za zasebno, ne zadošča. Na težave tovrstne delitve sfer veljavnosti opozarja že »Heinzeva dilema«. Če Kohlbergovo zgodbo beremo iz perspektive dvojnosti etik, potem dilema izvira prav iz tega, ker zasebnega ni mogoče popolnoma ločiti od sfere javnega. Obe sferi sta prepleteni, zato je vodilo ravnanja, ki je povezano s samo eno sfero, v tem prepletu neustrezno ne glede na to, iz katere sfere ga izberemo.

Na tem mestu razmisleka, ki bi poskušal povezati obe etiki, ni mogoče razviti. Lahko pa dvojnosti damo še splošnejšo obliko. Skrb, pozornost, lojalnost, zanesljivost, se pravi vrednote, značilne za etiko skrbi, je brez težav mogoče povezati z vprašanjem, kaj pomeni biti dobra oseba. To pa je osrednje vprašanje Aristotelove etične misli. Etiko skrbi tako lahko umestimo v širše področje etike vrlin. Opozicija skrbi in načel tako postana del velike opozicije med dobrim življenjem in pravilnim ravnanjem, se pravi opozicije, ki jo v tradiciji etičnega razmisleka utelešata Aristotel in Kant. Heinzeva izbira je tako v nekem smislu izbira med Aristotelom in Kantom.

³ Tu samo opozarjamo na pomembno temo, ki jo Gilliganova pušča ob strani, namreč status empiričnih teorij morale. Se pravi status poskusov na osnovi empiričnih raziskav izpeljati univerzalne stopnje moralnega razvoja, da torej iz tega, da obravnavani posamezniki tako ravnajo in se tako razvijajo, sklepamo, da bi morali vsi tako ravnati oziroma se tako razvijati.

Zdravko Kobe

Kant in njegova gesta

12. februarja 2004 je minilo natanko 200 let od smrti Immanuela Kanta, enega največjih filozofov moderne dobe. Ker je tistega dne umrl ravno Kant kot posamična oseba, se tokrat lahko dlje kakor sicer pomudimo pri njej in si zastavimo vprašanje, ali obstaja kakšna povezava med posebnim in občim, med biografijo in filozofijo. V čem je bila tista partikularna poteza, ki je iz Immanuela naredila Kanta filozofa?

Čprav velja Kant za tipičnega predstavnika razsvetljenstva, nam pogled na biografske podatke pokaže zelo netipično sliko. V tistem času se je vsaj med pomembnejšimi filozofi začel udeleževati enotni evropski prostor: kak Voltaire, Maupertuis ali Diderot so bili razpeti med akademijami in dvori od Pariza do St. Peterburga, stalno na poti in stalno na javnem prizorišču. Nasprotno je Kant vse življenje, od rojstva do smrti, prebil v Königsbergu, daleč v Vzhodni Prusiji, odmaknjen od intelektualnih središč svojega časa. Nikoli ni šel v tujino, nikoli na morje, in če je kot domači učitelj nekaj let prebil zunaj Königsberga, se verjetno nikoli ni oddaljil za več kakor dan hoda. Razen Mendelssohna in Hamanna, znanca iz sosednje ulice, verjetno ni poznal nobenega vidnejšega misleca svoje generacije; celo Diderot, ki je leta 1773 potoval skozi Kantovo mesto, se ni ustavil pri njem.

Njegovi stanovski kolegi v Franciji ali Angliji so bili možje številnih talentov in so se pogosto uveljavili tudi na področju znanosti in umetnosti. Nasprotno je bil Kant filozof starega kova, ki se kot filozof pač spozna na vse, od antropologije do fortifikacij, o katerih je prav tako predaval: nekako tako kakor

veliki dogmatik Christian Wolff, ki je po apriorni poti dokazal, da je utrjeno mesto lažje braniti kakor neutrjeno. In Wolffa je Kant zelo spoštoval. – Zato je tudi povsem logično, da je Kant še posebno rad predaval fizično geografijo, kjer se je denimo z velikim veseljem predajal opisu prebivalcev tihomorskih otokov. In če sodimo po fizični geografiji, nam tudi njegovi opisi spolne ljubezni, ki da zagotavlja užitek posebne vrste, ne morejo dati zadostne podlage za sklepanje v tej smeri. (Drugače od Diderota, ki se je na poti v St. Petersburg ustavil tudi v Rigi in v priložnosti pesmi zapisal, kaj vse je dobil za tri ekuje od neke služabnice v gostilni Pri kozlovi nogi.)

Toda namesto te navedimo neko drugo pesem, ki jo je napisal Werner Dürson:

Samo izkustvo je
resnica
je dejal
tisti ki ni nikoli videl
niti najmanjšega oceana
nobene velike reke
da ne govorimo a Alpah

Kant
med drugim profesor
fizične geografije
(neki Anglež ga je
po predavanjih o Londonu
imel za konstruktorja
mostu na Temzi)
nebo pa ki ga je
postavil na stran
je gledal vse življenje

Res je, da je Kant v svojih mladih letih kazal večje zanimanje za trde znanosti: podal je npr. povsem fizikalen opis nastanka osončja, danes znan kot

Kant-Laplaceova teorija. Zato ga radi postavljajo ob bok Descartesu, Leibnizu ali Pascalu, ki so bili vsi po vrsti veliki filozofi in hkrati znanstveniki prvega reda. Toda take primerjave spregledujejo, da je bila Kantova izpeljava povsem spekulativna, podobno kakor pri fizični geografiji (dajte mi materijo, pa bom naredil svet). Pozabljajo tudi, da se je Kantu zgodilo natanko isto kakor pozneje Heglu (čeprav ju obravnavajo kot antipoda): v diplomskem delu je Kant leta 1749 navedel izvirno rešitev spora med Descartesom in Leibnizem o pravilni oceni "žive sile", ne da bi vedel, da je med tem d'Alembert že rešil problem s formulo $mv^2/2$.

Če se je Kant zares ukvarjal s kako znanostjo, je bila to kvečjemu medicina. Vse njegovo življenje, vključno z nešteto drobnimi, marsikdaj bizarnimi pravili – spanje v nezakurjeni sobi (ob Baltiku!), en obrok hrane na dan, čim manj tekočine, npr. vode ali juhe, poseben režim dihanja, strogo predpisan urnik in pa veliko dela – lahko obravnavamo kot znanstveni eksperiment o "moči človeškega duha, da že z golim čvrstim namenom obvlada bolezenska občutja". Kant je zase s ponosom trdil, da je sam avtor svojega zdravlja. Toda, paradoks, obenem je priznaval, da je po naravi nagnjen k hipohondriji, tej bolezenski muhi, "pri kateri je pacient prepričan, da lahko na sebi opazi vse bolezni, o katerih bere v knjigah".

Kantu v prid moramo dodati, da je užival sloves prijetnega in vljudnega sogovornika o čemer koli, da vsi prikazi poudarjajo njegovo poštenost, iskrenost, človekoljubnost. A vendar, navedene podrobnosti nam dajejo čutiti, da Kant preprosto *ni bil po meri časa*. Ko bi se Diderot zares ustavil pri tedaj malo znanem königsberškem filozofu, bi – on, ki je bil za enajst let starejši – zagotovo dobil čuden občutek, da govori z nekom iz neke minule dobe, kakor da bi zakotnost Vzhodne Prusije zamrznila tudi način mišljenja. Kje drugje pa bi še lahko našel filozofa, ki bi pedantni, z definicijami nabiti sistem Christiana Wolffa obravnaval kot dostojnega nasprotnika? Za vse druge je bil pač že zdavnaj pospravljen na smetišče zgodovine.

To je treba zlasti poudariti, ker je še vedno razširjena predstava, da je šele Kant premagal tako imenovani dogmatizem, ki naj bi dotlej avtoritarno vladal s filozofskih kateder. Nasprotno, osemnajsto stoletje je že zdavnaj opravilo z vrojenimi idejami. Tedaj veljavni razum ni imel več dosti skupnega z razumom racionalizma, temveč je bistveno izhajal iz naravne rabe človekovih zmožnosti, bil je tako rekoč podaljšek njegovih vitalnih sil. In to ni bilo samo posledica dejstva, da so empiristi med tem omajali prepričljivost argumentov, na katerih je slonel racionalizem, na primer idejo vzročnosti. Še bolj je k temu pripomogel obrat k človeku in njegovi specifično človeški razsežnosti. Umetnost, čutnost, pravičnost, oblike skupnega življenja, tek časa in peripetije vsakdanjosti, zdrava pamet, to se bile teme, ki so zaposlovale filozofske glave tiste dobe. Obliko učene razprave je v skladu s tem vse bolj izrinjal esej in njemu podobni žanri, ki so namesto suhoparnega dlakocepstva ponujali lažje dostopni pretres kakega zanimivega vprašanja, pri katerem več kakor doslednost šteje gibkost duha. Z drugimi besedami, v Kantovem času je vladala filozofija po meri človeka, ki ji je sicer uspelo omajati nekdanje gotovosti, vendar v svoji samozadovoljnosti ni znala ponuditi nič drugega kakor površni eklekticizem.

To je točka, na kateri poseže Kant. Ker je bil šolan v duhu wolffovske strogosti mišljenja, se ni mogel sprijazniti z novo nezavezujočnostjo. Po drugi strani je sam še predobro poznal tudi šibkosti nekdanjega filozofiranja, in kar je morda ključno, kot opazovalec svojega časa se je zavedal, da kakor na drugih področjih človeškega delovanja tudi na filozofskem ni mogoče preprosto prezreti dejanskih sprememb in se truditi za obnovo minulega stanja. Natančneje, vedel je, da vsak poskus restavracije nekdanjih standardov lahko poteka zgolj skozi pripoznanje nepovratnosti novih gibanj in na podlagi njih.

Kant je tako na področju spoznavne teorije sprejel empiristično izhodišče: vse spoznanje se začne z izkustvom; toda hkrati je argumentiral, da so v samem izkustvu vedno že na delu tudi neke

razumske forme, ki so neodvisne od njega. Priznal je bistveno subjektivnost izkustvenega spoznanja; toda hkrati je dokazoval, da so v tej subjektivnosti na delu natanko tiste pravilnosti, ki jih imamo v mislih, ko govorimo o objektivnosti. – Podprl je ugovor, da um sam ni sposoben določiti vsebine dobrega; toda hkrati je pokazal, kako že sama forma uma daje zadostno podlago za utemeljitev obče moralne zapovedi. Središče praktične filozofije je skupaj z duhom časa postavil v avtonomnega posameznika; vendar je hkrati zatrdil, da je avtonomen in svoboden le toliko, kolikor se podredi zapovedi uma. – In tudi glede lepega je podobno priznal, da je to povsem subjektivna kategorija, ki ima svoj temelj v našem občutju; toda hkrati je razvil argument, zakaj lahko sodba okusa upravičeno zahteva obče pripoznanje.

Povsod imamo torej *isto gesto*: Kant je pripoznal novo stanje, toda namesto da bi sprejel sklepe, ki so jih običajno izvajali iz njega, je poskušal prav skozenj ostati zvest idealom uma. S to gesto je rešil nalogo časa in sprožil eno od najplodnejših gibanj v zgodovini filozofije. Toda vedeti moramo, da je bil na ravni časa natanko zato, ker ni bil uglašen z njim: Kantova naprednost je bila v marsičem posledica njegove nesodobnosti in njegova osrednjenost tesno povezana z njegovo odrinjenostjo. – Prav ker je nastopil tako pozno, prav ker je kot živi fosil nosil v sebi spomin na že zdavnaj minulo obdobje, prav zato je lahko deloval tako moderno.

Kako je Kant izpeljal svojo gesto?

Če si še enkrat pogledamo njegovo početje, opazimo, da praviloma sestoji iz neke zarezave tisto, kar je bilo prej enotno. To se zgodi na dveh, med seboj povezanih ravneh.

Po en strani Kant predmet svoje obravnave *razdvoji na materijo in formo*, nato pa obravnava formo samo zase. Kant poskuša tej *formi* zagotoviti *univerzalni* status in hkrati pokazati, da iz nje vendarle izhajajo neke *vsebinske* posledice za samo materijo, katere forma je. Z drugi besedami, Kant poskuša v tej formi, ki je kot forma univerzalna, najti še neko *materialnost*.

Njegov postopek lahko morda v najčistejši obliki opazujemo v t.i. *Disertaciji* (njen polni naslov je *O formi in principih senzibilnega in inteligibilnega sveta*), in to v tistem delu, ki se navezuje na inteligibilni svet. – Svet je tam opredeljen kot množstvo substanc, ki so med seboj povezane v neko celoto. To povezavo Kant sicer obravnava po modelu zunanjega vpliva, torej nazadnje kavzalnosti, vendar je to tu vseeno; dovolj je opazka, da med temi substancami obstaja neka povezava. Kajti *že v tem* se pravzaprav skriva problem. Substance so po svoji definiciji entitete, ki bivajo same zase in za svoj obstoj ne potrebujejo nobene druge pomoči. Po svojem pojmu so substance samozadostna in vase zaprta bitja, pač monade. Kako je potem mogoče, se vpraša Kant, da je lahko ena substanca izpostavljena vplivu druge oziroma da lahko sama vpliva na drugo? Kako je sploh mogoče, da obe substanci sodita v isto celoto sveta? – Za možnost te povezave, ki pač *ni dana že s samim obstojem substanc*, moramo torej privzeti *nekaj, kar takšno povezavo šele omogoča*. Kolikor substance tvorijo materijo sveta, Kant ta temelj možnosti medsebojnega odnosa imenuje forma sveta. Da substance ne tvorijo vsaka svojega solipsističnega sveta, temveč so povezane med seboj, je posledica njim vsem *skupne forme*.

Kaj vidimo od tod? Najprej to, da forma nastopa kot *pogoj možnosti*, s katerim se šele odpre polje za tisto, kar je bilo pred tem zmotno privzeto kot nekaj samoumevnega in neposredno danega. Kot ta temelj možnosti je naprej samodejno *univerzalna*, in sicer v smislu, da velja za vse substance, pa tudi v smislu, da je sama nespremenljiva (če kaka substanca nima te forme, ne more biti del tega sveta; sprememba bistvene forme sveta bi pomenila propad tega in nastanek novega sveta). In nazadnje, če sprejmemo obstoj te bistvene forme sveta, se moramo tudi vprašati, kakšen je *temelj same te forme*. Kako je mogoča ona sama? Kako je mogoče, da imajo različne substance isto formo? Pač edino tako, odgovarja Kant, da so vse substance tega sveta ustvarjene od ene same substance, tj. Boga. To je zdaj *materialna konsekvence*, ki jo ima samostojna obravnava

univerzalne forme, konsekvenca, na katero lahko nato navežemo še druge.

Kant je takšno operacijo izvedel v vseh treh Kritikah. To je morda najočitnejše v *Kritiki čistega uma*, kolikor v transcendentalni estetiki zgolj povzame argument iz *Disertacije* za čutni svet. Toda tudi sicer bi si lahko Kantovo strategijo na področju spoznavne teorije predstavili kot ponovitev istega argumenta v odnosu do Huma.

Hume je namreč trdil, da so ideje same po sebi samostojne entitete, ki za svoj obstoj ne potrebujejo ničesar drugega (nekakšne substance torej); zato je, tako je sklepal Hume, ideja nujne zveze, tj. kavzalnosti, prazna. – Toda, bi zdaj rekel Kant, Hume privzema, da so *ideje samostojne*, hkrati pa zatrjuje, da se lahko *povezujejo med seboj* (le da ta povezava pač ne more biti nujna). Kakor smo videli prej, je za samo možnost povezave treba najti neki pozitiven razlog: ideje morajo imeti skupno formo. Podobno kakor smo videli prej, moramo to skupno formo naprej utemeljiti v nekem skupnem temelju, – in tokrat to ni več Bog, temveč subjekt, ki s svojimi spoznavnimi operacijami predstavam šele podeli skupno formo. Tako pa se nato izkaže, da lastnosti, ki jih predstave izkazujejo v teh povezavah, nikakor niso naključne, temveč ravno obče in nujne.

Isto gesto osame forme in izpeljave materialnih implikacij iz nje lahko nato opazimo pri dobrem in pri lepem. Kant je, še enkrat, spoznal, da vsebinsko, tj. materialno, ni mogoče določiti ideje dobrega, ki bi nas vse zavezovala. Zato je iz same forme obče zavezujočnosti, iz same univerzalizabilnosti maksime naredil temeljni moralni zakon, ki zapoveduje obče in brezpogojno.

Podobno je pri presoji lepega Kant priznal, da lepota ni objektivna kategorija: predmet ni lep sam po sebi, temveč le za nekega subjekta. Kljub temu pa sodba okusa ni poljubna; temelji na občutku, ki je sam čutni izraz ujemanja forme predmeta in forme subjektivih spoznavnih zmožnosti. In ker so spoznavne zmožnosti pri vseh subjektih po predpostavki enake, je sodba okusa ne samo

nearbitrarna, temveč na podlagi vsem skupne forme upravičeno pretendira na intersubjektivno privolitev.

Vidimo lahko, da sta transcendentalni idealizem in formalni idealizem sinonima.

Vzporedno s to operacijo razdvojitve forme in materije je pri Kantu potekala neka druga operacija: operacija razdvojitve dveh spoznavnih zmožnosti, aktivne in pasivne, *razuma in čutnosti*.

Kant je razum in čutnost obravnaval kot dve *bistveno različni zmožnosti*, ki imata vsaka svoj režim delovanja in vsaka svoje zakone. Šele s tem se je lahko resnično *osamosvojila čutnost* in hkrati – na to se pogosto pozablja – resnično osamosvojil razum oziroma um. Toda potem ko je razdvojil obe zmožnosti tako, da sta postali med seboj neodvisni, ni bilo več *nobenega vmesnega prostora*, v katerem bi se lahko znova srečali v eno celoto. Potem ko sta dobili vsak svojo formo, med njima ni bilo več nobene skupne forme. Kljub temu je za samo možnost spoznanja, dejanja in nazadnje občudovanja potrebno, da se trpna in dejavna, apriorno in aposteriorna zmožnost ponovno srečata.

Kant se je, v tem je ena njegovih največjih zaslug, dobro zavedal tudi tega problema. Povsod je torej poskušal vzpostaviti neko *točko neposrednega sovpadanja* razuma in čutnosti. Jasno je, da tega ni več mogoče misliti na običajni način, v pojmih forme, kajti na tej ravni se čutnost in razum ravno razlikujeta. In če ni forme, ostane samo še materija: čutnost in razum morata *sovpasti materialno*, po svojih učinkih.

Kant je pri rešitvi problema ponovnega sovpadanja izhajal iz ugotovitve, da sta razum in čutnost nazadnje dve zmožnosti enega in istega subjekta. Resda je ena dejavna in druga trpna, vendar pripadata istemu subjektu. Prav ker sta komplementarni, nato obstaja možnost, da se med njima samima vzpostavi neko razmerje. – Navadno na čutnost deluje neki tuj dejaven zunanji vzrok; toda načelno nič ne preprečuje, da ta vzrok ne bi mogel

izhajati iz dejavnosti subjekta samega. Gre preprosto za to, da pač tudi subjektov odnos do samega sebe mislimo po modelu odnosa do drugega. V tem primeru se bodo učinki vedno *pojavi* na ravni čutnosti in delovali v skladu z logiko čutnosti. Toda ker bo njihov dejavni izvor v subjektovem razumu, bo ta odnos lahko v celoti aprioren in po svoji vsebini *določen edino z razumom*.

Na področju spoznavne teorije se ta odnos imenuje *avtoafekcija*, – ta vpliv razuma na čutnost istega subjekta, katerega razum je. Na področju moralnosti se srečanje imenuje *moralno občutje*, – to je paradokсно občutje, ki je kot občutje čutno, a je plod uma ter je zato povsem apriorno in nepatološko. Na področju estetike se to občutje imenuje *občutje lepega*, ki je podlaga za sodbo okusa, – to občutje je zunanja manifestacija ubrane igre spoznavnih zmožnosti ob motrenju lepega predmeta.

Avtoafekcija, moralno občutje in občutje lepega (in nato sublimnega), tako – kakor apriorno srečanje razuma in čutnosti – tvori kritično točko za uspešno izvedbo Kantovega kritičnega projekta, točko, v kateri moramo videti vrh Kantove geste.

Toda to ima svojo ceno. Cena za to je, da subjekt v odnosu do samega sebe dokončno *postane tujec*; da postane sam do sebe drugo; drugo samega sebe. Zato je bilo treba Kantovo gesto že kmalu ponoviti. In kolikor je Kantova gesta v obrambi zahtev uma pred arbitrarnostjo filozofije po meri človeka, toliko je treba Kantovo gesto ponavljati vedno znova, vsakič na svoj način.

Friedrich Nietzsche

O resnici in laži v zunajmoralnem smislu

1

V bogve katerem odmaknjenem kotu vesolja, lesketajoče razlitega v neštete sončne sisteme, je bila nekoč zvezda, na kateri so modre živali iznašle spoznavanje. Bila je to najbolj napuhla in lažniva minuta »svetovne zgodovine«, pa vendar le minuta. Po nekaj dihhlajjih narave je zvezda ugasnila in modre živali so morale umreti. – Nekdo bi si lahko izmislil tako basen, pa vendarle ne bi zadovoljivo ponazoril, kako bedno, kako nejasno in površno, kako nesmotrno in poljubno se človeški intelekt izvzema iz narave; bile so večnosti, v katerih ga ni bilo, in ko ga spet ne bo več, se ne bo nič zgodilo. Kajti za ta intelekt ni nobenega nadaljnega poslanstva, ki bi segalo onstran človeškega življenja. Ampak človeški je, in samo ta, ki ga poseduje in proizvaja, ga jemlje tako patetično, kot da bi se v njem obračali tečaji sveta. Če pa bi se lahko sporazumevali z mušico, bi zaznali, da tudi ona plava s tem patosom skozi zrak in da v sebi čuti leteči *centrum* tega sveta. V naravi ni ničesar tako nevrednega in neznatnega, kar se ne bi s pičlim dahom one sile spoznavanja takoj napihnilo kot balon; in kot hoče vsak težak imeti svojega občudovalca, tako meni celo najponosnejši človek, filozof, da vidi oči vesolja z vseh strani teleskopsko uprte na njegovo ravnanje in mišljenje.

Nenavadno je, da to počne prav intelekt, on, ki je vendar samo pridani kot pomožno sredstvo najnesrečnejšim, najobčutljivejšim, najminljivejšim bitjem, da jih za minuto zadrži v bivanju, iz katerega bi sicer, brez tega dodatka, povsem upravičeno pobegnili – tako hitro kakor Lessingov sin. Ta napuh, povezan s spoznavanjem in čutenjem, ki prekriva oči in čute z oslepljujočo meglo, ki jih torej vara glede vrednosti bivanja s tem, da nosi v sebi najbolj laskavo oceno o spoznavanju samem. Njegov najsplošnejši učinek je prevara – ta karakterizira tudi čisto posamične

učinke.

Intelekt, kot sredstvo preživetja individua, razvija svoje poglavitne moči v pretvarjanju; kajti to je sredstvo, s pomočjo katerega se obdrže slabotnejši, manj robustni individui, ki se kot taki ne morejo bojevati za eksistenco z rogovi ali ostrimi roparskimi zobmi. Pri človeku doseže ta umetnost pretvarjanja svoj vrhunec: tu so varanje, prilizovanje, laganje in slepljenje, govorjenje za hrbtom, reprezentiranje, življenje v sposojenem blišču, zamaskiranost, zakrivajoča konvencija, odrska igra pred drugimi in pred samim sabo; na kratko: neprestano obletavanje plamena nečimrnosti je do te mere pravilo in zakon, da ni skoraj ničesar nerazumljivejšega kot pa to, kako je med ljudmi lahko sploh vzniknil čisti in častni gon po resnici. Ljudje so globoko potopljeni in iluzije in sanjske podobe, njihovo oko drsi le po površini stvari in vidi »forme«, njihovo občutenje nikjer ne vodi v resnico, temveč se zadovoljuje s sprejemanjem dražljajev, in se gre tako rekoč tipajoče igračkanje po hrbtu stvari. Poleg tega se človek vse življenje, vsako noč v snu prepušča laži, ne da bi njegov moralni občutek kdajkoli poskušal to preprečiti – pri tem menda obstajajo ljudje, ki so se s pomočjo močne volje odvadili smrčati! Kaj človek pravzaprav ve o samem sebi! Mar bi zmoget tudi samo enkrat povsem percipirati samega sebe, razgaljenega kot v razsvetljeni stekleni skrini? Ali mu narava ne taji skoraj vsega, celo o njegovem telesu, da bi ga urekla in vklenila v neko sleparsko zavest – mimo zavojev črevesja, naglega toka krvi, zapletenih trzlajev vlaken?! Odvrgla je ključ in gorje usodni zvedavosti, ki bi enkrat mogla pogledati iz prostora zavesti ven in navzdol skozi razpoko in bi tedaj zaslutila, da človek v brezskrbnosti svojega nevédenja počiva na neusmiljenem, pohlepem, nenasitnem, morilskem; in da v sanjah tako rekoč visi na hrbtu tigra. Odkod, za boga, pri tej konstelaciji, gon po resnici!

Kolikor se individuom želi ohraniti nasproti drugim individuom, uporablja v nekem naravnem stanju stvari intelekt največkrat le za pretvarjanje; ker pa

človek iz nuje in dolgočasia želi hkrati eksistirati tudi družbeno, na način množice, potrebuje sklenitev miru ter si prizadeva, da bi iz njegovega sveta izginil vsaj najbolj grobi *bellum omnium contra omnes*. Ta sklenitev miru pa prinaša s seboj nekaj, kar je videti kot prvi korak k pridobitvi onega skrivnostnega gona resnice. Zdaj je namreč fiksirano to, kar naj bo odslej naprej »resnica«, iznajdeno je namreč neko enako veljavno in obvezno označevanje stvari, in zakonodaja jezika nudi tudi prve zakone resnice: tu prvič pride do kontrasta resnice in laži: lažnivec rabi veljavne označitve, besede, če naj doseže, da se neresnično pojavlja kot resnično; reče npr. sem bogat, medtem ko bi bila pravilna označba tega stanja ravno »reven«. S poljubnimi zamenjavami ali celo s preobračaji imen zlorablja čvrste konvencije. Če to počne na sebičen in sicer škodljiv način, mu družba ne zaupa več in ga tako izloči. Ljudje se pri tem ne izogibajo toliko goljufanja kot tega, da bi se jih s prevaro oškodovalo. Na tej stopnji pravzaprav ne sovražijo prevare, temveč slabe, sovražne posledice določenih vrst prevar. V podobnem omejenem smislu hoče človek tudi resnico samo. Želi le prijetne, življenje ohranjajoče posledice resnice; do čistega brezposledičnega spoznanja je ravnodušen, do morebiti škodljivih in razdiralnih resnic pa celo sovražno razpoložen. In še to: kako je s konvencijami jezika? So morda proizvodi spoznanja, občutka za resnico: ali se označbe in stvari pokrivajo? Je jezik adekvaten izraz vseh realitet?

Človek si lahko le iz pozabljivosti domišlja, kako poseduje neko resnico te ravnokar omenjene vrste. Če se noče zadovoljiti z resnico v formi tautologije, tj. s praznimi lupinami, potem bo večno kupoval iluzije namesto resnice. Kaj je beseda? Glasovna odslíkava živčnega dražljaja. To, da sklepamo od živčnega dražljaja na neki vzrok zunaj nas, pa je rezultat napačne in neupravičene rabe načela vzročnosti. Kako bi mogli, če bi bila pri genezi jezika odločilna le resnica, gledišče gotovosti pri označitvah, kako bi le mogli reči: kamen je trd, kot da bi nam bilo »trdo« znano še kako drugače in ne

le kot popolnoma subjektivni dražljaj! Stvari razvrščamo po spolih, drevo označujemo za moško, rastlino za žensko¹ – kakšni samovoljni prenos! Kako mimo kanona gotovosti! Govorimo o kači: označitev ne zadeva ničesar drugega kot zvižanje,² torej bi lahko pripadala tudi črvu. Kakšne samovoljne razmejitve, kakšno enostransko privilegiranje zdaj ene zdaj druge lastnosti neke stvari! Različni jeziki, postavljeni drug poleg drugega, kažejo, da pri besedah nikoli ne gre za resnico, za adekvaten izraz, saj drugače ne bi bilo toliko jezikov. Tudi tvorcu jezika je »stvar na sebi« (prav to bi bila čista brezposledična resnica) popolnoma nedojemljiva in sploh nevredna stremjenja. On označuje le relacije stvari do človeka in jih izraža s pomočjo najdrznejših metafor. Živčni dražljaj je najprej prenešen v podobo! Prva metafora. Podoba je spet posneta z glasom! Druga metafora. In vsakič: popolna preskočitev ene sfere ter preskok v povsem drugo in novo. Lahko bi si zamislili človeka, ki je popolnoma gluhi in ni nikoli slišal tona in glasbe, kako na primer strmi v Chladnijeve³ zvočne figure v pesku – vzrok zanje najde v tresenju strune, in takoj nato zaprišeže, da vsekakor ve, kaj ljudje imenujejo ton; glede jezika se nam vsem tako godi. Verjamemo, da vemo nekaj o stvareh samih, govorimo o drevesih, barvah, snegu in cvetlicah – in vendar ne razpolagamo z ničimer drugim kot z metaforami stvari, ki izvornim bistvenostim sploh ne ustrezajo. Kakor razločimo ton kot peščeno figurino, tako tudi skrivnostni X stvari na sebi razločimo zdaj kot čutni dražljaj, nato kot podobo in končno kot glas. Nastajanje jezika torej ni logično, in če celotni material, v katerem in s katerim kasneje človek resnice, raziskovalec, filozof, tvori in gradi, že ne izvira iz gradu v oblakih, pa vendar

na noben način tudi ne izhaja iz bistva stvari.

Pomislimo še posebej na tvorjenje pojmov: vsaka beseda postane pojem s tem, ko naj ravno ne služi, kot na primer spomin, enkratnemu in docela individualiziranemu pradoživljaju, kateremu dolguje svoj nastanek, temveč mora hkrati ustrezati brezštevilnim, bolj ali manj podobnim, strogo vzeto: nikoli enakim, torej zmeraj le neenakim primerom. Vsak pojem nastane z izenačevanjem ne-enakega. Tako neki list gotovo nikoli ni docela enak drugemu; neki pojem je tako gotovo tvoren s poljubnim opuščanjem teh individualnih različnosti, s pozabljenjem tega razlikovalnega, in vzbuja zdaj predstavo, kakor da bi v naravi obstajalo poleg listov še nekaj, kar bi bilo »list«, morda kaka praforma, po kateri bi bili stkani, narisani, začrtani, obarvani, zgubani, pobarvani vsi listi, toda z neveščimi rokami, tako kot da se – kot zvesto upodobljenje praforme – noben eksemplar ni posrečil korektno in zanesljivo. Pravimo, da je neki človek pošten; vprašamo: »Zakaj je danes ravnal tako pošteno?« Naš odgovor se največkrat glasi: zaradi svoje poštenosti. Poštenost! to spet pomeni: list je vzrok listov. Prav nič ne vemo o kaki bistveni kvaliteti, ki bi se imenovala poštenost, poznamo pa številna individualizirana, torej neenaka ravnanja, ki jih izenačujemo z opuščanjem neenakega in označujemo kot poštena; nazadnje iz njih oblikujemo neko *qualitas occulta* z imenom: poštenost.

Prezrtje individualnega in dejanskega nam podarja pojem, kot tudi formo, nasprotno pa narava ne pozna nobenih form in pojmov, torej tudi nobenih rodov, temveč zgolj neki za nas nedostopni in nedoločljivi X. Kajti naše zoperstavljanje individua in rodu je antropomorfnost in ne izhaja iz bistva

¹ *der Baum, die Pflanze*

² *die Schlange, das Sichwinden*

³ Ernst Florens Friedrich Chladni (30. 11. 1765–3. 4. 1827), študiral pravo in filozofijo v Leipzigu; ukvarjal pa se je predvsem z eksperimentalno akustiko, raziskoval nihanje teles, hitrost zvoka v trdih telesih in tekočinah. Zaslovel z opisi likov, ki nastanejo, če železne ali steklene plošče posujemo s prahom (*lykpodium*) in potrjavamo po njih s kladivcem ali vlečemo po robu z violinskimi lokom. Prah se nabira v bližini mirujočih vzlov nihanja. Poskuse je Chladni javno demonstriral na popotovanjih po Evropi in se tako seznanil tudi z Goethejem, Laplaceom in Napoleonom. Sestavil je svoja glasbena inštrumenta (»eufone« leta 1790 in leta 1800 »klavicilinder«). »Chladnijeve figure« so pritegnile tudi Faradaya; njegove izsledke pa še danes uporabljajo pri konstruiranju letal, mikrofonov in fine mehanike. J. Chr. Lichtenberg ga je nagovoril k preučevanju kometov. Nekaj del: *Odkritja o teoriji zvoka* / Entdeckungen über die Theorie des Klanges (1787), *Učbenik akustike* / Lehrbuch der Akustik (1802); *Novi prispevki k akustiki* / Neue Beiträge zur Akustik (1817).

stvari, kolikor si že ne drzno reči, da mu ne ustreza: ta trditev bi namreč bila dogmatična in kot taka prav tako nedokazljiva kot njeno nasprotje.

Kaj je potemtakem resnica? Premična množica metafor, metonimij, antropomorfizmov, na kratko: vsota človeških relacij, poetično in retorično stopnjevanih, prenešenih, okitenih, ki se nekemu narodu po dolgi uporabi zde čvrste, kanonične in obvezne: resnice so iluzije, za katere smo pozabili, kaj so, metafore, ki so zbledele in nimajo več čutne moči, kovanci, ki so le še kovina, nič več kovanci. Še vedno pa ne vemo, od kod izhaja gon po resnici: kajti do sedaj smo slišali le za obveznost »biti resničen«, ki jo postavlja družba, da lahko eksistira; tj., uporabljati moramo utečene metafore, – torej moralično povedano: slišali smo za obveznost, da moramo trumoma lagati po neki čvrsti konvenciji, in sicer v za vse obveznem stilu. Seveda pa človek pozablja, da to velja zanj; torej nezavedno laže na omenjeni način in v skladu s stoletnimi navadami – ter ravno *zaradi te nezavednosti*, ravno zaradi tega pozabljanja pride do občutka resnice. Zavezanost občutku, ko neko stvar označujemo kot rdečo, drugo kot hladno, tretjo kot nemo, vzbudi moraličen vzgib, ki se nanaša na resnico: iz nasprotja z lažnivcem, kateremu nihče ne zaupa, katerega vsi izključujejo, si človek demonstrira to, kar je na resnici častno, zaupanja vredno in uporabno. Kot *razumno* bitje zdaj podreja svoje ravnanje gospostvu abstrakcij: ne dopušča več, da ga prevzemajo nenadni vtisi ali nazori; vse te vtise najpoprej posploši v bolj blede, hladnejše pojme, da bi lahko vanje vpregel svoje življenje in ravnanje. Vse, kar človeka povzdiguje v primerjavi z živaljo, je odvisno od te zmožnosti, da zmore nazorne metafore sublimirati v neko shemo, torej razkrojiti podobo v pojem; v področju shem je namreč možno nekaj, kar se ne bi posrečilo med nazornimi prvimi vtisi; tu je moč zgraditi piramidalni red po kastah in stopnjah, ustvariti nov svet zakonov, privilegijev, subordinacij, zamejitev, ki je zdaj zoperstavljen ostalemu svetu prvih nazornih vtisov kot trdnejši, splošnejši, bolj poznan, bolj človeški in zagadelj kot regulativen in imperativen. Medtem ko je vsaka nazorna

metafora individualna in brez para ter se zato vedno lahko izmakne slehernemu razvrščanju, kaže ogromna zgradba pojmov togo pravilnost rimskega kolumbarija in v logiki iz nje dihata tista strogost in hlad, ki sta še najbolj lastna matematiki. V kogar dahne ta hlad, bo komajda verjel, da tudi pojem, koščen in osmerokoten in tudi zamenljiv kot neka kocka, vendarle preostaja kot *residuum neke metafore*; ter da je iluzija umetniškega prenosa živčnega dražljaja v podobe če ne že mati, pa vsaj babica čisto vsakega pojma. Znotraj te pojmovne igre kock pa pomeni »resnica«, da uporabljamo vsako kocko tako, kot je zaznamovana; natančno je treba šteti pike na njej, tvoriti prave rubrike in se nikoli pregrešiti zoper razvrstitev kast in zaporedje ranga razredov. Kot so si Rimljani in Etruščani razrezali nebo po togih matematičnih linijah, in v tako razmejen prostor urekli boga kot v kak tempelj, tako ima tudi vsak narod nad seboj takšnole matematično razdeljeno pojmovno nebo, in zdaj pod zahtevo po resnici razume to, da se vsakega pojmovnega boga išče le v *njegovi sferi*. Tu moramo človeka občudovati kot silnega gradbenega genija, ki se mu na premičnih temeljih, in tako rekoč na tekoči vodi posreči gradnja neskončno zapletene pojmovne katedrale. Seveda, če naj se opira na takšne temelje, mora biti zgradba kot iz pajkovih niti, tako rahla, da bi jo val nesel s seboj, tako trdna, da bi je veter ne razpihal. Potemtakem se človek kot gradbeni genij vzdiguje daleč nad čebelo: ta gradi iz voska, katerega nabira v naravi, človek pa iz mnogo bolj nežne tvarine pojmov, katere mora šele proizvesti iz sebe. Tu ga je res treba občudovati – toda ne zaradi njegovega gona k resnici, k čistemu spoznavanju stvari. Če kdo skriva neko stvar za grmom, pa jo prav tam nato išče in tudi najde, potem tega iskanja in najdenja ni moč posebno slaviti: tako je tudi z iskanjem in najdenjem »resnice« v okrožju uma. Če podam definicijo sesalca in kasneje, ko sem si ogledal kamelo, razglasim: poglej; sesalec – tako sem sicer obelodanil neko resnico, ki pa ima omejeno vrednost, je namreč docela antropomorfná, in ne vsebuje niti ene točke, ki bi bila »resnična na sebi«, dejanska in splošno veljavna, ne glede na človeka. Raziskovalec takšnih resnic

išče pravzaprav le metamorfozo sveta v človeku; žene se za nekim razumevanjem sveta kot človeku podobne stvari in si v najboljšem primeru izbori občutek asimilacije. Podobno kot opazuje astrolog zvezde ljudem na uslugo, v povezavi z njihovo srečo ali trpljenjem, opazuje tak raziskovalec cel svet kot vezan na človeka, kot neskončno nalomljen odmev nekega prazvoka – človeka, kot namnoženo odslikavo neke prapodobne – človeka. Njegov postopek je: postaviti človeka kot merilo ob vse stvari, pri čemer pa izhaja iz zmote, ko verjame, kako ima te stvari neposredno pred seboj kot čiste objekte. Pozablja torej izvirne nazorne metafore kot metafore in jih jemlje kot stvari same.

Samo s pozabljenjem tega primitivnega sveta metafor, samo s strditvijo in skrepenjenjem mase podob, ki izvorno v vročinem toku dre na plano iz praznožnosti človeške domišljije, samo z nepremagljivim verovanjem, da je *to* sonce, *to* okno, ta miza neka resnica na sebi, na kratko: samo s tem, da se pozablja kot subjekt, in sicer kot *umetniško ustvarjajoči* subjekt, živi človek z nekaj miru, gotovosti in konsekventnosti; če bi le za trenutek mogel ven iz zaporniških zidov tega verovanja, bi bilo takoj konec z njegovim »samozavedanjem«. Napor mu je že to, da si prizna, kako insekt ali ptič percipirata popolnoma drug svet kot človek, in vprašanje, katera od teh dveh percepcij sveta je pravilnejša, je popolnoma nesmiselno, ker je tu že treba meriti z merilom *pravilne percepcije*, tj. z merilom, ki ga sploh *ni*. Sploh pa se mi zdi pravilna percepcija, to bi pomenilo adekvaten izraz nekega objekta v subjektu, povsem protisloven nestvor: kajti med dvema absolutno različnima sferama – kot med subjektom in objektom – ni kavzalnosti, ni pravilnosti, ni izražanja, temveč kvečjemu kako *estetsko* razmerje, hočem reči, nakazujoč prenos, jecljavi prevod v popolnoma tuj jezik. Za to pa vsekakor potrebujemo neko vmesno sfero in posredujočo moč; ki prosto pesni in izumlja. Beseda pojav je zelo zavajajoča, zato se je, kjer se le da, izogibam: kajti ni res, da se bistvo stvari pojavlja v empiričnem svetu. Slikar, ki nima rok in ki bi s petjem hotel izraziti zamišljeno sliko, bo pri

tej zamenjavi sfer o bistvu stvari še vedno razodel več, kot pa razodeva empirični svet. Celo odnos živčnega dražljaja do proizvedene podobe ni sam po sebi nič nujnega; če pa se ista podoba proizvede milijonkrat, in je podedovana po mnogih človeških rodovih, se nazadnje pri celotnem človeštvu vsakokrat res pojavlja kot posledica istega povoda; končno dobi za človeka isti pomen: kot da je edino nujna podoba in kot da je oni odnos izvornega živčnega dražljaja do proizvedene podobe strogo kavzalen; tako kot da bi neki sen, večno ponavljani, občutili in presojali kot dejanskost. Toda strditev in skrepenenje neke metafore sploh še ne zagotavlja nujnosti in izključne upravičenosti te metafore.

Prav gotovo je vsak človek, večš takšnih preudarjanj, občutil globoko nezaupanje do idealizma take vrste, takoj ko se je enkrat res jasno prepričal o večni konsekvenci vseprisotnosti in nezmotljivosti naravnih zakonov; sklepal je: do koder že prodremo, v višino teleskopskega ali v globino mikroskopskega sveta, tu je vse tako gotovo, izdelano, brezkončno, v skladu z zakoni in brez lukenj; znanost bo lahko večno kopala v teh rovih in vse najdeno se bo ujemale in si ne bo nasprotovalo. Kako malo je to podobno kakemu plodu domišljije: kajti če bi bilo kaj takega, bi moralo nekje vendarle dopuščati razkrinkanje videza in nerealnosti. Še enkrat moramo ugovarjati: če bi, vsak zase, različno čutno zaznaval, če bi sami lahko percipirali zdaj kot ptič, zdaj kot črv, zdaj kot rastlina, ali pa bi nekdo od nas videl isti dražljaj kot rdeč, drugi pa spet kot moder, tretji pa bi ga celo slišal kot ton, potem ne bi nihče več govoril o takšni zakonitosti narave, temveč bi jo dojemal kot skrajno subjektivno formo. Kaj potem sploh je za nas neki zakon narave; ni nam znan po sebi, temveč le v svojih učinkih, v svojih relacijah do drugih zakonov narave, ki pa so nam spet znani le kot relacije. Torej vse te relacije vedno znova napotujejo le druga na drugo in so nam po svojem bistvu docela nerazumljive; na njih nam je res poznano le to, kar jim mi pridamo: čas, prostor, torej odnosi sukcesije, ter števila. Vendar pa se vse čudovito, ravno to, kar pri zakonih narave

občudujemo, kar terja naše pojasnjevanje in kar bi v nas lahko vzbudilo nezaupanje do idealizma, nahaja ravno in izključno v matematični strogosti in nezlomljivosti časovno-prostorskih predstav. Te pa produciramo mi v sebi in iz sebe s tisto nujnostjo, s katero prede pajek: če smo prisiljeni dojemati vse stvari le v okviru teh form, potem ni več tako čudovito, da pravzaprav dojamemo na vseh stvareh samo te forme: kajti vse morajo nositi na sebi zakone števil in prav števil je nekaj najbolj osupljivega v stvareh. Vsa zakonitost, ki nam tako imponira v kroženju zvezd, sovпада pravzaprav s tistimi lastnostmi, katere sami pridajamo stvarim, da z njimi imponiramo samim sebi. Pri tem se seveda izkaže, da tista umetniška tvorba metafor, s katero se v nas začne vsako občutje, že predpostavlja te forme, da se torej v njih izvršuje; samo iz čvrstega vztrajanja teh praform je pojasnjivo, kako je moč iz samih metafor kasneje spet konstruirati zgradbo pojmov. Ta je namreč posnemanje časovno-prostorsko-številčnih odnosov na tleh metafor.

2

Zgradbo pojmov izvorno gradi, kot smo videli, *jezik*, v nadaljnjem pa *znanost*. Tako kakor čebela obenem gradi satovje in polni celice z medom, tako tudi znanost nezadržno dela na tem velikem kolumbariju pojmov, pokopališču nazornega: gradi vedno nova in višja nadstropja, podpira, čisti, obnavlja stare celice, predvsem pa se trudi, da napolni to do neizmernosti nagrmadeno predalčno zidavo in da vanjo razvrsti celoten empiričen svet, tj. antropomorfen svet. Če že delujoči človek povezuje svoje življenje z umom in njegovimi pojmi – da ga ne bi odplavilo in da se sam od sebe ne bi izgubil – potem tudi raziskovalec gradi svojo koč

tesno ob gradbišču stolpa, da bi na njem lahko pomagal in da bi obstoječe obzidje njega samega zaščitilo. Zaščito res potrebuje: obstajajo namreč strašne sile, ki ga neprestano napadajo in znanstveni resnici zoperstavljajo resnice najrazličnejših zaščitnih znakov.

Gon k tvorjenju metafor, ta fundamentalni gon človeka, ki ga ne moremo niti za trenutek odpisati, ker bi s tem odpisali človeka samega, v resnici ni premagan, kaj šele ukročen s tem, ko se iz njegovih sublimiranih proizvodov, pojmov, gradi – zanj kot neka ječa – regularni in togi novi svet. Za svoje delovanje si išče novo področje in drugo strugo, ki ju najde v mitu in nasploh v umetnosti. Neprestano meša rubrike in pregradke pojmov, tako da na njihova mesta postavlja nove prenose, metafore, metonimije; neprestano hoče, da bi pričujoči svet budnega človeka oblikoval tako pisano nepravilno, brezposledično neodvisno, mikavno in vedno na novo, kakor je oblikovan svet sanj. Samo zaradi toge in pravilne preje pojmov je budnemu človeku po sebi jasno, da bedi. In ravno zato se mu včasih, ko to prejo raztrga umetnost, zdi, da sanja. Pascal ima prav, ko trdi, da bi bili, če bi se nam vsako noč vračale iste sanje, z njimi prav tako zaposleni kot s stvarmi, katere vidimo vsak dan: »Če bi bil rokodelec prepričan, da vsako noč, polnih dvanajst ur, sanja, da je kralj, verjamem, da bi bil enako srečen kot kralj, ki bi vse noči polnih dvanajst ur sanjal, da je rokodelec.«⁴ Budni dan mitično vznesenega ljudstva, kot so npr. bili stari Grki, je zaradi neprestano učinkujočega čudeža, kot ga jemlje mit, v resnici bolj podoben snu kot pa dnevu znanstveno streznjenega mišljenja. Če vsako drevo lahko govori kot nimfa ali pa, da lahko bog v preobleki bika ugrablja device, če se nenadoma ugleda boginja Ateno, kako se v sprem-

⁴ »Si nous rêvions toutes les nuits la même chose elle nous affecterait autant que les objets que nous voyons tous les jours. Et si un artisan était sûr de rêver toutes les nuits douze heures durant qu'il est roi, je crois qu'il serait presque aussi heureux qu'un roi qui rêverait toutes les nuits douze heures durant qu'il serait artisan.« B. Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*. Izd. A. Vialard, Paris 1885, IV/XIX, str. 153. Spis je nastal med leti 1656 in 1662. Nemški prevod Karla Adolfa Blecha iz leta 1842 je nenavadno blizu Nietzschejevemu originalu: »Wenn wir alle Nächte dieselbe Sache träumten, so würde sie uns vielleicht eben so viel Eindruck machen als die Gegenstände, die wir alle Tage sehn. Und wenn ein Handwerker gewiß wäre alle Nächte zwölf Stunden lang zu träumen, daß er König ist, ich glaube er würde beinahe eben so glücklich sein als ein König, der alle Nächte zwölf Stunden lang träumte, daß er ein Handwerk wäre.« Pascal: *Gedanken über die Religion*, str. 79.

stvu Pizistrata⁵ z lepo vprego vozi prek atenskih trgov – in to je častni Atenec verjel – potem je v vsakem trenutku vse mogoče, kot v snu, in cela narava roji okrog človeka, kot bi bila le maškarada bogov, ki so si iz tega, da v vseh podobah varajo človeka, privoščili šalo.

Človeku samemu pa je lastno nepremagljivo nagnjenje, da se pušča varati in je kot začaran od sreče, če mu rapsod⁶ pripoveduje epske pravljice kot resnične ali če v igri igralec kot kralj agira še bolj kraljevsko, kot pa ga kaže dejanskost. Intelekt, oni mojster pretvarjanja, je prost in odtegnjen svojemu siceršnjemu suženjstvu, vse dokler lahko vara, ne da bi škodoval, in tedaj slavi svoje saturnalijske; nikoli ni razkošnejši, bogatejši, okretnejši in drznejši. Z ustvarjalno slastjo premetava metafore in premika mejnike abstrakcije, tako da npr. reko označi kot premično pot, ki človeka nosi tja, kamor sicer gre. Odvrgetel je znamenje podložnosti: ponavadi zaposlen s klavrnno dejavnostjo, da mora nekemu ubogemu individu, ki ga mika bivanje, kazati poti in orodja in, kot služabnik za svojega gospodarja, iskati plen, zdaj sam postane gospodar in si lahko zbrši izraz uboštva z lic. Vse, kar zdaj počne, je v primerjavi z njegovim prejšnjim početjem potvorbno, kot je pač tisto prejšnje popačeno. Kopira človeško življenje, ki pa ga jemlje za nekaj dobrega; zdi se, da je z njim prav zadovoljen. Osvobojenemu intelektu so ti neizmerni gradbeni odri pojmov, ki se jih ubogi človek vse življenje oklepa in se tako rešuje, le ogrodi in igrača njegovih najdrznejših umetnij – ko jih razbije, premeče, z ironijo spet sestavi, najbolj tuje združuje in najbližje ločuje, tako razodeva, da ne potrebuje tistega nujnega pripomočka uboštva in da ga ne vodijo pojmi, temveč intuicija. Iz nje ne vodi nikakršna regularna pot v deželo strašljivih shem, abstrakcij: zanjo ni

besed; ko jo človek ugleda, onemi, ali pa govori, da bi vsaj z razbitjem in zasmehom starih pojmovnih pregrad ustvarjalno dosegel vtis silne intuicije, ki je navzoča le v prepovedanih metaforah in nezaslišanih pojmovnih zvezah.

Poznamo obdobja, v katerih stojita umni in intuitivni človek drug ob drugem, prvi v strahu pred intuicijo, drugi s prezirom do abstrakcije; ta je ravno toliko neumen, kot je prvi ne-umetniški. Obadva želita vladati življenju: prvi tako, da se zaradi skrbi, prebrisanosti, rednosti lahko sreča z najpoglavitejšimi stiskami, drugi s tem, da kot »presrečni junak« ne vidi teh stisk in jemlje za resnično le življenje, preobraženo v videz in lepoto. Tam, kjer intuitivni človek, kot npr. v stari Grčiji, vihti svoje orožje oblastneje in zmagoslavneje kot njegov nasprotnik, se lahko, če gre vse posreči, izoblikuje kultura in utemelji gospodstvo umetnosti nad življenjem; pretvarjanje, zatajevanje uboštva, blesk metaforičnih nazornosti in nasploh neposrednosti prevare spremlja vsa izražanja takega življenja. Ne hiša, ne hoja, ne obleka, niti glinasti vrč ne izdajajo, da jih je izumila potreba; zdi se, kot da bi se v vseh izražala vzvišena sreča in olimpijska jasnost, tako rekoča igra z resnobnostjo. Medtem ko človek, ki ga vodijo pojmi in abstrakcije, z njihovo pomočjo nesrečo samó odvrta, ne da bi pri iskanju najširše osvoboditve od bolečin sam zmožl zase izsiliti srečo iz abstrakcij, pa žanje intuitivni človek, umeščen v sredo neke kulture, že zaradi svoje intuicije, razen odvrta zla, še nenehno pritekajoče razsvetljevanje, razvedritev in odrešenje. Ko trpi, trpi seveda intenzivneje pa tudi pogosteje. Ne zna se namreč učiti iz izkustva in vedno znova pade v isto jamo, v katero je nekoč že padel. V trpljenju je potlej prav tako brezumen kot v sreči: glasno kričič in neutišljiv. Kako drugače prenaša isto nesrečo stoični, s

⁵ *Peisistratos* (okoli leta 600 do 527 p. n. š.), Atenski tiran, v sorodu s Solonom. Ohranil je Solonovo ustavo, si prizadeval za poenotenje in blaginjo Atike ter večjo vlogo Aten, tako v »ekonomskem« kot »političnem« smislu. Izkazal se je v Megarski vojni (leta 565 p. n. š.), poboljšal položaj revnim (posojila malim kmetov, razbitje velikih posesti, reforma davščin in kovancev, »sodstva«). Dvakrat izgnan iz Aten. Lotil se je tudi »religioznih reform« (Demetrino svetišče v Elevizini podredi »državni upravi«, Atena postaja osrednje božanstvo, uredi Artemidino svetišče na Akropoli, preuredi Apolonovo svetišče na Delosu), podpiral je »znanost in umetnost« (*Panathenaea, Dionysia*), oskrbel redakcijo Homerjevih epov in omogočil uprozorjanje Tespisovih tragedij. Najverjetneje izgradil stari Parthenon in vhodna vrata na Akropolo (*Propylaea*), knjižnico in vodovode. Sinova Hiparh in Hipija nadaljujeta vladavino »pizistratov«. Aristotel poroča, da je označevanje njegove tiranije kot dobe Kronosa, zlate dobe, v njegovem času že prešlo v navado.

⁶ Prim. Platon, Ion. V: Homer, *Odiseja*, DZS, 1982, str.: 370–383. Poslovenil Anton Sovrè.

skustvom poučeni človek, ki se obvladuje s pomočjo pojmov! On, ki drugače išče le vzravnano, resnico, osvoboditev od prevar in zaščito pred prepadi čustev, ki mešajo pamet, se zdaj v nesreči, kot oni v sreči, mojstrsko pretvarja: nima trzajočega in gibljivega človeškega obraza, temveč neko masko častno enakomernih potez; ne kriči, niti ne spremeni glasu. Ko se nanj zlije pravi nevihtni oblak, se pač ogrne v svoj plašč in s počasnim korakom odide.

Prevedel* Aleš Košar.

* Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn. Preveden iz: Nietzschejeve dela. Kritična skupna izdaja Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe; izdala Giorgio Colli in Mazzino Mortinari. Tretji del, drugi zvezek: Spisi iz zapuščine / Nachgelassene Schriften (1870–73), str. 369–384, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1973. Prim. Nova revija 121/122 (1992), str. 618–624. Spis je nastal leta 1873. Prvič je bil natisnjen v 10. zvezku Nietzschejevih del, ki jih je leta 1896 v Leipzigu izdal F. Koegel.

Viri dodanih opomb: *Brockhaus Enzyklopädie in 24. Bänden*, (19., völlig bearbeitete Auflage), Mannheim 1984–1994; *Meyers enzyklopädisches Lexikon in 25 Bänden*, Mannheim, Wien, Zürich 1980; *Meyers großes Personenlexikon*, Mannheim 1968; *The New Encyclopaedia Britannica*, 15. izdaja, Chicago /.../ Toronto, 1992, 1998; *Muzička enciklopedija*, Zagreb, 1957, 1978; *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London, reprint 1995; *Der kleine Pauly*, DTV, München, 1979; *Der neue Pauly*, Metzler, Stuttgart, Weimar, 1996.

Filozofija in humor

Izar Lunaček

Filozofija in komični junak

Filozofija ni bila komičnemu nikoli posebno naklonjena. Pri tem ne mislim le omalovažujočega odnosa do samega smeha, ki je v filozofiji razmeroma pogost, a nikakor ne edini možen. Prej gre za temeljen upor proti sami lastnosti smešnosti. Biti smešen je zaradi določenih aspektov, ki jih bomo analizirali spodaj, za filozofa nesprejemljiva možnost. In zdi se, da so tudi sama ovrednotenja fenomena smeha kot reakcije na smešen pojav v filozofiji sovpadala s tem, kakšen odnos do svojega objekta so mu pripisovala. Kadar je bil smeh odločno zavrnjen kot bežno razvedrilo, je šlo predvsem za sum, da s svojim smešnim objektom simpatizira. In redke točke, kjer se mu je izkazalo spoštovanje kot hvalevrednemu fenomenu, sovpadajo z njegovo opredelitvijo kot zavračanja smešnega, odrekanja vrednosti svojemu smešnemu objektu.

Komični avtomat

Nazadnje navedena usoda ga je doletela tudi v danes verjetno najbolj znanem filozofskem tekstu o smehu, *Eseju o smehu* Henrija Bergsona. Smeh je po Bergsonu blag korektiv družbe za vsakega posameznika, ki si drzne kaliti njeno gladko utečeno delovanje. Iz tega pa nikakor ne smemo sklepati, da je komična oseba za Bergsona nekakšen pogumen dezertar iz družbenega mehanizma, izvorni posameznik. Nasprotno, Bergson samo delovanje družbe povezuje s principom življenja, ki je – presenetljivo – definirano kot v celoti zavedajoče se samo sebe in

vseskozi izvirno, medtem ko je komična oseba smešna prav, vkolikor spominja na ponavljajoč se in nezaveden avtomat. »Togi mehanizem, ki ga kdaj pa kdaj kakor vrinjenca zalotimo v živi zveznosti človeških reči, je za nas čisto posebnega pomena, ker je nekakšna *raztresenost* življenja. Če bi dogajanja mogla neprenehoma paziti na svoj tek, ne bi bilo raznih sočasnosti, ne srečanj, ne krožnih serij; vse bi se razvijalo naprej in bi vedno napredovalo. In če bi ljudje vedno pozorno spremljali življenje, če bi bili v stalnem stiku z drugimi in tudi sami s seboj, se nam ne bi nikoli zazdelo, da se v nas dogaja kaj takega, kot je učinek nitk in vzmeti. Komičnost je tista plat osebe, po kateri je ta podobna reči, tisti vidik človeškega dogajanja, ki s svojo togostjo čisto posebne vrste posnema čist, preprost mehanizem, avtomatizem, je skratka gibanje brez življenja. Izraža torej individualno ali kolektivno nepopolnost, ki kliče po takojšnji korekciji. Prav ta korekcija je smeh. Smeh je družbena gesta, ki poudarja in graja neko posebno raztresenost ljudi in dogajanj.«¹ Iz odlomka je jasno razviden temelj korenite antipatije filozofije do komičnosti in meče dodatno pojasnjujočo luč na dejstvo, da je bil sam fenomen smeha lahko deležen pohvale s strani filozofije samo, če je bil dojet kot izraz slabšalnega odnosa do svojega smešnega objekta. Slednje seveda nikakor ni nujen sklep. Ko se smejimo komičnemu junaku, je v tem smehu prav toliko graje kot hvale in prav to smeh razlikuje od resne vrednostne sodbe, toda k temu se bomo vrnili pozneje.

Nastrogenost komičnega junaka naravnost kljubuje temeljni filozofski zapovedi »spoznaj samega sebe«. Komični junak ni zmožen samoopazovanja, ne vidi se in se tudi ne more nadzorovati. Smešen je prav, kolikor si uhaja izpod nadzora in ker se ne

¹ Bergson, str. 58.

zaveda vseskozi svojega ravnanja, tudi kar naprej zapada nesmotrnemu ponavljanju. Bergsonova formula za komičnost je »avtomatizem sredi življenja«, človek je komičen »kolikor je podoben neživi stvari«, pri čemer Bergson ves avtomatizem in objektivnost razume kot gol odklon od primarnega življenja. Avtomatska stvar je glede na življenje sekundarna, je raztresenost življenja, se pravi moment, ko življenje nase pozabi in si uide izpod nadzora ter pri tem postane – smešno.

Če je sama smešnost pri Bergsonu izrazito nefilozofska lastnost, pa lahko kar najbolj nasprotno trdimo za njegov smejoči kolektiv. Bergsonov smejalec je utelešenje teoretskega subjekta. Predpogoj njegovega smeha je skrajna čustvena in fizična odmaknjenost od smešnega objekta, opazuje ga hladno in racionalno ter brez kančka čustvene prizadetosti, kot iz gledališke lože. Bergson ga nekje primerja celo s pozicijo naravoslovnega znanstvenika. Bergsonov smejalec, skratka, je pravzaprav, če se vrnemo na razmerje s filozofijo, ideal vsakega teoretika, zlasti filozofskega, iz čigar področja teoretska nastrojenost sploh izvira. To je nek psevdobožanski subjekt, ki iz zvišene pozicije sub speciae teatri opazuje cel svet in na njem opazi vse simptomatske podrobnosti, ki uhajajo v njem udeleženi akterjem.

Do sedaj se je zdelo, da komične fenomene pri Bergsonu določa njihov delež na nečem nečloveškem, na neživem avtomatu, kakršen se sicer kdaj pa kdaj vrine tudi v človeško življenje, a je vendarle najbolj doma v širnih prostranstvih anorganske narave, kjer se togi objekti neprilagodljivo trkajo med sabo in energija po zakonu ohranitve brezplodno ponavljajoče kroži v nepredušno zaprtih sistemih. Vendar pa Bergson na samem začetku svojega spisa kot eno temeljnih določil smeha postavi prav njegovo izoliranost na območje človeškega. Nič čudnega, boste porekli, saj šele najvišje samo sebe zavedajoče se življenje lahko spozna in kaznuje odklon od svojega ideala.

Toda pazite – pri Bergsonovem pogoju ne gre samo za to, da je človek »živo bitje, ki se zna smejeti«, se pravi na omejitve smejalcev na območje človeškega. Ne, neživim stvarim in neumnim živalim se bomo smejali, le če bomo na njih odkrili kaj človeškega² in smejali se bomo človeku v njih. Ne le smejalci ampak tudi objekti smeha so omejeni na območje človeškega. Stvar je smešna le, kolikor spominja na človeka, prav kakor je bil prej človek smešen le, kolikor je spominjal na stvar. Prav, smešna je torej nekakšna soprisotnost človeka in stvari v enem, ne le avtomatskost živega, ampak tudi kovinski avtomat, ki si natakne klobuk in škornje ter zapleše mazurko. Če ohranimo Bergsonovo misel o smehu kot graji, sankciji in negaciji, bi zdaj v graje vredni lastnosti smešnosti videli mešanje prvih, smejalca pa kot grajajočega pristaša analitične ločenosti. No, rešitev za prvotno Bergsonovo poanto bi bila še vedno v predpostavki, da se pri počlovečeni stvari smejemo le njeni avtomatskosti (in jo grajamo). Ta je bila sicer prisotna že prej, vendar pa je smeh zaslužila šele, ko je postala razločna na ozadju novo pridobljene človeškosti. Vendar se to zdi manj verjetno. Poskusimo težavo osvetliti še z druge strani.

Komični narcis

Poleg raztresenosti je drugi Bergsonov kapitalni primer komičnosti lastnost domišljavosti. Raztresenost stoji v jasni povezavi z izgubljanjem nadzora nad sabo in drsenjem od človeka med stvari, kaj pa domišljavost? Domišljavost definira skoraj neomejena gotovost v intrinzično vrednost lastnega sebstva, ne glede na morebitne okoliščine ali mnenja opazovalcev. Bergson kot primer komičnosti na nekem mestu prej navaja odgovor »nekega sodobnega filozofa, ki pretirano rad argumentira«³ – zaupam vam lahko, da je šlo za Hegla – na opozorilo o neskladnosti njegovega sistema z izkušnjo. Odgovor se je glasil »toliko slabše za izkušnjo«. Domišljavost kot prepričanje o najstvu popolne skladnosti naših mnenj o svetu s

² Bergson, str. 12.

³ Ibid, str. 36.

svetom pravzaprav ni komična sama po sebi. Vkolikor bi jo posedoval nek resnično razsvetljen subjekt, ki bi mu uspelo s pogledom zajeti celoten svet in sebe zraven, sploh ne bi bila problematična. Domišljavost je komična samo, kadar je neupravičena, se pravi, kadar nas na primer Kojot iz risanke pogleda s tistim »jaz sem absoluten genij«-izrazom, tik preden ga pokoplje napaka v njegovem lastnem genialnem umotvoru. Domišljavost je komična ravno, kolikor malce prezgodaj razglasi zmagoslavje in tako spregleda majhno napako, ki že v naslednjem trenutku prinese poraz. Kolikor se zlekne k počitku na lovorikah, še preden si jih uspe zagotoviti. Vendar pa je precejšnje vprašanje, če je počitek na lovorikah za človeško kreaturo sploh kdaj možen. Zgoraj opisano pozicijo subjekta, ki ima v umu absolutno vse, vključno s sabo, lahko pravzaprav pripišemo le konceptu boga, kakršnega so razvile tradicionalne metafizike, kot je Aristotelova. Glede na to točko totalne refleksije je vsaka naša ocena sveta le približna. Četudi pa ne moremo upati, da bi jo kadarkoli zasedli (v tem življenju, možnost posmrtnega sobivanja z bogom bomo pustili ob strani), lahko skozi življenje z izpopolnjevanjem znanja le upamo na asimptotično približevanje tej točki, z vsakim korakom smo ji bliže in bliže, a približujemo se ji v neskončnost. Vendar pa je predpogoj za ta napredek opustitev domišljavosti in gojenje skromnosti, ki nam omogoča, da vsako izmed stopenj svojega vedenja razumemo kot nično v odnosu do nedosegljive totalne in jo pustimo za sabo, iščoč novo, bolj dovršeno in izpopolnjeno, a nikoli dokončano. V tej analizi smo spet pokazali na radikalno nasprotje komičnosti idealu filozofskega življenja kot izvor filozofskega omalovaževanja smešnih. Komični junak je vsakič znova, kljub gledalcu skrajno očitnim indicem, da temu žal ni tako, prepričan v svoj absolutni prav, prepričan, da je »zagrabil boga za jajca« (izraz, ki je v tem kontekstu skrajno pregnanten) in tako seveda nujno spregleda svoje pomankljivosti, dostopne le skromni drži. Izpostavi se katastrofi situacijske komike in smehu s strani gledalcev.

Na tej točki je nemara primerno izpostaviti

zanimivo vzporednico med obema potema do filozofskega ideala, ki smo jima v obeh poglavjih sledili od lastnosti komičnih junakov. V prvem razdelku smo trdili, da Bergsonov smejalec zaseda pozicijo ideala teoretskega subjekta, ko vidi vse, kar njegovim objektom nezavedno uhaja. Tu smo trdili, da je ta pozicija za kreaturo nedosegljiva in da se, če jo kljub temu zaseda, kot domišljava izpostavlja smehu. Iz tega bi sledilo, da je smejalec, če je snovno bitje – in če se smeji, to mora biti – kot domišljav sam smešen. Komični junak s svojim odkritim, a očitno napačnim prepričanjem o lastni superiornosti, svojega skrivnega opazovalca samega pahne v pozicijo prepričanja o superiornosti sebe, gledalca. Nenaden naval ugodja ob zasedanju tako cenjenega mesta opazovalca pahne v smeh, s čimer sam postane viden za druge in tako tudi sam smešen. Smejalec in smešni še zdaleč nista tako strogo ločena v svojih pozicijah kot si to predstavlja Bergson. Obe poziciji prehajata ena v drugo in četudi se smejalec namenoma ne vživlja v komično osebo ter se od nje distancira v vzvišeni poziciji, se ravno v tej točki po nesreči popolnoma poistoveti z njo. Opazka, da morajo tisti, ki se jim smejimo, biti skrajno resni in da njihov smeh izniči možnost našega, drži le, če je z njo mišljeno, da morajo jemati sebe skrajno resno in se svojim pomankljivostim ne smejo smejati, saj bi to pomenilo, da so jih opazili že sami. Smeh samemu sebi je izraz značajске lastnosti, ki ji pravimo humor in ki osebo pravzaprav rešuje pred smehom drugih. Smeh drugim pa je aktivnost, ki v svoji domišljavosti povezuje tako komičnega junaka kot tistega, ki se mu smeji.

Komični junak v svojem prenenagljenem prepričanju, da... khm... v rokah drži božje testise, zaseda mesto, ki ga v ladanovi trikotniški shemi iz *Seminarja o izgubljenem pismu* definira lastnost, da vanj ujeti subjekt vidi, kako nekdo drug ne vidi, pri tem pa spregleda, da je sam viden. Kaj to pravzaprav pomeni? Da komični junak, ko misli, da ga drugi ne vidijo, vedno spregleda dejstvo, da ti drugi, ki jih sam vidi in za katere lahko v celoti zatrdi, da ga ne vidijo, nikoli niso vsi drugi, da je

vedno nekje še nek (dobesedno) zahrbtni, nepredvideni drugi, ki vidi njega prav na podlagi dejstva, da ga ne vidijo ostali drugi. Ko zahrbtni drugi posestnika zaželjenega predmeta tako zagleda, se zdaj predmeta lahko polasti sam, to pa ga pahne ravno v pozicijo, ki jo je prej zasedal njegov opazovani objekt. Nikoli, skratka, nam ne uspe, da bi videli, ne da bi bili tudi sami videni. Vendar nam izključno mesto, kjer smo sami vidni za druge, omogoča posest predmeta, za katerega v celi maškeradi gre, v tem primeru – užitka. Komični narcis v svoji poziciji uživa neskončno bolj kot samoopazujoči skromnež in smeh, s katerim njegov opazovalec vpada med videneje, je ravno znak narcisoidnega užitka.

Merleau-Ponty v knjigi o – čem drugem kot – *Vidnem in nevidnem* opisuje dve vrsti narcisa. Tista, na katero ob tem izrazu običajno mislimo, se povezuje z mitološkim motivom narcisovega samouzrtja na vodni gladini in jo sestavlja videnje sebe kot telesa med drugimi vidnimi telesi. To je pravzaprav narcizem, ki omogoča samovidenje, z njo skromnost in pot vsaj za življenja neskončnega približevanja idealu absolutnega videnja/vedenja. Drugi narcizem je izvirnejši in vključuje, prav nasprotno, lastno videnost s strani sveta, ekshibicionizem kot postavljanje svetu na ogled.⁴ Prav slednje je opis ustrojenosti komičnega junaka, ki se, prepričan v svojo skoraj božanskost, nehote daje na ogled z vsemi svojimi smešnimi pomankljivostmi. Freud ugotavlja, da je taka primarna narcisoidnost pri otroku kmalu zatrta preko negativnih reakcij sveta, ki se mu daje videti v želji potrditve svoje brezmejne čudovitosti. To so lahko fizične reakcije – narcis zaradi svoje predrznosti dobi po nosu – ali pa psihološke – narcisu se smeji.⁵ Vznik skromnosti Bergson povezuje s strahom pred tem, da bi bili smešni. »Rodi se ob pogledu na tuje iluzije in iz bojazni, da bi človek tudi sam zablodil vanje.«⁶ Formacija ideala, glede na katerega se zdaj opazuje lastno

sebstvo in v primerjavi skromno ugotavlja lastno nezadostnost, je le nadaljevanje narcisoidnosti z drugimi sredstvi. Smeh, ki se mu izpostavlja vsako prenačljeno zavzemanje pozicije (in, ponavljam, glede na absolutni subjekt je vsaka pozicija zavzeta prenačljeno) rani narcisov ponos. Strategija samoopazovanja, stalnega postavljanja za lastni hrbet, služi prav vnaprejšnjemu odkrivanju lastnih pomankljivosti, da jih ne bi na nas odkrili drugi ter se nam smejali in je tako le strategija za obvarovanje narcisoidnega ponosa pred novimi poškodbami.

Komični junak pa je nepremakljiv v svoji poziciji primarnega narcisa. Nobena katastrofa in noben smeh ga ne odvrne od neomajnega prepričanja v svojo genialnost in upravičenost nadaljnega delovanja po istih tirnicah. Kojo se iz vsakega padca v prepad vrne enako entuziastičen, svojih izhodišč nikoli ne spremeni, kaj šele, da bi svoj ideal iz lastnega sebstva premaknil v nekakšno božansko instanco, glede na katero bi se kritično opazoval in skušal reformirati v smeri nemogoče skladnosti z njo. Komični junak se nikoli ne razvija, vedno ostane enako infantilen. Njegova narcisoidna poza je predpogoj za vedno nove nezgode, nezgode pa presledki v njegovem večnem vračanju na prizorišče. Komična situacija črpa smešnost tako iz svoje karakterne kot iz situacijske komponente, obe sta prepleteni in pogojeni ena z drugo, skupaj pa tvorita neskončen, krožen kontrapunkt bedastih, očitno napačnih zatrditev o totalnosti lastnega sebstva in katastrof, ki ga zanikajo, a nikoli povsem ne uničijo.

Prav v tem kontrapunktu se spajata avtomatskost življenja in živost avtomatskosti. Karakterna komika narcisoidnega domišljavca izhaja prav iz tega, da si nekdo, ki se nam iz našega stališča kaže kot navadna stvar – bedasta, ponovljiva, zmotljiva in ranljiva – ta svoj status skrajno očitnim okoliščinam navkljub zanika in se poda na svoj komični pohod trdno prepričan prav v svojo

⁴ Merleau-Ponty.

⁵ Freud, str. 54.

⁶ Bergson, str. 104.

genialnost, izvinnost, nezmotljivost in celo nesmrtnost. Komika situacije ga v neizbežni katastrofi prikaže v vsej njegovi ranljivi stvarnosti, kar pa mu nikakor ne prepreči, da svojega lastno stvarnost zanikajočega projekta ne bi vsakič znova začel z nespremenjenimi izhodišči. Smešen tako ni zgolj zdrs življenja v avtomatizem niti ni smeh enoznačna negacija tega zdrsa. Smešen je tako zlom življenja v avtomatizmu kot pretenzija avtomata na življenjskost – eden od njiju je vsakič ozadje za nepričakovan pojav drugega. Smešno tako nima nobene dokončne resne pozicije, smešno tvori prav zdrs in zlom znotraj vsake navidez trdne resne pozicije, pa naj bo to izvirna življenjskost ali predvidljiv avtomatizem. Tako tudi smeh nikoli ne more biti zgolj negativna sodba o smešnem objektu kot tistemu, ki se mu je pozicija zalomila, ampak gre prej za potrjevanje lomljivosti vsake pozicije hkrati s potrjevanjem nemogočega poskusa izgrajevanja lastne nezlomljivosti. Smeh nima niti materialistične niti idealistične pozicije, ni niti pristaš relativizma niti absolutizma. Ko se smeji neuspehu narcisovega prevladanja lastne telesnosti, ne pripisuje statusa resnice zmagoviti materiji nad duhom nič bolj kot tega statusa ne pripisuje projektu samega narcisa, ko se ta po katastrofi neomajen vrne na oder. Pritrjuje relativnosti njegovega stališča, a tudi njeni absolutnosti kot predpogoju relativizacije.

Komični umetnik

Zanimivo je, da tudi sam Bergson proti koncu svojega eseja za hip pristane na možnost smejalčevega pritrjevanja komičnemu junaku. »Komični nesmisel nam sprva daje vtis miselne igre, naš prvi vtis je, da bi se tej igri pridružili. Tako si človek odpočije od miselnega napora«⁷ Bergson kakšna dva odstavka govori o tem, kako nas komični junaki vabijo, da se pridružimo igri, in omenja celo simpatijo gledalca do njih. Vendar pa se v hipu strezni, priznavajoč, da »tudi ta

simpatija izvira iz raztresenosti« in je prav bežna, hitro jo nadomesti ponižujoč odnos zavrtnive z zahtevo po korekciji⁸. Vendar bomo možnost za večznačno ovrednotenje komičnega junaka kot tistega, ki ga vsi vidijo, kako ne vidi, našli v Bergsonovem eseju še na drugem, precej nepričakovanem kraju in sicer v njegovem orisu umetnika. Bergson prav z namero še nadaljnje diskreditacije komedije, le da tokrat preko njenega gledalca in ne junaka, vpelje še drugi protipol življenju in to je umetnost. Komedija bo zdaj razvrednotena ne zaradi odklona svojih junakov od življenja, ampak zaradi prevelike afinitete svojih gledalcev do slednjega. Komedija po Bergsonu ni zares prava umetnost, ker svoje objekte vedno obravnava odmaknjeno, brezčutno, s koncentracijo le na njihove splošne, za družbo zanimive lastnosti in to s pedagoškim namenom njihove korekcije v imenu izboljšanja življenja družbe. Prava umetnost po drugi strani stremi k maksimalnemu vživljanju v svoje objekte, globinskemu razumevanju slednjih v njihovi enkratni individualnosti, to pa prav z namenom prikaza krhkosti in relativnosti družbe v primerjavi z divjimi silami narave⁹. »Kdaj pa kdaj narava v raztresenosti oživi duše, ki so bolj odmaknjene od življenja,«¹⁰ pa je Bergsonov opis nikogar drugega kot umetnika. Predpogoj umetniškega ustvarjanja je ravno opustitev poskusa, da bi si vsakič znova stopili za hrbet, samopozaba, ki je nujna za pogled s stvarmi iz oči v oči. Mi gledamo njih in one nas. Nič čudnega ni, da se Mereleau-Pontyjev opis primarnega narcisa umešča prav v določanje umetniškega odnosa do sveta. Bergsonov komični avtomat in umetnik sta ena in ista enota. Brezčutni smejalci se smejejo umetnikom. Te paralele Bergson sicer nikoli ne potegne, je pa mogoče v njeni luči na novo presoditi njegov odnos do smešnega objekta in tistega, ki se mu smeje. Podoba umetnosti razvije kot kritiko komedije, ki pa se izkaže kot veljavna le za socialno, moralistično tragedijo in njeno

⁷ Ibid, str. 116.

⁸ Ibid, str. 116–117.

⁹ Bergson, str. 97.

¹⁰ Prim. ibid., str. 94.

zvisheno publiko, nikakor pa ne za druge vrste komike. In dejansko Bergson na nekem mestu ugotavlja, da komedija to pedagoško lastnost in naravnost na družbeno resničnost pridobiva šele v privzdignjenih formah, »v nasprotje z resničnostjo (se postavlja) samo v svojih nižjih oblikah, namreč v veseloigri in burki.«¹¹ Bergson se pri njih ne zadržuje, ker so pač že a priori označene kot »nižje oblike« komedije in nadaljuje s primerjavo njenih »višjih oblik« z »višjimi oblikami« drame, seveda v prid slednjih. Toda medvrstično sporočilo je jasno – burka je najbolj umetniška stopnja komedije, prav zato, ker je »nižja vrsta«.

Immanuela Kanta je na estetski sodbi fasciniralo dejstvo, da gre za nepojmovno sodbo, ki pa vendarle zahteva občeveljavnost. »To je lepo!« ni sodba, ki bi jo lahko pojmovno utemeljili, ampak jo lahko le prisodimo predmetom v pričakovanju občega soglasja¹². Sodba o lepem ima povsem partikularen, kontingenten objekt, toda zase zahteva univerzalno veljavnost. To nam lahko dodatno osvetli problem angažmaja komičnega narcisa, ki je vedno skrajno resen, ideološki tip, ki z vso strastjo sledi nekemu objektu, za katerega meni, da je bistvenega pomena, gledalcu pa se kaže kot povsem naključen in banalen. Pri vzpostavljanju paralele med umetnikom in komičnim junakom bi tako lahko trdili, da je komični narcis pravzaprav nosilec estetskega angažmaja, ko se z vso strastjo in zahtevo po občeveljavnosti svoje izbire meče za povsem kontingentnimi in običajnimi objekti. Ker smo opustili pojmovanje smeha kot gole negacije, tej tezi ne moremo nasprotovati z argumentom, da smeh narcisovi poziciji prihaja navzkriž s tendenco k občeveljavnosti estetske sodbe, saj smeh narcisov angažma hkrati zanika in potrjuje, oziroma, bolje rečeno, ga potrjuje skupaj z njegovim neizbežnim propadom v situacijski komiki. Poleg tega je značilnost estetske sodbe zgolj to, da stremi k

občeveljavnosti, iz česar nikakor ne sledi, da jo tudi doseže. Drugi predpogoj za to, da je sodba res estetska in ne sodba okusa, je, da je brezinteresna, t.j., da pozitivno ovrednotenje pojava ne temelji na obetih koristi ali prijetnosti. Četudi bi se utegnilo zdeti, da so stališča komičnih narcisov oblikovana iz koristoljubja, pa ta prvi vtis v veliki meri zamaje zgoraj prikazano dejstvo, da junak svojega stališča ne opusti kljub neštetim komičnim katastrofam, ki ga doletijo prav zaradi njega. Kojotov lov na dirkača bi bilo skoraj nemogoče utemeljiti v kakršnem koli obetu koristi, saj do ulova nikoli ne pride, pa tudi kojot nikoli ne odpravi minimalnih napak v svojih izumih, ki bi mu ulov omogočale, tako da se zdi, da kojot podeljuje samemu lovu s svojimi »genialnimi« izumi intrinzično vrednost. Tako komični junak kot umetnik razmeroma naključni in nikoli popolni stvari podeljujeta status edinstvene zavezujočnosti. Razlika med njima pa je tako v stopnji naključnosti kot zavezujočnosti izbranega objekta. Umetnik, vsaj klasični, se je vendar trudil ohraniti videz o ne povsem naključni izbranosti lepega objekta, navezujoč ga na nek prevladujoč resni metafizični sistem, s čimer je v soglašanje s svojo estetsko sodbo precej hitreje lahko pritegnil tudi publiko¹³. Komični junak je po drugi strani umetnik, pri katerem je naključnost estetske izbire tako poudarjena, da pri publiku ta očitni razkol med stopnjo predanosti junaka svoji izbiri in banalnostjo njenega objekta rezultira v smehu. V tem zadnjem stavku smo nakazali tudi na povečano stopnjo predanosti junaka objektu svoje estetske izbire – nanj je navezan skoraj fanatično in nobena katastrofa in noben posmeh ga ne more odvrniti od nje. Zato se komični junak tudi praviloma ne razvija, oziroma kadar do tega razvoja pride – kot v nekaterih razsvetljenjskih komedijah, strogo v pedagoške namene – junak preneha biti smešen, čim uzre svojo zmoto. Umetnika njegova izbira estetskega objekta bistveno manj zavezuje in praviloma se po končani sliki ali knjigi obrne k novim objektom in novim

¹¹ Ibid, str. 85.

¹² Kant, str. 54–56.

¹³ Kar pa seveda ni veljalo za umetnike, ki so s svojo inovativnostjo napovedovali naslednje obdobje in v svojem času niso našli razumevanja; ti so dejansko pogosto naleteli prav na posmeh.

sredstvom njihove upodobitve. Od tu tudi koncept zorenja umetnika od svoje zgodnje preko zrele pa do pozne faze in čeprav je umetnosti tuj pojem napredka – umetnost srednjega veka je prav toliko umetnost kot tista iz devetnajstega stoletja – poznamo koncept umetniškega razvoja, ki je predmet umetnostne zgodovine.

Komični filozof?

Kot že rečeno, je v filozofiji dolgo vladala močna antipatija do smešnosti. Smešni je neumen in že tako radikalno nasproten ljubitelju modrosti. Vendar pa je cel koncept ljubezni do modrosti po Nietzschejevi razglasitvi božje smrti doživel precejšnjo krizo. Ljubezen do modrosti se je v sokratsko-platonski tradiciji povezovala z zapovedjo o spoznavanju samega sebe (navodilo delfskega preročišča) kot vodilo na poti do modrosti in spoznanju o lastni nevednosti (slavni Sokratov »vem, da nič ne vem!«) kot predpogoju, da je na to pot sploh mogoče stopiti. Spoznanje o lastni nevednosti je v nasprotju z zaslepljenim prepričanjem o lastnem vedenju tisto, kar nam omogoča, da si modrost sploh prizadevamo doseči, namesto da bili že vnaprej prepričani, da jo posedujemo in Sokrat je kot svojo življenjsko nalogo, ki mu je nazadnje prinesla celo smrtno obsodbo, videl omajanje mnenj ljudi, ki so verjeli, da vednost že posedujejo. Avtorefleksija, skrita v napotku delfskega preročišča, je prav tista, ki nam omogoča, da se nikoli ne vsidramo v iluzijo o lastni vsevednosti – pogled nase od zunaj, kot bi nas videl nek idealni drugi, nam razkrije tiste pomanjkljivosti, ki jih ob trdnem zavzemanju pozicije nismo opazili, ter nas motivira za poglobljanje vedenja v smeri nedosegljive modrosti. Filozofsko življenje je nikoli povsem dokončana pot do modrosti, ki jo dosežemo šele ob smrti z osvoboditvijo od motečega vmešavanja telesa. Smešnost po eni strani pomeni ravno potopljenost v telesno in nezmožnost junaka visokoletečih aspiracij, da bi se od njega povsem osvobodil, zato predstavlja stalno moro klasičnega filozofa, ki pristaja celo na lastno nevednost, da bi

si le zagotovil pot k popolni vednosti. Gre za pozo, ki se zlahka obrne v spregledanje lastne nevednosti ob prepričanju, da smo eden redkih izbrancev na poti k vednosti, kar so antični komediografi, kot je Aristofan, doobra izkoriščali in Sokrat je bil karseda pogosta figura v njegovih igrah.

Zelo podoben vzorec »prave poti«, kot se glasi naslov enega izmed njegovih spisov, nam ponuja eden najvplivnejših tvorcev krščanske metafizike, srednjeveški neoplatonist Avrelij Avguštin. *Izpovedi* kot njegov ključni spis o vzorec temeljitega samoizpraševanja, samokritike iz zornega kota Boga, ki naj nas pripeljejo na pot k resnici. In ena od ključnih lastnosti, ki jih Avguštin zahteva, da na pot k resnici zares stopimo, je prav ponižnost kot zavest o lastnem relativnem znanju v primerjavi z božjim in spoznanje, da smo vse, kar vemo, prejeli. Poleg mesenosti je v Avguštinovskem obzorju tako pravzaprav največji greh napuh in hudič ima poleg vloge vladarja materije, ki vernike z obljubami mesenih radosti vabi iz prave poti, še poteze, ki jih je bistveno prispevala mitološka figura Luciferja. Lucifer je kot angel, ki je hotel zavzeti božji prestol, lik upornega človeka in skupaj z miti, kot so izvorni greh pri okušanju jabolka spoznanja in zgodba o babilonskem stolpu, po katerem so se ljudje hoteli povzpeti do Boga, tvori arzenal podob, ki ambicijo telesnih bitij, kreatur, da bi zavzele mesto boga, obsoja kot eno najelementarnejših zablod. Avguštinova računica pri ovržbi Luciferjeve in izbiri Jezusove poti (ki je natančno obratna – bog se poniža v smrtnega človeka) pa je zelo jasna. »namesto, da bi se bili trkali ponižno na prsi, so ošabno nosili glave in si pridobili po sorodnosti svojega srca za sozarotnika in tovariša svoje oholosti poglavarja oblasti v zraku (...) Bil je le satan, ki se spreminja v angela luči. (...) Ker pa je plačilo za greh smrt, ima ravno to skupno z ljudmi, zaradi česar mu je skupaj z njimi sojeno pogubljenje in smrt.«¹⁴ Domišljavost, t.j., poseg po poziciji boga s strani telesnega bitja, je kaznovana s smrtjo. Spomnimo se, kaj smo zgoraj povedali o tem, kako se primarni narcis vedno izpostavlja katastrofi. Tostranska ponižnost je po drugi strani

¹⁴ Avguštin, str. 240–241.

zagotovilo večnega posmrtnega življenja v okrilju Boga in je tako le prestavitev doseganja narcisovega cilja v območje, ki ga ne izpostavlja katastrofi, saj ni telesno. Tako se lahko vprašamo, če ni Luciferjeva pozicija ponižnejša od Avguštinove, saj ta z vztrajanjem na lastnem božjem statusu z izpostavljanjem smehu in katastrofi šele pristaja na lastno smrtnost, medtem ko je Avguštinova ponižnost le majhna žrtev za ultimativno nesmrtnost in realno poistovetenje z Bogom v posmrtnem življenju. Ali je še potrebno poudariti, da je imel v srednjeveških komičnih žanrih, ki so bili precej vezani tudi na karnevalske praznike, hudič precej bolj ambivalentno vlogo in je kot veliki uživač – jedec in pivec – in veliki bahač pravzaprav nastopal kot komična figura?

Menda živimo v času, ko absolutne resnice več ni in obstaja le kopica relativnih. Sam mislim, da je za filozofa to sicer povsem nesprejemljiva teza in da je ob tako imenovani smrti boga, desublimaciji absoluta šlo le za dokončen prikaz radikalne nezmožnosti, da bi resnico kakorkoli konceptualizirali in spravili v besede – da je torej tudi minimum atributov, pripisanih metafizičnemu bogu (kot so polnost, dejanskost, enoznačnost, ljubezen, dobrota) že preveč – kar pa nikakor ne pomeni, da je ne moremo spoznati, začutiti ali se ji pustiti voditi. V vsakem primeru pa ta ravnodušnost resnice do pojavov in mnenj sveta predstavlja za mislečega človeka precejšen problem v smislu izbire katerekoli od zdaj navidez izenačenih pozicij. Cinična pot, ki jo danes ubira precej pragmatičnih laikov, je izbira pozicij glede na njihovo korist in ugodje, ki jo prinašajo lastnemu egocentrizmu brez občutkov krivde, ki jo je taka izbira prinašala v času, ko jo je bilo mogoče še dostojno zavreči kot odklon od prave poti k resnici ali Bogu. Očitna napaka te izbire je, da se slepi, da je nevtralna, dejansko pa pristaja na intrinzično vrednost lastnega jaza in ugodja kot koordinatama resnice, na kateri temelji izbira in ki ju sodobni kapitalizem kot vir tekmovanja med posamezniki preferira kot vir lastne proliferacije. V tem smislu ni prav nič svobodnejša od sledenja kateri drugi institucionalno predpisani resnici, kot je na primer

katoliška dogmatika poti k Bogu, od katere sama misli, da se kar najbolj radikalno razlikuje. Spoznanje o relativnosti tudi tega kriterija razločevanja med pozicijami sodobnega misleca pogosto pripelje bodisi do otrplosti, nezmožnosti izbire katerekoli od enakovrednih pozicij, saj za vsako poleg argumentov pozna tudi protiargumente, z vsako izbrano možnostjo pušča brez pravega razloga druge neizkoriščene, bodisi do nekakšne ironične distance do vsake zavzete pozicije. Prva možnost ima za izhod dokaj neprivlačno cincanje in ultimativno brezplodnost, druga pa stališča sicer zavzema, a v nekakšni hladni igri brez vsake strasti. Ker ve, da je pozicija relativna, pristaš druge možnosti bralcu da vedno vedeti, da pozna tudi njene protiargumente, da pri njem le ne bi vzbudil občutka naivnosti in se izpostavil smehu. Sodobni mislec še vedno sledi staremu diktatu izogibanja smešnosti v stalni avtorefleksiji in distanciranju od lastnih stališč, ker niso božja, čeprav si ne more obetati posmrtno nagrade izpolnitve svojih narcisoidnih ciljev. Čeprav je prav lahko pristaš relativizacije stališč s pomočjo smeha, to funkcijo smeha raje izkorišča za humoristično osmešenje lastnih pozicij, namesto da bi se izpostavil smehu drugih. S svojo filozofijo smeha pa nasprotno pozivam k strastnemu zavzemanju stališč kljub njihovi ranljivosti. Ne k priznavanju smeha kot intelektualno koristnega izpostavljalca relativnosti stališč ampak k ponovnemu ovrednotenju same smešnosti, ki se je še vedno drži stigma greha. Premagajmo strah pred resnostjo in bodimo smešni. In obratno ter hkrati natanko isto – če uspemo premagati strah pred smešnostjo, se nehamo hahljati sami sebi in se zresnimo (s čimer šele omogočimo smeh drugih), se s tem nismo pregrešili zoper resnico, tako da smo jo pompozno in očitno napačno izrekli, namesto, da bi vztrajali pri njeni neizrekljivi formalnosti. Nasprotno, prav z njenim izrekanjem, z zagovarjanjem svojega stališča kot resnice kljub njegovi relativnosti, tega šele izpostavimo smehu drugih kot relativizaciji, ki pa hkrati ni povsem enoznačna (smeh osmešeno pozicijo potrjuje tudi v njeni trmoglavosti vztrajnosti), poleg tega pa same smejalce proti njihovi volji dela za smešne, ko jim

vzbuja neupravičen občutek superiornosti nad samim sabo. Sami teoriji smeha se pogosto nasprotuje kot vedno obsojeni na neuspeh, saj je smeh eden tistih pojavov, ki se analizi vedno izmuznejo. Filozofija smeha svoj predmet neizbežno zgreši in s tem postane smešna filozofija. Prav tako pa ne počenja nič drugega kot da prakticira samo prakso smešnega in ga v zgrešitvi zadene ravno po najbolj nepričakovani poti. To pa se natanko ujema s proizvajanjem izpolnitve v poti komičnega junaka. Komični narcis namreč na določenih točkah vedno uspe zadostiti svoji ambiciji, ampak vedno izključno tam, kjer tega ni nameraval. Ena od temeljnih ambicij kojotovih izumov je premaganje gravitacije v letenju. To mu ne uspe z nobeno od skrbno izdelanih leteljih naprav ali frač, vendar pa tako rekoč v vsaki epizodi opravi ultimativno zmago nad gravitacijo, ko se mirno sprehaja po zraku, nepozoren na dejstvo, da mu je zmanjkalo tal pod nogami. Šele ko na to presenetljivo dejstvo obrne svojo pozornost, pade v prepad. S to paralelo se poslavljam in obljubljam, da se iz tega prepada vrnem v naslednji risanki.

Literatura:

- Avguštin, Avrelj (1984), *Izpovedi*, Celje: Mohorjeva Družba.
- Bergson, Henri (1977), *Esej o smebru*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Freud, Sigmund (1987), *Metapsibološki spisi*, Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Kant, Immanuel (1999), *Kritika razsodne moči*, Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Merleau-Ponty, Maurice (2000), *Vidno in nevidno*, Ljubljana: Nova revija.

Antonija Verovnik

Komično in smeh (tudi v šolskih klopeh)

Uvod

Pri svojih razmišljanjih izhajam iz prakse. Tudi tokrat. Čeprav ne poučujem več, je glava še polna različnih vprašanj, ki so nastala v razredu ali zaradi razreda. Veliko se jih nanaša na smeh. Je ura boljša (naše delo kvalitetnejše), če smo na smrt resni ali če se v njej vsaj malo posmejemo? Čemu se v šoli, še posebno pri tako resnem predmetu, kot je filozofija, sploh lahko smejemo? Ali lahko učitelji kaj storimo, da bi bilo v razredu več smeha, ali naj to prepuščamo naključnim situacijam, ali naj se celo trudimo, da bi smebru ne dovolili v razred?

Da so se ta vprašanja v meni obudila, sta kriva moja bivša dijaka, danes diplomirana filozofa, ki sta prevedla Freudovo delo *Vic in njegov odnos do nezavednega* in mi knjigo podarila. Ob prebiranju sem se spomnila, da si dolgujem že zdavnaj načrtovano in na upokojenški čas odloženo ponovno branje Bergsonovega *Eseja o smebru*. Ob obeh delih sem nehote neprestano asociirala na nekdanje različne situacije v razredu in obujala spomine na smešno v svojih šolskih letih ter si vse zapisovala. Prispevek nima tendence sistematično predstavljati nobenega od navedenih del, temveč le uporabiti delne vsebine, ki se nanašajo na oblike in vzroke komičnega in smeha, s čimer si bomo pomagali pri raziskovanju obojega v razredu.

O komičnem na splošno

“Kaj pomeni smeh? Kaj leži na dnu smešnega? Kje je komično treba iskati?” Bergson najprej opozori, da komično najdemo le v območju človeškega. Tudi če se smejemo stvarem ali živalim, se jim zato, ker smo v njih odkrili nekaj, kar spominja na človeško držo ali je rezultat nekega človeškega domisleka. Filozofom, ki so človeka opredeljevali

kot "bitje, ki se zna smejati", Bergson dodaja, "in ki zbuja smeh". (Bergson, 12) Tudi Freud pravi, da se komiko odkrije, in sicer najprej na osebah, šele z nadaljnjim transferjem pa tudi na objektih, situacijah in podobno. (Freud 2003, 193)

"Komično se najprej izkaže kot nehoteno odkritje, ki izhaja iz socialnih odnosov med ljudmi. Najdemo ga v osebah, in sicer v njihovih gibih, postavah, dejanjih in značajskih potezah, izvorno najbrž zgolj v telesnih, kasneje pa tudi v njihovih psihičnih lastnostih oziroma v njihovem izražanju. S pomočjo zelo običajne vrste poosebljanja postanejo komične tudi živali in neživi objekti." (Freud 2003, 201) Pojav komičnega še ni dovolj za smeh. Smejemo se lahko le, če smo ravnodušni, če zadušimo čustvo (jezo, ljubezen, strah ...). Če prevlada čustvo, se ne moremo smejati. Komično se obrača na čisti razum, ta pa mora biti povezan z drugimi razumi. Komičnost ne prinaša užitka, če smo osamljeni; smeju je potreben odmev. Njegov naravni okvir je družba. Bergson zato domneva, da smeh mora imeti neki družbeni pomen (namen), da je smeh nekakšna družbena gesta, ki "popravlja", kar je v družbi napačno, ("otrdelost", "odmahnjenost", "raztresenost" ...). "Smeh je predvsem poboljševalni ukrep. Njegov namen je poniževati, osebi, kateri velja, mora narediti mučen vtis. Družba se z njim maščuje tistemu, ki si je preveč dovolil od nje." (Bergson, 117) Vendar smeh vedno ne udarja pravično, ker ne izvira iz premišljenega vzgiba. Smeh je po Bergsonu učinek mehanizma, ki ga je razvila v nas narava. Ne prihaja iz zavestnega premisleka, temveč po "naravni poti". To pojmovanje je izraz Bergsonovega dojetja celotnega kozmosa, ki je materialen, vendar prežet z nekakšno iracionalno silo ustvarjalnosti, ki jo poimenuje "elan vital", življenjski zagon. Ta energija premaguje odpor materije in nenehno ustvarja nove oblike življenja. Čeprav ta dejavnost ni smotnostno določena, se realnost v razvoju dviga k vedno višjim oblikam (pri človeku pomeni to vedno večjo ustvarjalnost). Gibljivost je torej značilnost realnega in vse, kar je "otrdelo", "togo", vsebuje komično, ki zahteva kazen – smeh za odpravo te togosti. Vendar narava uporablja "zlo" v "dober namen" in s pomočjo

smeha družba v razvoju dosega vedno večjo "gibkost prilagajanja" njenih članov. Capuder v spremni študiji pravi, da bi v tej vlogi bil smeh stalen poskus reintegracije posameznika v družbene kodekse.

Freud se strinja, da neko osebo lahko prikažemo v komični luči zato, da bi jo izpostavili preziru, da bi ji odvzeli pravico časti in avtoritete. A tudi če bi bila takšna namera vedno osnova za to, da ljudi – tudi sebe – delamo komične, to ne bi mogel biti smisel tega, kar je spontano komično. (Freud 2003, 201) Gotovo veliko komičnih vsebin nastane zavestno in načrtno ter z določenim ciljem (zabavati, kritizirati, osmešiti, razkriti), vendar so to večinoma pretanjene, zahtevne oblike, pogosto tudi na umetniški ravni (komedija, pantomima, karikatura, parodija, satira ..., zanje moramo biti največkrat primerno informirani in izobraženi, da jih razumemo in se jim smejemo). Toda veliko smešnega je v preprostih, spontanih oblikah komičnega (šale, smešnice, "klovnovstvo", gegi, grafiti), v preprostem vsakdanjem humorju, ki služi sprostitvi, ustvarjanju prijetnega vzdušja in razmer, v katerih je lažje prenašati vsakdanja bremena – tudi s smešenjem sebe, svojega naroda (židovski, črnogorski humor) – ali premagati nemogoče situacije (obešenjaški humor). (Jakša, 113) Protiutež tezi, da s smehom kaznujemo, je Connorjevo pojmovanje, da se smejemo tako, kakor tudi živimo – v družbi, naš smeh pa je eden od načinov, s katerimi ustvarjamo družbo, ki jo imamo. Smeh je namreč način ustvarjanja, navsezadnje je smeh delo ljubezni. (Connor, 434)

Vrste komike

Kaj nam je smešno? Umestno se je tudi vprašati, kdaj nam je kaj smešno. Kot smo že dejali, smo pod vplivom negativnih čustev nedovzetni za komično in se lahko še tako smešni situaciji, besedni igri, šali, duhovitosti le grenko nasmehnemo. V vedrem razpoloženju se smeh lahko širi kot plaz (fenomen snežene kepe) in salve smeha dajejo poklon komičnemu, ki si ta status komajda zasluži. Ne glede na to, kdaj se na

komično ustrezno odzivamo, je res, da v odsotnosti komičnega vendarle nismo sposobni prešernega, sproščujočega smeha. Tudi če rečemo, da se kdaj smejemo “za prazen nič”, vemo, da to ni res.

Situacijska komika

Bergson razlaga, da smeh zbuja raztresenost, mehanična togost tam, kjer bi pričakovali “gibkost in živo prožnost”. Komičnost, izražena v fiziognomiji, v držji, gestah ali v gibanju telesa, je smešna toliko, “kolikor nam daje misliti na preprost mehanizem” s preprostim delovanjem (grimase, toga držja, ponavljanje istih gibov). “Zares živo življenje se namreč ne bi smelo ponavljati. Tam, kjer vidimo ponavljanje, popolno podobnost, sumimo, da zadaj za živim deluje neki mehanizem.” (Bergson, 28) Iz tega vira črpa komedija in si pomaga z raznimi ponavljanji besed, gibov, prizorov, s ponavljanjem situacij, ponavljanjem menjave vlog itd. “Smejemo se vsakokrat, ko nam oseba zbuja vtis, kot da bi bila reč.” (Bergson, 41) To misel povzema Freud, vendar razlago komičnega podvrže lastni formuli. Telesne oblike, gibi, obrazne poteze so po njegovem komične zato, ker so dojete kot rezultat pretiranih in nesmiselnih gibov in ker si mi predstavljamo gibe, ki bi bili nujni za izražanje drže ali teh potez. Meni, da primerjamo gib, ki smo ga opazili pri drugi osebi, s tistim, ki bi ga na njenem mestu izvedli sami. Na podlagi preteklih izkušenj lahko ocenimo, kolikšen izdelek energije je potreben za doseg cilja, ki mu je gib namenjen. Če je gib druge osebe pretiran in neprimeren, je moj večji izdelek za njegovo razumevanje odvečen in prost za nadaljnjo uporabo, morebiti tudi za sprostitev skozi smeh. Tudi komično, ki ga najdemo v duhovnih in psihičnih značilnostih nekoga drugega, je posledica primerjave med njegovim in mojim jazom. Vendar je pri gibih komično, če si je drugi naložil večji izdelek, kot bi ga namenili mi, pri psihični zmogljivosti pa si drugi izdelek prihrani (neumnost je nižja zmogljivost). V prvem primeru se torej smejemo zato, ker si je drugi nekaj (gib) otežil, v drugem pa zato, ker je nekaj vzel zelo zlahka. “Očitno je torej komični

učinek odvisen zgolj od razlike med obema investicijskima izdatkoma – mojim lastnim in tistim pri drugi osebi, kakor ga ocenim z ‘vživljanjem’ /.../. Komična se nam zdi tista oseba, ki za svoje telesne funkcije namenja preveliko, za svoje psihične funkcije pa premajhno količino izdatka v primerjavi z nami; in ni mogoče zanikati, da naš smeh v obeh primerih izraža ugoden občutek premoči, ki si jo pripisujemo v razmerju do nje.” (Freud 2003, 207) Če je obratno, se tej osebi ne smejemo, temveč jo občudujemo. Razliko v investicijskih izdatkih, ki prinaša ugodje, lahko proizvedejo tudi zunanji vplivi, ki jih lahko povzamemo kot “situacijo” (situacijska komika). Komika tukaj izhaja iz človekovega odnosa do “pogosto premočnega zunanjega sveta; za psihične procese pa ta svet predstavljajo družbene konvencije in nujnosti ter celo njegove lastne telesne potrebe. Za tipičen primer te druge vrste gre, če neko osebo sredi dejavnosti, ki od nje terja njene psihične sile, nenadoma zmoti neka bolečina ali potreba po izločanju.” (Freud 2003, 208) Tudi Bergson navaja, da se smejemo, kadar “duši nagajajo potrebe telesa”, kadar je naša pozornost na hitro usmerjena od duše k telesu. Freud pa meni, da nasprotje, ki nam pri vživljanju ponuja komično razliko, nastopa med visoko stopnjo interesa, ki ga je oseba kazala pred motnjo, in minimalnim interesom, ki ji je še preostal za njeno psihično dejavnost, potem ko je motnja že nastopila. Ta oseba se nam zdi komična zaradi svoje podrejenosti, toda ne v primerjavi z nami, temveč s svojim preteklim jazom. Omogoča nam jo vživljanje v mučno situacijo drugega, sami bi v enaki situaciji doživljali le neprijetne občutke. Verjetno nam prav to odvratanje neprijetnih občutkov od nas samih omogoči uživati ugodje.

Kot vir komičnega, ki ga najdemo v pretvorbah naše lastne investicije, navaja Freud tudi naš odnos do prihodnosti, pričakovanja. Smešno je, če za nek gib, dejanje investiramo več ali premalo energije, kot je je dejansko potrebno (se pripravimo na dvig nečesa težkega, pa od lahкости kar šinemo kvišku, ali mislimo, da dvigamo nekaj lahkega, pa nas to zaradi teže kar potegne nase). Bergson navaja kot

situacijsko komiko: ponavljanje istih gibov, situacij, zamenjavo položajev, vlog, oseb (inverzija) ali če lahko neki položaj hkrati razlagamo na povsem različne načine – dvoumno (interferenca), vendar se razlage križajo in prepletajo. Ljudje seveda komično tudi namerno proizvajamo v odnosu do sebe (se delamo nerodne ali neumne), da bi zabavali druge, lahko pa drugega prikažemo v komični luči. Pri tem si pomagamo z različnimi sredstvi: umeščanje v situacije, kjer oseba postane komična zaradi odvisnosti od zunanjih okoliščin (nekomu spodmaknemo stol), torej z izkoriščanjem situacijske komike. Druga sredstva so posnemanje, karikatura, parodija, travestija, razkrinkanje, “poniževanje” ali neprimerno poviševanje.

Besedna komika

Besedna komika ni komika, ki jo jezik izraža, temveč komika, ki jo jezik ustvarja; torej ko je jezik sam smešen (čeprav se v bistvu smejemo tistemu, ki je stavke, ki se jim smejemo, skoval). Bergson seveda trdi, da je tudi ta komika posledica togosti (skrepenele fraze, ponavljanje zlogov, avtomatično izrekanje fraz, besed), raztresenosti, ko človek reče, česar ni hotel reči, če pomeša in poveže misli v absurdnost. Komični učinek je dosežen tudi, če se nekdo dela, da je neki izraz razumel v dobesebnem pomenu, ko je bil uporabljen v prenesenem, ali ko se človekova pozornost usmeri na materialnost kakšne prisposode in postane njena ideja komična. Vpelje tudi razlikovanje med komičnim in duhovitim ter meni, da bi se lahko reklo, da je beseda komična, če naredi, da se smejemo tistemu, ki jo je izrekel, duhovito pa je tisto, kar povzroči, da se smejemo nekemu ali sebi. Duhovit človek spreverča misli, fraze, parodira citate, pregovore, podaljša misel svojega sogovornika do tiste točke, kjer izraža ravno nasprotno, kar misli (“.../ borza je nevarna igra. En dan dobiš, drugi dan izgubiš.” – “Prav, bom pa igral samo vsak drugi dan.”). Duhoviteži se poslužujejo istih tehnik, kot smo jih že navedli pri situacijski komiki: inverzije (zamenjave besed, preobračanje stavkov, da dobijo drugačen smisel),

interference (isti stavek ima dva pomena, ki se prepletata, torej dvoumnost). Stopnjevanje igre z besedami pripelje do besedne igre, ko se dva sistema idej resnično prekrivata v enem in istem stavku in besede dobivajo različne pomena, ko prehajamo od prvotnega pomena k prenesenemu. Jezik je komičen tudi, kadar je transponiran, prenesen z naravnega izraza v drugačen ton (od plehkega spakovanja do najvišjih oblik humorja in ironije). Prenos je možen v obe smeri: z nižjega na višje – pretiravanje (z domačega na slovesno), in obratno – poniževanje, iz vsakdanjega jezika v poklicni, strokovni jezik in obratno. Gre za parodijo in travestijo.

Značajska komika

Večinoma zbuja smeh manjše slabosti drugih ljudi (lahko tudi večje, lahko tudi dobre lastnosti), ki kažejo na nedružabnost, saj z neko togostjo odstopajo od družbenega. Drugo osebo lahko dojemamo kot komično, če smo čustveno nevtralni. Bergson tudi v značjski komiki kot ključni element izpostavi avtomatizem, izražen skozi raztresenost (za primer čiste komične osebe navaja Don Kihota). Človek je tako vedno smešen zaradi kake lastnosti, ki je podobna raztresenosti, po nečem, kar živi na njem, ne da bi se spojilo z njim – torej je to mogoče popraviti (pretirano skromnost, skopuštvost, ošabnost, domišljavost, pretirano izražanje poklicne pripadnosti). Freud pravi, da “se nam zdi komična tista oseba, ki za svoje telesne funkcije namenja preveliko, za svoje psihične funkcije pa premalo količino izdatka v primeri z nami; ni mogoče zanikati, da naš smeh v obeh primerih izraža ugoden občutek premoči, ki si jo pripisujemo v razmerju do nje.” (Freud, 207)

Čeprav smo govorili o treh oblikah komike, je jasno, da so med seboj prepletene in prehajajo ena v drugo. Tako se besedna komika drži situacijske in se izteka v značjsko komiko. Držali smo se razlag zgolj dveh avtorjev, sicer pa menda “filozofija smeha in humorja sploh ni tako bogata, kot bi pričakovali”. Connor (1431) pravi, da vsaj do polovice osemnajstega stoletja ni bilo

sistematičnega zanimanja za smeh in komično in da je teorijam smeha do takrat vladalo aristotelovsko pojmovanje ("kar ne pomeni, da je imel Aristotel res povedati kaj tehnega o tej temi"). Aristotel je skupaj s Platonom bil mnenja, da je smeh porog ali pa izraz superiornosti. Smeh je to, kar izhaja iz "radosti, ki jo občutimo, ko opazimo, da nas ne bo doletelo zlo, ki se ga bojimo", smejemo se predvsem tistemu, kar ni vzvišeno ali dostojanstveno, smejati se je treba v razumnih mejah, saj premočan smeh govori o našem lastnem dostojanstvu ipd. No, če je tudi pri smehu iskal "srednjo mero", potem nič hudega, da se je njegova Komedija izgubila ...

Humor

Nekateri avtorji humor istovetijo s komiko, drugi poskušajo razlikovati: komično je objektivno dano, kar zbuja smeh (kar odkrijemo na ljudeh, stvareh, v situacijah, v jeziku ...) tako v realnem življenju kot v recepciji umetnosti. Humor pa je človekov subjektivni način odzivanja na doživljanje protislovij v življenju, ki je distanciran in dobrohoten. (Kordigel, 52) Humor je dobrodušen, prisrčen, poln pretvarjanja in norčevanja iz samega sebe; humor bolj razvedri kot recimo satira, ki je posmehljiva, zajedljiva, ostro kritična do človeških lastnosti, do družbe. (Žagar, 111) Bergson humor poleg ironije pojmuje prav kot obliko satire, le da je po njegovem ironija bolj govorniške narave. Humorist se spušča v obstoječe zlo s hladno ravnodušnostjo in se dela, kakor da verjame, da morajo biti stvari prav takšne, kot so. (Bergson, 79–80) Freud se temeljiteje ukvarja z značilnostmi humorja: "Humor nima na sebi samo nekaj sproščujočega kakor šala in komika, temveč tudi nekaj veličastnega in vzvišenega, potezi, ki ju pri obeh drugih vrstah pridobivanja ugodja iz intelektualne dejavnosti ni najti." (Freud 1991, 94) Gre za neranljivost Jaza, ki ne dopusti, da bi ga zunanje razmere poniževale, da bi zaradi njih trpel, ne dovoli, da bi mu travme iz zunanjega sveta prišle blizu, nasprotno, travme so mu priložnost za pridobivanje ugodja. Humor ni resigniran, temveč ključovalen, je hkrati triumf Jaza in principa

ugodja nasproti neugodnosti realnih razmer. Humorist je v odnosu do neugodnih razmer kot odrasli v razmerju do otroka, kadar pa humorno dejavnost usmeri proti sebi, iz Jaza odtegne psihični poudarek in ga premesti na svoj Nadjaz. V primeri z Nadjazom se Jaz zdi neznansko majhen in vsi njegovi interesi neznatni. Freud trdi, da humornemu ugodju pripisujemo najvrednejši značaj; občutimo ga kot vzvišenega in sproščujočega, in to zaradi namena, ki mu služi: o svetu, ki se zdi tako nevaren, se lahko šalimo! In še dodaja: humorna naravnost je dragocen in redek dar; mnogim manjka celo zmožnosti, da bi uživali v njim posredovanem humornem ugodju.

Prebili smo se skozi nekaj teorije o smehu in najbrž bi lahko skupaj z Žarkom Petanom dejali, da smo o vprašanju smeha dobro dezinformirani in da je vse v najlepšem neredu. Bergsonov avtomatizem in Freudova ekonomija mnogih odgovorov ne dajeta, sicer pa avtorja na več mestih tožita, kako je ta plat človeka zapletena, in se sklicujeta na raziskovalno nemoč tudi drugih avtorjev: "Ni bolj vsakdanjega in bolj proučevanega dejstva, kot je smeh [...], a hkrati ni ničesar, kar bi ostalo bolj neopojasnjeno. Mikavno bi bilo skupaj s skeptiki dejati, da moramo biti zadovoljni, da se smejemo, in ne poskušati izvedeti, zakaj se smejemo [...]." (Freud 2003, 155)

Smeh v razredu

Kot obstajajo različni odenki smeha: neumen smeh, afektiran, narejen smeh, predrzen, žaljiv, prostaški, sarkastičen, ciničen, pa dobrovoljen, prisrčen, odkrit, prešeren smeh, tako lahko govorimo tudi o vrsteh smeha: glede na to, kje nastaja kot odziv na komiko in humor, ki se oblikujeta v različnih življenjskih in delovnih okoljih: v ambulantah, pri športu, v šolah ... V teh še posebej, saj je smeh vendarle bistvena značilnost mladosti. Številne teorije o otroškem smehu nas tukaj ne zanimajo (za tiste, ki se ukvarjajo s filozofijo za otroke, pa bi bile zanimive). Pri pouku filozofije imamo namreč opraviti s tako rekoč odraslimi ljudmi, ki pa se prav zato, ker so v šoli,

kjer se pogosto znajdejo v napetih, stresnih situacijah, znajo smejeti stvarim, ki bi jim sicer morda ne bile smešne – ne nazadnje tudi zato, ker smeh sodi med močno nalezljive načine izražanja psihičnih stanj. (Freud 2003, 165)

Smeh v razredu – za in proti

Smeh je združen z občutjem veselja in sproščenosti, vedro razpoloženje pa po mnenju mnogih strok ugodno vpliva na delovanje telesa in njegovih obrambnih sposobnosti. Smeh sproža pomembne fiziološke spremembe: spremenjeno dihanje, drugačna napetost in gibanje mišic, soljenje ... (Jakše, 115) Doživljanje komičnega je tudi neke vrste sprostitev, komični nesmisli nas osvobodijo okovov logike in skrbi za konvencionalnost. Poleg tega smeh na neki način združuje, utrjuje občutek pripadnosti določeni skupini, utrjuje medsebojno povezanost (skupni “štosi”, vici, podobno doživljanje in ustvarjanje komičnega). Torej za šolo (razred) smeh ni samo dober, temveč celo nujen. Če pomislim na svoja šolska leta, predvsem na srednjo šolo, se mi obraz raztegne v smeh. Imela sem srečo s sošolci, med katerimi je po humorju in ustvarjanju komike blestel Peter Trnovšek, znani gledališki igralec. Z drugim sošolcem Iztokom sta bila zadolžena za prinašanje zemljevidov v razred. Profesor je redno pošteno zamujal, tako da smo vedno imeli čas za pravo predstavo prinašanja in obešanja zemljevida. Toliko domiselnega motoviljenja, ko sta se s tistim dolgim svitkom prikazala v razredu in se potem z mnogimi zastoji prebijala mimo klopi do table, nerodnosti pri pripravljanju stojala in nato obešanja zemljevida ne bi bil zmožen sam Chaplin. Naše napetosti pred šolskimi nalogami sta sproščala z “resnim” nastopom – celo priklonila sta se in s tragičnim glasom zapela: “Kot žrtve ste padli v borbi za nas ...” Dvakrat smešno je bilo to tudi zato, ker bi v tistih letih bili grdo kaznovani, če bi nas pri tej zlorabi partizanske žalostinke zalotili. Če pomislim, smo se znali smejeti vsemu: sebi, učiteljem, drug drugemu, svojemu neznanju in nerodnostim (glasbeno teorijo nas je poučeval profesor, ki so se mu silno tresle roke, in ko je

kakšno teorijo konkretiziral na klavirju, je bilo tisto klenkanje nekaj zelo tresočega in seveda nenatančnega. Da smo se ob tem dušili od smeha, je jasno. In ko je naša sošolka Zofka, ki je imela pred spraševanjem zmeraj takšno tremo, da je komaj govorila, roke pa so se ji tresle še bolj kot profesorju, morala sestiti za klavir in so ji nemirni prsti svojevoljno udarjali po klaviaturi ter višali in nižali tone v nerazpoznavno melodijo, ki je nista želela ne ona ne profesor, je bilo to tako mučno smešno, da je bil v drgetu ves razred: profesor zaradi bolezni, Zofka zaradi strahu, vsi ostali pa zaradi duščega smeha). Kolikokrat so nas profesorji morali vprašati, kaj neki je tako smešno, in nas nagovarjali, naj povemo, da se bodo še oni smejali. Ni bilo kaj povedati, saj tudi ne bi razumeli. Nam je bila dovolj beseda, le gib, ki je asociiral na neko skupno doživetje komično, in že smo planili v smeh. Ta šolska izkušnja mi je ostala in v svojih učiteljskih letih dijakov nisem spraševala, čemu se smejejo, dušeci smeh pa sem zlahka prekinila s tem, da sem jim rekla, naj se kar sproščeno na glas zasmejejo in smeha ne prikrivajo. Na povelje pa se smejejo samo igralci.

Smeh je težko utišati, še težje spodbuditi. Freud (2003, 230) govori o pogojih za nastanek komičnega ugodja. Prvi je splošno vedro razpoloženje, v katerem se zdi skoraj vse komično, ugoden učinek pa povzroči tudi pričakovanje komičnega, usmerjenost h komičnemu ugodju, torej pričakovanje smeha. Drži: včasih stopimo v razred in zaznamo odprtost, vedrino, željo po smehu. V takšnem vzdušju dijakov ni teže nasmejati. Med poukom večkrat pride do spontanih komičnih situacij, lahko pa si zanje prizadevamo tudi učitelji in dijaki; slednji tem bolj, če vedo, da je to zaželeno tako pri učitelju kot pri sošolcih. V nekaterih razredih pa enostavno ni mogoče ustvariti vzdušja, ki bi omogočalo doživljati komično. Šale, aforizmi, anekdote, s katerimi smo v enih razredih poželi salve smeha, v drugih delujejo kot neumnosti, vredne kvečjemu posmeha. Seveda moramo upoštevati tudi neugodne razmere za komiko. Pri resnem delu, v abstraktnem razmišljanju ni več nobenega prostora

za komiko, razen če je ta način mišljenja nenadoma prekinjen, pravi Freud (2003, 231). Prav tako neugodno za sproščanje komičnega ugodja je, če se osredotočamo na primerjavo, iz katere sledi komika. Proces primerjanja izdatkov mora biti avtomatičen, sicer se komično izgubi. (Ko sprašujemo dijaka, smo pozorni na doseganje zastavljenih meril, zato nas (ne vseh in ne vedno!) nesmisli, ki jih govori vprašani, jezijo, dijake pa zabavajo.) Največja ovira za sproščanje komičnega ugodja so afekti. Freud tudi opozarja, da absolutno komičnega ni, da se komično pojavlja ali izginja glede na dispozicije in naravnosti osebe. Zgodi se, da ista situacija lahko nekoga spravi v smeh, drugega pusti indiferentnega, tretjega spravi v jok. Zato je učiteljevo prizadevanje, da bi razred za vsako ceno pripravil k smehu, jalovo in predmet posmeha. Sicer pa, ali se smeh in resno miselno delo po Freudu ne izključujeta? Filozofija je zahteven predmet in terja takšno delo, naj torej pozabimo na smeh? Connor (1432) navaja drugačen pogled Walterja Benjamina, in sicer da "za misel ni boljše začetne točke od smeha; z drugimi besedami, tresenje trebušne prepone ponuja za razmišljanje boljše možnosti od tresenja duše".

Kaj je v razredu lahko komično?

Glede na ugotovitve o relativnosti komičnega bi lahko dejali: vse ali nič. Če pa obudimo spomin na Bergsonovo in Freudovo navajanje oblik komičnega, jih kar precej najdemo tudi v razredu. Nosilci komičnega smo tako mi kot dijaki in seveda številne situacije, ki nastajajo v procesu našega šolskega dela. Kaj je lahko komično na nas? Drža, gestikuliranje (moj profesor matematike je, preden je začel pisati na tablo, nagnil glavo na desno in s kredo v roki po zraku naredil nekaj vehementnih krožnih gibov), grimase, posebni obredi (recimo stalno prelaganje ali urejanje knjig in papirjev po svoji mizi), raztresenost (pozabimo, kaj smo dejali, kaj smo komu naročili, mrzlično brskamo za nečim in ne najdemo – za neko mojo kolegico so mi dijaki dejali, da se smejejo, kadar kaj najde!), če je na nas kaj neobičajnega (dekleta

smo prhala od smeha, ko se je po odmoru profesor pedagogike vrnil v razred in mu je iz razporka na hlačah kukal kos podloge. Naše poglede je prestregel, se obrnil k tabli, se uredil in obrnil k nam: "Trape!" ter nas vse spravil v odrešujoči smeh). Dijakom se zdimo komični, če smo vzneseni, patetični, še bolj, če se v takem zanosu ob kaj spotaknemo ali tresčimo v klop, in še bolj, če sredi zanosa izgubimo nit ... Smejejo se našemu ponavljanju bodisi govornih mašil, bodisi fraz, določenih besed (našega profesorja zgodovine dolgo nismo mogli zbrano poslušati in si delati zapiskov, ker smo delali črtice za vsak "jeli", ki ga je izrekel, in potem v odmoru primerjali rezultate), nasvetov, "pridig" itd.

Vendar to ni smeh, ki si ga učitelji želimo. Tudi dijaki ga prikrivajo. Prizadevamo si za smeh, ki ga sproži naša duhovitost, če jo premoremo, ali sredstva, s katerimi si pomagamo: karikatura, humoreska, šala, anekdota itd. V tem primeru se več ne smejejo nam, temveč komičnemu, ki ga namerno ali nenamerno ustvarjamo. Čeprav smeha ne moremo izsiliti, je naša naravnost k odkrivanju in ustvarjanju pogojev komičnega potrebna, da bi pri dijakih sprostili ali razvili njihov občutek in smisel za komično, kar nam in njim pomaga opravljati šolsko delo v vedrejšem vzdušju. Takšna naravnost je odsevala v prijazni gesti moje skupine izbirnega predmeta, ko so mi za petdeseti rojstni dan poklonili torto z napisom: "Jem, torej sem." Ni težko ugotoviti, da je bil v pripravah na maturo naš ključni avtor Descartes. Spominjam se razreda, kjer so se na moje pripovedovanje anekdot in šal dijaki odzvali tako dobro, da smo lep čas vsako uro začeli z vicem in potem v sproščenem vzdušju naredili, kar je bilo načrtovano. Se je pa zgodilo, da v nekaterih razredih sama nisem bila dovolj sproščena (iz različnih razlogov) in je zato naše delo potekalo v za nas vse mučni resnosti.

Kaj je lahko smešno na dijakih? Iste stvari kot na nas, vendar se temu ne smejemo (dijaki so drug do drugega glede tega bolj sproščeni), razen v primerih, kot je tale: pri vrnitvi testov me je neki

dijak mučil, češ da je vse prav napisal, znal (razumel) pa je tako slabo, da mu sploh nisem mogla razložiti napak. V odmoru sem se potožila njegovi razredničarki: "Tale tvoj ... je pa težak!", in ona takoj nazaj: "Gvišno več kot sto kil!" Kar je bilo, žal, čisto res. Smejemo pa se komičnemu, ki ga dijaki namerno ali nevede proizvedejo. Ko smo recimo v nekem razredu obravnavali sokratske metode, smo jih preizkušali z igranjem vlog. Dijak, ki se je vedno imel čemu smejati, je bil Sokrat in svojo vlogo je vzel sila resno. Dvignil se je, naredil kretnjo, kot da si na ramenu popravlja (Sokratovo) oblačilo, in patetično zagrmel vprašanje: "Kaj je ... denar?" Ali: na začetku leta sem nekaj ur opazovala dijaka, ki ga ni nič pritegnilo k sodelovanju. V pogovoru je dejal, da ga nič ne zanima, bi pa kaj bral o smrti. Prinesla sem mu Messorijev Izziv smrti in predlagala, naj prebrano predstavi sošolcem. Čez nekaj časa je bil pripravljen. Poleg knjige sem opazila kup časopisnih izrezkov, torej ga je tema pritegnila. In kako! K vprašanju smrti je pristopil s takšnim humorjem, da se sprva sploh nismo znašli, ne dijaki ne jaz, saj smo pričakovali vse kaj drugega. Polagoma pa je komično (igral je strah pred smrtjo, različne vrste smrti ...) prodrlo in njegovo izvajanje smo nagrajevali (Bergson bi seveda dejal, da smo ga kaznovali) s prešernim smehom.

Pri pouku sta situacijska in značajska komika manj v ospredju kot besedna. K bistveni lastnosti artikulirane besede sicer sodi prav njena jasnost, toda paradoksalno, najbolj bogate besede so tiste, ki v svojem simbolu (Trstenjak, 65) nosijo več pomenov, torej izražajo več lastnosti vsebin sveta. Tako pri filozofiji pogosto že znanim besedam dodajamo nove vsebine in s tem osnovo za nove relacije, povezave in tolmačenja. Dvo- ali večpomenskost besed (in stavkov) je vir mnogih nesmislov, ki jih moramo učitelji dijakom predočiti in razkriti njihovo smešnost. Pri ustnem izražanju so zaradi našega sprotnega opozarjanja in razlage manj pogosti, jih je pa zato ničkoliko v pisnih izdelkih. Vsa leta poučevanja sem imela prakso (po vzoru svoje profesorice slovenščine), da sem pri popravljanju pisnih izdelkov sproti zapisovala

pravopisne, jezikovne in vsebinske napake ter jih potem v analizi naloge predstavila. Za konec sem vedno prihranila "cvetke", ki so jih dijaki komaj čakali. Avtorje sem zamolčala in jim svetovala, da če se prepoznajo, naj bodo tiho. Sicer pa svojih napak običajno niso prepoznali, šele moje poudarjeno branje in komentar so jim jih pomagali dojeti, zato so se skupaj z drugimi smejali svojim nesmisлом. Žal so bili, čeprav anonimno, izpostavljeni in na neki način kaznovani, vendar mislim, da je to še vedno prijaznejša kazen kot oštevanje, razprava pred celim razredom itd., hkrati pa je bil to za vse prijeten način učenja.

Nekaj primerov: pri Heraklitu je vse teklo; Demokrit je imel atome; Platon je imel veliko idej (šele moja pripomba, da jih imam tudi jaz veliko, pa zato še nisem Platon, je pomagala misel oblikovati ustrežnejše); Bacon je imel štiri idole (a res, običajno imamo le po enega! itd.); Locke je za spoznavanje uporabljal čutila; Nietzsche je oče nadčloveka (ali pa je ustvaril nadčloveka), Sartre je imel eksistenco pred esenco ... Komično nastaja tudi zaradi neznanja in površnosti: besedi "bit" so nekateri spremenili ženski spol v moškega, kar je v sklonih čudno zvenelo, še bolj, ko se je pri Heideggru dopolnila s "tu-" in se je potem "tu-bitu" in s "tu-bitom" marsikaj dogajalo. Kadar imajo dijaki v mislih besede, ki se sicer navezujejo na neko filozofijo, ne poznajo pa ustrezne vsebine, pride do takšnih nesmislov: Platonova glavna ideja je bila dobra; Descartes je živel zato, ker je mislil; Aristotel je vso stvarnost razložil smotno (da jih je ničkoliko teleološko pojmovanje spremenilo v teološko, je jasno); moralen si, če imaš dolžnosti (Kantova dolžnostna etika!) ...

Nove povezave, ki nastajajo zaradi neznanja, so lahko hkrati smiselne in nesmiselne ter zato komične. Primer iz mojega razreda: pred tablo se je mučil in zvijal sošolec, ki ni znal odgovora na vprašanje, kaj je Freud menil o seksualnosti otrok. Na vse kriplje smo mu prišepetavali in z našo pomočjo je nekako zmomljal, da niso spolno indiferentni. Profesorica, ki je želela jasen in glasen odgovor, mu je pomagala z vprašanjem:

“Kdo ni spolno indiferenten?” in sošolec je mislil, da je povedal napak, zato se je popravil ter jasno in glasno odgovoril: “Freud!”

Smešno je tudi, ko predvsem dijakinje vpletajo pretirano čustvenost: Sokrat mi je kar simpatičen; Locke mi je všeč zaradi čutil; Nietzscheja obožujem ... (da marsikaterega filozofa – njegovo misel “sovražijo”, ne upajo zapisati). Ta oblika besedne komike je najbližja postopku zniževanja, smešno pa je tudi pretiravanje, poveličevanje, vznesenost. Vsako leto sem se najbolj nasmejala ob interpretiranju Platonove prisposode o votlini. “Kriv” je Platon, ki je (kot še marsikje) prisposodo uporabil in dal bralcem (dijaški fantaziji) poleta. Tako so nekateri vzdušje v jami spremenili v pravi pekel. Platonovi “priklenjenci” so postali “vkovanci” (nekdo je napisal celo, da so bili zabetonirani), sužnji, podrejeni (?), slepci, ki so se obrnili k svetlobi, so se jim vnele oči ali so oslepeli, iz jame so jih na silo vlačili, nekateri so iz jame skočili, drugi so se plazili ... Tisti, ki so prisposodo slabo dojeli, so radi dramatizirali in vzneseno govorili o “težavni poti iz teme v svetlobo”. Podobno se je dogajalo Descartesovi prisposodi o vosku, ki so jo nekateri interpretirali bolj kot kuharski in ne spoznavni problem; tako je Descartes tako rekoč lastnoročno vosek talil, pražil, pogreval, mu spreminjal agregatno stanje itd. Še bi lahko nizali primere, a bolje da to stori bralec sam in obudi misel na tisto, čemur se je smejal bodisi kot šolar bodisi kot učitelj.

Zaključek

Na vprašanja v uvodu smo, upam, odgovorili, vsaj posredno. Kot v življenju na sploh je tudi v šoli komično prisotno in veliko je priložnosti za humor in smeh. Obveznosti, napetosti, stiske in nelagodje, ki spremljajo resno šolsko delo, kar kličejo po sprostitvi s pomočjo smeha. Številni raziskovalci so dognali, da je sposobnost zaznavanja komičnega tesno povezana z osebnostnim razvojem otroka in mladostnika. Torej je kot druge komponente osebnosti mogoče razvijati (ali zavirati) tudi to zmožnost. Vemo tudi, da smeh sprošča, plemeniti

in med ljudmi ustvarja vzdušje prijetnosti in bližine. Ker je tako vzdušje nujen pogoj za učinkovit pedagoški proces, je vprašanje, ali smeh sodi v razred ali ne, povsem odveč.

Literatura:

- Connor Steven, *Eagletonova ideologija estetskega*, Sodobnost, letnik 48, št. 9, 2000.
- Bergson, Henri, *Esej o smehu*, Slovenska matica, Ljubljana 1977.
- Freud, Sigmund, *Humor, Problemi – Eseji 2*, Ljubljana 1991.
- Freud, Sigmund, *Vic in njegov odnos do nezavednega*, Analecta, Ljubljana 2003.
- Jakša, Barbara, *Humor, premalo izrabljena možnost*, Bilten, letnik 14, št. 29, 1998.
- Kordigel, Metka, *Razvoj sposobnosti zaznavanja komičnega*, Otroci in knjige, Mariborska knjižnica, Pedagoška fakulteta, Maribor 1997.
- Krušnik, Slavko, *Superanekdote*, Samozaložba, Ljubljana 1971.
- Trstenjak, Anton, *Skozi prizmo besede*, Slovenska Matica, Ljubljana 1989.
- Žagar, France, *Humor o šoli in šola o humorju*, Založba Obzorja, Maribor 1999.

Rezervirano za dijake in študente

Tomaž Grušovnik

Kaj je torej čas?

Avguštinova teorija časa

... *at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui.* Conf. XI, 29

Uvod

Avguštinova misel stoji na prehodu antike v srednji vek¹. Živahna antična filozofska in govorniška tradicija se pri njem pomeša s krščanskim izročilom. Slednje, ki poudarja premišljevanje o lastnem življenju, 'umik vase', čemur so *Izpovedi* kot celota pravzaprav posvečene, bo v veliki meri zaslužno za Avguštinovo 'psihološko tezo o času', v kateri čas ni več razumljen kot nekaj 'objektivnega' ali 'nasebnega', nekaj, kar je 'v svetu', temveč bo postal 'subjektivni' čas, čas, ki je raztezanje človeške² duše.

Pri svojem premisleku o času Avguštin veliko dolguje grškim filozofom. Od Platona, za katerega je čas premikajoča se podoba večnosti, prevzame navezavo časa na večnost, pri čemer je čas v primerjavi z večnostjo 'ontološko manjvreden', saj je čas *spreminjanje*, večnost pa *mirovanje* zdajšnjega trenutka. Od Aristotela podeduje znamenito aporijo zdajšnjega trenutka, problematično vprašanje trajanja sedanjosti, pa tudi od

Plotina bo prevzel nekaj idej, denimo zavračanje 'kozmoške teze časa' (da je čas gibanje teles), najbrž pa tudi zametke ideje raztezanja duše.

Avguštinova edinstvenost v primerjavi s tradicijo je v tem, da poskuša rešiti vprašanje časa s pojasnjevanjem prihodnosti kot pričakovanja, sedanjosti kot vpogleda in preteklosti kot spomina (od tod 'psihološkost' njegove teze), to trojstvo pa naposled umesti v 'živo sedanjost'. Avguštin svojim mislim, ki so izražene v lepem govorniškem jeziku (ne nazadnje je bil učitelj retorike), doda pridih krščanstva; upanje in zaupanje v Boga ter tožbo zaradi lastne 'ontološke manjvrednosti', ki se še zlasti izrazito kaže v raztresenosti človeške duše v času (kar postane 'eksistencialni' smisel izraza *distentio animi*) v primerjavi z večnim Bogom.

Ker sta večnost in čas pri Avguštinu vseskozi povezana, bomo predstavitev začeli s problemom časnega stvarjenja sveta nasproti večnemu svetu brez začetka, ki postane povod za Avguštinovo iskanje "*Kaj je torej čas?*". Čeprav je razmišljanje o času prežeto z razmišljanjem o večnosti, bomo v zaključku poskušali pokazati, da je njegova teorija časa dovolj samostojna, da za svojo veljavnost ne potrebuje predpostavke obstoja večnosti, kar bi namreč utegnilo biti zelo sporno. Vprašanju "Kajti kaj je čas?" (*Conf. XI, 14*)³ sledi takojšnja 'zmedenost' in prva aporija biti časa, pozneje preoblikovana v aporijo merjenja časa. Oboje je rešeno s 'psihološko tezo o času', za katero je značilno *raztezanje* in *zbir duše* (*distentio* in *intentio animi*), ki se pri religioznem Avguštinu naposled preobrazi v *raztresenost* človeka v svetu nasproti *zbraniosti* v Bogu.

¹ (Sveti Avrelij) Avguštin je živel v letih 354–430.

² Pri Plotinu, kjer je čas sicer »... življenje Duše in gibanju, ko prehaja iz enega dela dejanja ali zaznavanja k drugemu.« (Enead. III, 7, 11, 44–45), je čas raztezanje Svetovne in ne človeške Duše, kakor pri Avguštinu.

³ Citiram po sledeči metodi: standardna latinska okrajšava dela v kurzivi, rimska številka zaporedne knjige, arabska številka poglavja – primer: *Izpovedi*, enajsta knjiga, štirinajsto poglavje – Conf. XI, 14.

“Kaj je delal Bog, preden je ustvaril nebo in zemljo?” Conf. XI, 12

Naslovno vprašanje tega poglavja so prvi skovali manihejci⁴, zato da bi kristjane, s katerimi so bili v verskem sporu, postavili pred težavno dilemo. Kristjani namreč verujejo, da je Bog ustvaril svet iz nič in da svet ni večni, temveč ima svoj začetek v času. Če pa svet, v nasprotju z Bogom, ni večni, so sklepali manihejci, mora obstajati neki trenutek v času, ko je do stvarjenja prišlo. Če je bil svet ustvarjen v nekem trenutku, v božji volji pa je stvarjenje sveta načrtovano že od vekomaj, zakaj vseomogočni Bog, ki lahko nemudoma ustvari vse, kar si zamisli ali zaželi, so se spraševali manihejci, ni ustvaril sveta že prej? Po drugi strani, če je Bog tako ‘dolgo’ čakal na trenutek stvarjenja, zakaj ni vztrajal pri svojem počitku še naprej in zakaj je svet sploh ustvaril? Smo iz tega prisiljeni skleniti, da je božja volja muhava in da si je Bog v nekem trenutku premislil in se odločil za stvarjenje? Če je tako, potem sploh ni večni, saj je njegova volja, eden izmed njegovih glavnih atributov, spremenljiva, kar pa je spremenljivo, gotovo ni večno. Toda ker vemo, da je Bog, vključno s svojo voljo, večni, lahko iz zgornjih predpostavk z *reductio ad absurdum* dokažemo večnost sveta.

Avguštin se kot kristjan z manihejskim sklepom ni strinjal. Kljub temu se je zdelo, da je manihejska dilema vendarle resna in vredna vse pozornosti. Avguština je v povezavi s problematiko stvarjenja in večnosti napeljala k razmišljanju o času, saj je v dilemi izpostavljen *trenutek*, torej čas stvarjenja.

Avguštin manihejcem odločno odgovarja, da Bog pred stvarjenjem ni ničesar delal. Vendar pa za

Avguština to ne pomeni, da je Bog pred stvarjenjem počival do nekega trenutka, temveč raje, da o času *pred* stvarjenjem sploh ne moremo govoriti, saj je tudi čas, kakor vse drugo stvarstvo, božja stvaritev. Avguštinov Bog je *creator ex nihilo* in ne le ustvarjalni demiurg, ki zgolj preoblikuje kaos v kozmos. Avguštinov Bog ustvarja prav *vse* iz *nič*, zaradi česar je njegovo stvarjenje tako težko misliti, kakor je težko, če ne celo nemogoče, misliti *začetek* časa.⁵

Bog za Avguština sicer ostaja *pred* stvarstvom, vendar ne več v časovnem smislu, temveč v smislu njegovega vzroka. Bog je namreč večni, nebo in zemlja pa sta spremenljiva in *eo ipso* časovna, torej ustvarjena. Za Avguština ima časovnost negativni ontološki prizvok (kar bo razvidno tudi pri pojmu *distentio animi*) in je večnosti podrejena analogno, kakor je stvarstvo Bogu. Nebo in zemlja, časovno stvarstvo, sta namreč ustvarjena iz večne Besede. Ta Beseda pa ni v času, tako da bi njeni zlogi prihajali eden za drugim, temveč stojijo vsi hkrati, enako kakor Bog biva v večnosti in njegova leta ne prehajajo tako kakor človeška, temveč stojijo *vsaj hkrati*. Ta ‘*simul stans* božjih let’ nam ponudi možnost za izpeljavo Avguštinovega razumevanja večnosti. Večnost za Avguština ni več večno trajanje v času, temveč večni zdaj, *nunc stans*, iz katerega sta prihodnost in preteklost izključeni.⁶

Bog torej ‘pred’ stvarjenjem ni ničesar delal, saj je tudi čas kakor vse drugo ustvaril v trenutku stvarjenja. Čas ni večni, kakor je večni Bog, saj slednji vztraja v večni istosti, njegova leta ne prehajajo, za čas pa je značilno spreminjanje in prehajanje. Iz te točke, razlike med večnostjo in

⁴ Manihejstvo, sinkretistično verstvo, ki ga je ustanovil babilonski prerok Mani (živel 216–217), je med drugim predpostavljalo obstoj materialnega sveta, ki nima začetka in ki ni ustvarjen od boga ter je z njim v večnem sporu. Njihov nauk je naletel na neodobravanje kristjanov. Pred spreobrnjenjem iz krščanstvo je tudi Avguštin nekaj časa pripadal manihejstvu, o sporu med manihejci in kristjani pa nekoliko obširneje razmišlja v *De civitate dei* XI, 4-6.

⁵ Spopad časnega stvarjenja z večnim svetom je, zraven kontroverze med pogani in kristjani, našel svoje mesto tudi v Kantovi *Kritiki čistega uma*, kjer nastopa kot prvi spopad transcendentálnih idej. Kant pravi, da lahko doka emo obe trditvi. Prvi spopad transcendentálnih idej v antinomiji čistega uma se glasi – teza 1: »Svet ima svoj začetek v času, pa tudi po prostoru je zaprt v meje« VS teza 2: »Svet nima nikakršnega začetka v času niti kakšnih meja v prostoru, temveč je tako z ozirom na čas kot z ozirom na prostor neskončen« (prim. Kant (1990) str. 272–277). Ker lahko dokažemo obe trditvi, Kant naposled sklepa, da svet (skupek vseh pojavov, katerih obstoj in povezava sta dana samo v izkustvu) ni celota, ki obstaja po sebi (in da pojavi ne obstajajo izven naših predstav). »Kajti nobena teh dveh hipotez se ne more preveriti, ker ni mogoče izkustvo niti o brezkončnem prostoru ali brezkončno preteklem času, niti o omejitvi sveta s praznim prostorom ali praznim predhodnim časom. To so samo ideje.« (Prolegomena §52c).

⁶ Pojmovanje večnosti kot večnega zdaj lahko zasledimo že v Timaju 37c–38c. Po Platonu izrazi kot (nekaj) *je bilo ali še bo* ne sodijo v večnost, saj implicirajo spremembo, ki nima v večnosti kaj iskati.

časom, bo izšlo nadaljnje Avguštinovo razmišljanje o času, ki se zvrsti kot odgovor na vprašanje ...

“Kajti kaj je čas?” Conf. XI, 14

“Če me nihče ne vpraša, vem; če pa ga hočem na vprašanje razložiti, ne vem.” (Conf. XI, 14) Avguštin je ob vprašanju časa zmeden. Zdi se, da nekako ve, kaj je čas, saj lahko besede, ki so s časom povezane, vseskozi umno uporabljaja, tako da ga vsi razumejo, pa tudi sam razume druge, ko govorijo, koliko časa je preteklo, kdaj se je ali se še bo pripetil neki dogodek ipd. A po drugi strani vendarle ne ve, kaj je čas, niti ne ve, kako je mogoče, da o njem sploh lahko govori tako razumljivo.⁷ Začetna ‘zmedenost’ spremlja Avguštinova vse do konca njegovega razmišljanja. Tako postane njegovo razmišljanje o času dialektika dveh nasprotujočih si značilnosti časa, njegove izmuzljivosti razumskemu zapopadenju na eni in nadvse jasne danosti na drugi strani, ki ju poskuša Avguštin med seboj spraviti.

Da bi sploh lahko začel razmišljati o času, Avguštin na začetku začasno predpostavi, da je čas neko prehajanje, neko spreminjanje. Prav to je bila namreč glavna (pomankljiva) značilnost časa v primerjavi z večnostjo. To prehajanje je prehajanje iz prihodnosti prek sedanosti v preteklost. Iz tega izhodišča pa nenadoma vznikne prva težava, sorodna Aristotelovi iz 10. poglavja 4. knjige *Fizike*, ki bo tudi v nadaljevanju onemogočala razumevanje časa. Če je namreč zgornji opis časa kot prehajanja iz prihodnosti prek sedanosti v preteklost pravičen, mar potem čas sploh je? Za preteklost vendar ne moremo več reči, da *je*, ko pa je ravno *ni več*; podobno velja tudi za prihodnost, saj je namreč *še ni*. Potemtakem nam preostane le še domneva, da obstaja zgolj sedanost. Vendar pa je slednja tako kratka, da sploh nima nobenega trajanja, nobenih delov, “Kajti če bi [sedanji čas] količkaj trajal, bi se spet delil na preteklo in

prihodnje, za sedanost pa bi ne bilo nobenega prostora” (Conf. XI, 17) – “Nekaj njega je namreč minilo ter ne biva, nekaj na času pa prihaja ter še ne biva. /218a/ Iz tega pa sestoji tako neomejeni čas kakor tudi vsakokratno od nas privzeti čas. Kar pa je sestavljeno iz nebivajočega, o tem se zdi, da je pač nemogoče, da bi bilo deležno biti.” (Fizika IV., 217b33–218a3) Če prihodnosti še ni, preteklosti ni več, sedanost pa nič ne traja, mar potemtakem sploh lahko rečemo, da čas *biva*?

“Toda kako more biti dolgo ali kratko, kar sploh ne biva?” Conf. XI, 15

Avguštin potem, ko pove, da ima živo izkušnjo merjenja časa, aporijo biti časa razširi še v aporijo merjenja časa. Razmisleku iz privzetih definicij prihodnosti, preteklosti in sedanosti, ki nas je pripeljal do zanikanja biti časa se ponovno upira praksa, in sicer izkušnja merjenja časa ter govorjenja o *dolgem* ali *kratkem* času. Čas nekako mora biti, če ga lahko merimo in o njem govorimo – vendar kako, če se ravno zdi, da nima biti? Znova se Avguštinu zdi vse: “... jasno kot beli dan, vse popolnoma navadno, in vendar je nadvse temno in nihče še ni našel uganki rešitve” (Conf. XI, 22).

Avguštin sklepa, ker preteklosti in prihodnosti strogo vzeto ni, bodisi *ne več* ali *še ne*, da je lahko neki čas dolg ali kratek samo, kadar je pričujoč. Pri tem pa se nemudoma znova pojavi že znana težava – pričujoč je lahko neki čas le zdaj, za ‘zdaj’ pa smo ugotovili, da ne more biti nič dolg, saj je tako rekoč analogen brezrazsežnostni točki “Če je mogoče predstavljati si čas, ki se ne da drobiti v nikake, tudi najdrobnejše hipce več, takemu drobcu edinemu lahko damo ime sedanjega; toda tudi ta leti s tako deročo brzino iz prihodnosti v preteklost, da ni v prehodu nobenega, tudi najkrajšega trajanja” (Conf. XI, 15).

⁷ Ob Avguštinovo ‘zmedenost’ se obregne Wittgenstein, ki Avguštinu očita nezmožnost uvideti, da je pomen besede ‘čas’ zgolj vsakdanja uporaba besede, kot npr. ‘nimam časa’ ali ‘zdaj je čas za spanje’, kjer vsi razumemo, za kaj gre. Aporije časa (pa tudi vseh ostalih tradicionalno filozofskih pojmov kot so ‘svoboda’, ‘zavest’, ‘vednost’, ‘resnica’) izhajajo iz ‘pojmovne slike’, ki jo skušamo aplicirati na ‘čas’ in ki je nujno neprimerna (recimo, da si predstavljamo čas kot tekočo reko). Wittgensteinu moramo tukaj odgovoriti, da se Avguštin dobro zaveda napačnosti takšne predstave in bi se z njim povsem strinjal (saj ravno zato sploh začne razmišljati o času), vendar je res tudi, da se Avguštin ni pripravljen povsem odreči ‘pojmovni sliki’ časa.

Avguštin je, tako se zdi, ponovno zašel v slepo ulico. Paradoks biti časa je sicer nadgrajen s paradoksom merjenja časa, vendar se ta sprememba ne zdi nič kaj obetavna, saj se zdi, da 'obdobja', v katerem bi lahko merili dolge ali kratke čase, sploh ni. A Avguštin znova in znova poudarja, da izkušnja merjenja časov močno nasprotuje domnevni nemožnosti tega početja, ki bi morala slediti iz ne-obstoja časa. Sprašuje se tudi, kako je mogoče, da se lahko spominjamo preteklih stvari in napovedujemo prihodnost, če preteklost in prihodnost ne obstajata? "Kje je kdo, ki bi mi dopovedal, da niso trije časi, kot smo se otroci učili in kot so nas otroke učili, pretekli, sedanji in prihodnji, ampak samo sedanji, ker onih dveh ni?" (*Conf.* XI, 17) Ker lahko govorimo o preteklosti in prihodnosti ter se nečesa spominjamo ali kaj napovedujemo, morata preteklost in prihodnost vendarle nekako biti. Vendar pa mora način njune *biti*, način *kako*, pa tudi nahajališče *kje* sta, postati drugačno, kakor je bilo doslej, če se želimo izogniti aporiji ne-bitja časa. Ker (1) prihodnosti še ni, preteklosti pa ne več, moramo skleniti, da ju NI; ker (2) pa imamo izkušnjo govorjenja o preteklosti in napovedovanja prihodnosti in številnih drugih 'časovnih' praks, vendarle nekako moramo reči, da Avguštin v poglavjih 18 do 20 zato že napravi prvo sintezo, prvi kompromis med nasprotujočima si tezama in tako pravi: "Kjer koli torej sta in kar koli že sta [prihodnost in preteklost], ne moreta biti drugo kot sedanost" (*Conf.* XI, 18), in sicer "Natančneje bi se reklo takole: trije časi so – sedanost glede na preteklost, *sedanost* glede na sedanost in *sedanost* glede na prihodnost. Zakaj le v *duši* bivajo časi kot te vrste trojstvo, drugje jih ne vidim: sedanost glede preteklosti je *spomin*, sedanost glede sedanosti je *vpogled*, sedanost glede prihodnosti je *pričakovanje*." (*Conf.* XI, 20; kurziva moja)⁸ Pri iskanju izhoda iz zagate je Avguštin, kolikor vidimo, napravil dve zelo

pomembni spremembi svojega pojmovanja časa v primerjavi z običajnim pojmovanjem: (a) prihodnost in preteklost ne obstajata več *per se*, temveč sta prestavljeni v sedanost, (b) čas biva v duši tako, da prihodnost, sedanost, preteklost konstituirajo psihološke dispozicije, pričakovanje, vpogled in spomin. Toda začasna rešitev nikakor ni brez težav. Poteza (a) se namreč zdi podobno brezupna, kakor se je zdela brezupna sprememba aporije biti časa v aporijo merjenja časa – kako lahko 'prestavimo' prihodnost in preteklost v sedanost, če pa slednja nima nikakršnega trajanja?

Še preden bo Avguštin poskušal odgovoriti na to ključno vprašanje in podrobneje pojasnil, zakaj je duša 'nahajališče' časa, se mora spopasti s trditvijo, ki enači čas z gibanjem (stvari). V poglavjih 23 in 24 vztraja, da je t. i. 'kozmoška teza o času' napačna. Njeno zavračanje začne s spodbijanjem mnenja, da je čas gibanje zvezd, nebesnega oboka.⁹ Če bi se namreč zvezde začele gibati hitreje oziroma če bi zastale, to še ne bi impliciralo spremembe ali zastoja gibanja drugih teles. Dolžina dneva kot časovne enote (npr. 24 ur) bi ostala enaka, četudi bi se obhodni čas Sonca skrajšal. Gibanje nebesnih teles torej ni čas. Pa tudi nasploh gibanje teles, pravi Avguštin, ne more biti čas, saj lahko merimo tudi trajanje mirovanja – vzemimo, da se neko telo od začetka pa do konca svoje poti izmenično giblje in miruje (denimo, da se avtobus na svoji poti iz vasi v mesto občasno ustavlja na postajališčih. Jasno je, da je trajanje poti seštevek vožnje (gibanja) in čakanja na postajališčih (mirovanja) in ne zgolj čas premikajočega se avtobusa). Tudi sicer, meni Avguštin, sploh ne moremo meriti trajanja gibanja teles, če poprej ne merimo časa samega. Čas lahko merimo torej le ob njem samem, tako kakor lahko tudi dolžino merimo zgolj bodisi z daljšo bodisi krajšo dolžino. Avguštin po vsem tem sklene: "Potemtakem torej gibanje teles ni čas" (*Conf.* XI, 24).

⁸ Gotovo lahko 'trojstvo' časov in torej duše pri Avguštinu v *Izpovedih* primerjamo z idejami v spisu *De trinitate*. Avguštin tukaj išče triadične človeške aktivnosti, ki so hkrati različne a vendarle enake, npr. ljubiti samega sebe ali spoznati samega sebe, s katerimi lahko skušamo ponazoriti odnos med tremi božjimi osebami, ki so eno, saj se v človeški duši odseva Trojica (en primer trojstva v duši je denimo spomin (oče), razum (sin) in volja (duh, ki je ljubezen)).

⁹ Prim. Timaj, 38b-38c.

Iz tega premisleka se Avguštin vrne s ključno ugotovitvijo, da lahko čas merimo edinole z nekim drugim bodisi daljšim bodisi krajšim časom, kakor lahko tudi dolžino merimo bodisi z daljšo bodisi krajšo dolžino. Da pa bi lahko takole primerjali dolge in kratke čase, potrebujemo neko merilo, ki ne more biti 'kozmološko', saj smo ravnokar pokazali, da "gibanje telesa ni čas"; zato mora biti čas raztezanje neke druge vrste – "Raztezanje česa? Tega ne vem, a čudno bi bilo, če ne duha samega" (*Conf. XI, 26*).

Približujemo se odkritju, kako je merjenje časov možno, a nam je ta dejavnost še prikrita. Ne vemo namreč niti, v katerem 'obdobju' merimo čase, saj se zdi, da čas sploh ne obstaja, niti ne vemo, kako ga lahko merimo, saj smo ugotovili, da ga lahko merimo le z drugim časom, kakor lahko neko dolžino merimo le z neko drugo dolžino, vendar pa pri času ne moremo zadržati trajanja nekega dogodka in ga postaviti ob drugega, da bi ugotovili, ali je daljši ali krajši, kakor to lahko storimo pri merjenju dolžine, pri čemer različno dolgi palici preprosto položimo eno zraven druge. Po drugi strani vemo, da obstaja zgolj (trojna) sedanost (čepprav še ne vemo *kako*), prihodnost in preteklost pa ne ter da je čas neko raztezanje, in sicer raztezanje duše. Težavo bomo odpravljali v naslednjem poglavju, ki bo poskušalo rešiti vse dosedanje aporije in naposled pokazalo še 'nahajališče' časa.

"V tebi torej, moj duh, merim svoje čase" Conf. XI, 27

Avguštin v poglavjih 27 in 28 navaja tri primere zvenenja glasu, ob katerih poskuša rešiti vprašanje časa. Ti primeri najostreje izpostavijo aporijo, a jo po drugi strani pomagajo rešiti, saj ponudijo izpeljavo ključnih pojmov Avguštinove analize časa. Poglejmo prvi primer:

(1) mislimo si glas, ki začne zveneti, zveni, še zmerom zveni, nenadoma pa preneha. Kdaj smo ga lahko merili? Preden je začel zveneti, gotovo ne, saj

ga še sploh ni bilo. Pa tudi zdaj ga ne moremo meriti (več), ker je že odzvenel. Merili smo ga torej lahko le takrat, kadar je zvenel. Takrat je namreč bilo sploh kaj meriti, čepprav tudi takrat glas ni bil stalen, temveč je prehajal. A ko je prehajal "... se je raztezal [*tendebatur*] preko nekega razdobja [*spatium temporis*], v katerem ga je bilo mogoče meriti, medtem ko sedanost sama nima nobene razsežnosti" (*Conf. XI, 27*).

Pri prvem primeru moramo biti pozorni na Avguštinov izredno pomembni premik. Gre za zametek ideje sedanosti kot *spatium temporis*, ki se naenkrat postavi po robu sedanosti kot 'zdaj'. Ta *spatium temporis* namreč ni več brezrazsežnostna točka, temveč neko raztezanje, neko obdobje, 'živa sedanost', kamor bo Avguštin naposled lahko postavil prihodnost in preteklost, ki ne obstajata več sami po sebi, temveč kot (sedanje) pričakovanje prihodnjega ali (sedanji) spomin na preteklo.

(2) Drugi primer: mislimo si glas, ki je pričel zveneti in še zmerom zveni in zveni. Prej smo sklenili, da lahko neki čas merimo le, dokler prehaja. A vendar vidimo, da ni povsem tako oziroma da nekaj še manjka. Zakaj? Preprosto zato, ker dokler zvenenje glasu še zmerom prehaja, ne moremo določiti njegovega trajanja, ker še ni končano. Dokler zvenenje ni končano, ne moremo vedeti, kako dolgo *bo* trajalo, ker potemtakem še traja. Problematika se je zdaj že precej zapletla – imamo novo aporijo – neki čas lahko po eni strani merimo le, dokler prehaja, po drugi strani pa ga lahko izmerimo šele, ko je v celoti končan. Avguštin pravi: "In vendar merimo čase, in vendar ne moremo meriti ne tistih, ki jih še ni, ne tistih, ki jih več ni, ne tistih, ki se ne raztezajo prek nobene razdobja, ne tistih, ki nimajo meja! Ne merimo torej ne prihodnjih, ne preteklih, ne sedanjih, ne prihajajočih, in vendar merimo čase ... Kaj je torej, kar merim?" (*Conf. XI, 27*)

(3) V tretjem primeru glasu vzame Avguštin petje verz iz Ambrozijeve himne: *O Bog, ti stvarnik vseh stvari* (knjiga Psalmov 99, 3). Ta verz ima

osem zlogov, ki so izmenoma kratki in dolgi.¹⁰ Ko verz zapojem, ugotovim, da je en zlog dvakrat daljši od drugega. Vendar kako to ugotovim, če zloge izgovarjam zaporedoma? »Zvenijo pa zlogi drug za drugim: no, in če pride tu najprej kratek, za njim pa dolg zlog, kako naj kratkega zadržim in ga primerjam z dolgim, da najdem, da meri dvakrat toliko, ko pa dolgi ne začne prej zveneti, dokler kratki ne utihne?« (Conf. XI, 27) Pa tudi, preden lahko ugotovim, da je en zlog dvakrat daljši od drugega, moram najprej počakati, da oba odzvenita, saj dokler zvenita, še nista končana in zato ne morem še ničesar reči o njuni dolžini. In vendar, ko sta prešla, ju ni več. *Kaj je torej, kar merim?* Ker lahko dolžino zloga merim šele, ko je končan, ko je že odzvenel, in ker ga takrat ni več, potem pravzaprav, naposled sklepa Avguštin, ne merim zloga samega, »merim marveč le nekaj v svojem spominu, kar je ostalo vtisnjeno v njem.« (Conf. XI, 27)

Tako Avguštin po preučitvi treh primerov naposled sklene, da *merimo čas v dubu, saj je čas raztezanje duba*. Čas pa lahko tako merim le zato, ker se stvari, ki so prešle, vtiskujejo v spomin.¹¹ Ker vtis ostane in je pričujoč, ga lahko merim, četudi stvar, ki ga je zapustila v spominu, ponikne v preteklost.

Dejstva merjenja časov tudi ne ovira več domnevni ne-obstoj prihodnosti in preteklosti ter sedanjosti. Prihodnosti, sedanjosti in preteklosti kot takih resda ni, obstaja pa spomin (memoria) na preteklo, vpogled (contuitus, pozneje attentio) v prehajajoče in pričakovanje (expectatio) prihodnjega. Spomin, vpogled in pričakovanje pa ne stojijo več v sedanjosti kot 'zdaj', za katero se je izkazalo, da ne obstaja, ker nima trajanja, temveč v sedanjosti kot *spatium temporis*, v kateri "zadržema odhaja, kar prihaja" (Conf. XI, 27). Tega *obdobja časa*, ki postane 'živa sedanjost', pa spet ne smemo pojmovati v tradicionalni časovni

shemi, saj potem zapademo stari aporiji, po kateri sedanjost ne more imeti nobenega trajanja, če pa ga ima, ni sedanjost; to *obdobje* si moramo prizadevati razumeti na nov način, tako kakor moramo na novo razumeti prihodnost kot *sedanje pričakovanje*, 'staro' sedanjost kot *sedanji vpogled* in preteklost kot *sedanje spominjanje* (od tod tudi sedanjost glede na preteklost, *sedanjost* glede na sedanjost in *sedanjost* glede na prihodnost iz prejšnjega poglavja). Razumeti čas zunaj tradicionalne sheme je seveda zelo težko. Wittgenstein pravi: "... slika nas je zaslužnjila. Nismo se mogli prebiti iz nje ..."¹² Razumevanje Avguštinove koncepcije časa bo tudi sicer še nepopolno, vse dokler ne bomo zraven *trojne sedanjosti* predstavili še *raztezanja in zbiranja duše*, s čimer jo tudi lažje razumemo.

"... ne po raztresenosti, temveč po zbranosti ..." Conf. XI, 29

Avguštin je rešil aporijo merjenja časa s primeri glasov, katerih dolžino lahko merimo le tako, da primerjamo njihove vtise v spominu. Izhodišče, ki ga ponuja primer petja verza, pa uporabi tudi za izpeljavo teorije *raztezanja in zbiranja (naperjenosti) duše*.

Raztezanje in zbiranje¹³ duše (distentio ter intentio animi) Avguštin najjasneje prikaže na naslednjem odlomku 28. poglavja: "Namenim se povedati pesem, ki jo znam: preden začnem, sega moje pričakovanje še prek vse pesmi, ko pa sem pričel, se h koščkom, ki jih odtegujem pričakovanju in ki postajajo preteklost, obrača moj spomin; moči mojega dejanja so tako razcepljene v spominjanje tega, kar sem že povedal, in pričakovanje tistega, kar mislim še povedati; v sedanjosti pa stoji moja pozornost, skozi katero prehaja, kar je bilo prihodnje, da postane preteklo. In dalje kot se dejanje odvija in odvija, bolj se krni pričakovanje, bolj se množi spomin, dokler ni celotno

¹⁰ V latinščini in grščini imamo namesto poudarjenih in nepoudarjenih zlogov, ki so značilni za vse sodobne jezike, dolge in kratke zloge, zato lahko Avguštin primerja njihovo dolžino.

¹¹ Avguštin že v X. knjigi pravi, da sta si duh in spomin zelo 'blizu': »Velika je moč spomina... In to je moj duh in to sem jaz sam.«

¹² Prim. Stroll (2000) str. 129.

¹³ *Intentio* pomeni hkrati 'zbiranje' in 'naperjenost' (usmerjenost) duše. Ta 'naperjenost' ali 'usmerjenost' je zajeta v tujki 'intenca'.

pričakovanje použito, ker je dejanje, v celoti končano, prešlo v spomin.” (Conf. XI, 28)¹⁴ Avguštin ugotavlja, da se duša v svojem delovanju, ki je v njegovem primeru sicer petje pesmi, vendar se lahko razširi na vsakršno človeško delovanje, celo na celotno zgodovino, cepi na pričakovanje, spominjanje in vpogled. Kaj je torej intentio in kaj distentio? Intentio je zbranost, usmerjenost duše na dejanje, ki pa je zato že takoj distentio, raztezanje na prihodnje, sedanje in preteklo – distenzija, raztezanje se poraja zaradi trojne tenzije, usmerjenosti – čimbolj je duša osredotočena na dejanje, tembolj se razteza na to, kar pri tem dejanju pričakuje, kar gleda in česar se spominja; zaradi svoje zbranosti se razteza v čas. Sredi petja pesmi, ‘stojim’ v trenutku, ko pojem, hkrati pa sem v pričakovanju že pri nadaljevanju pesmi vse do konca, s spominjanjem pa pri tem, kar sem od začetka pesmi pa vse do tega trenutka že odpel. Vendar ta trenutek, v katerem ‘stojim’, vzvratno omogočata ravno pričakovanje prihodnjega in spominjanje preteklega, saj brez njiju ne bi mogel vedeti, kje se v petju pesmi ta trenutek nahajam (če pozabim, kaj sem odpel, ne vem več kaj še moram zapeti in zato v sedanjem trenutku onemim). Tako je ta trenutek ravno intentio, če sem zbran in poznam svoje trenutno ‘mesto’ v pesmi, hkrati pa že distentio, saj ta zbranost ni nič drugega kakor razcep na koliko sem že odpel, kaj pojem in koliko imam še za zapeti (na tej točki se združijo trojna sedanost ter raztezanje in zbir duše). Zato pa ta trenutek ni nič punktualnega, temveč je neko razdobje, ker je zaradi svoje razpetosti med spominom, vpogledom in pričakovanjem že tudi neko raztezanje – to, kar je že bilo, je še tu, tako kakor je to, kar šele prihaja, že tu; zaradi teh še in že pa je tudi zdaj drugačen. Husserl, glavni dedič Avguštinove teorije časa v dvajsetem stoletju, ki namesto pričakovanja,

vpogleda in spominjanja vpelje termine protenca, praimpresija in retenca, meni, da je že vsaka zaznava zraven praimpresije tudi protenca in retenca – ni vpogleda brez hkratnega spominjanja in pričakovanja. ‘Trenutna’, sedanja zaznava je kakor utrinek – ko se zasveti na nebu, že napoveduje svoj zaton, hkrati pa pušča za seboj svetlo sled.

Ob te s stališča ‘tradicionalne sheme časa’ paradoksalni situaciji, ko *ubranost* poraja *neubranost*, pri Avguštinu najdemo še drugo podobno enigmo – s tem, ko je duša *aktivna*, ko predaja prihodnje preko sedanosti v preteklo, s tem postaja tudi *pasivna* zaradi razcepitve na pričakovanje tega, kar prihaja, na gledanje tega, kar prehaja, in spominjanje tega, kar je prešlo; duša namreč poje pesem, je dejavna, ona odteguje pričakovanje in pomnožuje spomin, hkrati pa ji péta pesem daje vtise (podobe, kaj lahko pričakuje) in jih pušča v spominu. Iz tega lahko naprej sklepamo, da duša ves čas nekaj ‘dela’, saj sta delovanje in časovnost, ki ji nikakor ne moremo uiti, izvorno povezana. Nezmožnost uiti toku časa je hkrati nezmožnost ne-delovanja. Nikdar v resnici ne delamo nič; tudi kadar počivamo, nekaj delamo.¹⁵ Tako postane razumljiv Avguštinov vzklík na koncu celotnih Izpovedi: “Gospod Bog, daj nam mir, ... mir pokoja, *mir brez večera!* Zakaj ves ta prelepi red zelo dobrih stvari *bo prešel*, ko izpolnijo svoje mere, saj *so ustvarjene* tako, da imajo svoje *jutro* in svoj *večer*. *Sedmi dan*, dan božjega počitka, *pa je brez večera in ne zatone ...*” (Conf. XIII, 35–36, kurziva moja) Tukaj ponovno prideta skupaj večnost, ki ji ustreza mir, počitek in čas, ki je zaznamovan z delovanjem. Avguštinov Bog, spomnimo se, deluje iz večnosti: “Ti pa, Gospod, večno deluješ in večno počivaš. Ti ne gledaš na čas in se ne giblješ po času in ne počivaš po času.” (Conf. XIII, 37)¹⁶

¹⁴ Prim. Ricoeur (2000), str. 43–44.

¹⁵ Tudi pri Plotinu sta časovnost in delovanje povezana – čas je nastal zaradi ‘padca’ Duše, ko se je Duše vzdigala iz sedanosti. Duše z delovanjem ustvarja zaporedje, tako da nove namene dodaja starim, itn., če pa bi Duše nehala delovati, bi znova nastopila večnost (prim. Eneade III, 7, 11, 10–43, in 12, 6–37).

¹⁶ Tudi v obsežnem spisu O božji državi je po Avguštinu mir možen le v božji državi, medtem, ko je zemeljska država (*civitas terrena*) v nenehnih sporih in je zato tudi zgodovinska, torej časovna.

Raztezanje in zbiranje (naperjenost) duše, ki ga poskušamo opisati, igra pri Avguštinu še eno posebno vlogo. *Raztezanje duše* postane pri globoko vernem Avguštinu sinonim raztresenosti in izgubljenosti človeka v primerjavi z Bogom, *zbiranje duše* pa njeno zbranost, ki sploh omogoča učenje in razmišljanje: "... učenje stvari ... ne obstaja v ničemer drugem kot tem, da to, kar je spomin držal na široko raztreseno in nerazporejeno, z miselno dejavnostjo, rekel bi, zbiramo in z budnim opazovanjem skrbimo, da ostane v istem spominu ... tako rekoč priročno ter da se povprečni pozornosti z lahkoto odziva.« (Conf. X, 11)¹⁷ Tudi mišljenje je mogoče samo z *intentio animi*, ki je pravzaprav zbiranje stvari (oziroma njihovih podob) iz raztresenosti v *dubu*¹⁸. Pri tej priložnosti Avguštin v deseti knjigi celo razvija posebno etimologijo latinske besede *cogito* (oziroma *cogitare* – mislim), ki naj bi po njegovem izhajala iz *cogere* (skupaj zgnati) in *colligere* (raztreseno zbrati). Po drugi strani je učenje za Avguština tudi vez med časovnostjo in večnostjo, saj »Kdo nas sploh more učiti, če ne nespremenljiva resnica?« (Conf. XI, 8). Kadar se učimo, se namreč vračamo k izvorni Besedi: "In tako nam je beseda začetek, kajti če bi stalna ne bila, bi se ne imeli kam vračati, kadar bi se motili." (Conf. XI, 8) Učenje potemtakem presega časovnost v smislu zatekanja k resnici, ki je nespremenljiva in zato večna.

Ob koncu napetega razmišljanja o času, v zadnjih treh poglavjih XI. knjige, postane Avguštin zelo osebno; med drugim navaja dva citata (v kurzivi) iz knjige psalmov, ki prikažeta vso dragocenost *zbira* in *raztezanja duše* za Avguština: "*Tako pozabljam, kar je za menoj, in se obračam ne k temu [prim. Ps 25,7], kar bo prišlo in prešlo, ampak k temu, kar je pred menoj, in tako hitim – ne po raztresenosti, temveč po zbranosti – k cilju za nagrado božjega klica od zgoraj, kjer bom slišal glas hvale in gledal tvoje veselje ...*" [prim. Ps 26,4] (Conf. XI, 29)

Zaključek

Napočil je čas, da odgovorimo na morebitni pomislek, ki smo ga navedli v uvodu. Zaradi prepletenosti Avguštinovega razmišljanja o času z razmišljanjem o večnosti, ker nezadostnost spreminjanja in časa vsekoli meri z idealom nespremenljive večnosti in predvsem ker čas pojmuje v nasprotju z večnostjo – če časi prehajajo, potem "... nasprotno v večnem nič ne prehaja" (Conf. XI, 11) – se lahko celotna teorija časa zamaje. Ta pomislek, če je upravičen, je gotovo tehten. Avguštinov projekt postane na tej točki močno sporen zato, ker nam je večnost, ki naj poskuša pojasniti čas, še bolj nedoumljiva kakor čas sam (saj smo vendar 'bitja v času' in ne večna bitja). Tukaj poskušamo pokazati, da se Avguštin sicer res vsekoli obrača na večnost ter da brez (eksistencialnega) nasprotja med časom in večnostjo *raztezanje duše* morda ne more dobiti tistega pomena raztresenosti človeka v nasprotju z zbranostjo, da pa lahko analizo časa v poglavjih 14–28 XI. knjige *Izpovedi* vendarle pojmuje ločeno od večnosti, saj Avguštin, kakor lahko vidimo, primarno pojasnjuje čas z *raztezanjem* duše, ne pa z nasprotjem večnosti. Morda bo ta razlika lažje vidna, če primerjamo Avguštinov odgovor s Platonovim v *Timaju*: če kakor Platon rečemo, da je čas premikajoča se podoba večnosti, nam to seveda nič ne pove o času (ob predpostavki, da večnosti in časa še ne poznamo), nasprotno pa nam *raztezanje* duše pove tako nekaj o času, kot morda še kaj o večnosti.

Avguštinova teorija časa nikakor ne daje 'dokončnih odgovorov', temveč ostaja izmuzljiva in enigmatična; zdi se celo, da so njeni osrednji deli v resnici največje skrivnosti – kako lahko merimo čas neodvisno od gibanja, kako lahko zbranost poraja raztresenost, kako je lahko pasivnost povzročena z aktivnostjo, kako lahko 'zmerom obstojna večnost' narekuje nenehen tok časa ...? Kakor pri vseh filozofijah, še posebno pa pri

¹⁷ Ob tem lahko vidimo, da imamo že v deseti knjigi anticipacijo načina razvija časovnosti enajste knjige *Izpovedi*.

¹⁸ Prim. Conf. X, 11 in nasploh deseto knjigo, kjer je govora o spominu.

pobožnem Avguštinu, je najbolj dragocena pot sama: "... moj namen je le, da zdramim v sebi in v svojih bralcih živo čustvo do tebe ..." (*Conf.* XI, 1) "Tebe je treba prositi, v tebi iskati, pri tebi trkati ..." (*Conf.* XIII, 38)

Izbrana bibliografija:

Aristotel (1997): *Čas: bit in bistvo časa* (Fizika IV, 10–14, 217b29–224a17) v *Phainomena*, 21–22, 6. letnik.

Avguštin, A. (1991): *Izpovedi*, Mohorjeva družba, Celje.

Avguštin, A. (1982–1996): *O božji državi* – prvi zvezek (knjige I–X, izšel 1982), drugi zvezek (knjige XI–XVIII, izšel 1995), tretji zvezek (knjige XIX–XXII, izšel 1996), Krščanska sadašnjost, Zagreb.

Clark, M. T. (2001): "De Trinitate", v *The Cambridge Companion to Augustine* (ur. Stump, E., in Kretzmann, N.), Cambridge University Press, Cambridge, str. 91–102.

Heidegger, M. (1995): "Pojem časa", v *Problemi* 1–2, 33. letnik.

Kant, I., (1990): *Kritika čistoga uma*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd.

Knuuttila, S. (2001): "Time and Creation in Augustine", v *The Cambridge Companion to Augustine*, str. 103–115.

Platon (1977): *Timaj in Kritias*, Penguin Classics, London.

Plotin (1991): *Eneade*, Penguin Classics, London.

Ricoeur, P. (2000): *Krog med pripovedjo in časovnostjo*, Apokalipsa, Ljubljana.

Smith, A. (1996): "Eternity and time", v *The Cambridge Companion to Plotinus*, (ur. Gerson, L. P.), Cambridge University Press, Cambridge, str. 196–217.

Stroll, A. (2000): *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York.

Teske, R. (2001a): "Augustine's theory of soul", v *The Cambridge Companion to Augustine*, str. 116–123.

Teske, R. (2001b): "Augustine's philosophy of memory", v *The Cambridge Companion to Augustine*, str. 148–158.

Wittgenstein, L. (1969): *Filosofska istraživanja*, Nolit, Beograd.

Poročila

Andrej Adam

Poročilo o Drugem državnem tekmovanju v pisanju filozofskega eseja

V letošnjem šolskem letu smo na Gimnaziji in srednji kemijski šoli Ruše izvedli II. državno tekmovanje v pisanju filozofskega eseja, in sicer v okviru razpisa *Skriti zaklad* Ministrstva za šolstvo, znanost in šport ter v sodelovanju z Zavodom za šolstvo in Pedagoškim inštitutom. Tekmovanje je dodatno podprla še Občina Ruše in seveda Gimnazija in srednja kemijska šola Ruše, ki je vsem udeležencem ponudila prostor in poskrbela za njihovo prehrano.

vsakega dijaka je bila izbrati eno trditve in napisati čim boljši esej.

Konkretni naslovi so se glasili takole:

Vprašanje stvarnosti:

1. Razpravljaj o trditvi: Posedujemo občutek svobode, ki pa je zgolj utvara. Svobode v resnici ni.
2. Razpravljaj o trditvi: Povsod v naravi vladajo deterministični zakoni.

Posameznik in skupnost:

1. Razpravljaj o trditvi: Nekatera prepričanja so za blaginjo družbe tako koristna, da jih oblast preprosto mora zavarovati pred kritiko.



Tema letošnjega tekmovanja je bila svoboda. Dijaki so imeli možnost izbirati med širimi naslovi: dva sta se nanašala na vprašanje stvarnosti oziroma ontologijo, dva pa na politično filozofijo. Naloga

2. Razpravljaj o trditvi: Zaradi sreče celotne družbe lahko oblast omejuje svobodo posameznikov.

Predvsem s trditvama iz politične filozofije smo sodelovali s slavisti, ki se letos v okviru priprav na maturo ukvarjajo s temo *Moč oblasti in svoboda posameznika v romanih Alamut in Krasni novi svet*.

Tekmovanja se je udeležilo 29 dijakov iz 15 gimnazij. Te so:

Gimnazija Moste, Gimnazija Jožeta Plečnika (Ljubljana), Gimnazija Vič (Ljubljana), Gimnazija Ravne na Koroškem, Gimnazija Koper, Zavod sv. Frančiška Saleškega – Gimnazija Želimje, Zavod sv. Stanislava – Škofijska klasična gimnazija (Ljubljana Šentvid), Srednja šola Josipa Jurčiča Ivančna Gorica, Gimnazija Šentvid (Ljubljana), Srednja vzgojiteljska šola in gimnazija Ljubljana, Gimnazija Kranj, Gimnazija Franca Miklošiča Ljutomer, Prva gimnazija Maribor, II. gimnazija Maribor, Gimnazija in srednja kemijska šola Ruše.

Merila ocenjevanja smo povzeli iz Predmetnega izpitnega kataloga za maturo, tako da so se med najboljše, torej nagrajene eseje uvrstili tisti, v katerih je bil jasno izpostavljen problem, skrit v posamezni trditvi, in nato ustrezno obravnavan. Ustrezna obravnava problema zajema analizo pojmov, jasno linijo argumentacije, upoštevanje protiargumentov, poznavanje rešitev na danem področju, vstopanje v filozofski dialog z zagovorniki drugačnih stališč ipd. Eseje je ocenjevalo 12 učiteljev filozofije. V prvem krogu smo vsak esej prebrali trikrat, na podlagi česar smo ločili nekoliko slabše eseje od boljših. Vsakega izmed boljših esejev je nato skupina zunanjih ocenjevalcev pri maturi prebrala še trikrat.

Potek tekmovanja

Otvoritvena slovesnost je stekla ob 9.30. Nanjo smo povabili župana Občine Ruše Vilija Rezmána in vabilu se je prijazno odzval. V uvodnem govoru je pozdravil sodelujoče, na kratko orisal zgodovino šolanja v občini, ker pa je po izobrazbi filozof, je jedrnato predstavil še samo temo tekmovanja. Gimnazijo in srednjo kemijsko šolo Ruše je predstavila pomočnica ravnateljice Jelena Žnidarič.

Pisanje eseja se je začelo ob 10.00 in trajalo dve polni uri, to je do 12.00. Po kosilu, smo za dijake pripravili koncert Janija Kovačiča, učitelji pa smo se lotili ocenjevanja esejev. Delo smo sklenili ob 16.00 z zaključno slovesnostjo, na kateri smo vsem udeležencem podelili priznanje za sodelovanje, najboljšim desetim dijakom pa še bogate knjižne nagrade.

Razdelili smo dve prvi nagradi, ki sta ju prejeli **Manja Kisner** in **Barbara Jurša** iz II. gimnazije Maribor; dve drugi nagradi, ki sta ju prejela *Nina Geč* iz Gimnazije in srednje kemijske šole Ruše in **Samo Košir** iz Gimnazije Kranj; dve tretji nagradi, ki sta ju prejela **Jan Geder** iz Gimnazije Franca Miklošiča Ljutomer in *Špela Bedene* iz Gimnazije Kranj, ter štiri četrte nagrade, ki so jih prejele **Mojca Marinšek** in **Eva Žagar** iz Gimnazije Vič, *Nina Petek* iz Gimnazije Ravne na Koroškem in **Polona Mal** iz Škofijske klasične gimnazije Ljubljana.

Nagrajenci so, kakor rečno, prejeli knjižne nagrade, ki so jih prispevale založbe Aristej, Mladinska knjiga, Študentska založba in Slovenska matica. Vsem založbam se na tem mestu za to zahvaljujemo.

Prav tako se zahvaljujemo Občini Ruše, posebno županu Viliju Rezmanu, nato Janiju Kovačiču, ki je popestril tekmovanje s svojim nastopom, pomočnici ravnateljice Jeleni Žnidarič, ki je žrtvovala svojo soboto in reševala tekoče težave, ter osebju v kuhinji Gimnazije in srednje kemijske šole Ruše, ki je pripravilo odlično kosilo.

Obvestila

1. Dean Komel je izdal *Medpotja filozofije in kulture* (Litera 2004), v kateri poskuša misliti različna posredovanja filozofije in kulture. Pri založbi Claritas sta izšli za pouk filozofije zelo zanimivi in težko pričakovani knjigi. Prva je *Ali-ali* Soerena Kierkegaarda. Zajetno delo (z opombami in spremno besedo obsega 574 strani) je iz danščine prevedel in spremno besedo napisal Primož Repar. *O estetski vzgoji človeka*, pri nas ne preveč znana razprava Friedricha Schillerja, ni zgolj razprava o estetiki ali vzgoji, temveč predvsem o človeku in njegovi naravi. Sedemindvajset pisem je lahko imenitno izhodišče za maturitetno seminarsko nalogo. V Zbirki Aut (društva Apokalipsa) je izšel prevod Wittgensteinove študije *O gotovosti*, ki bo koristna za obravnavo teme skepticizem. Založba ZRC SAZU je izdala prevod utemeljitvenega očeta postmoderne Jean-Fraoisa Lyotarda, *Navzkrižje* (prevod in spremna študija Jelica Šumič-Riha).
2. Zadnja številka *Filozofskega vestnika* (1/2004) med drugim vsebuje tudi tematska sklopa o Porfirijevem *Uvodu* in o razmerju med filozofijo in znanostjo. V *Problemih* (3-4/04) Zdravko Kobe objavlja članek o Kantovi etiki ("Patetika Kantove etike"), ki bo zanimiv za maturitetno temo etika, dva tematska sklopa iz politične filozofije najdemo v lanskem letniku *Analize*: "Pornografija in človekove pravice" (1-2) in "Rawlsova teorija pravičnosti" (4).
3. Od 25. do 29. marca je v bližnjem Gradcu potekala mednarodna konferenca o filozofiji za otroke z naslovom "Encouraging Philosophical Thinking". Udeležila sta se jo tudi Roger Sutcliff, ki ga s seminarja poznajo tudi slovenski učitelji, in Ann M. Sharp, z Lipmanom soavtorica večine prvotnih gradiv za filozofijo za otroke. Pa še to: izšel je delovni zvezek za filozofijo za otroke v 8. razredu devetletke, naslov *Liza* nosi po imenu glavne junakinje čitanke, ki je izhodišče za pouk.
4. Maturó je v junijskem roku opravljalo 250 dijakov s 25 šol. Uspeh 250 dijakov, ki so maturó opravljali prvič, je: 9 nezadostnih, 33 zadostnih, 79 dobrih, 80 prav dobrih in 49 odličnih. Povprečna ocena je 3,51. Vsi nezadostni so tako pri eseju kot pri komentarju dobili manj kot 11 točk, kar je meja pozitivne ocene.
5. Na letošnji *Filozofski olimpiadi* je dijak kamniške gimnazije Matija Lavrinc dosegel 5. mesto v konkurenci 35 tekmovalcev iz 14 dežel. Naslednje leto bo konec maja tekmovalje na Poljskem v Varšavi. Iz vsake države se jo lahko udeležita dva spremljevalca in dva dijaka. Za stroške bivanja poskrbi organizator, za prevoz udeleženci sami.

Pri tej številki so sodelovali:

Andrej Adam, profesor filozofije na Gimnaziji Ruše

Tomaž Grušovnik, študent filozofije na FF v Ljubljani

Dr. Zdravko Kobe, novi predstojnik oddelka za filozofijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani

Izar Lunaček, diplomirani filozof iz Ljubljane

Mag. Matevž Rudl, profesor filozofije na 2. gimnaziji Maribor

Dr. Marjan Šimenc, profesor filozofije na gimnaziji Bežigrad in glavni ocenjevalec

Antonija Verovnik, profesorica filozofije iz Raven na Koroškem

FNM 1/2–2004 (27. številka, 11. 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: 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: Nina Matijaš

Naslov uredništva: Državni izpitni center, Ob železnici 16, 1000 Ljubljana, telefon 01/5484600, telefaks 01/5484601

Tisk: Državni izpitni center

Naklada: 250 izvodov

Revija izhaja dvakrat letno. Letna naročnina je 3000 SIT.

Cena dvojne številke je 1600 SIT.

ISSN 1408 - 8274

