Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti (www.daf-drustvo.si)

časopis za kritično misel



ANALIZA

1-2
2009 letnik 13.

ANαliZA, časopis za *kritično misel*, številka 1–2, leto XIII., junij 2009
Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
www.daf-drustvo.si/analiza
e-naslov: analiza@uni-lj.si

Založnica: Založba Aristej d.o.o., Marčičeva ulica 19, 2000 Maribor
e-naslov: info@aristej.si
Naročila sprejema založba na zgornji naslov.
Na leto izidejo štiri številke Analize. Cena številke v prosti prodaji je 6,00 EUR, za naročnike 4,00 EUR oz. letna naročnina 12,00 EUR (z vključenim DDV).

Izdajateljski svet: Bojan Borstner, David Owens, Matjaž Potrč, Marko Uršič, Matthias Varga von Kibéd, Elizabeth Valentine, Bojan Žalec

Glavni & odgovorni urednik: Božidar Kante

Uredniški odbor: Borut Cerkovnik, Friderik Klampfer, Olga Markič, Danilo Šuster, Miklavž Vospernik

Lektor: Rudi Cerkovnik

Oblikovanje: K.reG@

Prelom: Grafični studio OK

Tisk: Dravska tiskarna d.o.o., Valvasorjeva ulica 38, 2000 Maribor, junij 2009

Naklada: 400 izvodov

Revija izhaja z denarno pomočjo Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.
Revija **ANαliZA** je indeksirana v The Philosopher's Index.

ISSN 1408-2969

Kazalo

ZAVEST IN INTENCIONALNOST

Franz Brentano
Elementi zavesti 5

Mauro Antonelli
Franz Brentano in ponovno odkritje intencionalnosti.
Popravek običajnih napačnih razumevanj in razlag 17

MORALNA FILOZOFIJA R. M. HAREA

R. M. Hare
Struktura etike in moralnosti 35

Vojko Strahovnik
Moralna filozofija R. M. Harea:
Univerzalni preskriptivizem in utilitarizem dveh ravni 47

ESTETIKA NARAVE

Božidar Kante
Lepa duša in narava ali kar se nas tiče, smo že razglasili,
da sta lepota in dobro še vedno eno in isto 65

FILM IN PSIHOANALIZA – KRITIKA

Noël Carroll
Obeti filmske teorije: osebna ocena 95



F. Brentano: zavest in intencionalnost

Franz Brentano
Prevedla Tanja Pihlar

Elementi zavesti

A. Enotnost, ne enostavnost zavesti*

1. Psihologijo smo razdelili na psihognozijo in razvojno psihologijo ter obe na kratko opredelili, na podlagi česa lahko določimo naravni red obeh disciplin.

2. Pokazalo se je, da je psihognozija po naravnem redu prva. Četudi je nedvomno, da psihognozija pri svojem napredovanju večkrat uporablja resnice razvojne psihologije, to ni v nasprotju z odvisnostjo razvojne psihologije od psihognozije, ker na splošno potrebuje za podlago psihognostična znanja.

3. V teh pomembnih izvajanjih se je torej pokazalo, da je naša opredelitev zadostna.

Da bi ustrezala tudi v vsakem drugem pogledu, utegnejo biti nepogrešljiva še nekatera pojasnila.

4. Rekli smo, da psihognozija poskuša določiti *elemente* človeške zavesti in njihove načine povezave; to vključuje dejstvo, da je zavest nekaj, kar je sestavljeno iz mnoštva delov.

5. To je videti v protislovju s starim naukom, po katerem je duša nekaj strogo enotnega in povsem enostavnega.

Seveda nismo prvi, ki to zanikajo, in že David HUME je nasprotoval tej trditvi kot nečemu, kar je v nasprotju z najbolj jasno in neposredno izkušnjo.

Če so nekateri filozofi zatrjevali, da sami sebe zaznavajo kot nekaj enostavnega, pa sam – trdi HUME – ne bo zanikal, da je to pri njih resnično. Toda o sebi in slehernem (če izvzamemo edinole to vrsto metafizikov) je prepričan, da niso nič drugega kot sveženj različnih predstav, ki z neizmerno hitrostjo sledijo druga za drugo in so v stalnem teku ter neprekinjenem gibanju. Ko govorimo o »elementih« zavesti, se zdi, da se pridružujemo njegovemu mnenju.

6. Vendar še zdaleč nimam tega, kar pravi tu HUME, za povsem točen in pravilen izraz dejanskega stanja.

a) Prvič ni res, da je naša zavest sestavljena iz golih predstav.

b) Drugič je izraz »sveženj« vsekakor zelo malo ustrezna oznaka za resnične odnose.

* Poglavje je prevedeno po Franz Brentano, *Deskriptive Psychologie* (ur. Roderick M. Chisholm in Wilhelm Baumgartner), Hamburg: Meiner, 1982, str. 10-27. V prevodu so opuščene opombe izdajateljev.

Če smo natančni, sodi k »svežnju« vrv ali žica ali sicer nekaj, kar povezuje skupaj. Da bi se kaj takega ali zgolj podobnega kazalo pri človeški zavesti, sploh ne pride v poštev. Toda vzemimo ta izraz nekoliko bolj ohlapno, dojemimo ga kot oznako za mnoštvo stvari, ki se nahajajo druga poleg druge in od katerih se ena drži druge ali se z njo samo dotika: HUMOV prikaz moramo tako zavreči kot bistveno popačeno podobo zavesti.

c) Ni ničesar, kar bi obstajalo drugo poleg drugega.

d) Ni mnoštva stvari, ampak najbolj nedvomno obstaja ena sama stvar, ki zajema celoto dejanske človeške zavesti.

To smo že večkrat z vso ostrino dokazali. Izčrpen dokaz o tem najdete med drugim v mojem delu *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [*Psihologija z empiričnega vidika*] v poglavju o enotnosti zavesti.

Tu bom svoj dokaz omejil samo na nekaj pripomb.

Če trdimo, da naša sedanja zavest ne pripada eni stvari, ampak se deli na mnoštvo stvari, to pomeni, da ni povsem ena realna stvar oziroma da je kolektiv realnih stvari.

Toda tega si ni mogoče na noben način zamisliti.

Gledam sliko, tedaj imam predstavo (občutek) različnih barv. (Ni mogoče, da bi ena stvar videla eno, druga drugo in tretja tretje, kajti katera [bi] opazila razvrstitev?)

Vidim in slišim ter spoznam razliko.

Predstavljam si nekaj in sodim o tem.

Sklepam.

Mislim nekaj in hočem nekaj.

Nekaj želim zaradi te stvari same, nekaj drugega pa kot sredstvo. Torej [gre] izrecno [za] enotnost realnosti, ki zajema celotno sedanjo zavest.

7. Če je bila zato HUMOVA primerjava naše zavesti s svežnjem še tako malo posrečena, pa je imel nedvomno prav v nečem:

v naši notranji zaznavi se zavest ne kaže kot nekaj *enostavnega*, ampak kot sestavljena iz mnogih delov.

Enotnost realnosti je nekaj drugega kot enostavnost realnosti.

B. Ločljivi in razlikovani deli

1. Čeprav se ti deli nikoli ne pojavljajo drug poleg drugega kot deli nekega prostorskega kontinuuma, pa za mnoge med njimi, podobno kot za dele takšnega kontinuuma, velja: enega lahko na določen način dejansko ločimo od drugega dela, pri čemer del, ki je prej obstajal z njim kot pripadajoč isti realni enotnosti, obstaja še tedaj, ko je ta drugi del prenehal obstajati.

a) [Primeri medsebojne] dejanske ločljivosti:

videnje in slišanje,

vsak del videnja in vsak del slišanja,

vidimo in se spominjamo, da smo videli.

b) Primeri enostranske ločljivosti:

videnje in opažanje,

predstavljanje in željenje,

videnje neke posebne barve in predstavljanje pojma,

pojem in sodba,

premise in sklep ipd.

2. Torej ni dvoma: naša zavest je sestavljena in dopušča razlikovanje delov, od katerih so eni – naj bo to medsebojno ali enostransko – dejansko ločljivi eden od drugega.

3. Naj znotraj takšnih delov znova razlikujemo dele, ki so dejansko ločljivi eden od drugega, dokler ne pridemo do delov, pri katerih takšne medsebojne ali enostranske ločljivosti ne more več biti – slednje bi lahko imenovali elementi človeške zavesti.

4. Toda tudi pri teh zadnjih dejansko ločljivih delih lahko v določenem smislu govorimo še o nadaljnjih delih.

5. Kdor je prepričan v atome, je prepričan v obstoj telesc, ki jih ni mogoče deliti v manjša telesa. Toda tudi pri njih utegne govoriti o polovicah, četrtinah ipd.: deli, ki niso dejansko ločljivi, a jih je vendarle mogoče razlikovati. Za razliko od drugih delov naj jih imenujemo razlikovani deli. Tudi v človeški zavesti poleg ločljivih delov obstajajo samo razlikovani deli. In ker gre razlikovanje dlje kot dejanska ločljivost, bi lahko govorili o delih oziroma o elementih elementov.

6. Čeprav dejanska zavest človeka pripada eni sami realnosti, to ne pomeni, kot smo rekli, da je ta enotnost nekaj enostavnega. Notranja zaznava vsekakor ne kaže delov, ki bi bili prostorsko ločeni. Vendarle pa je zavest nedvomno sestavljena iz mnogih delov, od katerih so eni, kot npr. videnje in slišanje, medsebojno ločljivi, drugi, kot npr. videnje in opažanje videnega, pa vsaj enostransko.

Videli smo, da imajo ti deli pogosto znova dele, ki jih lahko podobno dejansko ločimo drugega od drugega. Če to pri nekaterih delih ni več mogoče, bi lahko takšne dele, ki niso več dalje ločljivi, imenovali elementi človeške zavesti.

7. Toda rekli smo, da lahko tudi pri zadnjih dejansko ločljivih delih v določem smislu govorimo še o nadaljnjih delitvah, katerih ne dobimo z dejansko ločljivostjo, ampak z razlikovanjem.

Te dele sem za razliko od dejansko ločljivih delov poimenoval razlikovani deli. Pojem sem pojasnil s pomočjo delov, ki jih imajo po mnenju atomistov najmanjša ločljiva telesca.

8. Takšni samorazlikovani deli naj bi obstajali tudi v človeški zavesti, torej so tudi tu v določenem smislu deli elementov. In če govorimo o delih, nemara lahko v zadnji instanci brez protislovja govorimo o elementih elementov (namreč o zadnjih samorazlikovanih delih zadnjih ločljivih delov).

9. To je treba nekoliko pojasniti. Kajti takšnih razlikovanih delov, kot zgornja in spodnja polovica ali štiri četrtine atoma (če atomi obstajajo), v zavesti ne moremo razlikovati. Saj nima prostorske razsežnosti.

Toda kot okoliščina, da ni prostorsko ločljivih delov, ne izključuje, da ni še kakšnih ločljivih delov, tudi dejstvo, da ni razlikovanih prostorskih delov, ne izključuje, da ni še kakšnih razlikovanih delov.

Kako si je to mogoče zamisliti, vam bom (kot sem prepričan) najlažje pokazal tako, da za trenutek dopustim fikcijo.

C. Fiktiven primer

1. Človek ima prirojeno nagnjenje, da zaupa svojim čutilom; prepričan je v dejanski obstoj barv, zvokov in kar sicer utegne vsebovati čutna predstava. Zato smo govorili o zunanji zaznavi, ki naj bi bila po zanesljivosti primerljiva z notranjo.

Tega zaupanja pa tisti, ki je izkušen, in še zlasti tisti, ki je znanstveno izobražen, nima več.

Sedaj se bomo za trenutek vrnili k naivni začetni stopnji našega presojanja in predpostavili: to, kar si predstavljamo s tako imenovano zunanjo zaznavo, torej na primer z vidnim zaznavanjem, naj bi bilo dejansko. Iz katerih delov bi se pokazala ta dejanskost sestavljena?

2. Zlasti iz prostorskih delov, ki utegnejo biti vsaj večkrat ločljivi drug od drugega. Očitno pa tudi še iz delov povsem druge vrste.

Predpostavimo, da bi v prostoru, ki smo ga zajeli z zrenjem, obstajali dve modri lisi, ena siva in ena rumena. Obe modri lisi bi se razlikovali druga od druge in vsaka od njiju bi bila različna od rumene. Vendar pa bi bil odnos med dvema modrima lisama bistveno različen od odnosa med modro in rumeno liso. Rečemo, da med dvema modrima lisama obstaja krajevna razlika, med modro in rumeno pa krajevna in kvalitativna razlika, tako da imamo tu razliki dveh vrst, medtem ko v prvem primeru poleg odnosa razlike [obstaja] tudi odnos ujemanja. Torej bomo morali pri modri lisi razlikovati dvoje, namreč posebno krajevnost in posebno kvaliteto, to je posebno barvo. Torej moramo pri njej razlikovati posebnost barve in posebnost kraja. Potemtakem ju lisa dejansko vsebuje, sta njena razlikovana dela.

Pojdimo dalje! Če sivo liso po eni strani primerjamo z rumeno in po drugi z modro, bomo v obeh primerih našli dvojno razliko, ki smo jo opazili tudi pri modri in rumeni, namreč krajevno in kvalitativno razliko. Toda utegne se zgoditi, da v primeru, ko imamo pred sabo enega od svetlejših odtenkov sive barve, najdemo med njo in modro razliko, ki je nismo mogli odkriti med sivo in rumeno barvo – to razliko imenujemo razlika v svetlosti. Dani odtenek sive enačimo po svetlosti z rumeno, ko rečemo, da se od modre barve razlikujeta glede na svetlost.

Torej bi bilo dano še nekaj tretjega, kar bi lahko razlikovali pri vsaki od treh lis. Kot njihove razlikovane dele bi lahko označili naslednje:

a) krajevno posebnost,

b) posebnost svetlosti,

c) posebnost kvalitete.

3. Nemara kdo poreče: »Dopuščam, da tu po pravici govoriš o delih. Toda zakaj jih prištevaš k razlikovanim in ne nasprotno k ločljivim delom?

Modra lisa se lahko premakne naprej, ne da bi prenehala biti modra; izgubi torej svojo dano krajevno posebnost, medtem ko njena kvalitativna posebnost ostane nespremenjena.

Ali: modra lisa lahko spremeni barvo in postane rdeča, medtem ko njena krajevna posebnost ostane nespremenjena.

Torej naj ne bi govorili o razlikovanih, pač pa o dejansko ločljivih delih.«

4. Ta pripomba je napačna. Če so vam bila ta razmišljanja do sedaj tuja, morate biti zares pozorni, da jasno spoznate napačnost trditve.

Če imamo pred sabo dve lisi, ki se ujemata po svetlosti, kvaliteti in nemara še v drugih delih, razlikujeta pa se samo po kraju, se bosta kljub raznovrstnemu ujemanju pojavljali kot dve. In sicer ne govorimo samo o dveh krajevnih določilih, ampak tudi o dveh posameznih različnih kvalitetah, o dveh posameznih različnih svetlostih.

Če bi se neka posamezna modra barva, torej v polnem smislu besede ena in ista modra barva, zares nahajala tu in tam, kako bi lahko ena obstajala še naprej, medtem ko bi se druga na primer spremenila v rdečo. To, kar je individuiralo dve lisi, ki sta v ostalem enaki, je krajevna posebnost.

Če se spremeni samo krajevna posebnost, kaj sledi? Ali lahko posamezna ista modra barva obstaja še naprej? – Očitno ne. Potemtakem ne obstaja več naprej ista posamezna modra, ki je prej imela na sebi krajevno posebnost, sedaj pa je nima, ampak obstaja druga posamezna modra, ki je s prvo enaka samo po vrsti, v resnici pa je od nje tako različna, kot sta druga od druge dejansko različni dve modri barvi, ki hkrati obstajata na dveh različnih krajih in torej ena ni druga.

Za to posamezno modro barvo se je potemtakem pokazalo, da ni dejansko ločljiva od tega posameznega kraja.

In podobno kot ta posamezna modra barva ni ločljiva od tega posameznega kraja, tudi ta posamezna svetlost ni ločljiva od te posamezne modre, čeprav se nemara lahko modra postopno spremeni v rjavo ali v kako drugo barvo, medtem ko svetlost ostane enaka. Enaka svetlost pa dejansko ni ista posamezna svetlost.

Na takšen način se pokaže, da smo pri barvni lisi po pravici govorili o svetlosti, kvaliteti in krajevni posebnosti kot treh delih, vendar le v smislu razlikovanih in ne dejansko ločljivih delov.

5. V vsebini naše vidne zaznave, ki smo jo predpostavili kot dejansko, smo torej našli samo razlikovane dele, ki se prostorsko ne pojavljajo drug poleg drugega, marveč so povsem drugače povezani, se tako rekoč medsebojno prežemajo.

Svetlost, kvaliteta in krajevna posebnost. Sedaj vam bom pokazal, kako bi lah-

ko v tej predpostavljeni dejanskosti našli še nadaljnje razlikovane dele, katerih povezava bi znova imela povsem drugačen značaj.

6. Če imam pred sabo modro in rumeno točko, se mi zdita tako po kraju in svetlosti kot tudi po kvaliteti različni.

A ne v takšni meri, da ne bi vendarle menil, kako se hkrati na določen način ujemata po kvaliteti.

To utegne biti vsakemu od vas takoj očitno, če pomisli na zvok in ga primerja z modro in rumeno točko. Za modro in rumeno barvo se za razliko od zvoka takoj pokaže, da sta sorodni in ujemajoči se po kvaliteti, kolikor sta obarvani. Torej ugotovimo, da se po kvaliteti in v istem delu – kar smo prej razlikovano ločili kot enotni del – po eni strani razlikujeta in po drugi ujemata.

Rečemo, da se dve kvaliteti ujemata v tem, da sta barvi, razlikujeta pa se po tem, *da* je ena modra in druga rumena barva.

Kar zadeva kvaliteto, imamo tako ujemanje kakor tudi različnost, torej deloma ujemanje, deloma različnost.

In kakšni so deli, ki jih tu omenjamo? Če so bili v prejšnjem primeru dani samo razlikovani deli, [potem] so gotovo tudi sedaj. Barva na splošno, ki ni rumena in modra niti ni kako drugače natančneje kvalitativno določena, ne more obstajati.

Prav tako ni mogoče, da neka barva ostane ista posamezna barva, medtem ko je prenehala biti rumena in je namesto tega modra.

7. Tako tu kot v gornjem primeru gre za samo razlikovano ločevanje delov.

Toda nedvomno je, da gre tu za povezavo delov, ki ima bistveno drugačen značaj.

Kjer razlikujemo kvaliteto in krajevno posebnost, gre za dve vrstni določili različnega roda, ki na poseben način prežemajoč druga drugo, vzajemno prispevata k svojemu individuiranju. Tu pa gre nasprotno za dve določili, od katerih je eno nadrejeno drugemu in obe tako rekoč določata stvar z iste strani (le eno manj in drugo bolj); z drugimi besedami, gre za to, kar v strogem smislu imenujemo logično rodovno določilo in logična vrstna razlika.

Posebno pri tem je, da je tudi razlikovalno dana enostranska ločljivost. Kajti če je rdeče toliko kot rdeča barva, in je torej barva rodovno določilo, rdeča pa je vrstna razlika, je očitno, da je rodovno določilo barva razlikovano ločljivo od rdeče; vrstna razlika rdeča pa ni prav tako ločljiva od barve, ampak je razlika nasprotno enaka celotnemu vrstnemu določilu (rodu in razliki skupaj).

8. Torej smo dokazali, da v predpostavljeni dejanskosti, ki ustreza našemu vidnemu zaznavanju, obstaja *več* bistveno različnih razredov samorazlikovanih delov.

9. Preden raziščemo vprašanje, ali ima človeška zavest razlikovane dele, bomo podobno, kot smo predpostavili, da naj bi bile naše čutne predstave zvesta podoba dejanskosti, še za trenutek predpostavili, da naj bi isto veljalo za predstavo, ki jo nekateri prištevajo k čutnim predstavam, medtem ko bi jo bilo treba ustrezneje imenovati predstava izvorne asociacije. Razlaga na primeru izgovorjene besede, izgovorjenega zloga, melodijskega zaporedja, zrenja gibanja.

Posebno pri tem je, da nekatere kvalitete niso tako ali drugače pobliže določene kot pri občutkih, ampak so spremenjene, in sicer tako, da si jih predstavljamo kot pretekle in vedno bolj pretekle.

Če mislimo, da bi predstavi ustrezala neka dejanskost, ta ne bi bila zvok, ampak pretekli zvok, nobena barva, ampak pretekla barva, nobena krajevna posebnost, ampak pretekla krajevna posebnost ipd. »Pretekli« v primerjavi z »zvokom« ni obogateno določujoče določilo, ampak modificirajoče. Zvok v preteklem zvoku ni vsebovan v pravem smislu, ampak v modificiranem, in ga zato na moremo dobiti na podlagi pravega, enostavnega razlikovanja (opažanje), ampak modificirajočega. Če bomo zato »zvok« imenovali razlikovani del »preteklega zvoka«, bomo to storili v drugačnem in manj pravem smislu.

10. Pri predmetih, ki ustrezajo našim čutnim predstavam in smo jih predpostavili kot dejanske, smo tako navedli razlikovane dele, ki imajo zelo različen značaj. Razlikovane dele lahko razdelimo zlasti v dva razreda: (i) v razlikovane dele v pravem smislu in (ii) dele, ki jih dobimo z modificirajočim razlikovanjem. Nato pa [lahko] znova [razlikujemo] dva različna razreda pravih razlikovanih delov, od katerih naj ene – ker manjka splošen običajen znanstveni izraz – imenujemo prežemajoči se in druge logični deli.

11. Ta razmišljanja utegnejo pokazati, da četudi v človeški zavesti (kot na primer pri atomu) ni razlikovanih prostorskih delov, si je še vedno mogoče zamisliti razlikovane dele, ki imajo drugačen in nemara zelo različen značaj.

Dejansko tudi v človeški zavesti obstajajo razlikovani deli, ki sodijo v različne razrede, v katere jih bomo pravkar razvrstili; kažejo se celo še bolj raznovrstni.

D. Razlikovani deli v pravem smislu

1. Prežemajoči se deli

1. Razsojevalni akt »obstaja resnica« ima sledeče prežemajoče se dele:

a) afirmativno kvaliteto,

b) usmerjenost na objekt »resnica«,

c) razvidnost,

d) apodiktično modalnost,
da resnica je, spoznamo kot nujno resnično.

Kajti če bi bilo zmotno, da obstaja resnica, bi bilo resnično, da resnica ne obstaja; resnica bi torej obstajala in vendarle ne bi obstajala, kar si nasprotuje. To ni isto kot »razvidnost«, kajti „da sem“ mi je razvidno, toda ni jasno kot nujna resnica.

2. V enem aktu bi bile torej dane štiri posebnosti, ki prežemajo druga drugo, in nemara bi v istem aktu zmogli odkriti še večje število prežemajočih se razlikovanih delov. Toda za naš namen zadoščajo tudi tile.

2. Logični deli

1. Na primer, logični deli v trditvi, da je ta priznavajoče razsojanje in v sodbi, da je ta razsojajoči, intencionalni odnos (zavesti). Tudi tu velja, kar smo prej poudarili kot splošno posebnost vseh logičnih delov, namreč, da je razlikovana ločljivost samo enostranska. Vzemimo drug primer: občutenje, videnje, videnje rdeče; to je občutenje, občutenje, ki je videnje (občutenje barve), in videnje, ki je videnje rdeče (občutenje barve, ki je občutenje rdeče).

2. Ta dva razreda razlikovanih delov v pravem smislu sta bila stara znanca. Na področju zavesti pa se jima pridružita še dva druga razreda.

Eden je psihični odnos, ki je bistven za vsako zavest, drugi je neločljiva povezava primarnega in spremljajočega psihičnega odnosa.

3. Deli intencionalnega korelatnega para

1. Za zavest je na splošno značilna posebnost, da vedno in povsod, to je v vsakem od svojih ločljivih delov, kaže neko določeno vrsto relacije, ki povezuje subjekt z objektom. Imenujemo jo tudi »intencionalni odnos«. K vsaki zavesti bistveno sodi takšen odnos.

2. Kot pri vsakem odnosu obstajata tudi tu dva korelata. Eden korelat je akt zavesti, drugi je to, na kar je usmerjen.

Videnje in to, kar je videno;

predstavljanje in to, kar je predstavljeno;

hotenje in to, kar je hoteno;

ljubezen in to, kar je ljubljeno;

zanikanje in to, kar je zanikano ipd.

Pri teh korelatih – kot je poudarjal že ARISTOTEL – se kaže posebnost, da je samo eden realen, drugi pa nasprotno ni nič realnega. Tako kot nekdaj živeči človek tudi mišljeni človek ni nekaj realnega. Mišljeni človek zato nima pravega vzroka in sploh ne more učinkovati, ampak je tedaj, ko je učinkovan akt zavesti, mišljenje človeka, hkrati dan mišljeni človek, njegov nerealni korelat. Korelata nista ločljiva drug od drugega, razen [ko sta] razlikovana.

Tako sta tudi tu dana dva samorazlikovana dela korelatnega para, od katerih je eden realen in drugi ne.

3. Razlaga izraza objekt: mišljeno je nekaj notranje predmetnega. Ni nujno, da mu kaj ustreza v zunanjem svetu.

Da bi preprečili nesporazume, naj ta objekt imenujemo »notranje eksistirajoči«, »imanentni« objekt.

To je nekaj a) splošnega in je b) lastno izključno zavesti.

Če obstaja – kot navadno menimo – nezaveden materialni svet s čutnimi kvalitetami ali pa namesto tega z maso, s karkšnokoli kvaliteto, ki je za nas nenazorna in zapolnjuje določene prostore, ima gotovo vsakovrstne druge relacije,

kot relacijo med deli in celoto, ujemanje in razliko, relacijo med vzrokom in učinkom ipd.

Toda nikakor nima takšne intencionalne relacije. Zato »psihična relacija«. To očitno na področje zavesti vnaša določeno zapletenost, ki je pri prej obravnavanih čutnih pojavih ni bilo.

4. Primarni in sekundarni psihični odnos

1. Ta zapletenost pa bo še večja, če upoštevamo drugi moment, ki smo ga navedli za zavest kot splošno dejstvo, namreč neločljivo povezanost primarnega in spremljajočega psihičnega odnosa.

Vsaka zavest, ki je primarno usmerjena na katerikoli objekt, se poleg tega nanaša na samo sebe. Predstavljanje barve je torej hkrati predstavljanje tega predstavljanja. Že ARISTOTEL poudarja, da je v psihičnem pojavu vključena zavest o njem.

2. V novejšem času so to nekateri zanikali. Pogosto naj bi nekaj videli, ne da bi se zavedali, da vidimo. Nekaj naj bi mislili, ne da bi se zavedali, da mislimo.

Sklepali naj bi, ne da bi lahko navedli premise ali sicer kakorkoli poročali o postopku.

3. Nekateri gredo še dlje in odobravajoče (kot na primer Albert LANGE) navajajo GOETHEJEV izrek: »Nikoli ni mislil na mišljenje.« Na podlagi tega bi morali domnevati, da so menili, kako sekundarni odnos zavest nikoli in sploh v nobenem primeru ne bi bil združen s primarnim.

4. Kar zadeva GOETHEJEVO pripombo, bi bila ta v primeru, če bi jo hoteli jemati dobesedno, tako očiten nesmisel, da nas tudi največje spoštovanje, ki ga občutimo do njega, ne bi moglo privesti k temu, da bi se strinjali.

Pravi nam: Nikoli ni mislil na mišljenje. Ali tedaj sam v tem trenutku ne misli nanj, ali ne govori o njem, ne da bi mislil nanj? Ali ni govoril, ne da bi mislil na to, kar je govoril, kadarkoli je v Faustu ali kje drugje omenil mišljenje in spoznanje in zmoto. Ne, takšne neumnosti zagotovo ne smemo pripisati GOETHEJU. Nemara je hotel reči, da ni nikoli razmišljal o mišljenju ali da ni nikoli opazoval svojega sedanjega mišljenja, kar ne bi bilo v nasprotju z našim mnenjem.

Matematik, ki je zatopljen v računanje in svojo celotno pozornost namenja številskim razmerjem, gotovo ne opazuje svojega mišljenja, ker ga nasprotno zaznava samo mimogrede.

5. Sleherni videz, da pri katerikoli psihični dejavnosti ni sekundarnega psihičnega odnosa, bomo na splošno najlažje odpravili, če pomislimo, da je nekaj drugega zavedati se in opažati v posebnem; in nekaj drugega, če nekaj tako razločno spoznamo, da sta mogoča ustrezna določitev in opis.

Kdor v modrini neba vidi škrjanca, ga zato še ne bo opazil in četudi hkrati občuti svoje videnje škrjanca, ne bo opazil svojega videnja škrjanca. Toda če škrjanca kdaj ne bi samo videl, ampak bi ga tudi opazil, bi gotovo hkrati opazil,

da ga vidi. Če nekdo vidi človeški obraz, vidi vse njegove poteze in barve, vendar pa zato nikakor ne bo mogel vseh ustrezno opisati. Če naredi njegov portret, ga nemara ima sam za zelo posrečenega, medtem ko je v resnici izdelal nekaj, kar se po barvah in oblikah tako razlikuje od izvirnika, da nihče ne bo zmogel prepoznati osebe. Torej je nekaj drugega, če vidimo in če spoznamo to, kar je videno; prav tako je nekaj drugega, če hkrati občutimo videnje in spoznamo, da smo hkrati občutili videnje.

Če kdo misli neki pojem, je neizpodbitno hkrati mislil vse značilnosti, ki jih vključuje; toda nemara jih bo tako malo razločno opazil, da pojma ne zmore opredeliti in napačno opredelitev dopusti veljati kot ustrezno, dokler ga ne opozorimo na to, kar pri tem manjka.

Tedaj se tudi na povsem razumljiv način pripeti, da nekdo sklepa in nikakor ne zmore točno in brez napak poročati o miselnem procesu. PLATONU bi lahko očitali, da je hotel sklepanje povsem na splošno podrediti procesom vnovičnega spominjanja, s katerimi imajo tako malo prave podobnosti. Zato je sklepal tako kot mi in ni mu bilo neznano dejstvo, da primarni odnos mišljenja ne bi bil povezan s sekundarnim, ki se nanaša na to mišljenje samo.

6. Dejstvo, ki ga je uveljavil ARISTOTEL, in kakorkoli so se že posamezniki motili o njem, obstaja po pravici in o njem ni mogoče dvomiti. Tako kot je gotovo, da sploh ni nobene zavesti brez intencionalnega odnosa, je gotovo, da ima poleg tega, na kar se primarno nanaša, tudi samo sebe za objekt. To sodi bistveno k naravi vsakega psihičnega akta.

7. Iz tega dejanskega dvojnega odnosa pa izhaja tista večja zapletenost, o kateri sem govoril in katera nam kaže na zavesti še večje bogastvo razlikovanih delov, kot jih imajo čutni pojavi, ki smo jih prej preiskali.

a) Zlahka opazimo, da imamo tu pred sabo nekaj drugega kot pri povezavi logičnih delov. Tu noben del ni rodovno določilo, h kateremu bi se pridružila razlika.

b) Toda tudi odnos med temi deli je bistveno različen od odnosa med prežemajočimi se deli. Če pri razsojevalnem aktu »obstaja resnica«, razlikujemo več prežemajočih se delov, kot na primer trditev in razvidnost, sodijo vsi k odnosu do istega objekta, k resnici kot resnici.

Tu je povsem drugače. Občutenje barve in občutenje tega občutenja se nanašata na različna objekta.

V tem pogledu je ta primer podoben določenim ločljivim delom, ki smo jih prej razlikovali na psihičnem področju, kot na primer videnje in slišanje ter hkratno videnje različnih delov iste slike.

Medtem ko je pri slednjih [mogoča] dejanska ločljivost, je pri [zgoraj omenjenih] delih mogoča le razlikovana ločljivost. Zato bi lahko te nemara ustrezno označili kot neločljive (razlikovane) psihične dele, tako kot smo prve označili kot dejansko ločljive dele.

8. To so torej bili štirje rodovi razlikovanih delov v pravem smislu, ki jih, kot smo rekli, kaže področje zavesti:

(1) prežemajoči se deli,

(2) logični deli

(3) deli intencionalnega korelatnega para,

(4) razlikovani deli psihične dvojne energije: primarni in sekundarni psihični odnos, pri čemer naj bo odprto, ali tu znova ne obstajata dva razreda.

E. Razlikovani deli v modificiranem smislu

1. Preostalo nam je še, da spregovorimo o delih, ki obstajajo na področju zavesti in jih dobimo z modificirajočim razlikovanjem.

2. Ko smo navajali primere logičnih delov, ki obstajajo na področju zavesti, smo med drugim omenili sledeče:

občutenje, videnje, videnje rdeče. Pri tem smo opazili, da se tudi pri njih kaže posebnost vseh logičnih delov, namreč, da so rodovna določila enostransko razlikovano ločljiva.

Razlika vedno predpostavlja rodovno določilo, ga vključuje in je po vsebini enaka vrsti.

3. Naj je bila ta pripomba še tako pravilna, bi jo lahko vendarle kdo spoznal za nepravilno.

Občutenje, bi lahko rekel, se razlikuje kot občutenje barve, zvoka ipd. Videnje, to je občutenje barve se razlikuje kot videnje modre, rdeče, rumene ipd. barve. Tovrstni akti se torej razlikujejo po objektih in po razlikah objektov, kot so barva, modra, rdeča. Toda objekti ne vsebujejo rodovnega določila občutenje, videnje.

Tu gre torej za primer, kjer so logični deli medsebojno ločljivi.

4. To lahko ovržemo takole: barva ni razlika, ki videnje ločuje od drugih vrst občutenja, ampak je to občutenje barve. Kajti če bi bila barva razlika videnja, bi moralo biti videnje barvno občutenje, torej bi moralo biti samo barvno, kar pa ni res.

In podobno tudi ni res, da je rdeča razlika, ki videnje rdeče razlikuje od drugih vrst videnja, sicer bi moralo biti videnje rdeče nekaj rdečega.

5. Toda če ta ugovor temelji na zmoti, se vendarle dotika nečesa resničnega.

Že ARISTOTEL pravi, da je tisti, ki vidi, na neki način obarvan.

Če bi bil tisti, ki vidi, pravzaprav »obarvan, barven«, če bi sploh imel barvo v sebi in na sebi, bi bila pri videnju kot barvnem občutenju razlika razlikovano ločljiva od rodovnega določila in narobe.

Toda tisti, ki vidi, je samo »na neki način« obarvan, barva sploh ni v njem in ga zato ne moremo označiti kot pravi razlikovani del videnja.

Toda ker je barva vsaj »na neki način« v njem, se pokaže, da je tu podobno, kot smo ugotovili pri pojavu preteklega zvoka, v katerem je zvok na neki način. In tako kot slednjega, lahko tudi barvo kot del dobimo iz videnja na podlagi modificirajočega razlikovanja.

Zato je barva očitno na neki način enostavnejša od videnja barve, tako kot je zvok enostavnejši od preteklega zvoka.

6. In kar velja za realni člen intencionalnega odnosa, velja tudi za njegov nerealni korelat. »Videna barva« na neki način vsebuje barvo, vendar ne kot razlikovani del v pravem smislu, ampak kot del, ki smo ga dobili z modificirajočim razlikovanjem.

7. To je bil torej dokaz o obstoju razlikovanih delov na področju zavesti. Kot takšne dele bi lahko označili objekte v aktu in njegovem intencionalnem korelatu.

8. Tem se nadalje pridružijo še deli teh delov kot nepravi razlikovani deli: na primer zvok kot del nekega preteklega čutno predstavljenega zvoka.

9. [Obstaja] potreba, da se v psihognoziji vrnemo k čisto razlikovanim elementom,

a) sicer [ni] nobenega razločnega opisa,

b) sicer [nastane] neizmerna zapletenost, pri kateri ne [pridemo] do konca. [Obstajalo bi] brez števila imen (kolikor točk v vidnem polju, toliko imen, če celo ne več),

c) zlasti še tole: razlikovanje nekega samorazlikovanega dela tvori bistvo posebnih ločljivih delov.

Ti so tako raznovrstni, kot je različnih razlikovanih delov, na podlagi katerih jih lahko opredelimo. Torej je jasno, da je popoln pregled dejansko ločljivih delov neločljiv od pregleda samorazlikovanih delov.

Mauro Antonelli
Prevedla Tanja Pihlar

Franz Brentano in ponovno odkritje intencionalnosti. Popravek običajnih napačnih razumevanj in razlag*

Aristotel pravi […], da αἴσθησις sprejema εἶδος
brez ὕλη (prav tako seveda razum sprejema εἶδος νοητόν
z abstrakcijo od materije). Ali ni mislil v bistvu tako kot mi?
F. Brentano

1. Franz Brentano velja za »filozofa intencionalnosti«, za misleca, ki je klasične misli o intencionalnosti znova uvedel v sodobno filozofijo in s tem naznačil izhodišče za fenomenologijo in analitično filozofijo duha. V literaturi vedno znova navajajo Brentanov znameniti odlomek o intencionalnosti iz dela *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [*Psihologija z empiričnega vidika*][1] in pojasnjujejo njegovo tako imenovano »misel o intencionalnosti« – ta se povsem napačno razume. S tem delom bi rad nastopil proti običajnim napačnim razumevanjem in razlagam ter se zavzel za zgodovinsko-sistematičen popravek.

Začenjam s kontekstom, v katerem Brentano uvede problematiko intencionalnosti. Gre za ustrezno utemeljitev razlikovanja med fizičnimi in psihičnimi pojavi, torej za natančno določitev predmetnega področja psihologije.[2] V ta namen navaja Brentano vrsto meril za klasifikacijo. Psihični pojavi: 1. so »predstave, pa tudi tisti pojav/i/, ki so jim predstave podlaga«;[3] 2. »ne kažejo nikakršne

* Prevedeno po Mauro Antonelli (2000), »Franz Brentano und die Wiederentdeckung der Intentionalität. Richtigstellung herkömmlicher Missverständnisse und Missdeutungen“, *Grazer Philosophische Studien* 58/59, str. 93-117.

[1] *PeS I*, str. 124 in dalje.

[2] Prim. prav tam, str. 110-140.

[3] Prav tam, str. 112. (Tu navajamo po slov. prevodu: Franz Brentano, *Psihologija z empiričnega vidika*, Ljubljana: Slovenska matica 1999, str. 115 – op. prevajalke.)

razsežnosti in prostorske določenosti«;[4] 3. »zaznavamo /jih/ samo v notranji zavesti«;[5] 4. so »delni fenomen/i/ nekega enotnega fenomena«, namreč »enotnost/i/ zavesti«.[6]

Značilnost, ki »med vsemi najbolje označuje«[7] psihične pojave, pa je »intencionalna (tudi mentalna) notranja eksistenca predmeta« – to značilnost Brentano poskuša pojasniti z izrazi, kot so: »odnos do vsebine«, »usmerjenost na objekt« in »imanentna predmetnost«:

> Vsak psihični fenomen označuje to, čemur so sholastiki srednjega veka dejali intencionalna (tudi mentalna) notranja eksistenca predmeta in kar bomo pojmovali – čeprav z ne povsem nedvoumnimi izrazi – kot odnos do vsebine, usmerjenost na objekt (pri čemer s tem ni mišljena realnost) ali kot imanentno predmetnost. Vsak psihični fenomen vsebuje v sebi nekaj kot objekt, čeprav ne vsak na enak način. V predstavi je nekaj predstavljeno, v sodbi nekaj zatrjeno ali zavrnjeno, v ljubezni ljubljeno, v sovraštvu sovraženo, v želji željeno itd. […] Zato lahko definiramo psihične fenomene z izjavo, da so psihični fenomeni tisti, ki vsebujejo v sebi predmet intencionalno.[8]

Kot je razvidno iz tega, Brentano uporablja navedene izraze kot sinonimne oznake za *enotno*bistveno značilnost psihičnih pojavov. Določene dvoumnosti vsekakor ne moremo spregledati – to je ne nazadnje povezano s tem, da Brentano intencionalni značaj zavesti poudari z »ne povsem nedvoumnimi izrazi«. Intencionalnost psihičnih pojavov namreč ni povezana zgolj z »intencionalno notranjo eksistenco«, ampak tudi z »odnosom do vsebine«, »usmerjenostjo na objekt«, s katerim – vsaj za zgodnjega Brentana – »ni mišljena realnost«. Zdi se, da je pri enem načinu izražanja poudarek na *predmetu* ali *vsebini* (oziroma *objektu* ali *predmetnosti*) psihičnih pojavov in da načenja vprašanje o tako imenovanem »imanentnem objektu«. Ali gre pri tem za predmet oziroma za poseben razred predmetov, ki so neodvisni od zavesti? Ali pa je tu nakazan način biti, ki ga dobi »transcendentni« predmet, ko postane »imanenten«, to je, ko postane predmet zavesti? Za izraze iz druge skupine (*odnos do*, *usmerjenost na*) se nasprotno zdi, da merijo na značilno relacijsko naravo psihičnih pojavov in da načenjajo vprašanje, ali ima intencionalni odnos specifične značilnosti, po katerih se razlikuje od običajnih odnosov. Prav ta navidezna dvoumnost je bila osnova za različne interpretacije Brentanove misli o intencionalnosti.

2. Po zelo razširjeni interpretaciji, katere najpomembnejši sodobni zagovornik

[4] Prav tam, str. 120. (Slov. prevod, str. 123 – op. prevajalke.)

[5] Prav tam, str. 128. (Slov. prevod, str. 129 – op. prevajalke.)

[6] Prav tam, str. 136. (Slov. prevod, str. 136 – op. prevajalke.)

[7] Prav tam, str. 137. (Slov. prevod, str. 137 – op. prevajalke.)

[8] Prav tam, str. 124 in dalje. (Slov. prevod, str. 126-127 – op. prevajalke.)

[9] Za Chisholma gl. zlasti: *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca: Cornell University Press 1957; (ur.), *Realism and the Background of Phenomenology*, New York: Glencoe 1960; članek v leksikonu »Franz Brentano« in »Intentionality«, v: P. Edwards (ur.), *Encyclopedia of Philosophy*, New York-London: Collier, McMillan, Free Press [2]1972, zv. 1-2, str. 365-368; zv. 3-4, str. 201-204; »Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional«, v: E. N. Lee, H. M. Mandelbaum (ur.), *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore: Hopkins Press 1967, str. 1-33; *Brentano and Meinong Studies*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi 1982.

je Roderick M. Chisholm[9] – ta interpretacija sicer izvira od Brentanovega posrednega učenca in izdajatelja Oskarja Krausa,[10] nastavke zanjo pa najdemo že pri Antonu Martyju[11] –, Brentanova prvotna misel o intencionalnosti vsebuje dve komplementarni trditvi. Prva je *ontološka trditev*, da obstajajo »intencionalni predmeti«, ki imajo poseben ontološki status; druga je *psihološka trditev*, da je bistvena značilnost psihičnega pojava za razliko od fizičnega nanašanje na predmet. Obe trditvi – pravi Chisholm – sta vsaj pri zgodnjem Brentanu tesno povezani druga z drugo.

Ker relacijskega značaja ni mogoče pripisati izključno psihičnim pojavom, je treba njihovo odlikujočo značilnost iskati bodisi v posebnosti njihovega nanašanja ali v posebnosti predmetov, ki so vključeni v psihični odnos. Po Chisholmu velja prva možnost za poznega, tako imenovanega reističnega Brentana, kajti v svojem zrelem obdobju naj bi zagovarjal mnenje, da so psihični pojavi zgolj »nekaj relativnega«[12] in kot taki ne zahtevajo obstoja obeh členov relacije. Za zgodnjega Brentana pa naj bi bil nasprotno intencionalni odnos prava relacija. Od drugih odnosov naj bi se razlikoval po ontološkem statusu njegovih predmetov.

Po ontološki razlagi[13] intencionalnost zavesti torej ni v nekem posebnem odnosu, to je v »intencionalnem odnosu« do običajnih objektov, ampak v običajnem odnosu do posebnega razreda predmetov, namreč v odnosu do »intencionalnih« oziroma »imanentnih predmetov«. Po Chisholmu hoče Brentano s svojim naukom o »intencionalni notranji eksistenci« pojasniti, v kakšni meri se lahko psihično nanašamo na neobstoječe predmete. Če nekdo misli na samoroga, v skladu z ontološko trditvijo velja: 1) »objekt misli osebe *je* samorog«; 2) »ta samorog ni dejanski (kajti ni dejanskih samorogov)«; 3) »ta samorog ima določen modus biti, ki je drugačen od dejanskega«.[14]

Chisholm je pri tem naklonjen določeni razlagi ontološke trditve, ki jo v sodobni literaturi pogosto zamenjujejo s komplementarno interpretacijo. Ena od obeh možnih razlag ontološke trditve pravi, da je tako imenovani imanentni oziroma intencionalni objekt bitnost, ki je zavesti imanentna, to je *nerealna mišljenina*; druga razlaga pa nasprotno imanentnemu objektu za razliko od dejanskega, zavesti transcendentnega predmeta, pripisuje poseben, šibkejši *način eksistence,*

[10] Prim. npr. O. Kraus, »Einleitung des Herausgebers«, v *PeS I*, str. XXIV.

[11] A. Marty, *Vorlesungen zur Deskriptiven Psychologie*, Kastil-Mitschrift (1894), str. 573 in dalje.

[12] *PeS* II, str. 134. (Slov. prevod, str. 355 – op. prevajalke.)

[13] Ta razlaga je nedvomno prevladujoča v raziskavah Brentana. Poleg Chisholma naj tu med drugim opozorimo na: J. Srzedniki (*Franz Brentano's Analysis of Truth*, The Hague: Nijhoff 1965), R. Grossmann (*The Structure of the Mind*, Madison: The University of Wisconsin Press 1965) in nedavno B. Smith (*Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chicago-La Salle: Open Court 1994).

[14] R. M. Chisholm, »Brentano on Descriptive Psychologie and the Intentional«, prav tam, str. 7 in dalje.

[15] Zagovorniki takšne razlage se pri tem opirajo zlasti na izraz »intencionalna notranja eksistenca« in opozarjajo na tomistično razlikovanje med *esse naturale* oziroma *reale* ter *esse intentionale*, to je na različen način biti (*esse*), ki ga ima po Tomažu Akvinskem čutna forma (kot *essentia*) *in rerum natura* ali v duhu. K temu prim. npr. H. Spiegelberg, »„Intention" und „Intentionalität" in der Scholastik, bei Brentano und Husserl«, *Studia Philosophica* 29 (1969), str. 203 in dalje; L. L. McAlister, *The Development of Franz Brentano's Ethics*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi 1982, str. 21 in dalje; E. Runggaldier, »On the Scholastic or Aristotelian Roots of „Intentionality" in Brentano«, *Topoi 8* (1989), str. 100 in dalje.

namreč mentalno ali intencionalno »notranjo eksistenco«.[15]

Chisholm se v prid prve razlage ontološke trditve sklicuje na Brentanova predavanja o *Deskriptivni psihologiji*. Brentano tu izrecno trdi, da intencionalni *korelat* slehernega akta zavesti *sploh ni nič realnega*.[16] Intencionalni odnos – pravi Brentano – vsebuje dva korelata, od katerih »je zgolj eden realen, drugi pa nasprotno ni nič realnega«.[17] Kot primere takšnih korelatnih parov navaja sledeče: videnje in to, kar je videno; predstavljanje in to, kar je predstavljeno; hotenje in to, kar je hoteno; ljubezen in to, kar je ljubljeno, zanikanje in to, kar je zanikano. In naposled dodaja:

> Tako kot nekdaj živeči človek tudi mišljeni človek ni nekaj realnega. Mišljeni človek zato nima pravega vzroka in ne more učinkovati v pravem smislu, ampak je tedaj, ko je učinkovan akt zavesti, mišljenje človeka, hkrati dan mišljeni človek, njegov nerealni korelat.[18]

Za to in podobna mesta iz *Deskriptivne psihologije* je na prvi pogled videti, da podpirajo ontološko trditev, da zavesti ni pričujoč transcendentni objekt, ampak le njegova mentalna podoba. Toda pokaže se, da je takšna ontološka trditev izredno šibka. Vzemimo naslednji primer: nekdo misli na dejanski A. Po Chisholmovi razlagi poleg dejanskega A in osebe, ki misli na dejanski A – oba sta bivajoče v pravem smislu – obstaja tudi imanentni ali mišljeni A, ki nastaja in mineva hkrati z mišljenjem na dejanski A. Ta mišljeni A je nasprotek dejanskega A, ki ga reprezentira v imanentnosti spoznavnega procesa.

Zastavlja se vprašanje, kaj je predmet mišljenja, če A ne obstaja oziroma če je prenehal obstajati. Če A zares obstaja, je predmet mišljenja nedvomno dejanski, transcendentni in ne mišljeni A. Toda v primeru, da A ne obstaja oziroma je prenehal obstajati, ni jasno, zakaj naj bi sedaj mišljeni A postal predmet mišljenja – kajti predmet mišljenja je lahko samo transcendentni A oziroma A, ki je neodvisen od zavesti. Ne glede na to, ali A obstaja ali ne, mišljeni A ne more prevzeti funkcije intencionalnega objekta, ker *sploh ni predmet*.

Chisholm je daleč od tega, da bi zagovarjal sprejemljivost takšne ontološke trditve. Po Chisholmu je prav šibkost takšne teorije poznega Brentana privedla k temu, da je spremenil svojo prvotno teorijo intencionalnosti: da bi razlikoval razred psihičnih pojavov, naj bi se Brentano sedaj opiral izključno na »psihološko trditev« o posebnosti intencionalnega odnosa v primerjavi z običajnim dvočlenskim odnosom. Medtem ko slednji obstajajo zgolj med eksistirajočimi členi, intencionalni odnosi zahtevajo samo eksistenco fundamenta (tisti, ki misli) in ne eksistence termina (to, kar je mišljeno).

Glavni problem za takšno ontološko razlago Brentanove misli o intencionalnosti je v tem, da jo celo sam izrecno zavrača. V pismu Antonu Martyju (17. 3. 1905),[19] ki ga pogosto označujejo kot »manifest« njegovega reističnega obrata,

[16] V tem smislu Chisholm interpretira že omenjeno Brentanovo pripombo, »pri čemer s tem ni mišljena realnost« (*PeS* I, str. 124) in torej istoveti intencionalni objekt in intencionalni korelat.

[17] *DP*, str. 21.

[18] Prav tam, str. 18.

[19] Pismo Antonu Martyju z dne 17. 3. 1905, v: *WE*, str. 86-89. Pismo je natisnjeno tudi v *AN*, str. 119-121.

je Brentano zavzel stališče do kritike teorije o imanentnem objektu, o kateri je predaval Alois Höfler na V. mednarodnem psihološkem kongresu. V njem izraža začudenje, da se mu pripisuje trditev o »predstavljenem predmetu« kot (imanentnem oziroma intencionalnem) predmetu predstave ter obenem zagovarja svojo prvotno teorijo zoper napačne in absurdne razlage:

> Toda ni bilo moje mnenje, da naj bi veljalo: imanentni objekt = »predstavljeni objekt«. Predstava nima »predstavljene stvari« za (imanentni, to je edini pravi) objekt, ampak »stvar«; tako na primer objekt predstave konja ni »predstavljeni konj«, ampak »konj«.[20]

Brentano dodaja:

> Če imamo »mišljenega konja« za objekt, bi bil predmet notranje zaznave, ki zaznava mislečo osebo – to je v primeru, če bi ta z mišljenim tvorila korelativni par, ker korelativov ni mogoče zaznati enega brez drugega. To, kar občutimo kot primarni objekt ali kar z razumom splošno mislimo kot primarni objekt, pa pač ni predmet notranje zaznave. Primarnemu odnosu predstav sploh ne bi smel pripisati nobenega objekta in nobene vsebine ali pa ga ne bi mogel istovetiti z = »mišljenim objektom«. Protestiram torej zoper meni pripisano neumnost.[21]

Kako lahko to trditev uskladimo s prej navedenim mestom? Ali Brentanovo rekonstrukcijo njegovega stališča za nazaj zares lahko interpretiramo kot posledico »spominske vrzeli«, kot med drugim trdita Oskar Kraus in Franziska Mayer-Hillebrand?[22]

3. Pri ontološki razlagi se je kot zelo problematično pokazalo istovetenje intencionalnega objekta oziroma predmeta psihičnega akta z njegovim intencionalnim korelatom. Kajti – kot jasno sledi iz gornjega navedka – takšen pojem objekta na noben način ne ustreza Brentanovemu, ki je prevzel klasičen pojem predmeta, ki je bil v rabi v srednjem veku in ne nazadnje izvira od Aristotela.

Pojem »objekt« oziroma »predmet« je v tej zgodovinski tradiciji neločljivo povezan z našo psihično dejavnostjo: objekt (*objectum*, ἀντικείμενον) je vselej objekt neke psihične zmožnosti, neke spoznavne oziroma intencionalne naravnanosti. Torej ga ne moremo istovetiti s stvarjo oziroma z bivajočim, ampak gre za vidik, kako se nam kaže psihično: pri neki psihični dejavnosti imamo vedno *nekaj* (stvar, bivajoče) *za objekt*: to, kar je videno, slišano, spoznano ipd.

Ker je »objekt« vedno objekt nečesa (neke psihične zmožnosti oziroma psihične dejavnosti), sodi po mnenju Aristotela in sholastikov v kategorijo relativov.[23] Vendar pa mu znotraj te kategorije pripada neko posebno mesto. Ena od bistvenih značilnosti relativov je po Aristotelu njihova povezava s korelativi: če je bistvo relativa v tem, da se vselej nanaša na nekaj drugega, nujno zahteva korelativ. (Brez večjega ni manjšega in narobe.)[24] Relativi zahtevajo drug drugega in

[20] *WE*, str. 87 in dalje.

[21] Prav tam, str. 88 in dalje.

[22] Prim. *WE*, opombe izdajatelja, str. 177; *AN*, opombe izdajateljice, str. 407.

[23] *Cat*. 10, 11b 24.

[24] *Cat*. 6, b 28. Prim. *MBS*, str. 211 in dalje.

so – glede na bit in spoznanje – medsebojno neločljivi.[25] Spoznavni oziroma intencionalni relativi se od običajnih razlikujejo prav po tem, da jim ta značilnost manjka:

> […] toda merljivo in spoznatno in mislivo se imenujejo odnosnosti, ker se nekaj drugega nanaša na njih. To, kar je mislivo, sicer označuje, da se mišljenje nanaša na njega samega, toda mišljenje ni odnosnostno do tistega, česar je mišljenje (saj bi bilo tedaj eno in isto upoštevano dvakrat), podobno pa je tudi gledanje gledanje nečesa, ni / pa gledanje tistega, čigar gledanje je (dasi utegne biti resnično, če se tako reče), temveč se nanaša na barvo in na kaj drugega takšnega. Na oni način pa bi bilo toisto izrečeno dvakrat, da je gledanje gledanje tistega, česar gledanje je.[26]

Aristotel torej priznava, da sta videnje in to, kar je videno (videna barva), korelativa, a ju ima prej za jezikovna korelata – to je pravzaprav trivialnost. Vendar pa izrecno poudarja, da predmet oziroma pravi čutni objekt (intencionalni objekt) akta videnja ni videna barva, ampak barva nasploh. Barva za akt videnja ni relativ, ker je zanjo to, da jo vidimo, oziroma to, da je ne vidimo, nekaj povsem zunanjega.[27]

Enako stališče zagovarja Brentano v *Psihologiji z empiričnega vidika*. Čeprav izrecno poudarja intencionalno nanašanje psihičnih pojavov, pa pazi, da jih ne bi dojel kot pravih relativov:

> Pojem zvoka ni korelativen pojem. Če bi bil, potem slišanje ne bi bil sekundarni, ampak z zvokom hkrati primarni objekt psihičnega akta in isto bi veljalo v vseh drugih primerih […]. Tudi mi si ne bi mogli zamisliti ničesar razen nekaterih relacij do nas samih in naših misli, kar pa je nedvomno napačno.[28]

Brentano je opustil Aristotelov naivni realizem, po katerem »fizičnemu pojavu« oziroma »pravemu čutnemu objektu« (na primer barvi ali zvoku) zunaj proce-

---

[25] Pri tem je pomembno, da relative oziroma korelate ne zamenjamo z relacijami oziroma s členi relacij, kot jih danes razumemo. Kajti Aristotel ne izhaja iz relacij med bitnostmi (npr. »večje od«, »levo od«), ampak iz tega, kar je »v odnosu do, nasproti nečemu« (ηρός τι), iz (akcidentalnih) *stvari*, ki so to, kar so, le glede na nekaj drugega. Tako je večje relativ, ker kot tak obstaja zgolj v odnosu do manjšega; obratno je manjše relativ zgolj v odnosu do večjega. Prav tako je gospodar relativ, ker je gospodar od nekoga, namreč od sužnja – čeprav seveda kot človek (kot, na primer, Cezar) ni relativ, ampak substanca. Aristotel tematizira *odnosnost*, relacijsko stanje substance, in ne odnosa samega, za katerega v njegovi ontologiji substance in akcidenc ni nobenega mesta. Členi relacije v običajnem smislu torej niso – če to izrazimo aristotelovsko – relativi, ampak substance.

[26] Metaph. V 15, 1021a 26. (Tu navajamo po slov. prevodu: *Aristotel*, Metafizika: Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU 1999, str. 131 – op. prevajalke.) Poleg tega Brentano opozarja na Metaph. X 6, 1056b 34 – 1057a 9. Prim. MBS, str. 28: »Medtem ko ima relacija znanja do predmeta znanja realno osnovo v znanju, je obratno predmet znanja v odnosu z znanjem očitno samo na podlagi razumske operacije, prava osnova relacije pa ostaja edinole to, kar imamo za njen termin; predmet znanosti ni ηρός τι, ker bi bil v relaciji do nečesa drugega, ampak le, ker je nekaj drugega z njim v relaciji«.

[27] »Razlog za ta nauk, ki ga najdemo [v] Metaph. V 15, je mogoče zlahka uvideti. Ujemanje ali neujemanje našega mišljenja s stvarmi ne spremeni ničesar na teh stvareh; so neodvisne od našega mišljenja in jih to ne spreminja.« MBS, str. 9.

[28] *PeS* I, str. 185. (Slov. prevod, str. 179 – op. prevajalke.)

sa zaznavanja ustreza neka neodvisna dejanskost – in sicer kot njegov učinkujoči vzrok. Trdi sicer, da fizični pojavi v dejanskosti ne obstajajo in da so goli »znaki« za nekaj drugega, na kar le nejasno kažejo; vendar pa pazi, da ne bi zavzel idealističnega stališča, po katerem so fizični pojavi mentalne bitnosti, čutni podatki, ki obstajajo *v* zavesti.

> Nedvomno je res, da se pred nami pojavi neka barva le, kadar si jo predstavljamo: vendar na tej podlagi ne moremo sklepati, da barve zunaj svojega predstavljanja ni. Samo kolikor bi bila »predstavljenost« moment barve, kot npr. kvaliteta in intenzivnost, bi pomenila nepredstavljena barva protislovje, kajti celota brez svojih delov je dejansko protislovje. Vendar zadeva očitno ni takšna.[29]

Brentana torej nikakor ne moremo uvrstiti med zagovornike teorije o čutnih podatkih. Zanj celo domneva, da naj bi fizični pojavi imeli poleg intencionalne tudi dejansko eksistenco, ni nobeno protislovje: da nam zunanje zaznavanje kaže nekaj dejanskega, sicer ni verjetno, a ni že vnaprej izključeno. Argumenti, ki jih lahko tu navedemo, so empirične narave in predpostavljajo sprejemanje dosežkov moderne znanosti.[30]

4. Da bi si lahko podrobneje ogledali, kaj je pravzaprav intencionalni korelat psihičnega akta in v kakšnem odnosu je z intencionalnim objektom, je primerno, da raziščemo Brentanovo teorijo o notranji zaznavi. Notranje zaznavanje je poleg intencionalnosti nadaljnja bistvena značilnost, ki razlikuje psihične pojave od fizičnih. Samo psihične pojave – kot pravi Brentano – zaznamo v notranjem zaznavanju, ki ima, »če pustimo ob strani posebnost njegovega objekta, še kaj drugega, po čemer se odlikuje, namreč neposredno, nezmotljivo razvidnost, ki mu pripada kot edinemu med vsemi spoznanji predmetov izkušnje«.[31]

Medtem ko pri zunanjem zaznavanju ni nobenega jamstva, da je fizični pojav tudi v resnici takšen, kot se nam kaže, lahko zgolj z notranjo zaznavo dojamemo »resnico [nem. Wahrheit]«, ki jo nakazuje etimologija besede »zaznavanje [nem. Wahrnehmung]«.[32] Prednost sekundarne zavesti pred primarno – ta ni zgolj spoznavnoteoretična, ampak tudi ontološka – lahko pojasnimo s tem, da zgolj pri notranji zavesti obstaja popolna istovetnost med aktom in predmetom, med zaznavanjem in tem, kar je zaznano.[33]

Obe obliki zavesti sta neločljivo povezani druga z drugo. Kajti notranje zaznavanje ni neki nadaljnji akt, ki bi se pridružil primarni zavesti, ampak je druga, samo pojmovno ločljiva intencionalna naravnanost, ki pripada slehernemu psi-

[29] Prav tam, str. 130. (Slov. prevod, str. 131 – op. prevajalke.)

[30] »Torej ni res, da bi predpostavka, po kateri eksistira fizični fenomen zunaj duha in je prav tako dejanski kot tisti, ki ga najdemo intencionalno v nas, vsebovala protislovje. Samo če primerjamo eno z drugim, se pokaže spor, ki jasno kaže, da v tem primeru intencionalni eksistenci ne ustreza nobena dejanska eksistenca.« (Prav tam, str. 132.) (Slov. prevod, str. 132 – op. prevajalke.)

[31] *PeS* I, str. 128. (Slov. prevod, str. 129 – op. prevajalke.)

[32] Prav tam, str. 129.

[33] Prav tam, str. 198 in dalje.

hičnemu aktu.[34] Videnje ima na primer za primarni objekt rdečo barvo, samega sebe – kot videnje rdeče – pa za sekundarnega. Pri notranjem zaznavanju torej intencionalni objekt ne izgine iz horizonta zavesti. Ostane sicer pričujoč, toda namesto da bi pritegnil pozornost nase, je vključen v kompleksnejšo strukturo, v kateri je zgolj del.[35] Tu nimamo opraviti s predmetom kot takim (na primer z rdečo), ampak s tem, kar je mišljeno (z videno rdečo), z modificirano, od zavesti odvisno bitnostjo, ki je *kot del vsebovana v sekundarnem objektu*.[36]

V primerjavi z intencionalnim oziroma imanentnim (to je primarnim) predmetom, ki je z zaznavanjem v povsem zunanjem odnosu, pa je to, kar je zaznano, oziroma to, kar je mišljeno, del sekundarnega objekta, ki je vselej hkrati notranje dojet z aktom in predstavlja njegov notranji korelat – to pomeni, da obstaja le, kolikor obstaja mišljenje, s katerim nastane in premine. Za mišljeno kot tako – »mišljeno« je tu rabljeno v modificiranem smislu[37] – velja, da je subjektivna bitnost, ki je kot del vsebovana v korelativnem aktu. Medtem ko je odnos predmeta do mišljenja povsem zunanji, pa se pokaže, da je za to modificirano bitnost odnos do subjektivitete bistven – prav na podlagi tega odnosa je nekaj modificiranega. Intencionalni korelat je torej *ens rationis*, to je *nerealna* mišljenina.

5. Prispeli smo do pojmov »realno« in »eksistirajoče«, ki imata v Brentanovi filozofiji osrednjo vlogo. To razlikovanje izhaja iz Brentanove disertacije *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* [*O mnogoterem pomenu bivajočega po Aristotelu*], v kateri je zasnoval neke vrste logično slovnico pojma biti: bivajoče se po eni strani izreka v smislu resničnega (ὂν ὡς ἀληθές), označuje namreč resničnost nekega stavka, po drugi strani pa se izreka v smislu realnega (ὂν καθ' αὐτό) – torej ima logičen in realen pomen.

Primer za bivajoče v smislu resničnega (in za nebivajoče v smislu neresničnega) je vsaka izjava, kolikor imamo njeno trdilno ali negativno kvaliteto za znak vsakokratne resničnosti ali neresničnosti. Kopula »je« v tem primeru ne pomeni

[34] »V istem psihičnem fenomenu, v katerem je predstavljen zvok, dojemamo hkrati tudi psihičen fenomen sam, in sicer v skladu z njegovo dvojno lastnostjo, kolikor ima zvok za svojo vsebino in kolikor je hkrati sam navzoč kot vsebina. Zvok lahko imenujemo primarni, slišanje sámo pa sekundarni objekt slišanja.« (Prav tam, str. 179 in dalje.) (Slov. prevod, str. 174 – op. prevajalke.) To pojasnjuje, zakaj notranja zaznava nikoli ne more postati notranje opazovanje: slednje namreč predpostavlja dejansko ločitev med zaznavajočim in tem, kar je zaznano – to pa je zaradi notranje strukture psihičnega akta povsem izključeno. (Prim. prav tam, str. 40 in dalje.)

[35] »[…] mora fizični fenomen na določen način soditi k vsebini obeh predstav, k eni kot izključni, k drugi pa kot tako rekoč implicitni predmet.« (Prav tam, str. 178.) (Slov. prevod, str. 173 – op. prevajalke.)

[36] K temu piše Brentano: »Če vidimo neko barvo in imamo o tem našem videnju predstavo, potem je v predstavi videnja predstavljena tudi *videna barva*. Ta je vsebina predstave videnja, sodi pa tudi k vsebini videnja.« (Prav tam, str. 181.) (Poudarek: M.A.) (Slov. prevod, str. 181 – op. prevajalke.) Na drugem mestu beremo: »[…] predstava zvoka [je] povezana na tako poseben notranji način s predstavo predstave zvoka, da v svojem obstoju hkrati notranje prispeva k njenemu obstoju.« (Prav tam, str. 179.) (Slov. prevod, str. 173 – op. prevajalke.)

[37] Pridevnik je obogaten oziroma določujoč, če dodaja lastnosti, ki pobliže določajo označeno. V izrazu »velik človek« deluje pridevnik kot določujoč – ne pa v izrazu »mrtev človek«, ker mrlič ni več človek. Brentano uvaja to razlikovanje v *PeS II* (str. 62, op.) in ga nato razvije dalje v *Deskriptivni psihologiji*. Teorije modifikacije ne uporablja samo za pojasnitev statusa intencionalnega korelata, ampak tudi za pojasnitev nerealnosti preteklega in prihodnjega.

nič drugega, kot da je stavek resničen; »ni«, da stavek ni resničen, da je torej neresničen. Tako »je« v stavku »Drevo je zeleno« pomeni zgolj »Je resnično«, „da je drevo zeleno"; »ni« v stavku »Drevo ni zeleno « pa pomeni: »Je neresnično«, da je "drevo zeleno". V obeh primerih kopula ne označuje realnega predikata, ampak je goli znak za zatrjevanje oziroma zanikanje. Primer za nekaj realnega pa je nasprotno vsak »stvarni«, »bistveni« predikat (kot človek, velik, bel, tu ipd.), to je vse, kar v Aristotelovem smislu sodi k eni od kategorij. Če se opiramo na pomen »resničnega«, po katerem je sodba zgolj funkcija njene afirmativne kvalitete, je bivajoče vse, kar lahko gramatično zavzame vlogo subjekta v nekem resničnem afirmativnem stavku – tudi negacija in privacija, celo nebivajoče.[38]

Brentanov poznejši nauk o sodbi, po katerem je vse kategorične sodbe mogoče prevesti na eksistencialne, imamo lahko za nadaljnji razvoj pojmovanja bivajočega v smislu resničnega. Medtem ko je predmet v predstavi samo (na kvalitativno nedoločen način) pričujoč, je v sodbi zatrjen ali zanikan, to je priznan kot eksistirajoč ali zavrnjen kot neeksistirajoč. »Eksistirati« potemtakem pomeni le »pravilno priznati«. Ker ni različnih načinov priznavanja, ne more biti različnih načinov eksistence.

Na voljo imamo torej zadostno orodje, da podrobneje pojasnimo razliko med realnostjo in eksistenco. Brentanov pojem realnega izvira iz Aristotelovega pojma »bivajoče kot tako«, to je substance in njenih akcidenc. »Realno« oziroma »bitnost« ali – kot se Brentano posebno rad izraža v svojem reističnem obdobju – »stvar« je konkretna, posamezna bitnost, naj bo eksistirajoča ali neeksistirajoča. Po Brentanu je treba vprašanje o realnosti oziroma nerealnosti neke bitnosti ostro ločiti od vprašanja o njeni eksistenci. »Eksistirajoče« pomeni le »to, kar je pravilno priznano« in je lahko tako nekaj realnega kot tudi nerealnega. Realne stvari so na primer telo, duša, psihični pojav; pa tudi kentaver ali fizični pojav sta realna, ker bi bila v primeru, če bi obstajala, telesi. Realno torej ni v nasprotju z neeksistirajočim, ampak z nerealnim – to so na primer vsebina sodbe, privacija ali mišljenina. Sedaj je jasno, kaj Brentano v odlomku o intencionalnosti meni s pripombo »pri čemer s tem ni mišljena realnost« – namreč, da predmeti mišljenja niso samo stvari oziroma konkretne stvari, ampak tudi nerealne stvari in mišljenine.

Tudi to, kar je mišljeno, intencionalni korelat, lahko torej v določenih okoliščinah postane intencionalni predmet mišljenja – to pri naših psihičnih dejavnostih predstavlja izjemo, kot na primer, če nekdo misli na osebo, ki misli nekaj. Prav to okoliščino opisuje Brentano v fragmentu, ki je nastal okoli leta 1889 in katerega večkrat navajajo v prid »ontološke trditve«.[39]

> Glede na nas tvorimo pojem misleče osebe, ki se v svojem mišljenju nanaša na neki predmet. Naj bo to predmet A, čigar pojem utegne biti prav tako pojem bistvenega, kot to velja za pojem misleče osebe. O tem bistvenem A-ju zato pravimo povsem po resnici, da mislim nanj kot misleča oseba. Prav tako je resnično, da je mišljeni A, kot tudi, da je dejanski A. Lahko preneha obstajati kot dejanski A, medtem ko obstaja še naprej kot

[38] MBS, pogl. II.

[39] Prim. npr. R. M. Chisholm, »Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional«, n.n.m., str. 9.

mišljeni A, dokler nanj misli misleča oseba. In narobe, bo prenehal obstajati kot mišljeni A, ko misleča oseba preneha nanj misliti, kakorkoli že kot dejanski A obstaja še naprej.

Če nekdo pravi: ko dejanskemu A-ju postavimo nasproti mišljeni A, se pokaže, da ta ni nič resničnega in dejanskega, je treba na to odvrniti: nikakor! Prav gotovo je lahko nekaj resničnega in dejanskega, ne da bi bil dejanski A. Je namreč dejansko mišljeni A, in torej – kar pomeni isto – tudi dejanski mišljeni A, ki mu lahko znova postavimo nasproti mišljeni mišljeni A – kar je v primeru, če nekdo misli, da neka oseba misli A.

Ni mogoče, da obstaja tisti, ki misli A, ne da bi obstajal mišljeni A in narobe. Toda zato ne moremo reči, da naj bi bil tisti, ki misli A, istoveten z A-jem, na katerega misli. Ta pojma nista istovetna, ampak korelativna. Nobenemu ne more nekaj ustrezati v dejanskosti, ne da bi tudi drugemu nekaj ustrezalo. Toda zgolj eden je pojem bistvenega, ki je učinkovan in učinkuje, drugi je pojem nečesa, kar kot spremljajoče bivajoče nastane z njim in obstaja naprej, dokler ta ne premine.[40]

Ko Brentano govori o »mišljenem A-ju« kot korelatu tistega, ki misli A, zatrjuje eksistenco mišljenega A-ja samo, kolikor je to, kar mislimo, dejanski A. Dejanski A obstaja seveda neodvisno od tega, da nanj mislimo, medtem ko mišljeni A obstaja le, kolikor mislimo na dejanski A. Intencionalni oziroma imanentni predmet mišljenja ni mišljeni, ampak dejanski A.

Če predpostavimo, da dejanski A preneha obstajati, kaj je tedaj predmet mišljenja? Mišljeni A ne postane predmet mišljenja, ker je dejanski A prenehal biti dejanski, to je prenehal dejansko obstajati: predmet mišljenja je v tem primeru A nasploh. Mišljeni A ostaja še naprej intencionalni korelat mišljenja A-ja. Mišljeni A lahko postane (intencionalni oziroma imanentni) objekt le tedaj, če se mišljenje nanj izrecno nanaša. To se zgodi samo, ko oseba, ki misli, misli na tistega, ki misli A. V tem primeru mišljeni A – to je intencionalni korelat tistega, ki misli A – postane intencionalni predmet mišljenja, pri čemer nastane mišljeni mišljeni A (to je dvakrat modificirani A) kot intencionalni korelat mišljenja, ki se nanaša na mišljeni A.

Pripomnimo naj, da Brentano mišljenemu A v primerjavi z dejanskim ne pripisuje šibkejšega načina eksistence. Oba sta – kot trdi Brentano – »dejanska«. To postane razumljivo na podlagi že omenjene okoliščine, da intencionalni korelat tako kot akt sam zaznamo z razvidnostjo v notranji zaznavi, in sicer kot »nerealni del« tega akta. Ker akt in korelat dojamemo z notranjo zaznavo, priznamo oba z asertorično razvidnostjo: oba imata torej isti eksistencialni status.

Torej je ovržena tudi prej omenjena druga razlaga ontološke trditve, namreč pojmovanje, po katerem imanentnemu predmetu za razliko od dejanskega, zavesti transcendentnega predmeta, pripada poseben, šibkejši *način eksistence* – mentalna ali intencionalna »notranja eksistenca«. Ta razlaga je nevzdržna, ker implicira večpomenskost pojma eksistence, ki jo Brentanov nauk o sodbi nikakor ne dopušča.[41]

[40] F. Brentano, »Das Seiende im Sinne des Wahren« (fragment, nastal pred letom 1902), v: WE, str. 31.

[41] Prav zaradi tega se je Brentano v *Psihologiji z empiričnega vidika* izrecno postavil po robu tomistič-

6. »Intencionalni korelat« mišljenja, ki ga *Psihologija z empiričnega vidika* omenja zgolj implicitno, je izrecno tematiziran šele v *Deskriptivni psihologiji*. Medtem ko Brentano leta 1874 še ni imel na voljo ustreznega pojmovnega aparata, da bi natančneje opredelil intencionalni objekt in intencionalni korelat, pa nato v osemdesetih letih razvije zelo izpopolnjen nauk o delih in celoti, ki mu omogoči uresničiti njegov projekt kategorialne analize notranje izkušnje, morfologijo vseh možnih oblik naših doživljajev. Različnost med intencionalnim korelatom in intencionalnim objektom pojasni Brentano s tem, da sta kot dela v različnem odnosu s psihičnim aktom. Za razliko od intencionalnega korelata, ki je »razlikovalen« (to je pojmovno ločljiv) del v pravem *smislu*, ima intencionalni objekt za razlikovalen del v *modificiranem* smislu oziroma del, ki ga dobimo »z modificirajočim razlikovanjem«.[42]

Pri tem je pomemben premik perspektive, ki zaznamuje prehod od *Psihologije z empiričnega vidika* k *Deskriptivni psihologiji*. V *Psihologiji z empiričnega vidika* je Brentano obravnaval psihični akt, kolikor se ta primarno nanaša na svoj intencionalni oziroma imanentni objekt; zgolj »poleg« (ἐν παρέργῳ) pa se nanaša na samega sebe kot sekundarni objekt. V tem sekundarnem odnosu je hkrati z aktom samim mišljen njegov *intencionalni korelat*, to je, *kar je mišljeno kot tako*. Ta intencionalni korelat, ki nastane in premine hkrati z aktom, je psihično modificiran nasprotek intencionalnega predmeta, ki je neodvisen od mišljenja.

V *Deskriptivni psihologiji* Brentano tematizira psihični akt v njegovi notranji naravnanosti, to pomeni, kolikor v notranji zaznavi dojame samega sebe z neposredno razvidnostjo, pri čemer je intencionalni korelat vselej dojet hkrati kot »del intencionalnega korelatnega para«. Za razliko od intencionalnega korelata, ki je razlikovalen del v pravem smislu, ima Brentano sedaj intencionalni objekt za razlikovalen del v modificiranem smislu oziroma za »del, ki smo ga dobili z modificirajočim razlikovanjem«. Z drugimi besedami: ker je intencionalni objekt (barva) v modificiranem smislu vsebovan kot del v intencionalnem korelatu (videna barva), mora biti za to, da bi dobili intencionalni objekt, intencionalni korelat »de-modificiran«.[43]

7. Postalo naj bi jasno, da se Brentanova teorija »intencionalne notranje eksistence« v glavnem navezuje na Aristotelov nauk o zaznavanju. V prid tega jasno govorita tako pismo Martyju kot tudi *Psihologija z empiričnega vidika*.[44] Toda že v svojem habilitacijskem spisu *Psihologija Aristotela* iz leta 1867 je Brentano uporabil izraz *objektivno*, da bi pojasnil Aristotelov nauk o zaznavanju, po katerem je predmet navzoč v duši intencionalno, namreč zgolj po obliki – in ne po materiji. Kajti zaznavanje ni nobeno pravo »utrpevanje«, ni propadanje nečesa dejanskega zaradi njegovega nasprotja; v zaznavanju kot kognitivnem in

---

[42] DP, str. 26 in dalje.

[43] Ta izraz uporablja Karl Schumann, gl. »Der Gegenstandsbegriff in Brentanos „Psychognosie"«, *Brentano Studien* 5 (1994), str. 172.

[44] V pismu je Brentano, da bi poudaril ujemanje svojega pojmovanja intencionalnega objekta z Aristotelovim, zapisal: »Ali ni mislil v bistvu tako kot mi?« (WE, str. 88) V *Psihologiji z empiričnega vidika* glede predzgodovine »intencionalne notranje eksistence« trdi: »O tej psihični notranji eksistenci je govoril že Aristotel. V svoji knjigi o duši je dejal, da je to, kar je zaznano kot zaznano v tistem, ki zaznava, čutilo sprejema to, kar je zaznano brez materije; to, kar je mišljeno naj bi bilo v mislečem razumu.« *PeS* I, str. 125, op. 1. (Slov. prevod, str. 126 – op. prevajalke.)

nefizikalnem spreminjanju duše čutni predmeti ne morejo biti navzoči materialno oziroma fizično, ampak samo objektivno. Da občutimo hladno, ne pomeni, da je tisti, ki občuti, sam hladen, ampak da zaznava nekaj, kar je »kot objekt (objektivno)« navzoče v tistem, ki zaznava: »Materialno, kot fizična kvaliteta, je hladno v hladnem; kot objekt, to je kot to, kar je občuteno, pa je v tistem, ki občuti hladno.«[45]

Objektivna notranja eksistenca oziroma sprejemanje potemtakem ne pomeni eksistence nekega predmeta ali njegovo podobo v zavesti. Če intencionalno notranjo eksistenco istovetimo z eksistenco objekta v subjektu, bi to pomenilo, da smo objektivno sprejemanje zamenjali z materialnim. Tisti, ki zaznava, *bi bil* torej hladen, a ne bi *občutil* hladnega. Pri nasprotju med materialnim in objektivnim sprejemanjem torej ne gre za dva različna razreda bitnosti, ki ju lahko sprejema subjekt, niti za dva načina eksistence, ki ju lahko privzame isti predmet – pač pa za dva različna načina sprejemanja. Pri materialnem sprejemanju subjekt poseduje zadevno lastnost, ki je v njem navzoča »fizično« ali »materialno«; pri objektiven sprejemanju pa subjekt te lastnosti nima, ampak jo *spoznava* oziroma *zaznava*. Ta objektivna navzočnost, to udejanjenje oblike brez materije ni niti primarni objekt mišljenja niti njegova podoba. Je nasprotno psihični akt (energeia), čigar predmet je načelno transcendenten.

Kar zadeva spoznavnoteoretičen pomen zunanjega zaznavanja, je Brentano odklonil Aristotelovo stališče. Medtem ko je za Aristotela zaznavanje pravega čutnega objekta vselej nezmotljivo, je za Brentana – in sicer iz empiričnih razlogov, ki se opirajo na dosežke moderne fizike, in ne iz logične nujnosti – zaznavanje fizičnega pojava »zmotno zaznavanje«. Za Aristotela je intencionalni predmet oziroma pravi čutni objekt akcidenca substance, ki vzročno učinkujoč na zaznavajočega povzroča zaznavni akt. Za Brentana pa nasprotno takšen predmet (pravi čutni objekt ali fizični pojav) *sploh ne* eksistira, *niti* zunaj *niti* znotraj subjekta.[46] Ko Brentano trdi, da fizični pojavi obstajajo »samo fenomenalno in intencionalno«,[47] meni s tem, da sploh ne obstajajo, in sicer niti v transcendentni fizikalni stvarnosti niti kot mentalne bitnosti, ki so vsebovane v zavesti. Zato je zunanje zaznavanje zgolj nepravo »zaznavanje«, je prej »zmotno zaznavanje«, slepa domneva, ki se naposled izkaže za nevzdržno. Da v vsakdanjem življenju samoumevno pripisujemo obstoj predmetom tako imenovane zunanje zaznave, izhaja iz našega prirojenega nagnjenja, da slepo zaupamo čutilom.

8. Torej smo odgovorili tudi na vprašanje o našem nanašanju na neobstoječe predmete, kajti Brentanova trditev, da fizični pojavi obstajajo »samo fenomenalno in intencionalno«, vključuje, da obstajajo na enak način kot samorog ali himera. Če trdimo, da ima samorog, na katerega mislim, »intencionalno notranjo eksistenco«, to pomeni le, da mislim na samoroga. Toda ne vključuje vprašanja o eksistenci oziroma načinu eksistence samoroga.

[45] *PsA*, str. 80, op. 6.

[46] »To, na kar se [v sanjah] nanašajo te psihične dejavnosti kot na svojo vsebino in kar se nam resnično kaže kot nekaj zunanjega, obstaja v dejanskosti prav tako malo zunaj nas kot znotraj nas, to je pač goli videz; prav tako kot se fizični fenomeni kažejo v našem budnem stanju, ne da bi obstajala dejanskost, ki bi jim ustrezala, čeprav ljudje pogosto domnevajo prav nasprotno.« (*PeS* I, str. 250.) (Slov. prevod, str. 234 – op. prevajalke.)

[47] Prav tam, str. 129. (Slov. prevod, str. 130 – op. prevajalke.)

Trditev, da je za psihične pojave značilna »intencionalna notranja eksistenca predmeta«, ne implicira nobene teorije o ontološkem statusu predmetov mišljenja. Za Brentanov nauk o notranji eksistenci predmeta ni bistveno vprašanje o neobstoječem predmetu, ampak o predmetu nasploh. To potrjujejo njegova analiza pojma »eksistirajoče«, njegovo strogo ločevanje vprašanja »ali-je« od vprašanja »kaj-je«. Če mislimo nekaj, imamo ta nekaj za predmet mišljenja – in sicer neodvisno od njegovega obstoja. To, kar je bistveno pri Brentanu, ni dejstvo, da se psihični pojavi lahko nanašajo tako na obstoječe kot tudi na neobstoječe predmete, ampak nasprotno, da je »imeti nekaj za predmet« povsem *neodvisno* od vprašanja, ali ta predmet obstaja: »S tem, da obstaja tisti, ki misli, še nikakor ni rečeno, da obstaja tudi to, kar misli.«[48] Poudarek ni na neobstoječem predmetu, ampak na predmetu nasploh, neodvisno od njegove eksistence.[49]

Sedaj se lahko vprašamo, ali opredelitev »psihičnega odnosa«, ki jo Brentano predlaga v dodatku k drugi izdaji (1911) *Psihologije z empiričnega vidika*, v resnici predstavlja spremembo njegovega prvotnega stališča.

> Karakteristika vsake psihične dejavnosti je, kot smo že po mojem pokazali, odnos do nečesa kot objekta. Glede na to se zdi, da je vsaka psihična dejavnost nekaj relativnega. In dejansko je Aristotel, ko je našteval različne glavne razrede svoje πρός, omenil tudi psihični odnos. Tudi ni pozabil opozoriti na to, po čem se ta razred razlikuje od drugih. Medtem ko sta pri drugih relacijah tako fundament kot tudi termin nekaj realnega, naj bi bil tu samo fundament. […] Če nekdo nekaj misli, mora obstajati tisti, ki misli, nikakor pa ne objekt njegove misli; tudi tedaj, ko ta nekaj zanika, je v vseh primerih, kjer je zanikanje pravilno, eksistenca zanikanega naravnost izključena. Tako je tisti, ki misli, edina stvar, ki jo zahteva psihični odnos. Za termin tako imenovane relacije sploh ni nujno, da je v dejanskosti dan.[50]

[48] *PeS* II, str. 218.

[49] Prim. k temu prepričljive analize O. T. Kenta, »Brentano and the Relational View of Consciousness«, *Man and World* 17 (1984), str. 19-51.

[50] *PeS* II, str. 133 in dalje. (Slov. prevod, str. 354-355 – op. prevajalke.) Brentano tu pojasni Aristotelovo teorijo relativov na podlagi tomističnega nauka o relacijah. Fundament relacije (*fundamentum relationis*) je substanca, kateri je inherentna kot akcidenca (to je *esse in* relacije), termin pa je to, na kar relacija meri (to je njen *esse ad*). Pri pravem, vzajemnem odnosu (»večji kot«) sta fundament (Goljat) in termin (David) realna in zamenljiva, tako da lahko termin (David) postane fundament obrnjenega odnosa (»manjši kot«). Če imamo neko stvar za istovetno s samo seboj, relacija istovetnosti v resnici nima dveh členov: pri tem gre za golo *relatio rationis*, ker samo razum iz ene realne stvari naredi dve. Enako velja za odnose med bivajočim in nebivajočim, ker samo razum lahko dojame nebivajoče in ga postavi za termin odnosa. Naposled obstajajo primeri, pri katerih je relacija glede na en člen realna, glede na drugega pa je nasprotno *rationis tantum*. Paradigmatičen primer za to je intencionalni ali spoznavni odnos, pri katerem je realen zgolj fundament. »Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quae quidem, inquantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis: et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae, sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Unde Philosophus dicit, in 5. *Metaphys*., quod non dicuntur relative eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa.« (*Sum. Theol*., I, q. 13, a. 7. Prim. op. 26.)

Po Chisholmu ta navedek vsebuje bistveno spremembo stališča, ki ga je Brentano zagovarjal leta 1874. Pozni Brentano naj bi opustil svojo trditev o enakovrstnosti psihičnih odnosov z običajnimi odnosi, da bi lahko sedaj razlikoval med običajnimi dvočlenskimi in intencionalnimi odnosi. Medtem ko so prvi – trdi Chisholm – dani v primeru, ko obstajajo njihovi členi, zahteva intencionalni odnos zgolj obstoj fundamenta relacije (tisti, ki misli) in ne termina (to, kar je mišljeno). Temu je mogoče ugovarjati, da za Brentana od samega začetka niso bistveni neobstoječi predmeti, ampak predmeti nasploh, neodvisno od njihovega obstoja.

Vrnimo se k razlikovanju med intencionalnim objektom in intencionalnim korelatom. Brentano v pismu Martyju iz leta 1905, v katerem zavrača trditev o »predstavljenem objektu« kot predmetu predstave, piše, da je »mišljeni konj« v nasprotju s konjem nasploh *korelat* predstave konja in je kot ta predstava predmet notranje zaznave – torej ni primarni objekt. Brentano torej ne zanika, da je prej zagovarjal stališče, po katerem naj bi bila mišljenje A-ja in mišljeni A korelativna. Vendar pa odločno zanika, da je sploh kdaj mišljeni A dojel kot imanentni oziroma intencionalni predmet mišljenja. Zaradi svoje nove reistične usmeritve Brentano ne more več ohraniti intencionalnega korelata. V pismu Martyju »mišljenega konja« ne označuje po naključju kot goli *jezikovni* korelat, to je kot sinsemantičen izraz. Zaradi svojega ontološko-reističnega stališča je intencionalni korelat izgnal na področje bivajočega v nepravem smislu. Korelat (mišljeni A) postane naposled to, kar mislimo *in obliquo*, ko mislimo *in recto* na osebo, ki misli A – ta je realna in eksistirajoča. V skladu s svojim psihološko-reističnim stališčem Brentano sedaj zanika, da so lahko nerealne stvari intencionalni predmet mišljenja.

Brentano je torej po svojem tako imenovanem reističnem obratu opustil dva sicer pomembna, a nikakor ne temeljna vidika svojega prvotnega nauka o intencionalnosti. Kajti kot ustrezno pripominja Rudolf Haller:

> … v večini primerov velja, da […] filozofi tedaj, ko svoja poprejšnja mnenja in argumente motrijo v luči poznejših, marsikaj popravijo, vendar pa so nagnjeni k ohranitvi enotnosti tega, kar so si trudoma izmislili. Zdi se mi, da to drži za Brentana, ki je *nekatere* od svojih prejšnjih naukov opustil in kritiziral, toda zato še ni zagovarjal »neke druge filozofije«.[51]

[51] R. Haller, »Brentanos Sprachkritik, oder daß „man unterscheiden muß, was es (hier) zu unterscheiden gibt“«, v: isti, *Studien zur österreichischen Philosophie. Variationen über ein Thema,* Amsterdam: Rodopi 1979, str. 28 in dalje.

LITERATURA

Okrajšave Brentanovih del:

MBS *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Freiburg i.Br.: Herder 1862; photomech. Nachdruck*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960; Hildesheim: Olms 1984.

PsA *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Mainz: Kirchheim 1867; photomech. Nachdruck, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960.

PeS I, II, III *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 2 Bde., Leipzig: Duncker & Humblot 1874; 3 Bde., mit Einleitung, Anmerkungen u. Register hrsg. v. O. Kraus, Leipzig: Meiner ^{2}1924-1928.

WE *Wahrheit und Evidenz*. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe, ausgewählt, erläutert u. eingeleitet v. O. Kraus, Leipzig: Meiner 1930; Hamburg: Meiner ^{2}1962.

AN *Die Abkehr vom Nichtrealen*, mit Einleitung u. Anmerkungen hrsg. v. F. Mayer-Hillebrand, Bern: Francke 1966.

DP *Deskriptive Psychologie*, hrsg. v. R. M. Chisholm u. W. Baumgartner, Hamburg: Meiner 1982.

Aquila, R. E., *Intentionality: A Study of Mental Acts*, University Park-London: Pennsylvania State University Press 1977.

Brandl, J., »Innere Wahrnehmbarkeit und intentionale Inexistenz als Kennzeichen psychischer Phänomene«, *Brentano Studien* 4 (1992/1993), str. 131-153.

Chisholm, R. M., *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca (N. Y.): Cornell University Press 1957.

— (ur.), *Realism and the Background of Phenomenology*, New York: Glencoe 1960.

— »Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional«, v: E. N. Lee, M. H. Mandelbaum (ur.), *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore: Hopkins Press 1967, str. 1-23.

— »Franz Brentano«, v: P. Edwards (ur.), *Encyclopedia of Philosophy*, New York-London: Collier, McMillan, Free Press ^{2}1979, zv. 1-2, str. 365-368.

— »Intentionality«, v: P. Edwards (ur.), *Encyclopedia of Philosophy*, New York-London: Collier, McMillan, Free Press ^{2}1972, zv. 3-4, str. 201-204.

— *Brentano and Meinong Studies*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi 1982.

Grossmann, R., »Acts and Relations in Brentano«, *Analysis* 21 (1960/61), str. 1-5.

— *The Structure of the Mind*, Madison: The Universitiy of Wisconsin Press 1965.

Haller, R., *Studien zur österreischischen Philosophie. Variationen über ein Thema,* Amsterdam: Rodopi 1979.

Kent, O. T., »Brentano and the Relational View of Consciousness«, *Man and World* 17 (1984), str. 19-51.

Marras, A., »The Thomistic Roots of Brentano's Conception of Intentionality«, *Rassegna di scienze filosofiche* 27 (1974), str. 213-226.

Marty, A., *Vorlesungen zur Deskriptiven Psychologie*, Kastil-Mitschrift, 1894, rokopis, Inštitut za filozofijo univerze v Innsbrucku.

McAlister, L. L., »Franz Brentano and Intentional Inexistenz«, *Journal of the History of Philosophy* 8 (1970), str. 423-430.

— »Chisholm and Brentano on Intentionality«, *The Review of Metaphysics* 28 (1974), str. 328-338; ponatisnjeno v: L. L. McAlister (ur.), *The Philosophy of Brentano*, London: Duckworth 1976, str. 151-159.

— *The Development of Franz Brentano's Ethics*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi 1982.

Richardson, R., »Brentano on Intentional Inexistence and the Distinction between Mental and Physical Phenomena«, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (1983), str. 250-282.

Runggaldier, E., »On the Scholastic or Aristotelian Roots of „Intentionality" in Brentano«, *Topoi* 8 (1989), str. 97-103.

Schuhmann, K., »Der Gegenstandsbegriff in Brentanos „Psychognosie"«, *Brentano Studien* 5 (1994), str. 167-176.

Smith, B. (ur.), »The Soul and Its Parts. A Study in Aristotle and Brentano«, *Brentano Studien* 1 (1988), str. 75-88.

— »The Soul and Its Parts. II: Varieties of Inexistence«, *Brentano Studien* 4 (1992/93), str. 35-51.

— *Austrian Philosophy. The Legacy of Brentano*, Chicago-La Salle: Open Court 1994.

Spiegelberg, H., »„Intention" und „Intentionalität" in der Scholastik, bei Brentano und Husserl«, *Studia Philosophica* 29 (1969), str. 189-216.

Szrednicki, J., Franz Brentano*'s Analysis of Truth*, The Hague: Nijhoff 1965.



Moralna filozofija R. M. Harea

R. M. Hare
Prevedel Vojko Strahovnik

Struktura etike in moralnosti[1]

Pričeti moram s tem, za kar mislim, da je cilj moralne filozofije. Pri njej gre za to, da poskušamo najti boljši – tj. bolj razumen oz. racionalen – način mišljenja o moralnih vprašanjih. Prvi korak na poti k temu je, da sploh *razumemo vprašanja, ki si jih zastavljamo*. To se morda zdi očitno, toda le malokdo to res poskuša storiti. Razumeti moramo, kaj sploh mislimo z izrazi, kot je npr. »moral bi«. Razumevanje besede, kakršna je ta, vključuje razumevanje njenih logičnih lastnosti oz., z drugimi besedami, kaj implicira ali k čemu nas govor preko njih zavezuje. In nadalje, če ne moremo sprejeti tega, k čemur nas tak govor zavezuje, se moramo odreči takšnemu govoru. In to je to, kar pravzaprav moralni argument je. Etika kot preučevanje moralnih argumentov je torej zvrst logike. To je ena izmed ravni, ki jih pretresa moralni filozof. Druge zadevajo bolj vsebinska vprašanja, toda ta prva, logična ali kakor ji tudi včasih rečejo, metaetična raven, je temelj vseh drugih.

Ker je torej vrsta etike, ki se je lotevamo, zvrst logike, mora uporabljati metode logike. Toda katere so te? Kako lahko ugotovimo, kaj iz česa sledi, kaj implicira nekaj drugega ali k čemu me govor kot npr. »Moram vstopiti v vojsko« ali »Moral bi se pridružiti revoluciji« zavezuje? To je vsaj deloma splošno vprašanje o logični metodi, za katerega podrobnejše obravnavanje pa ne bom imel prostora. Lahko samo navedem, na kateri strani razprave sem, ko gre za nekaj temeljnih vprašanj. Prvič, mislim, da je uporabno oz. koristno ter celo bistveno – in upam, da se to ne bo zdelo preveč pikolovsko – razlikovati med dvema vrstama vprašanj. Prva bom imenoval *formalna* vprašanja, druga pa *vsebinska* vprašanja. Formalna so tista vprašanja, na katera je mogoče odgovoriti zgolj s sklicevanjem na formo – tj. zgolj na logične lastnosti – predlaganega odgovora nanje. Gre za vrsto vprašanj, ki nas zanimajo v metaetiki. Na tem področju našega dela nam ni dovoljeno vnašati nobenih vsebinskih predpostavk.

To razliko bom ponazoril s primerom, ki nima nič opraviti z etiko, a bo zaradi tega bolj jasen in ne bo predpostavljal odgovorov na nobeno etično vprašanje. Primer je povzet iz znanega članka profesorjev Strawsona in Gricea (1956), s katerim zavrneta (po mojem mnenju uspešno) trditev, ki jo je v še bolj znanem članku podal profesor Quine (1951; nekatere izmed Quinovih trditev so morda pravilne, toda dokaj jasno je, da sta Strawson in Quine to uspešno ovrgla). Recimo, da rečem: »Moj trileten otrok razume Russellovo teorijo tipov.«

[1] Prevedeno po R. M. Hare »The Structure of Ethics and Morals«, v R. M. Hare, *Essays in Ethical Theory,* Oxford: Clarendon Press, 1989, str. 175-190

Vsakdo bo prepričan, da je to, kar trdim, zmotno. Toda s stališča logike bi lahko bilo to resnično. Po drugi strani predpostavimo, da rečem: »Moj trileten otrok je odrasel.« Vemo, da tega ne morem razumno trditi, če le poznamo pomen besed in nič drugega. Temu pa očitno ni tako pri prvi propoziciji.

Ta primer ponazarja razliko med tem, čemur sem rekel formalna vprašanja, in med vsebinskimi vprašanji. To lahko prenesemo tudi na moralna vprašanja, saj lahko le-ta enako razdelimo na ti dve vrsti. Predpostavimo, da rečem: »Nič ni narobe s tem, če pretepamo ljudi za zabavo.« O tem se ljudje lahko ne strinjajo z mano in se pri tem sklicujejo na razloge (in kasneje bom govoril tudi o tem, kakšni bi ti razlogi lahko bili), ki so precej drugačne vrste, kot pa bi bili, če bi rekel: »Nič ni moralno narobe s tem, če počnemo to, česar ne bi smeli.« Ne morem razumno reči tega slednjega, če poznam pomena besed »moral bi« in »moralno napačno«. Po drugi strani lahko *razumno oz. konsistentno* izrečem prvo propozicijo. Vsi se strinjamo, da je to sicer zelo pošastna trditev; izrekla bi jo zgolj zlobna oseba, toda pri tem ne bi bila *logično* nekonsistentna.

Na tem mestu ni potrebno razpravljati o Quinovi zavrnitvi pojmov analitičnosti in sinonimnosti. Strawson in Grice imata morda prav, ko jih branita. Toda tudi če nimata prav, formalne trditve o moralnih pojmih, ki jih moram zatrditi, niso nujno oblikovane v okviru teh dveh pojmov, temveč v okvirjih pojma logične resnice, ki pa ga Quine v tem članku sprejema. To je tako, ker so moralni pojmi formalni celo v strožjem smislu, kakor pa sem do sedaj trdil. To pomeni, da za njihovo razlago ne potrebujemo nobenih materialnih oz. vsebinskih semantičnih predpostavk, ampak zgolj sklicevanje na njihove čisto logične lastnosti. Semantične lastnosti moralnih besed imajo opraviti s svojimi specifičnimi opisnimi pomeni zgolj v delu, ki ni del njihovega pomena v ožjem smislu in ne vpliva na njihovo logiko, čeprav pa dejstvo, da morajo imeti nek opisni pomen, vpliva nanjo. O tem glej tudi *Essays in Moral Theory* (*MT)* str. 2 in naslednje in *Language of Morals* (*LM)* str. 122 in naslednje.

Opazimo lahko, da je ravnokar navedeni primer moralne izjave, ki bi ga vsi morali zavrniti na podlagi logike, tj. »Nič ni narobe s tem, če počnemo to, česar ne bi smeli«, čigar nasprotje »Nekaj je moralno narobe s tem, če počnemo to, kar ne bi smeli«, logična resnica. To je tako, ker sta »moral bi« in »moralno napačno« medsebojno opredeljiva zgolj na podlagi njunih logičnih lastnosti, ne da bi se pri tem sklicevali na njune opisne pomene ali na semantiko, podobno kot sta v večini sistemov predikatne logike medsebojno opredeljiva pojma »vsi« in »nekateri«.

Takoj zatem moramo omeniti še lastnost, ki se bo pri moralnih argumentih izkazala za ključno. Ko poskušamo odgovoriti na vprašanja druge vrste (tj. na formalna vprašanja), se pri tem ne smemo sklicevati na kakršne koli druge premisleke kot pa te, do katerih lahko pridemo na podlagi razumevanja uporabljenih besed ali pojmov. Vzemimo naša dva primera. Vemo, da ne moremo reči »Nič ni narobe s tem, če počnemo to, česar ne bi smeli«, ker vemo, kaj »moral bi« in »moralno napačno« pomenita; in vemo, da ne moremo reči »Moj trileten otrok je odrasel«, ker vemo, kaj »otrok« in »odrasel« pomenita. Če bi se morali pri tem, ko bi pokazali, da tega ne moremo reči, sklicevati na kakršne koli druge

premisleke od teh, potem vprašanji, ali to lahko rečemo, ne bi bili več formalni vprašanji.

V splošnem oblikujemo teze v logiki (oz. vsaj v vrsti logike, o kateri sam govorim in ki vključuje tudi vrsto, ki je na delu v etiki) s sklicevanjem na razumevanje rabe besed in na nič drugega. In zato, ker je ta logika temelj moralnih argumentov, je tako zelo pomembno, da razumemo besede. Opozoriti moram, da je ta značilnost metode, ki jo zagovarjam, ta, ki jo dela korenito drugačno od vseh drugih sodobnih etičnih teorij. Vse te teorije se v tej ali oni točki (in to precej pogosto) sklicujejo na določena vsebinska moralna prepričanja, ki jih zagovorniki teh teorij imajo in za katere upajo, da jih bodo z njimi delili tudi njihovi bralci. Čeprav razumem, da veliko ljudi ne verjame v razliko med formalnimi in vsebinskimi moralnimi vprašanji, ki sem jo izpostavil, in se jim torej zdi sprejemljivo uporabljati vsebinska prepričanja za podporo svojim teorijam, vseeno menim, da moj postopek daje etiki trdnejši temelj.

Naj na kratko navedem razloge za to samozavest. Če razpravljamo o nekem moralnem vprašanju (npr. o vprašanju »Ali bi moral vstopiti v vojsko?« ali »Ali bi se moral pridružiti revoluciji?«), je ena izmed stvari, ki jo moramo razčistiti že na samem začetku, kaj to vprašanje sploh je. To pomeni, da če se nočemo napačno razumeti, nam morajo besede v zastavljenem vprašanju pomeniti isto. In če nam besede *res* pomenijo isto, smo tako dobili trden temelj strinjanja (čeravno je to formalno in ne vsebinsko strinjanje), na katerem lahko oblikujemo nadaljnje argumente. Če razlikovanje med formalnimi in vsebinskimi vprašanji vzdrži, potem dospemo do formalnega strinjanja, čeprav se vsebinsko ne strinjamo. Na tej podlagi lahko potem (kako, bom – upam da – pokazal) uporabimo formalno strinjanje, da z njim preverimo argumente, ki jih kateri koli izmed nas postavlja v podporo svojemu stališču. Lahko se vprašamo »Ali lahko razumno *trdi* to?« ali »Ali lahko razumno trdi *to*, če hkrati trdi tudi *to drugo*?«

Po drugi strani, če ljudje vnesejo svoja vsebinska prepričanja v temelje svojih moralnih argumentov, potem jih ne bodo mogli prepričljivo uporabiti proti vsem tistim, ki ne delijo teh prepričanj. To srečamo npr. pri filozofih, ki jim pravimo *intuicionisti*. S precejšnjo gotovostjo trdim, da je moje stališče mnogo bolj trdno od njihovega, ker se ne opiram na nič, razen na to, kar sprejema oz. se strinja vsak, ki zastavlja isto vprašanje, na katerega skušam odgovoriti sam. Zato sem tudi trdil, da se moramo strinjati o pomenu naših vprašanj, preden oblikujemo argumente glede odgovorov nanje. To je *vse*, kar jaz sam terjam, da lahko pričnemo z moralnimi argumenti.

Toliko glede vprašanja metode etike. Lahko bi o tej temi povedal še več in moral bi povedati še več, da bi zapolnil vse praznine, a to sem storil že drugje (*MT*, 1. poglavje). Sedaj želim nadaljevati in razkriti, kaj upam, da lahko vzpostavim na podlagi te metode in kako to pripomore k razreševanju vsebinskih vprašanj. Na formalni oz. metaetični ravni moram vpeljati zgolj dve tezi. Zaradi večje jasnosti jih bom oblikoval kot tezi o besedi »moral bi« in njeni logiki. Namesto tega bi lahko govoril tudi o besedah kot sta »moralno pravilno« ali »dobro«. Toda raje bom spregovoril o besedi »moral bi«, ker je najpreprostejša beseda, ki jo uporabljamo v naših moralnih premišljevanjih.

Nahajamo dve logični značilnosti besede »moral bi«, kakor ta nastopa v vprašanjih kot »Ali bi moral vstopiti v vojsko?« in »Ali bi se moral pridružiti revoluciji?« Ti značilnosti sta del tega, čemur se zavežem, če odgovorim »Da, moral bi«. Prvo včasih imenujemo *preskriptivnost* oz. *predpisnost* moralnih sodb. Če rečem »Da, moral bi vstopiti v vojsko« in to iskreno tudi mislim ter resnično v polnem smislu mislim, da bi moral, potem bom vstopil v vojsko. Seveda obstaja mnogo manj polnih smislov besede »moral bi« ali »mislim, da bi moral«, glede na katere lahko rečem »Mislim, da bi moral to storiti, vendar ne bom« ali pa »Moral bi, pa kaj?« Toda vsakdo, ki je že bil v tej situaciji (kakor tudi jaz sam in to je bila ena izmed stvari, zaradi katerih sem se pričel ukvarjati s filozofijo), ve, da je ves smisel vprašanja »Ali bi moral?« ta, da nam pomaga odločiti se oz. odgovoriti na vprašanje »Ali naj?« In odgovor na prvo vprašanje – ko si ga zastavimo v tem polnem smislu – implicira odgovor na drugo vprašanje. Če to ne bi bilo tako, kakšen smisel bi sploh imelo zastaviti ga?

Druga značilnost besede »moral bi«, na katero sem bom opiral, je ponavadi imenovana *univerzabilnost* oz. *posplošljivost.* Ko rečem, da bi moral, potem se zavežem še za več, kakor pa, da bi *jaz* moral. Predpisnost zahteva, da oseba, ki pravi »moral bi«, mora tako tudi ravnati, če se ta sodba nanaša nanjo in lahko tako ravna. Posplošljivost pomeni, da kdor reče »moral bi«, se s tem zaveže, da soglaša, da bi *vsakdo* v ravno teh okoliščinah moral ravnati tako. Če rečem »Moral bi storiti to tej in tej osebi, toda obstaja oseba, ki je v enakih okoliščinah kot jaz in v enakem odnosu do tretje osebe kot pa jaz do druge, a tega ne bi smela storiti«, bo naš občutek za logiko namrščil naše obrvi. Logično je nekonsistentno reči o dveh popolnoma enakih osebah v popolnoma enakih situacijah, da bi ena morala storiti nekaj, druga pa ne. Dodati moram, da podobnost med situacijami vključuje osebnostne lastnosti ter nagnjenja oz. stremljenja in odpore posameznih oseb v teh situacijah. Če bi npr. oseba, ki bi jo bičal, v bičanju uživala (in nekaj ljudi je takšnih), bi to pomenilo, da situacija ni popolnoma enaka normalni situaciji in da je ta razlika lahko pomembna.

Če sedaj združimo ti dve značilnosti preskriptivnosti in univerzabilnosti, potem lahko vidimo, da če rečem »Jaz bi moral njemu storiti to in to«, se ne zavežem zgolj temu, da bi to moral narediti njemu (in da to tudi storim), temveč tudi k temu, da bi on moral to storiti meni, če bi bili najini vlogi natanko obrnjeni. Kakor bomo videli, je to tudi način, kako moralni argument zadobi svojo moč. Ponoviti moram, da za moj argument ni bistveno, da imajo *vse* rabe »moral bi« ti dve značilnosti. Vse, kar trdim za zdaj, je to, da včasih, ko sprašujemo »Ali bi moral?«, rabimo besedo na ta način. Nagovarjam torej ljudi, ki zastavljajo takšna vprašanja. Če bi kdo želel zastavljati *drugačna* vprašanja, utegne uporabljati drugačno logiko. Dokaj pa sem prepričan, da si pogosto postavljamo univerzalno preskriptivna vprašanja in se glede njih ne strinjamo, tj., kaj predpisati univerzalno za vse situacije ne glede na to, kdo deluje ali koga delovanje zadeva. Zadovoljen bom, če bom lahko pokazal, kako lahko veljavno pretresamo in razpravljamo o takšnih vprašanjih, katerih logični značaj je določen s tem, da so *takšna* vprašanja, tj. univerzalno predpisna vprašanja.

Lahko bi še dodal, da je ves smisel moralnega jezika s takšnimi značilnostmi – to je jezika, katerega pomen je določen zgolj z njegovimi logičnimi značilnos-

tmi in ki ga lahko zato uporabimo v razpravi med dvema osebama, ki imata sicer zelo različne vsebinske moralne poglede – v tem, da bodo besede za oba pomenile isto in da bosta oba v svojih argumentih omejena z istimi logičnimi pravili. Če bi njuna različna moralna prepričanja nekako vgradili v same pomene njunih moralnih besed (kakor se to zgodi z *nekaterimi* moralnimi besedami in kakor je nekaj moralnih filozofov zmotno prepričanih, da se pravzaprav zgodi z vsemi), potem bi že od vsega začetka šlo za nesporazum. Njuna moralna razprava bi se hitro klavrno končala in stvar bi lahko razrešila zgolj s silo. Prav zaradi tega formalnega značaja moje teorije je po mojem mnenju ta bolj koristna in uporabna, kakor pa teorije drugih filozofov, ki poskušajo svoja moralna prepričanja vgraditi v same pomene besed ali v pravila argumentacije. To je še posebej res za vse tiste moralne probleme, o katerih imajo ljudje skrajno različna prepričanja. Če so ta prepričanja vplivala na besede, potem se ne bodo mogli razumno sporazumevati med sabo. Prav temu smo priča povsod po svetu (npr. v Južni Afriki, kjer sem predstavil različico tega članka). V teh situacijah teorije, o katerih govorim, niso prav nič v pomoč, ker se bodo ljudje sklicevali na nasprotujoča si prepričanja in se resna ter plodna razprava sploh ne bo mogla pričeti.

Naslednja stvar, ki jo moram razjasniti, je, kakšno vlogo ima v moralnem argumentu sklicevanje na *dejstva*. Če zastavim vprašanje »Ali bi moral vstopiti v vojsko?«, potem si moram najprej biti na jasnem, kaj mislim z »moram«. Vendar to še ni dovolj. Moram si biti na jasnem, kaj sprašujem, in drug pomemben del tega je tudi, kaj »vstopiti v vojsko« sploh pomeni. Z drugimi besedami, kaj bi počel, če bi vstopil v vojsko? Nekateri filozofi uporabljajo izraz »posledicist« oz. »konsekvencionalist« z namenom, da omalovažujejo svoje nasprotnike. Priznam, da bi se lahko v nekem smislu strinjali, da pač moramo storiti to, kar je moralno prav, ne oziraje se na posledice. Toda ti filozofi so hudo zmedeni, če mislijo, da lahko pri odločanju o tem, kaj bi morali storiti, prezremo to, kar bi sploh storili z enim ali drugim možnim dejanjem. Če nekdo meni, da ne bi smel vstopiti v vojsko ali da bi to bilo moralno napak, potem bi njegovi razlogi (tj., kaj to dejanje po njegovem mnenju dela napačno) morali biti povezani s tem, kaj bi počel, če bi vstopil v vojsko. Gre za dejanje oz. niz dejanj, katerih moralnost je vprašljiva. Vstop v vojsko pomeni v njegovih okoliščinah (če gre za to, da živi v takšnem sistemu, npr. v Južni Afriki) zavezo, da bo streljal na ljudi na ulici, če mu bo tako ukazala vlada. To pač v njegovi situaciji vstop v vojsko vključuje. In vsakdo, ki verjame, da so v tem smislu posledice nepomembne za moralne odločitve, ne razume predmeta moralnosti; predmet moralnosti so dejanja, tj., kaj počnemo, in to pomeni tudi, kaj s temi dejanji ustvarimo; spremembo, ki jo uvedemo v tok dogodkov. In to so dejstva, ki jih moramo prav tako poznati.

Nekatere etične teorije, ki ji poznamo pod skupnim imenom kot *naturalistične* teorije, narede dejstva pomembna za moralne odločitve na zelo neposreden način. To storijo tako, da trdijo, da je *pomen* moralnih besed dejstven. Če navedem zelo preprost primer; če bi »moralno napačno« *pomenilo* »to, kar ogroža državo«, potem bi bilo jasno, da je moralno napačno vse, kar bi ogrožalo državo in tega bi se morali izogibati. Težava teh teorij je pravzaprav enaka kot pri prej

omenjenih. Teorija postane neuporabna za moralno razpravo, če njen avtor v njo samo vgradi svoja lastna moralna prepričanja. In *eden* izmed načinov, kako lahko to storimo, je, da jih vgradimo v pomene moralnih izrazov. To onemogoči komunikacijo in razumno razpravo med ljudmi z različnimi moralnimi prepričanji. Če bo »moralno napačno« dejansko pomenilo to, kar je bilo pravkar predlagano, potem nekdo, ki bi menil, da so določene stvari za moralnost še bolj pomembne, kakor pa ohranitev države, te besede sploh ne bi mogel uporabiti v razpravi z zagovornikom režima. Eden izmed njiju bi moral vstopiti v vojsko, drugi pa se pridružiti revoluciji; preostal bi jima zgolj še boj.

Sam nisem zavezan temu, kar trdijo naturalisti, saj moje stališče o pomenu »najstva« v okviru predpisnosti in univerzabilnosti *ne* vključuje nobenih *vsebinskih* moralnih prepričanj. Je nevtralno med dvema takšnima udeležencema v prepiru in – če imam prav - lahko vsakdo izmed njiju uporablja to besedo v razpravi o predmetu njunega nestrinjanja. Zatorej moram – in deloma sem to tudi že storil – podati drugačen predlog o tem, kako so dejstva pomembna za moralne odločitve. To bom storil preko samega razumevanja razumnosti oz. racionalnosti, in sicer s pomočjo pojma razloga.

Morda nam bo v pomoč, če pričnemo z nečim preprostejšim od moralnih sodb, tj. z navadnimi ukazi oz. imperativi. Ti dve vrsti jezikovnih dejanj ne smemo zamenjavati med seboj, saj sta si pomembno različni, toda ukazi, kot je npr. »Vstopi v vojsko!« na nekoliko bolj preprost način ponazarjajo zamisel, ki jo želim pojasniti. Gre namreč za najpreprostejšo obliko predpisov oz. preskripcij. (Moralne sodbe so zaradi univerzabilnosti mnogo bolj kompleksna oblika.) Če vzamem še celo bolj preprost primer. Recimo, da rečem »Dajte mi čaj!« in ne »Dajte mi kavo!« To rečem zaradi *nečesa o* pitju čaja in pitju kave v tistem trenutku. Če bi pitje čaja bilo drugačno, morda tega ne bi rekel. Želim si oz. izberem pitje čaja in ne kave, ker sem prepričan, da bo pitje čaja takšno in takšno, tj. zaradi (domnevnega) dejstva o njem. Upam, da če je sedaj jasno, kako so lahko dejstva celo v primeru teh preprostih ukazov razlogi za njihovo zatrditev, potem bo prav tako jasno, da lahko tudi moralne sodbe zatrdimo na podlagi razlogov, čeprav *same* niso (oz. niso v celoti) izjave dejstev, ampak so predpisne. Nerazumno bi bilo zahtevati čaj brez vsakega ozira na to, kako bi dejansko bilo piti čaj. Bodite pozorni na to, da nič od rečenega ni odvisno od univerzabilnosti. Namenoma sem izbral preprost primer ukazov, ki *niso* univerzabilni. Kasneje bom uvedel enega izmed naslednjih korakov, ki pa je odvisen od univerzabilnosti, a le-ta na tej točki še ni potreben.

Sedaj bi rad uvedel naslednji korak, ki je prav tako neodvisen od univerzabilnosti in tudi od vsega ostalega, kar sem do sedaj trdil. Podobno kot do sedaj gre za korak v logiki, ki je odvisen od pomena besed. Zadeva odnos med *vednostjo* o tem, kako je nekaj izkusiti in med izkušnjo samo. Pomen tega za do sedaj rečeno je naslednji. Če moramo poznati dejstva glede tega, kar bo vsebovalo to, če nekaj storimo, je ena izmed stvari, ki jo moramo vedeti, kaj bi mi sami ali pa nekdo drug izkusil, če bi to storil. Npr., če razmišljamo o tem, da bi nekoga za zabavo prebičali, potem je pomembno vedeti, da bi dejanje vključevalo zanj *to* izjemno neprijetno izkustvo. Če ga to ne bi motilo ali pa bi mu bilo celo všeč, potem bo naše dejanje v nekem moralno pomembnem oziru drugačno kot sicer.

Zatorej je pomembno, da razmislimo o pogojih tega, da lahko zares rečemo, da vemo, kakšna bo izkušnja (naša ali nekoga drugega), ki bo posledica našega izbranega dejanja.

Predpostavimo, da je dana izkušnja (kot v tem primeru) *trpljenje* določene vrste. Želim trditi, da ne moremo trpeti, ne da bi vedeli, da trpimo; in da ne moremo vedeti, da trpimo, ne da bi trpeli. Tak odnos med doživetjem izkušnje in vednostjo o njej je opazil že Aristotel (*NE* 1120a29). Obstajata dva raznolika razloga za zadnjo polovico te teze, ki sem jo ravnokar podal. Prvi je, da ne moremo vedeti *ničesar*, ne da bi to bilo tudi res (beseda »vedeti« je preprosto takšne vrste beseda). Drugi razlog je bolj specifičen in tudi bolj pomemben za naš argument. Če ne bi imeli izkušnje trpljenja, potem ne bi bilo nič, kar bi vedeli, in nobenega načina, kako bi to vedeli. Vednost o neki izkušnji je neposredna vednost in ne nekakšna vrsta vednosti, ki je pridobljena na podlagi sklepanja, ter zatorej tudi ne more obstajati, ne da bi predmet te vednosti (tj. trpljenje) bil navzoč v naši izkušnji. To je tudi razlog, zakaj je tako težko vedeti, kakšno je trpljenje, ki ga doživljajo drugi. Kot bomo videli, mora tukaj vlogo izkustva (na sicer okrnjen način) zapolniti domišljija oz. zamišljanje.

Nadalje, ne moremo trpeti, ne da bi imeli nagnjenost oz. preferenco, *pro tanto* oz. vsaj v splošnem, da ne bi trpeli. Če ne bi raje izbrali – če vse drugo ostane enako –, da ne bi trpeli, potem to ni trpljenje. To preferenco, da naj se trpljenje konča, bi izrazili – če bi to izrazili v jeziku – s predpisom, da naj se trpljenje konča. Če sedaj povzamemo vse skupaj; če trpimo in torej vemo, da trpimo, potem smo zavezani pristati na predpis, da se naj – če vse ostalo ostane enako – to trpljenje konča. Moramo si želeli, da bi ga bilo konec, sicer ne gre za trpljenje.

Toliko o našem sedanjem trpljenju. Sedaj moramo vzeti v premislek še, kaj je implicirano v vednosti, da *bomo* oz. *bi* pod določenimi pogoji trpeli ali pa da trpi *nekdo drug*. Vzemimo najprej slednji primer. K čemu sem zavezan, če resnično trdim, da vem, da nekdo drug trpi ali kakšno je to trpljenje zanj? Preizkusni kamen za to je po mojem mnenju vprašanje »Kakšne so moje preference (oz. z drugimi besedami, h kakšnim predpisom sem zavezan) glede na to situacijo, če bi bil *jaz sam* postavljen v *njegovo* situacijo in trpel na enak način?« Če on trpi, potem tudi ve, da trpi in ima preferenco, da naj se trpljenje konča (moč te preference je določena in odvisna od tega, kako hudo je trpljenje). Ta preferenca in zavezanost njej sta del njegove situacije in zatorej tudi del tega, kar si moram zamisliti, da bi doživljal jaz sam, če bi se nahajal v njej.

Pravkar sem zastavil vprašanje »Čemu sem zavezan, če resnično trdim, da vem, da on trpi?« Moja teza bo, da sem tudi sam zavezan imeti preferenco, da če bi bil jaz sam postavljen v njegovo situacijo z njegovo preferencami, da naj se trpljenje ustavi; in da je moč te preference, kateri sem zavezan, enaka moči njegove preference.

Dejal sem, da je to moja teza. Do sedaj je še nisem podprl z argumentom in prepričan sem tudi, da bo le-ta polemičen. Moj korak bo naslednji. Če zares razmišljam o osebi, ki je postavljena v dano situacijo, kot o *sebi*, je to odvisno od tega, ali se sam poistovetim oz. prevzamem preference, ki bi jih ta oseba (tj.

jaz sam) imela v njej. Seveda moramo tako kot tudi prej dodati omejitev »če je vse ostalo enako«. Lahko namreč obstajajo druge stvari, ki jim tako močno dajem prednost, da odtehtajo mojo preferenco, da naj bi preferenca te osebe (tj. osebe, za katero si zamišljam, da sem jaz sam) bila zadovoljena. Toda *če je vse ostalo enako*, potem moram preferirati, naj bo zadovoljena, in to z enako močjo preference, kot bi jo sam imel, če bi se znašel v tej dani situaciji s temi preferencami. Če to ni tako, potem bodisi ne vem, kako je biti v tej situaciji s temi preferencami (situacije si torej ne predstavljam v vsej polnosti), bodisi si osebe v tej situaciji ne zamišljam zares kakor mene samega.

Naj podam primer, ki bo vse to ponazoril. Predpostavimo, da je nekdo zvezan ter da je bila okoli njegovega vratu dana z bencinom polita in zažgana avtomobilska guma. Izjemno trpi in zatorej tudi ve, da trpi. Kako lahko sedaj *jaz* vem, kakšno je to trpljenje zanj? Ali, če govorimo v okvirih preferenc; on močno preferira, da ne bi še naprej gorel na tak način. Kako lahko sedaj jaz vem, kako je imeti takšno preferenco za končanje tega trpljenja in s tako močjo (npr., kako je kričati »Ne; nehajte, nehajte!« v takšnih mukah)? Predpostavimo tudi, da trdim, da natanko vem, kako je zanj imeti takšne preference in tako trpeti. In predpostavimo še, da mi nekdo ponudi, da mi bo ravnokar storil isto, jaz pa odvrnem samo »To sploh ni pomembno; zame je vseeno«. To bi zagotovo pokazalo, da ne vem, kako je zanj. Domneva se, da če bi bilo isto storjeno meni, potem bi moral imeti enako izkustvo in enake preference, kakor ta oseba, ki to zares doživlja. Mislim, da bi enako lahko pokazali tudi za druge, manj dramatične primere in da, ko bi dopustili tudi, da včasih vse druge stvari niso enake (tj. obstoj drugih preferenc), bi lahko prepričljivo potrdili mojo tezo. Na tem mestu je ne bom več nadalje zagovarjal, ker želim iz nje izpeljati nekaj pomembnih sklepov za moj glavni argument.

Naj najprej povzamem teze, ki sem jih do sedaj predlagal. Najprej sta tu predpisnost in univerzabilnost moralnih sodb, ki jih lahko vzpostavimo – vsaj tako trdim – z argumenti na podlagi pomenov besed, tj. z logičnimi argumenti. Nato je tu tudi potreba po pravilnih dejstvenih informacijah, če se sploh hočemo razumno zavezati predpisom, vključno s predpisi, ki vključujejo najstva. Na koncu je tukaj še teza, da *nimamo* ustreznih dejstvenih informacij o trpljenju nekoga drugega ali na splošno o njegovih preferencah, razen v primeru, če mi sami nimamo preference, da – če bi se *mi* sami nahajali v njegovi situaciji z njegovimi preferencami – bi bile te preference zadovoljene. Opozarjam tudi na to, da čeprav sem trdil, da lahko dokažem univerzabilnost, le-te še nisem uporabil v argumentu. Prav to pa bom, v navezavi z ostalimi tezami, storil sedajle.

Predpostavimo, da sem jaz tisti, ki žrtvi povzroča trpljenje. Zelo si želi, da ga odvežem. Z drugimi besedami, z relativno veliko močjo sprejema oz. odobrava predpis, da naj bi ga jaz odvezal. Že sedaj – ne da bi se sklicevali na univerzabilnosti – lahko na podlagi predhodnih tez rečemo, da če vem, kako je zanj biti v tem stanju (in če tega ne vem, potem lahko moji moralni sodbi očitamo pomanjkanje informacij), potem moram tudi sam imeti preferenco, da naj me – če bi bil sam v takšni situaciji – odvežejo. To pomeni, da jim predpisujem, da me morajo – v tej hipotetični situaciji – odvezati. Denimo, da se sedaj vprašam, kakšne *univerzalen* predpis sem pripravljen sprejeti glede na moje sedanje rav-

nanje, ki mu povzroča trpljenje, tj., za kaj sem pripravljen reči, da *moram* sedaj storiti. Ta »moral bi« izraža univerzalni predpis, ki je takšen, da če rečem »Ni mi ga treba odvezati«, s tem sprejemam tudi predpis, da me med drugim ne bi bilo potrebno odvezati, če bi se sam znašel v podobnih okoliščinah.

Seveda lahko tudi rečem, da ne želim sprejemati *nobenega* univerzalnega predpisa. To je stališče, ki sem ga že drugje označil kot stališče *amoralista* in tudi pokazal, kako ga obravnavati (*MT*, 182 in naslednje strani). Toda predpostavimo, da nisem amoralist in sem pripravljen sprejeti določene univerzalne predpise glede oseb v takšni situaciji. Vprašanje je, kakšni so ti predpisi. Če posplošim predpis, da ga naj še naprej mučim, potem posledično to pomeni, da predpisujem, da če bi meni kdo na tak način povzročal trpljenje v podobni situaciji, potem naj s tem tudi nadaljuje. Toda to je v nasprotju s predpisom, za katerega smo že videli, da ga moram sprejemati, če vem, kako je za to mojo žrtev biti v tej situaciji. Gre za predpis, da če bi bil jaz sam v tej situaciji, potem naj bi me *ne* mučili več in bi me odvezali. Znajdem se torej v zadregi, ki jo je Kant imenoval protislovje volje (Kant, *Utemeljitev metafizike nravi,* § 2).

Kako lahko to protislovje razrešimo? Odgovor postane očiten, če opazimo, da je to, kar se dogaja (in se mora dogajati, če poskušam univerzalizirati moje predpise), da sem omejen s tem, da obravnavam preference drugih ljudi, kot bi bile moje. To je samo še eden izmed načinov, kako podati zahtevo po tem, da posplošim svoje predpise. Toda če sta v tej situaciji nasprotujoči si preferenci obe bili moji, moram pustiti, da močnejša povozi šibkejšo. In prav s tem sem omejen v danem primeru, kjer je kot posledica mojega poskusa posplošitve, prišlo do situacije, kjer sem ostal z dvema nasprotujočima si preferencama ali predpisoma o tem, kaj bi si želel, da se dogodi meni v hipotetični situaciji, kjer se znajdem na mestu te druge osebe. Odgovor je torej, da če je preferenca moje žrtve, da naj preneham z mučenjem, močnejša od moje preference, da ne odneham (in to prav gotovo bo), potem moram z mučenjem prenehati.

Tako smo sedaj v preprostem primeru, ki vključuje zgolj dve osebi, dospeli do nečesa, kar je v bistvu utulitaristični odgovor na naš moralni problem; in do njega smo prišli po kantovski poti. Ponavadi ljudje govorijo, da so Kant in utilitaristi na nasprotnih bregovih moralne filozofije, toda to kaže zgolj na to, kako malo poznajo tako Kanta kot utilitariste (glej tudi moj članek »Philosophy of Language in Ethics«). Težo preferenc vpletenih strani (v tem primeru dveh) moramo namreč tehtati v sorazmerju z njihovo močjo in skleniti, da moramo ravnati v skladu z močnejšo. Če ne bi bil omejen s prostorom, bi lahko pokazal tudi, kako lahko s posplošitvijo tega argumenta na primere situacij, kjer je vpletenih več oseb in ki zadevajo preference več strani, v zvezi s temi sprejmemo utilitaristične odgovore, tj., da moramo v vsakem primeru ravnati tako, da maksimiziramo zadovoljitev preferenc vseh vpletenih strank gledano nepristransko. Tega se zdaj ne bom lotil, ker sem to storil že drugje (*MT*, 115 in naslednje strani) in ker moram sedaj pokazati, kako bo ta način mišljenja deloval v našem dejanskem moralnem življenju, ko se moramo odločati o praktičnih zadevah. To bom lahko storil zgolj v zelo splošnih okvirih.

Lahko bi mislili, da smo dospeli do neke vrste utilitarizma dejanja in to je res tako. Ampak ne gre za tisto različico utilitarizma dejanja, kateri klasične ugovore učijo vse začetnike oz. študente filozofije. Sedaj bom poskušal pojasniti, kako se ta različica utilitarizma dejanja, ki jo zagovarjam, razlikuje od navadne različice. Strogo gledano, razlika ni teoretična, ampak prej izvira iz premisleka o naši dejanski človeški zagati pri našem moralnem mišljenju. Da bi to videli, si zamislimo, kako bi bilo, če ne bi imeli naših človeških omejitev. Recimo, da bi to pomenilo, da bi imeli neskončno vednost, jasnost misli, nobene pristranskosti glede nas samih ter drugih človeških slabosti. V svojih drugih delih sem bitje, ki ima takšne nadčloveške sposobnosti, imenoval nadangel (*MT,* 3. pogl.). On bi zares lahko mislil na način utilitarizma dejanja. Toda za nas ljudi bi bilo zaradi očitnih razlogov pogosto pogubno, če bi to poskušali. Prvič, skoraj vedno nimamo vseh potrebnih informacij; še posebej smo šibki pri tem, ko se je potrebno postaviti na mesto drugih ljudi in si zamisliti, kako mora biti zanje. Drugič, nimamo zadosti časa, da bi pridobili te informacije in razmislili o njih. In nadalje, prav tako nimamo sposobnosti jasnega mišljenja. Te tri pomanjkljivosti so lahko pogosto vzrok temu, da sami sebe prepričamo, da je neko dejanje res najboljše (tj., da maksimalno in nepristransko zadovolji preference), v bistvu pa nam ga pravzaprav narekuje zasledovanje našega lastnega interesa. Takšno sklicevanje in izgovarjanje lahko opazujemo vse okoli nas.

Predpostavimo, da se – zavedajoč teh pomanjkljivosti – odpravimo k nadangelu po nasvet, a ne glede posamičnega primera (recimo, da se ne bomo mogli vedno obrniti nanj, zato želimo, da nam da nasvet za v prihodnje), ampak glede tega, kako naj minimiziramo slabe posledice teh pomanjkljivosti. Ljudje verjamejo, da se lahko tudi na Boga obrnejo na tak način, toda to, kaj naj bi jim odvrnil, se razlikuje od osebe do osebe. Toda predpostavimo, da bi zares *imeli* neposreden dostop do takšnega najvišjega ali vsaj superiornega bitja, ki bi nam lahko svetovalo. Prepričan sem, da bi nam odvrnilo, da moramo v vsaki situaciji z našimi dejanji kar se da povečati pričakovano zadovoljitev preferenc. Prepričan sem tudi, da bi nam tako odgovoril Bog, kajti ta ljubi svoja bitja in si od nas želi, da zanje storimo kar najboljše.

Pričakovana zadovoljitev preference (oz. na kratko, koristnost) je vsota zmnožkov koristnih posledic in verjetnosti teh posledic za vsakega izmed možnih razpletov dejanja. To je to, na kar merim z »najboljše ravnanje«. Vprašanje je seveda, kako to doseči? Glede na naše pomanjkljivosti in omejitve ga ne bomo mogli doseči z utilitarnim preračunavanjem ali analizo koristi in stroškov za vsak primer. Nadangel nam bo prej odgovoril, da naj v sebi vzgojimo niz dispozicij ali načel, vključno z ustreznimi naravnanostmi ali občutji (ali pa, če želi kdo uporabiti to besedo, intuicijami), ki jih spremljajo; in sicer mora biti to niz, katerega gojenje bo najbolj verjetno, gledano v celoti, privedlo do maksimizacije zadovoljitve preferenc. Nadangel je seveda boljši od nas in lahko v vsaki posamični situaciji zadene pravilen odgovor, toda za nas je zgornje največ, kar lahko storimo.

Opazimo lahko, da čeprav gre pri tem predlogu za vrsto utilitarizma pravila, je to vrsta, ki ni nezdružljiva z utilitarizmom dejanja. Kajti nadangel nam svetuje, da naj opravljamo določena dejanja, tj. dejanja gojenja dispozicij, in njegovi

razlogi za takšen nasvet so, da bodo ta dejanja tista, s katerimi bomo dosegli najboljše. To pa je ravno to, kar bi nam svetoval tudi utilitarist dejanja. Vendar ta različica utilitarizma vseeno ohranja prednosti, ki si jih pripisujejo starejše različice utilitarizma pravil, še posebej to prednost, da je na ta način naš sistem imun pred ugovori, ki temeljijo na njegovih domnevnih protiintuitivnih posledicah. Kajti intuicije, ki nam jim bo nadangel svetoval slediti, so *ravno te* intuicije, na katere se sklicujejo nasprotniki.

Posledica tega koraka je razdelitev moralnega mišljenja na dve ravni (poleg tretje, meteatične ravni, ki pa se ne ukvarja z vsebinskimi vprašanji, ampak z obliko moralnega mišljenja, tj. z logiko moralnega jezika). Tema dvema ravnema pravim *intuitivna* raven in *kritična* raven. Če bomo sledili nasvetu nadangela, potem bo naše moralne mišljenje skoraj vedno na intuitivni ravni; torej skoraj ves čas bomo ravnali tako, kakor intuicionisti pravijo, naj ravnamo. Razlika bo seveda v tem, ker je vsakomur jasno, da so naša načela in dispozicije, ki naj bi jih gojili, do določene mere splošna, preprosta in ne povsem določena (kajti če ne bi bile takšne, bi bile neobvladljive, nekoristne in ne bi bile učljive) in bodo zato v določenih težkih primerih prišle v konflikt med seboj. Za razliko od intuicionistov bomo tudi v teh primerih želeli vedeti, kaj moramo storiti, ne glede na to, kako težko ali nevarno bo to. Ker nadangela nimamo vedno na voljo, je najboljše, kar lahko storimo, da mislimo kritično, tako kot bi to v takšnih primerih mislili nadangeli. Toda ko nam naše intuicije dajejo jasno vodstvo, potem jim bomo sledili – vsaj tako nam bo svetoval naš utilitaristični nadangel na omenjeni enkratni seansi za nasvet pri njem.

Dejali bodo, da to predpostavlja, da so naše intuicije pravilne. Seveda je to res. In to nam daje še nadaljnji razlog za kritično mišljenje. Morda ga je nevarno uporabljati v težavnem položaju; toda ko ga je konec ali pa ko ga šele pričakujemo, je takšno mišljenje bistveno. Kako bi sicer lahko bili prepričani, da so naše intuicije, s katerimi smo odrasli, pravilne, npr. intuicije, kako naj belci obravnavajo temnopolte ali pa moški ženske? Kar nam bo modri nadangel svetoval in kar bodo modri človeški vzgojitelji izvrševali, bo premišljena zmes intuitivnega in kritičnega mišljenja, vsakega v ustrezni situaciji. In to je to, kar modri ljudje že sedaj počno.

Vojko Strahovnik

Moralna filozofija R. M. Harea: Univerzalni preskriptivizem in utilitarizem dveh ravni

Članek poda osnovne značilnosti moralne teorije Richarda Mervyna Harea (1919-2002). Predstavljeno je mesto njegove teorije znotraj polja drugih moralnih teorij v dvajsetem stoletju. Hareova moralna teorija gradi na dveh osrednjih značilnostih logike moralnega jezika, in sicer na preskriptivnosti in univerzabilnosti moralnih sodb. Na koncu se izteče v utilitarizem, in sicer v t.i. utilitarizem dveh ravni, ki presega posamezne omejitve tako utilitarizma dejanj kot tudi utilitarizma pravil ter ponudi odgovor na večino klasičnih ugovorov, ki jih lahko postavimo utilitarizmu.

Ključne besede: etika, utilitarizem, preskriptivizem, dve ravni moralne misli, R. M. Hare, G. E. Moore

Richard Mervyn Hare (1919-2002) je bil eden najpomembnejših in najbolj znanih moralnih filozofov dvajsetega stoletja. V svoji filozofsko avtobiografijo, ki je izšla malo pred njegovo smrtjo leta 2002, je svoje filozofske poglede na izjemno zanimiv in barvit, tu in tam pa tudi duhovit način, vnesel tudi zgodbo svojega življenja. To ga je vodilo od meščanskega življenja na angleškem podeželju, smrti njegovih staršev in vstopa v vojsko ter bojevanja v drugi svetovni vojni na bojiščih v Indiji, čemur so sledila leta japonskega vojnega ujetništva v Burmi, in nato po povratku kariera univerzitetnega profesorja[1] na Balliol College v Oxfordu, nato na Corpus Christi, Oxford in nazadnje selitev na univerzo na Floridi (Gainseville, ZDA), kjer je službo sprejel tudi zato, ker v pravilih univerze niso imeli določila o prisilni upokojitvi, ki mu je zaradi njegove starosti grozila v Oxfordu. Avtobiografijo pričenja z naslednjimi besedami:

> »Pred kratkim sem imel čudne sanje, nekakšno vizijo napol v snu. Znašel sem se na vrhu gore, v gosti megli, zelo zadovoljen s sabo – ne samo zaradi tega, ker mi je uspelo splezati na vrh gore, temveč tudi zato, ker sem uresničil svoj življenjski cilj in našel način, kako razumno odgovoriti na moralna vprašanja. Toda medtem ko sem si domišljal ta dosežek, se je

[1] Hare je Univerza v Lundu na Švedskem leta 1991 podelil častni doktorat, kar je bil tudi njegov prvi in edini doktorski naziv, ki ga je pridobil.

> megla začela razkrajati in videl sem, da sem na tem vrhu gore obkrožen z grobovi vseh drugih filozofov (velikih in majhnih), ki so imeli isti cilj in za katerega so mislili, da so ga uresničili. In od tega trenutka dalje sem na podlagi razmisleka o mojih sanjah uvidel, da so prizadevni filozofski črvi pridno grizljali sisteme teh filozofov in razkrivali, da so bili njihovi dosežki zgolj utvara. Res je, da so njihovi skeleti, ki jih črvi niso mogli prebaviti, ostali nedotaknjeni, a bili so presenetljivo podobni drug drugemu. Vse to me je pripeljalo do tega, da še enkrat premislim o tem, kaj je na tem področju sploh mogoče doseči.« (Hare, 2002: 269)

Kot dve največji spodbudi za to, da se je pričel ukvarjati z moralno filozofijo, navaja kot prvo dilemo, s katero se je srečal ob bližajoči se vihri druge svetovne vojne, ko je tehtal med tem, ali naj sprejme pacifistične poglede ali pa naj vstopi v vojsko. Druga spodbuda je bilo nelagodje oz. občutje krivde, ki ga je kot mladostnik doživljal zaradi dejstva, da je bila njegova družina razmeroma premožna oz. se ji ni bilo treba ukvarjati z vprašanjem dnevnega preživetja, medtem ko je okoli sebe lahko opazoval množice brezposelnih delavcev, ki so se komaj prebijali skozi življenje. Del opisa iz zgornjega odlomka avtobiografije za Harea nedvomno drži; v vsem svojem filozofskem razvoju je sledil temeljni ideji zagotovitve *razumnega iskanja odgovorov na moralna vprašanja*. Ob tem je razvil svojstveno moralno teorijo, ki si – kljub umanjkanju velikega števila zagovornikov oz. naslednikov, zato pa toliko večjega števila Hareovih učencev (Bernard Williams, Peter Singer, Brian McGuinness, John Lucas, Richard Wollheim), na katere je pomembno vplival – zasluži mesto med osrednjimi moralnimi teorijami prejšnjega stoletja.

I. Metaetika

Kako Harea umestiti v kontekst moralnih teorij dvajsetega stoletja, ki bi ga lahko po mnogo čem označili tudi za stoletje metaetike? Hare je prvenstveno razvijal svojo moralno teorijo kot alternativo dvema, do tedaj prevladujočima moralnima teorijama, tj. *moralnemu kognitivizmu in realizmu* na eni strani, katerih najbolj vneti zagovorniki so bili britanski *intuicionisti* (Moore, Prichard, Ross in Broad) in pa *moralnemu nekognitivizmu* na drugi strani, ki sta ga utelešala Ayerjev in Stevensonov *emotivizem* in ki je temeljil na kritiki opisnega pomena moralnih sodb, ki so jo podali Carnap in drugi logični pozitivisti in ki ga je že skoraj dve desetletji prej razvijal tudi švedski filozof in pravnik Axel Hägerström. Prvi so zagovarjali sklop raznolikih trditev, med katerimi so najbolj temeljne: teza opisnosti moralnih izjav oz. sodb (semantična teza); teza, da moralne izjave oz. sodbe so oz. izražajo prepričanja (psihološka teza) in teza, da obstaja objektivna moralna resnica, na katero lahko s svojimi moralnimi sodbami zadevamo (ontološke teza) ter imamo o njej moralno vednost (epistemološka teza). Na drugi strani je nekognitivizem vse omenjene teze zavračal, vsaj v takšni neposredni obliki. Emotivisti so trdili, da moralne sodbe oz. izjave niso izjave o moralnih dejstvih ali moralnih kvalitetah dejanj, oseb in stanj stvari,

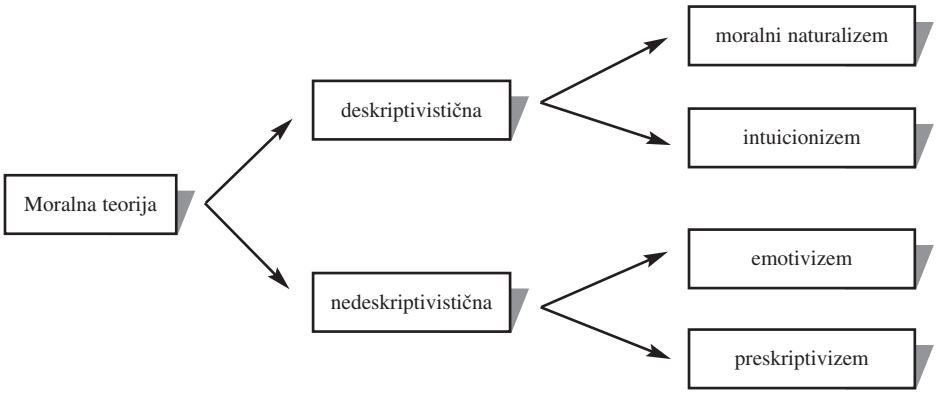
temveč zgolj odraz našim moralnih čustev in naravnanosti do teh predmetov sodb. Ob prelomu dvajsetega stoletja v njegovo drugo polovico, ko je s svojo teorijo nastopil Hare, je bil emotivizem izrazito v prevladi in skoraj splošno sprejet kot pravilna teorija moralnosti.

Hare je ponujal pomembno tretjo možnost, ki naj bi presegla omejitve prvotnih dveh alternativ (Hare, 1993: 451). Predvsem je emotivizmu nasprotoval iz razloga, ker ni mogel razumeti, kako bi takšna moralna teorija lahko ponujala način, da bi nam pomagala razumno odgovoriti na moralna vprašanja (Hare, 2002: 288). Namesto uvida moralnih dejstev, ki so ga ponujali intuicionisti in namesto golega sklicevanja na čustva in naravnanosti pri emotivizmu, je Hare poskušal razviti *logiko moralnega jezika in moralne misli*, ki bi nam omogočala razumno odločati o naših dejanjih ter tudi razumno vrednotiti ter kritizirati ravnanja drugih. Uvedba možnosti razumske razprave nazaj v našo moralno misel in torej nadgraditev emotivistične zavnitve kognitivizma, je tudi eden največjih dosežkov Hareove moralne misli, kakor ocenjuje tudi Peter Singer (Singer, 2002: 310). In če so mnogi drugi filozofi sledili Ayerjevemu napotku, da *»od moralnih filozofov ne moremo pričakovati nobenih vodil za delovanje«*, je Hare sedaj na novo odprl tudi prostor *praktične etike*, kateri se je prav tako pogosto vneto posvečal, začenši z vprašanjem rasizma. Za Harea je etika tako v prvi vrsti logika moralnega jezika oz. logika moralnih argumentov. Tej logiki pa se je uvodoma poskušal približati z raziskovanjem logike predpisov oz. imperativov, kar je osrednja vsebina njegove prve knjige *Jezik moralnosti* (*The Language of Morals*, 1952).

Preden se posvetimo logiki moralnega jezika, kakor jo vidi Hare, in normativni strukturi njegove moralne teorije, si poglejmo še natančnejšo umestitev njegove teorije znotraj polja metaetike. Zanj sta z vidika metaetike dve v temelju različni moralni teoriji *moralni deskriptivizem* in *moralni nedeskriptivizem*. Ob tem Hare zavrne običajne razmejitve med obema stališčema kot zavajajoče. Takšna je npr. razmejitev, da moralni deskriptivizem trdi, da so moralne sodbe lahko resnične ali neresnične, medtem ko nedeskriptivizem to zavrača. Prav tako nam ni v pomoč razumevanje deskriptivizma kot moralnega kognitivizma, ki dopušča vednost glede moralnih propozicij, medtem ko nedeskriptivizem kot nekognitivizem možnost vednosti zavrača. Enako je, če poskušamo razliko zarisati na področju metafizike, kjer naj bi deskriptivizem zatrjeval obstoj moralnih lastnosti in moralnih dejstev v svetu, nedeskriptivizem pa takšne vrste bitnosti zavračal. Hare prva kriterija zavrne iz razloga, ker lahko v pomembnem smislu tudi nedeskriptivist trdi, da so moralne sodbe resnične in da imamo moralno vednost. Zadnji, metafizični razlikovalni kriterij pa zavrača, ker je preveč nejasen in se pravzaprav ne ve, o čem sploh govorimo, če rečemo, da neka moralna lastnost obstaja v svetu. Tudi nasploh je Hare zavračal pomembnost ontologije in metafizičnih razprav za moralno teorijo (npr. v eseju »Ontologija v etiki«, 1985).

Razliko med obema osnovnima stališčema je najbolje podati v okviru *teorije pomena*, ki se opira na *pogoje za resničnost stavka*. Glede na to teorijo pomeni razumeti pomen stavka kot izjave razumeti resničnostne pogoje te izjave, tj. kaj mora biti res, da bi jo lahko označili za resnično. Moralni deskriptivisti tako

trdijo, da je pomen moralnih stavkov (stavkov, ki izražajo moralne sodbe) mogoče razumeti na tak način in da je torej njihov pomen mogoče določiti preko resničnostnih pogojev. Moralni nedeskriptivizem pa to zanika in trdi, da je poleg morebitnega opisnega pomena moralnih stavkov v njih navzoč tudi drug gradnik, npr. vrednostni, emotivni ali predpisni gradnik, ki ga ne moremo določiti z resničnostnimi pogoji, ampak izraža naše vrednote, naravnanosti ali pa predpise, katere sprejemamo oz. nanje pristajamo. Npr. stavek »Avto je parkiran pred hišo«, je moč razumeti preko tega, kaj mora biti res, da je ta izjava resnična, medtem ko moralne sodbe npr. »Mučenje zapornikov ni moralno sprejemljivo« ne moremo opredeliti zgolj preko opisnega pomena te izjave, ampak tudi naših naravnanosti do mučenja.



Nadalje, Hare deli deskriptivizem na *moralni naturalizem* in *intuicionizem*, nedeskriptivizem pa na *emotivizem* in *preskriptivizem*. Razlika med naturalizmom in intuicionizmom je v tem, da prvi trdi, da lahko resničnostne pogoje moralnih sodb podamo s pomočjo opredelitev, ki vključujejo zgolj ne-moralne oz. zunajmoralne resnice ali lastnosti, intuicionizem pa vse to zanika. Za Harea se nazadnje obe vrsti deskripitivističnih moralnih teorij iztečeta v moralni *relativizem*, ki se mu sicer deskriptivizem v izhodišču želi izogniti. Naturalizem se izteče v relativizem, ker če pomen moralnih izrazov razumemo preko resničnostnih pogojev, potem bo nenazadnje določalo resničnost ali neresničnost moralnih sodb dejstvo, kakšne resničnostne pogoje sprejema posamezna skupnost. Podobno je pri intuicionizmu, ki kot osnovo moralnosti razume splošno sprejeta temeljna moralna prepričanja (moralne intuicije), ki jih delijo vsi izobraženi oz. moralni zreli ljudje. Toda dejstvo je, da so takšna prepričanja od skupnosti do skupnosti različna (Hare, 1993: 452-454).

Nedeskriptivizem predstavlja odgovor na deskriptivizem. Prvo izmed njegovih vej predstavlja emotivizem. Emotivisti so po zavrnitvi naturalizma in intuicionizma pričenjali z izhodišča, da so *moralne sodbe* izraz iracionalnih ali vsaj neracionalnih *naravnanosti naklonjenosti ali zavračanja*; odobravanja ali neodobravanja. Tako npr. Ayer: *»Če sedaj posplošim to, kar sem do sedaj dejal in rečem 'Kraja denarja je moralno nepravilna', potem sem izrekel stavek, ki nima*

dejstvenega pomena – tj. ne izraža nobene propozicije, ki bi bila lahko resnična ali neresnična. To je enako, kot če bi zapisal 'Kraja denarja!!', kjer oblika in poudarjenost klicajev kažeta (glede na izbrano konvencijo), da je ta posebna vrsta moralnega neodobravanja čustvo, ki je tako izraženo« (Ayer, 1952: 107). Zatorej o moralnih vprašanjih ne moremo razumno razpravljati; sogovorca, ki se ne strinja z našo moralno sodbo, ne moremo prepričati ali mu dokazati naš prav, kar pa pravzaprav pomeni, da se *»naposled zatečemo h golemu zmerjanju«* (Ayer, 2004: 20). Čeprav je bil emotivizem eden izmed pomembnejših vplivov na Harea, pa ga v takšni obliki ni mogel sprejeti predvsem zaradi njegovih neracionalističnih izhodišč. Začetek preskriptivizma kot nove oblike nedeskriptivizma je torej v tem, da kot zmotno zavrne predpostavko, da je mogoče racionalno oz. razumno razpravljati zgolj o dejstvenih oz. opisnih vprašanjih. Loti se iskanja logike oz. pravil mišljenja, ki zaobsega tako opisne kot neopisne izjave oz. jezikovna dejanja.

Glede vprašanja moralne motivacije, je bil Hare *internalist*. Internalizem je stališče, ki zagovarja tesno povezanost moralnosti oz. moralnih sodb in motivacije za delovanje. Moralni premisleki (sodbe, izjave, ...) nas motivirajo oz. priskrbijo razloge za delovanje, in to neodvisno od dejstev o vsebini morale in dejstev o samem delovalcu (njegovih siceršnjih želja, interesov, teženj). V tej povezavi je motivacijski internalizem blizu razmislekom, ki jih podpira moralna fenomenologija oz. fenomenologija moralnega delovanja ter naše vsakdanje izkustvo. Pri slednjem lahko izhajamo iz tega, da nas naše moralne sodbe vedno ali pa vsaj pogosto motivirajo, da ravnamo v skladu z njimi ali pa (v primeru konflikta motivacij) vsaj, da bi jim sledili ob odsotnosti drugih premislekov; da nad nami izkazujejo nekakšno racionalno avtoriteto v smislu, da nam dajejo dobre razloge, da z svojim delovanjem tem sodbam pogosto sledimo, tudi če to delovanje ni v našem interesu oz. tudi če pred tem v sebi ne prepoznamo neke določene želje, da bi tako ravnali. Internalizmu nasprotno stališče je eksternalizem (glede moralne motivacije in razlogov za delovanje), ki trdi, da sta motivacijska moč in racionalnost moralnosti odvisni od dejavnikov, ki so tej moralnosti oz. moralnim sodbam zunanji. Povezava med sodbami in motivacijo je zgolj naključna in je nadalje lahko odvisna od same vsebine moralnih sodb ali dejstev o delovalcu (njegovih želja, interesov, ...). Če zastavimo vprašanje »Čemu biti moralen?« in ga na primer razumemo kot to, ki vprašuje »Čemu naj bi storil to, za kar sodim, da je moralno pravilno ali dobro?«, potem je za motivacijskega internalista to vprašanje absurdno, nesmiselno, ali pa (za internalista, ki je kognitivist, na primer Kant) vsaj neracionalno. Kdor ga bi zastavil, očitno ne bi poznal uporabljenih pojmov oz. ne bi vedel, o čem govori. Za motivacijskega eksternalista pa to isto vprašanje ni nesmiselno, temveč kvečjemu nemoralno; kdor ga zastavlja je kvečjemu moralno nezrel, nerazvit, neobčutljiv ali sprijen. Hare je na strani internalizma, saj trdi, da sprejeti neko moralno sodbo (kot predpis) že pomeni tudi biti motiviran za delovanje v skladu z njo. Internalizem ima kar nekaj problematičnih točk, izmed katerih je največja zanka za Harea bila figura akratika, tj. osebe z akrazijo oz. šibko voljo. Poleg takšne osebe sta ga begali še dve, in sicer fanatik ter amoralist. Zakaj in v kakšnem smislu vse te tri figure predstavljajo težave za Harea, bomo videli ob koncu naslednjega razdelka.

II. Logika moralnega jezika: predpisnost in univerzabilnost moralnih sodb

Poglaviten odmik od emotivizma se pri Hareu zgodi s tem, ko moralnih sodb ne razume več kot izraza naših čustev, teženj ali drugih naravnanosti, ampak kot vrsto *predpisov*. Moralne sodbe in tudi vrednostne sodbe nasploh so vrsta predpisov, podobno kot so to tudi preprosti *ukazi*. In že pri ukazih lahko vidimo, da so podvrženi določeni logiki oz. zahtevam konsistentnosti, kljub temu, da nimajo opisne vloge. Če mi oseba A npr. najprej reče: »Odpri vhodna vrata!« in takoj zatem oseba B: »Ne odpiraj nobenih vrat!«, je s tem očitno nekaj narobe. Ne morem se resno zavezati obema zahtevama oz. ukazoma. Emotivizem bi obe izjavi razumel kot takšni, ki izražata nekaj o njunima govorcema, ter bi jih analiziral kot »A želi, da odprem vrata« in »B želi, da ne odprem vrat«, pri čemer med obema ni prav nobenega nasprotja. Toda:

> Na nek način ni nič narobe, če zastavimo stvar tako, vendar je lahko to v filozofskem smislu zelo zavajajoče. Za posledico ima namreč, da če jaz rečem »Zapri vrata« in ti (isti osebi) rečeš »Ne zapri vrat«, potem si drug drugemu ne nasprotujeva. Zagovornik takšne teorije bi lahko odvrnil, da čeravno ne gre za nasprotovanje oz. protislovje, nahajamo nestrinjanje v željah, ter da je to dovolj, da pojasnimo občutek, da sta stavka vseeno na nek način nezdružljiva med sabo… Toda še vedno ostaja težava, da se za stavek »Zapri vrata« zdi, da govori o vratih, in ne o govorčevem stanju duha. Podobno so navodila za pripravo palačink (»Vzemite 4 jajca…«) o jajcih, ne pa introspektivna analiza stanja duha oz. duše sestre Vendeline (Hare, 1952: 1.3).

Sprejeti oz. pristajati na nek predpis pomeni za Harea biti iskreno *zavezan k delovanju* (ob pogoju, da lahko oz. sem zmožen tako delovati), vsebovanem v tem predpisu, podobno kako iskreno sprejemanje neke opisne izjave pomeni biti prepričan, da je resnična. Naravnanost ob iskrenem sprejemanju moralne sodbe je torej ta, da bomo stremeli k temu, da v skladu z njo tudi ravnamo. Tukaj je tudi jedro Hareovega internalizma, ki je bil opisan že zgoraj.

Moralno mišljenje sledi logiki, ki jo srečamo tudi pri drugih predpisih in ukazih, kjer lahko iz predpisne in opisne premise izpeljemo praktičen sklep. Npr.

Odnesi vsa ta pisma na pošto.
To je pismo
∴ Odnesi to pismo na pošto.

Glede prehoda od opisnih do predpisnih izjav poda Hare dve omejitvi. Prvič, nobenega opisnega sklepa ne moremo izpeljati iz danih premis, če ga ni mogoče izpeljati tudi zgolj iz opisnih premis. Torej iz »Zapri vsa okna« in »Tole je okno« ne moremo izpeljati »Zaprl bom tole okno« Drugič, nobenega predpis-

nega sklepa ni mogoče izpeljati iz množice premis, ki ne bi vsebovala vsaj ene predpisne premise. Gre za znano načelo, da iz dejstev ne moremo izpeljati najstva, na katerega je opozarjal že Hume.

Moralne sodbe so torej predpisne na zgoraj opisan način. Od preprostih ukazov pa se razlikujejo v tem, da so *univerzabilne*. Slednje pomeni, da se predpis, vsebovan v njih, z njihovim sprejetjem nanaša na vse podobne delovalce v enakih okoliščinah. Ne morem npr. iskreno reči »Moraš mi vrniti denar, ki si si ga od mene izposodil«, ne da bi hkrati sprejemal tudi tega, da bi moral vsakdo dovolj podoben tebi in v podobni situaciji vrniti denar (vključno z menoj samim). Sprejetje takšne partikularne moralne sodbe tako pomeni tudi sprejetje njej podobnih sodb, ki se ne nanašajo samo na delovalca, ki ga zadeva ta sodba, ampak tudi vse druge, njemu podobne delovalce v podobnih okoliščinah ter zaobsegajo podobna dejanja in predmete kot prvotna sodba, in to ne glede na prostor in čas teh primerov. Če npr. tako ocenjujemo določeno dejanje neke osebe kot moralno napačno, s tem sprejemamo enako sodbo glede vseh pomembno podobnih dejanj, ne glede na to, kdo bi jih izvršil, kje in kdaj.

Moralna teorija tako določa pomene in funkcije moralnih besed in s tem podaja nekakšna pravila moralne igre. Tako pripravlja teren, na katerem se odvija moralno mišljenje, sama pa je nevtralna med posameznimi moralnimi stališči. Videli smo, kako sta glavni predvsem dve pravili, ki sta vezani na predpisnost in univerzabilnost naših moralnih sodb. Ko se odločamo za to, kaj bi v določeni situaciji morali storiti, je to, kar iščemo neko dejanje, h kateremu se bomo lahko zavezali (*predpisnost*) in ki bo hkrati takšno, da bi ga lahko kot predpis sprejeli tudi za druge, ki bi bili v podobni situaciji (*univerzabilnost*) (Hare, 1998: 51). Moralno misel tako v pomembni meri tvori to, da na podlagi dejanj, ki se nam ponujajo kot moralno obvezna, prepovedana ali dopustna oblikujemo moralna načela ter njih sprejemljivost nato preverjamo tako, da sledimo njihovim posledicam in premislimo, ali bi jih lahko sprejeli. Ta logika moralnega jezika je tako eden izmed bistvenih delov moralne razprave. Za slednjo je pomembno še poznavanje dejstev o primerih oz. situacijah in pa obstoj določenih teženj, interesov, želja in stremljenj, ki jih v naši sodbi upoštevamo.

Premislimo to logiko moralnega jezika in moralne misli tudi ob primeru, ki ga uporabi Hare sam. A je dolžan denar B-ju, B pa je dolžan C-ju, ob tem pa zakon dopušča, da lahko upnik izterja dolgovani denar od dolžnika s tem, da ga proti njegovi volji zapre. Sedaj se B vpraša: »Ali naj zaprem A-ja in na ta način uveljavim svojo zahtevo?« Predpostavimo, da B to želi storiti in se nagiba k temu. Če v igri ne bi bilo zahteve univerzabilnosti, bi torej brez težav sprejel partikularen predpis »A bom dal zapreti« Toda ko želi ta svoj predpis razumeti kot moralno sodbo in se vpraša »Ali naj bi zaprl A-ja, ker mi ni povrnil tega, kar mi dolguje?«, se izkaže, da bi to pomenilo, da sprejema obče načelo »Vsakdo, ki bi bil v moji situaciji, bi moral dati zapreti svojega dolžnika, če mi ni vrnil posojenega denarja«. Toda v naslednjem koraku uvidi tudi to, da je C nasproti njemu v enaki situaciji, kot je sam nasproti A-ju. Vse to pomeni, da mora sedaj sprejeti tudi sodbo, da bi moral tudi C dati zapreti njega. Sprejemanje slednjega pomeni, da torej sprejema predpis, da naj ga C da zapreti, česar pa si – predpostavljamo – ne želi. Zaradi tega ne more sprejeti niti prvotne sodbe, da bi

moral sam dati zapreti A-ja. Za takšen celoten argument sta značilnosti predpisnosti in univerzabilnosti sodb ključni, kajti ravno ti omogočata prehode med sprejemanjem posameznih predpisov. Videli smo tudi, da je v primeru predpostavljeno, da si B ne želi biti poslan v zapor. Toda to je zgolj predpostavka.

Kaj pa če je B povsem mirno pripravljen biti poslan v zapor? Vzpostavi se problem t.i. *fanatika*. Fanatik je figura, ki je pripravljen zagovarjati nek ideal, tudi če le-ta nasprotuje njegovim interesom in ga torej tudi sklicevanje na interese drugih ne bo prepričalo. Podobno sta za Hareovo teorijo težavni figuri akratika in amoralista. *Akratik* je oseba, ki ji umanjka vsakršna moralna motivacija; sprejema torej moralne sodbe kot univerzalne predpise, a jim v dejanjih ni pripravljen slediti. *Amoralist* je po drugi strani tisti, ki ni pripravljen sprejeti nobenega univerzalnega predpisa oz. iskreno ne sprejema nobene moralne sodbe; uporablja lahko sicer moralni besednjak, vendar mu pomeni nekaj drugega kot ostalim. Npr. ko reče: »Moralno napačno je trpinčiti ljudi za zabavo« s tem npr. želi reči, da drugi ocenjujejo, da je to moralno napačno. Nadaljni razvoj Hareove moralne teorije je mogoče razumeti prav v okviru tega, da poskuša najti kar najbolj prepričljive odgovore za te tri težave.

Zgoraj opisana struktura predpisnosti in univerzabilnosti moralnih sodb je na področju normativne etike Harea privedla do *utilitarizma*, natančneje *utilitarizma zadovoljitve preferenc*. Najprej, ker gre za vrsto posledicizma, ta teorija razume moralno pravilnost in napačnost dejanj kot odvisno od posledic teh dejanj. Moralno pravilno je dejanje, ki v dani situaciji privede do najboljših možnih posledic. Utilitarizem zadovoljitve preference vrednost posledic dejanja tehta glede na zadovoljitev preferenc udeleženih v situaciji, tj. *moralno pravilno* je tisto dejanje v situaciji, ki v *kar največji meri zadovolji želje, stremljenja in teženja udeleženih oseb*.

III. Utilitarizem dveh ravni

Videli smo, kako se Hareova moralna teorija izteče v utilitarizem kot vrsto posledicistične etike, glede na katero so moralno relevantne posledice naših dejanj vezane na izpolnitev preferenc. V zgodovini moralne misli sta se oblikovali dve različni vrsti utilitarizma, in sicer utilitarizem dejanj in utilitarizem pravil. *Utilitarizem dejanj* trdi, da je moralno pravilno oz. naša dolžnost tisto dejanje izmed vseh alternativ v dani situaciji, ki bo privedlo do najboljših posledic oz. največ koristi. Ko se v situaciji odločamo o tem, kaj moramo storiti, moramo najprej premisliti o vseh dejanjih, ki so nam na voljo, ter s primerjanjem izbrati tistega, ki bo privedel do največ koristi. *Utilitarizem pravil* po drugi strani trdi, da moramo sprejeti mnoštvo moralni načel in pravil, ki bodo v celoti gledano privedla do največ koristi, če jim bomo sledili. Relevantna primerjava v tem slednjem primeru je torej med različnimi množicami moralnih načel in pravil. Vsaki od teh dveh vrst utilitarizma lahko postavimo resne ugovore.

Osrednji ugovor utilitarizmu pravil je v tem, da pogosto privede do neintuitivnih posledic in nam nalaga, da sledimo pravilu, ne glede na to, da takšno ravnanje očitno ne bo privedlo do najboljših posledic. Npr. če sprejmemo pravilo »Ne laži!«, potem mu moramo glede na osnovno različico utilitarizma pravil

slediti v vseh situacijah, ne glede na to, da lahko s precejšnjo verjetnostjo predvidevamo, da bo tu privedlo do manj vrednih posledic kot pa alternativno dejanje, s katerim bomo lagali in kršili to pravilo.

Zdi se, da je torej v prednosti utilitarizem dejanj, ki nam bo vedno zapovedoval prav to, tehtanje vrednosti posledic vsakega posamičnega dejanja. Toda po drugi strani je takšna zahteva precej nerealistična oz. neuresničljiva, kajti spregleduje dejstvo, da smo povprečni moralni delovalci kognitivno omejena bitja. Da imamo torej človeške omejitve. Težko si v vsaki situaciji zamislimo vsa alternativna dejanja, ki bi jih lahko storili. Še težje je oceniti posledice vseh teh alternativ, ki gredo v neskončnost. Hare tudi dodaja, da je naša vednost omejena, da smo pogosto pristranski, da se ne zmoremo v popolnosti postaviti v situacijo drugega ter da je veliko situacij, kjer nimamo na voljo dovolj časa časa, da bi opravili takšno kalkulacijo zadovoljitve preferenc.[2]

Hare je uvidel te težave in svojo moralno teorijo zasnoval tako, da se jim lahko izogne. To stori na način, da uvede dve ravni moralnega mišljenja. To razlikovanje (ali vsaj zametke takšnega razlikovanja med ravnmi moralnega mišljenja) sicer pripisuje že Platonu in Aristotelu. Platon v *Menonu* (98b) tako razlikuje med resničnim mnenjem in razumevanjem ter nadalje (preko pogovora med Sokratom in Menonom) ugotavlja, da sta obe lahko vodili oz. temelj za naše delovanje, pri čemer so resnična mnenja manj vredna od razumevanja, vendar – kolikor ostajajo resnična – vseeno dobra podlaga našega delovanja. Aristotel pa podobno temo odpre v 6. knjigi *Nikomahove etike*, kjer govori o razliki med mnenjem in pametnostjo ter modrostjo. Tudi klasični utilitaristi, npr. Mill in Sidgwick so se zapletali v težave glede (ne)sprejemljivosti utilitarizma dejanj in pravil. Pomen Harea je v tem, da je to razliko med dvema ravnema moralnega mišljenja najbolj jasno pojasnil in razdelal. Za njim je različico utilitarizma dveh ravni oz. posrednega utilitarizma prevzela večina sodobnih utilitaristov (Peter Singer, David Brink, Brad Hooker). V naslednjem razdelku bomo podrobneje predstavili, kako je to težavo na podoben način poskušal razrešiti G. E. Moore.

III.a. G. E. Moore in vprašanje dolžnosti

Moorova moralna teorija je posledicistična, saj trdi, da »*izjaviti, da je določeno ravnanje v danem trenutku brezpogojno pravilno ali obvezujoče, očitno pomeni*

[2] Podobno, a bolj sistematično, je tudi Mackie (Mackie, 1977: 155–6) podal šest razlogov, zakaj utilitarizem dejanja ne more biti uspešen model mehanizma neposrednega moralnega presojanja: (1) Pomanjkanje časa in zmožnosti močno omejuje preračunavanje vseh posledic možnih alternativ. (2) Tudi če bi imeli čas in zmožnosti, bomo le redko imeli na voljo vse pomembne informacije. (3) Delovalčeva sodba o posamičnih zadevah bo zelo verjetno izkrivljena zaradi njegovih posebnih interesov in udeleženosti v odnosih. (4) Tudi če bi razumsko dospeli do določitve pravilnega dejanja, bo šibkost naše volje zelo verjetno ogrožala njeno udejanjenje. (5) Odločitve, ki so sicer same po sebi pravilne, in dejanja na njihovi podlagi, bodo lahko izrabljene kot zgled, tako da bodo napotovale druge, da bodo na ta način upravičevali dejanja, ki so tem podobna, a v temelju napačna. (6) Glede na človeško naravo, ki je takšna, kakršna je, praktična in delujoča morala ne sme biti prezahtevna; nekoristno je postaviti standarde tako

izjaviti, da bo v primeru takega ravnanja v svetu več dobrega in manj zla, kot pa bi ga bilo v primeru, da bi namesto tega storili kaj drugega« (Moore, 2000: 90). *Moralna pravilnost* oz. *dolžnost* je opredeljena s pojmom dobrega. Ta pojem oz. pojem neodnosne vrednosti ima tako znotraj normativne strukture Moorove moralne teorije osrednje mesto kot temeljni normativni pojem, kar pomeni, da nam to, da je neka stvar neodnosno dobra, priskrbi razlog za delovanje. Prav tako je glede na pojem dobrega opredeljen pojem *vrline* – vrlino Moore definira kot *»trajno dispozicijo za izvrševanje določenih dejanj, ki praviloma proizvedejo najboljše možne izide«* (Moore, 2000: 243). Vrline so za Moora nekaj, kar nas postavlja v odnos do dobrega, nam omogoča njegovo doseganje; opredeljene so funkcionalno in same po sebi nimajo neodnosne vrednosti.

Vse omenjeno vodi Moora do stališča, ki bi ga lahko označili kot *neosebni posledicizem* oz. osebno-nevtralni (angl. *agent-neutral*) posledicizem, tj. stališča, da je naša dolžnost vedno ravnanje, ki bo privedlo do največ dobrega, neodvisno in nepristransko tehtano glede na vsakega posameznika enako. Hkrati je Moorova teorija vrednosti *nehedonistična*, saj za Moora moralna vrednost ni zgolj ali primarno v sreči, ugodju ali zadovoljevanju želja, temveč v določenih stanjih duha oz. zavesti, katerih vrednost je neodvisna od posameznikove naravnanosti do njih. Moore tako trdi, da so *»daleč najbolj dragocene stvari, ki jih poznamo ali ki si jih lahko zamislimo, določena stanja zavesti, ki bi jih lahko v grobem opisali kot uživanje v medčloveških stikih in veselje nad lepimi predmeti«* (Moore, 2000: 260).

Pri sodbah o našem ravnanju (»Kaj bi morali storiti?«) moramo glede na zgoraj podana izhodišča tako po Mooru upoštevati dvoje stvari: (i) katera stanja stvari imajo *neodnosno vrednost* oz. katere stvari so dobre po sebi in (ii) *vzročne sodbe* o tem, katere stvari so v vzročnem razmerju s prvimi in na kakšen način, saj *»vprašati, katere vrste dejanje bi morali storiti ali katera vrsta ravnanja je pravilna, je isto kot vprašati, katere vrste učinkov bo tako dejanje ali ravnanje proizvedlo.* […] *Vsa ta vprašanja seveda vključujejo* tudi *pravo etično sodbo – sodbo, da so določeni učinki po sebi boljši od drugih. Vendar pa* dejansko *zatrjujejo, da so te boljše stvari učinki – da so vzročno povezane z zadevnimi dejanji«* (Moore, 2000: 217).

Na podlagi te analize odnosa med dobrim in dolžnostjo, Moore trdi, da so intuicionisti v zmoti, ko zagovarjajo samorazvidnost moralnih zakonov. Nobena trditev o tem, da je določena vrsta dejanja brezpogojno naša *dolžnost*, ne more biti *samorazvidna*. Samorazvidne so zgolj trditve o tem, kar je *dobro samo po sebi* (Moore, 2000: 219). Moralne sodbe o dolžnostih *niso neizpeljane* intuicije, saj jih lahko dokažemo, potrdimo ali ovržemo prav z raziskovanjem tega, kaj je dobro samo po sebi in hkrati raziskovanja vzrokov in učinkov dejanj, ki jih sodbe zadevajo.[3] Predvsem slednje je zaradi pogosto zapletenih okoliščin in omejitev pri poznavanju celotne verige vzrokov in posledic izjemno *težko dosegljivo znanje*; prav tako pa nas omejujejo razmisleki o vseh možnih alter-

[3] Cf. *»Etični zakon nima značaja znanstvenega zakona, prej je podoben znanstveni* napovedi*: slednja pa je ob še tako veliki verjetnosti vedno zgolj verjetna«* (Moore, 2000: 226).

nativah. Zato je naša (praktična) moralna vednost nujno pomanjkljiva in iz tega Moore zaključi, *»da nimamo nikoli nobenega razloga za domnevo, da je kako dejanje naša dolžnost: nikoli namreč ne moremo biti gotovi, da bo kako dejanje proizvedlo največjo možno vrednost«* (Moore, 2000: 220). Zaradi tega se morata etika in moralni delovalec zadovoljiti s skromnejšim ciljem, tj. določitvijo tega, katera od verjetno razpoložljivih alternativ, ki so na voljo komur koli, bo po vsej verjetnosti proizvedla največ dobrega. Odgovori na vprašanja te slednje vrste pa se skrivajo v *konvencionalni morali* in tako Moore sklene, da lahko posamezniku *»torej z gotovostjo priporočimo, da naj se* vedno *ravna po pravilih, ki so splošno koristna in se po njih ravna večina ljudi«* (Moore, 2000: 235).

Moore tako pristane v t. i. *posrednem posledicizmu* oz. *posledicizmu dveh ravni*. Ko se moralni delovalci odločajo o tem, kaj storiti oz. kako ravnati, ne smejo tehtati vrednosti posamičnih alternativnih dejanj, ki so jim v situaciji na voljo, oz. tehtati vrednosti njihovih posledic, temveč morajo slediti splošno sprejetim moralnim načelom, ki jih nahajamo v konvencionalni morali.[4] To »na dolgi rok« zagotavlja več dobrega v svetu. Podobno sta pred Moorom zagovarjala že Mill in Sidgwick, toda Moore je bil v tej točki izredno tog; njegova *»etika delovanja se tako nazadnje izteče v najhujši moralni konzervativizem«* (Klampfer, 2000: 340). Tem običajnim moralnim načelom naj bi sledili tudi v primeru, ko gre za kompetentne moralne presojevalce in ko imamo sicer dobra dokazila o posledicah posameznih alternativnih dejanj oz. o tem, da bo kršenje teh načel v določenem primeru privedlo do več dobrega (Moore, 2000: 234–235).

Ta Moorov konzervativizem postavlja v čudno luč sam posledicizem oz. utilitarizem dveh ravni, kar v grobem pomeni, da poskušamo združiti utilitarizem pravil in utilitarizem dejanj, pri čemer naše moralno presojanje in odločanje sledi enkrat enemu, drugič drugemu glede na okoliščine. Največja težava je seveda razumevanje tega prehoda iz ene na drugo raven. Vsaj na prvi pogled se zdi, da omenjeni Moorov skrajni konzervativizem onemogoča vsak tak prehod. (To je tako, vsaj kar zadeva naše praktične odločitve, kjer je udeleženo vzročno znanje.) Na slednje kaže tudi Moorovo zavračanje tega, da bi lahko kdajkoli upravičeno domnevali, da imamo opravka z izjemo glede na izbrano splošno sprejeto in koristno pravilo, in slednjih zatorej ne smemo nikoli kršiti[5] (Moore, 2000: 233). Po drugi strani dva premisleka kažeta v nasprotno smer.

Prvič, Moore v *Principia Ethica* problematike moralnih dilem ne omenja posebej. Čeprav zatrjuje, da znotraj običajne moralnosti nahajamo splošno koristna

[4] Moralna načela in pravila konvencionalne morale, na katere meri Moore, delijo naslednji dve značilnosti: (i) njihovo splošno spoštovanje bi bilo v vsaki družbeni skupnosti dobro kot sredstvo, saj so okoliščine, od katerih je odvisna njihova koristnost, univerzalne; in (ii) ker so sredstvo za ohranitev civiliziranе skupnosti, ki pa je sama nujni pogoj vsake velike dobrine, njihov zagovor ni odvisen od pravilnih stališč v zvezi z vprašanjem o dobrem po sebi (Moore, 2000: 228–9).

[5] Moore tukaj svoje stališče dodatno podpre z argumentom, da bi takšna (sicer morebiti upravičena) kršitev dajala slab zgled drugim (cf. Moore, 2000: 233–4). Slov. prevod *Principie Ethica* je na tem mestu zmoten in zavajajoč, kajti pravi, da bi takšna upravičena kršitev *»prav gotovo spodbudila druge kršitve nekoristnih pravil«* (Moore, 2000: 234); pravilneje pa bi bilo to mesto prevesti kot *»spodbudila druge, nekoristne kršitve pravila.«*

načela, kot so prepoved ubijanja (oz. škodljivost umora) in načela povezana s spoštovanjem lastnine, marljivostjo, zmernostjo in izpolnjevanjem obljub (Moore, 2000: 227–228), ne uvidi, da je tako zasnovana običajna moralnost lahko tudi polna moralnih *konfliktov* med temi načeli in iz njih izhajajočih moralnih dilem. Tako ni povsem jasno, kako se moramo odločati v takšnih primerih. Vprašanje je, ali bi Moore tukaj odgovoril, da se mora naš razmislek v takšnih primerih dvigniti na višjo raven in da se moramo odločiti glede na tehtanje vrednosti učinkov alternativnih dejanj? Če obstajata zgolj ti dve ravni in če na spodnji ravni konflikt ni razrešljiv, potem moramo preiti na zgornjo raven. Konflikt na spodnji ravni tudi ne bo neredek, sploh glede na načela običajne moralnosti, ki jih izpostavi Moore. Drugič, Moore govori tudi o t. i. *nedoločenih dejanjih*, tj. o dejanjih, ki jih ne uravnava nobeno splošno koristno načelo ali pravilo, a so vseeno moralno pomembna in katerih splošne koristnosti se ne da dokazati. Najprej ni povsem jasno, kakšen je sploh *obseg* takšnih dejanj. Po eni strani se *prima facie* ponuja odgovor, da je delež »nedoločenih dejanj« majhen, kajti običajna morala pokriva precejšen del naših moralnih življenj. Moore po drugi strani pravi:

> V skladu s prejšnjimi sklepi bo taka razprava zadevala skoraj vsa dejanja z izjemo tistih, ki *jih* v danem stanju družbe opravlja večina ljudi. Poudarili smo namreč, da je dokazovanje splošne koristnosti tako težavno, da je lahko dokaz dokončen le v majhnem številu primerov. Vsekakor ni mogoč v zvezi z vsemi dejanji, ki *jih* opravlja večina ljudi; pa čeprav v tem primeru, če so kazni le dovolj stroge, sama po sebi [verjetno so tukaj mišljene kazni in ne dejanja, torej »same po sebi« – op. VS] zadoščajo za dokaz, da je za posameznika uklonitev običaju praviloma koristna (Moore, 2000: 236).

Takšna dejanja lahko presojamo le *»tako, da pokažemo na njihovo neposredno težnjo k proizvajanju po sebi dobrih ali k preprečevanju po sebi slabih stvari«* (Moore, 2000: 236). In potem sledi še glede na zgornja izvajanja presenetljiv sklep, *»da se mora posameznik v primerih dvoma v svojih odločitvah ravnati raje po neposrednih premislekih o intrinzični vrednosti ali nizkotnosti učinkov, ki jih njegovo dejanje lahko proizvede, namesto po pravilih, katerih dobre učinke je v svojem posameznem primeru nezmožen videt.«* (Moore, 2000: 237). Morda se tu skriva tudi odgovor na vprašanje o moralnih dilemah, saj so le-te bistveno zaznamovane s takšnim dvomom v odločitev.

Kot se je pokazalo, so Moorovi praktični vidiki njegove moralne teorije v napetosti sami s sabo. Čeprav je njegova misel, kar se tiče temeljnega merila moralne pravilnosti dejanj, jasna, je toliko več težav, ko se obrnemo k moralnim načelom kot vodilom pri odločanju. Moore preskakuje z ravni posledicizma dejanja k posledicizmu pravil in konvencionalni morali, pri čemer pa ni jasnih razmejitev med enim in drugim, predvsem glede obsega dejanj, ki jih nahajamo na vsaki izmed ravni.

III.b. Hare o dveh ravneh moralnega mišljenja

Utilitaristi se zaradi zgoraj omenjenih ugovorov tako pogosto znajdejo v zagati, ko morajo po eni strani pristajati na utilitarizem dejanj, po drugi strani pa na utilitarizem pravil. Pri tem različni misleci to zagato razrešijo različno. Ena izmed rešitev je – kot smo videli zgoraj – da nekako znotraj moralne teorije sprejmemo obe vrsti utilitarizma. Sidgwick je to storil na način, da je ravnanje v skladu z utilitarizmom načel rezerviral za poseben razred ljudi, ki so takšnega zahtevnega moralnega premisleka sposobni v vsaki situaciji. Vsi preostali pa naj sledijo preprostim moralnim načelom, ki jih vsebuje zdravorazumska moralnost (Sidgwick, 1907). Po drugi strani Moore ni razlikoval med razredi ljudi, ampak je poskušal to razliko najti na strani dejanj. Preprostim moralnim načelom sledimo pri tisti vrsti dejanj, ki je dovolj pogosta in jo izvršuje večina ljudi, kar nam posledično omogoča oceno koristnosti takšnega sledenja pravilom. Pri nedoločenih dejanjih pa moramo njihove posledice tehtani neposredno, tj. za vsak posamezen primer.

Hare ubere tretjo pot. Razlika med obema vrstama utilitarizma se ne odraža niti v dveh različnih skupinah ljudi niti v različnih vrstah dejanj. Razliko moramo razumeti kot razliko v *dveh različnih ravneh moralnega mišljenja*, pri čemer se lahko ena in ista oseba zdaj nahaja na eni, nato pa na drugi ravni. Prav tako lahko na obeh ravneh govorimo o enakih vrstah dejanj oz. o vseh dejanjih. To je pomemben Hareov dosežek, ki so ga večinoma prevzeli vsi utilitaristi, ki zagovarjajo to dvonivojsko različico utilitarizma, npr. Hooker (Hooker, 2000).

Moralno mišljenje je torej razdeljeno na dve ravni.[6] Prva je *intuitivna*, zdravorazumska ali običajna raven, ki zadeva splošna pravila, ki jim sledimo, ter hkrati zajema naša moralna občutja, vest, naravnanosti, čustva ipd. Druga raven je *kritična* oz. reflektivna raven, na kateri lahko kritično premislimo načela ali odločitve s prve ravni. Nanjo nas lahko »prestavi« npr. soočenje z moralno dilemo (situacijo, kjer nam eno načelo narekuje določeno ravnanje, hkrati pa nam drugo načelo narekuje drugačno ravnanje in se nam zdi, da imamo dve dolžnosti, ki jih ne moremo izpolniti hkrati) ali pa iskanje upravičenja za načela, ki jim sicer sledimo.

Na *intuitivni ravni* nahajamo preprosta moralna načela, ki jih lahko z moralno vzgojo ponotranjimo oz. se jih naučimo, hkrati pa so takšna, da so uporabna pri odločanju v različnih situacijah, kjer je pomembno, da se odločimo hitro ali kjer je nevarnost, da bomo neupravičeno dali prednost našim lastnim interesom. V tem smislu lahko ta načela razumemo kot zelo uporabna vodila pri odločanju za ravnanje. Prav tako na tej ravni nahajamo npr. ponotranjene odzive, motivacijo, dispozicije, nagnjenja, teženja in naravnanosti, ki spremljajo določene vrste dejanj, npr. da občutimo obžalovanje, ko moramo zaradi druge, bolj pomembne dolžnosti prelomiti našo dano obljubo, čeprav smo – gledano v celoti – ravnali prav. Ta raven je tako osrednja za moralno vzgojo in osrednja tudi za to, čemur bi lahko rekli moralno zrela oseba.

[6] Poleg omenjenih dveh Hare govori tudi o tretji ravni, ki pa je metaetična raven in se ukvarja predvsem z logiko moralnega jezika.

Po drugi strani je *kritična raven* moralnega mišljenja ta, ki sledi osnovnemu načelu zasledovanja najboljših posledic ravnanja (v smislu zadovoljitve preferenc), ki ga postavi utilitarizem dejanj. Kadar nam za neko situacijo intuitivna raven moralnega mišljenja ne ponuja odgovora ali pa nam ponuja več nasprotujočih si napotil za delovanje, lahko takšen konflikt razrešimo na kritični ravni.[7] Prav tako lahko na tej ravni kritično ovrednotimo načela (npr. *prima facie* dolžnosti pravičnosti, neškodovanja, iskrenosti, zvestobe idr.), ki jih sprejemamo kot del intuitivne ravni. Na podlagi premisleka jih lahko preoblikujemo ali zavrnemo. Sledimo tudi koristnosti, ki je vezana na njih sprejemanje, torej temu, ali bi gledano v celoti sprejemanje izbrane množice moralnih načel privedlo do boljših posledic kakor pa katere od drugih, alternativnih množic. Kritična raven je torej tista, ki sledi izbranemu moralnemu načelu in ga razume kot merilo (in ne kot uporabno vodilo) moralnega statusa dejanj.

Razliko med ravnema Hare slikovito oriše tudi s pomočjo dveh figur. Prva figura je bitje, ki ima nadčloveške moči ter zmožnosti. Ima neomejeno znanje, sposoben je izjemnega kritičnega premisleka, nikoli ne zapade dajanju prednosti samemu sebi, ni egoističen ali kako drugače pristranski. Hare to bitje imenuje tudi *nadangel*. Nadangel je v situaciji, ki lahko povsem opusti intuitivno raven svojega moralnega mišljenja in v vsaki situaciji sledi zgolj utilitarizmu dejanj. Na drugi strani si zamisli *pripadnika raje* oz. navadnega delavca (angl. *prole*, po pripadnikih najnižjega razreda v Orwellovem romanu *1984*). Gre za osebo, ki praktično nima sposobnosti kritičnega mišljenja in vse njegovo moralno ravnanje zgolj sledi naučenim ali pridobljenim *prima facie* načelom intuitivne ravni moralnega mišljenja. Nikoli se ne dvigne na kritično raven.

Vse to pa moramo razumeti kot ilustracijo razlike med tema dvema ravnema, ne pa kot dejansko delitev ljudi v ta dva razreda. Vsi mi smo v izbranih ozirih podobni tako raji kot nadangelom, posamezne razlike med nami pa seveda obstajajo glede izgrajenosti našega moralnega značaja in sposobnosti za kritične moralne premisleka. Gotovo je, pravi Hare, da ne moremo ves čas delovati kot nadangeli. Po drugi strani pa je gotovo tudi to, da se ne moremo ves čas vesti kot raja, če naj naš moralni sistem sploh deluje, saj je kritična raven tista, ki sploh izbere *prima facie* načela intuitivne ravni. Slednja torej ne more podpirati same sebe, medtem ko prva lahko. Zato je za Harea kritična raven primarna raven moralnega mišljenja.

Zaključek

Videli smo, kako je Hare dokončno oblikoval najbolj sprejemljivo različico utilitarizma dveh ravni. Kot tak se utilitarizem lahko izogne tradicionalnim ugov-

[7] Sam pojav navidezno nerešljivih moralnih dilem gre po Hareu pripisati prav naši zavezanosti »naivni« zdravorazumski oz. intuitivni moralnosti, ki jo sestavljajo preprosta, uporabna in naučljiva moralna načela, ki pa seveda v izbranih primerih lahko vodijo do nasprotujočih si sodb. Ko se dvignemo na kritično raven moralne misli in uporabimo utilitaristično načelo kot moralno merilo moralne pravilnosti, potem ti konflikti in te dileme izginejo. Ker pa smo vseeno še tesno povezani z intuitivno moralnostjo, ki ji sicer običajno sledimo in smo je vajeni, še vedno občutimo čustveno nelagodje ob tem, ko moramo prekršiti eno izmed preprostih intuitivnih moralnih pravil. Toda razumsko vzeto tu ni nobenega konflikta in nobene dileme. Da ne bi bili podobni podgani v labirintu brez izhoda, se moramo odpovedati intuicijam in uporabiti razum (Hare, 1978). Za več o tem glej tudi Strahovnik (Strahovnik, 2005).

orom, ki jih lahko naperimo zoper utlitarizem dejanj in utilitarizem pravil. Vseeno pa tudi utilitarizem dveh ravni oz. posredni utilitarizem ni povsem odporen za nadaljnje ugovore. Pomembnega je podal Bernard Willams, ki trdi, da tako zamišljena moralna teorija spodkopava odnos med *teorijo* in *prakso* ter s tem posledično spodkopava tudi samo sebe. Tovrstni utilitarizem razume vrednost načel, pravil, zavezanosti, vrednot in teženj, ki jih ponotranjimo in jim sledimo na intuitivni ravni moralnega mišljenja kot zgolj instrumentalno vredne. Toda nesmiselno bi bilo npr. trditi, da je vrednost prijateljstva ali pravičnosti zgolj instrumentalna in da moramo to uvideti na kritični ravni, z oddaljenim in hladnim pogledom. Kajti vse zgoraj našteto bo na intiutuvni ravni dobro delovalo zgolj, če vsega ne bomo imeli le za instrumentalno vredno. Samo tako bodo ta ponotranjena načela, vrednotenja, stremljenja in naravnanosti opravljala svoje vlogo. Vse to pa moralno teorijo preveč oddalji od prakse.

Nekatere različice posrednega utilitarizma sploh ne dovoljujejo nobenega prostora za teorijo. Razumejo jo kot transcendentalno glede na življenje; nahajajočo se v prostoru onkraj prakse, ki naj bi jo upravičevala in usmerjala. V psihološki različici [tj. različici, ki jo zagovarja Hare – op. VS] to skušnjavo najdemo v posebnemu razumevanju časa za teorijo: gre za čas, ko delovalec nekako zapusti samega sebe in vidi vse, vključno s svojimi dipozicijami, z vidika vesolja, in se potem vrne nazaj v svojo prako oz. življenje. Toda vsak stvaren proces takšnega teoretiziranja bi moral biti del življenja in torej sam del prakse. Ne moremo namreč – razen z vsiljeno in iluzorno disociacijo – razločiti teoretika v sebi od drugega dela sebe, katerega dispozicije so pod vprašajem. Tako v posrednemu utilitarizmu ta disociacija zgolj pomaga prekriti to težavo, tj. konflikt med pogledom teoretika na te dispozicije in pogledom na svet, ki jih ima glede oz. na podlagi teh dispozicij (Williams, 1985: 110).

Hare je s svojim preskriptivizmom in utilitarizmom priskrbel pomembno izbiro na polju etiških teorij. Utilitarizem je vztrajno poskušal ubraniti pred različnimi ugovori, hkrati pa ga je prikazal v novi luči, tj. kot mnogo bližje kantovski etiki, kakor pa ga običajno razumemo. Izjemno pomemben je tudi njegov prispevek k t.i. praktični oz. uporabni etiki, kjer je odpiral prostor za to raven moralne filozofije.

R.M. Hare's moral philosophy: Universal prescriptivism and two-level utilitarianism

The article presents the basic characteristics of R.M. Hare's (1919-2002) moral theory. His theory is presented as occupying an important place within the field of other metaethical positions of 20th century. Hare's moral theory is based upon two central features of the logic of moral thought, i.e. prescriptivity and universalizability of moral judgments. Hare elaborates a two-level utilitarianism, which surpasses limitations of act-utilitarianism and rule-utilitarianism, offering replies to the majority of traditional objections against utilitarianism.

Keywords: ethics, utilitarianism, prescriptivism, two levels of moral thought, R.M. Hare, G.E. Moore.

Literatura

Ayer, A. J. (1946 [2004]). *Language, Truth and Logic*, London: Gollancz; slov. prevod pomembnejših odlomkov Ayer, A. J. »Etične sodbe so zgolj izraz čustev«, *Filozofija na maturi*; 11 (1-2), 2004, str. 18-20.

Hare, R. M. (1952). *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press.

Hare, R. M. (1963). *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Hare, R. M. (1967a). »Geach: Good and Evil«. V Foot. P. (ur.), *Theories of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, str. 74-82.

Hare, R. M. (1967b). "The promising Game". V Foot, P. (ur.) *Theories of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, str. 115-127.

Hare, R. M. (1971). *Practical Inferences*. London: Macmillan; University of California Press.

Hare, R. M. (1978). »*Moral Conflicts: The Tanner Lecture on Human Values*«. Utah State University, October 5, 1978, str. 169-193.

Hare, R. M. (1981). *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Oxford University Press.

Hare, R. M. (1989). *Essays in Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Hare, R. M. (1993). »Universal Prescriptivism«. V Singer, P. (ur.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, str. 451-463.

Hare, R. M. (1998). »A Moral Argument«. V Rachels, J. (ur.) *Ethical Theory 1,* Oxford: Oxford University Press, str. 51-57.

Hare, R. M. (2002). »A Philosophical Autobiography«. *Utilitas*, let. 14. št. 3, str. 269-305.

Hooker, B. W. (2000). *Ideal Code, Real World*. Oxford: Oxford University Press.

Klampfer, F. (2000). »George E. Moore in začetki teoretične etike v analitični filozofiji«. V Moore, G. E., *Principia Ethica*, Ljubljana: Študentska založba, str. 317–44.

Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin.

Moore, G. E. (1903/2000). *Principia Ethica,* Cambridge: Cambridge University Press; slov. prevod *Principia Ethica*, (prev. F. Klampfer) Ljubljana: Študentska založba, 2000.

Sidgwick, H. (1907/1981). *Methods of Ethics*, 7th ed. London: Macmillan and Company; ponatis Indianapolis: Hackett, 1981.

Sidgwick, H. (1907/1981). *Methods of Ethics*, 7th ed. London: Macmillan and Company; ponatis Indianapolis: Hackett, 1981.

Singer, P. (2002). "R.M. Hare's Achievements in Moral Philosophy". *Utilitas,* 14 (3), str. 309-317.

Stevenson, C.L. (1944). *Ethics and Language.* New Haven: Yale University Press.

Strahovnik, V. (2005) "Intuicionizem, moralni konflikt in pluralizem dolžnosti". *Analiza* 4/2005, str. 106–29.

Williams, B. A. O. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.



Estetika narave

Božidar Kante
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Lepa duša in narava ali kar se nas tiče, smo že razglasili, da sta lepota in dobro še vedno eno in isto

V članku naredimo zgodovinski pregled pojma lepe duše. Ta pregled začnemo s Shaftesburyjem, ki je v novem veku utemeljil pojem »moralne lepote«, in nadaljujemo s Schillerjem, Goethejem in Heglom. Prelom v pojmovanju lepe duše nastopi pri Goetheju, dokončno pa ga potrdi Hegel v *Fenomenologiji duha*. Po Heglu se zavest v formi lepe duše boji ločiti, manjka ji sila narediti se za reč in prenašati vse tegobe in zla biti. Ni se pripravljena soočiti z goloto in neposrednostjo biti. Strah jo je, da bo z delovanjem omadeževala veličastnost svoje čiste notrine; čistost srca ohranja tako, da beži pred dotikom dejanskosti in vztraja v trmoglavi nemoči in se noče odpovedati svojemu do popolne abstrakcije prignanemu sebstvu.

Članek sklenemo s tezo, da je tudi naš današnji odnos do okolja v bistvu podoben romantičnemu obnašanju lepe duše, ki narave noče videti takšne, kakršna je v resnici.

Ključne besede: romantika, lepa duša, ekologija, Schiller, Hegel.

Shaftesbury, ki je avtor drugega dela zgornjega naslova (prim. Shaftesbury II, 2001: 232), se je po mnenju mnogih avtorjev (glej Norton, 1995 in Kivy, 2003) vpisal v zgodovino kot avtor pojma moralnega čuta [*moral sense*], ki je znova obudil antično povezavo med lepim in dobrim. Shaftesbury poveže moralno zavest z estetsko, kjer je potem moralni pojem, recimo pravičnost, opisan kot ustrezen objekt občudovanja ali pa zgražanja. Objekti so privlačni ali pa odbijajoči ne glede na ozko sebičnost nekega subjekta. Ti estetski odzivi ponudijo koristno primerjavo z moralnimi odzivi zato, ker so hkrati neposredni in nezainteresirani. Če se nam neki objekt zdi lep ali gnusen, pride da odziv tako rekoč iz drobovja in ne nastane na podlagi nekega vnaprejšnjega sklepanja. Hkrati se tudi zdi, da se v ta odziv, ki je pravzaprav instinktiven, ne more vriniti neki sebičen interes. Nezainteresiranost našega cenjenja lepote ali grdote je dober vzor za to, kako utegnemo ceniti moralno dobro na podobno nezainteresiran način: »Na primer, ko je oko ali apetit uprt na *bogastvo* in na *denarno* slast

kovčkov in *skrinj*, je jasno, da v tem primeru obstaja nekakšna *omama*. Vid je takoj odvrnjen od vseh drugih pogledov odličnosti in vrednosti. In ravno tu celo vulgarni kot tudi bolj liberalni del človeštva odkriva pomanjšanega genija in priznava ozkost takega duha« (Shaftesbury III, 2001: 186). Primerjava med moralnim in estetskim čutom pomaga pojasniti dejstvo, zakaj vrli ljudje zavračajo, da bi se ukvarjali z določeno vrsto vprašanj. Ko Schaftesbury primerja vprašanje »Zakaj biti pravični v temi?« s vprašanjem »Zakaj biti čist, če te nihče ne more vohati?«, pravi, da ustrezen odziv na to, da nismo čisti, ni refleksijski, temveč estetski – neposredno čutenje gnusa. Kreposten človek, podobno, ni tisti, ki lahko vselej razloži, zakaj bi morali biti pravični v temi in torej vselej delovati pravično. To preprosto vzame kot samoumevno in si ne zastavlja takih vprašanj.

V Schaftesburyjevem razumevanju moralno dobrega je vrlina naravno okrašena z lastnostmi lepote, ki vzbudijo naša čustvovanja. Posamezniku je tako dana popolna avtonomija in nadzor nad lastnim moralnim življenjem, naš uspeh ali neuspeh, da bi segli do vrline, pa se meri zgolj v okvirih posameznika; tako odpadejo vsakršni zunanji vzroki. Shaftesburyjevo prepričanje, da lepota po nravni poti in nezaustavljivo privlači vse, ki jo zaznavajo (kajpada ob ustrezni vzgoji), pa odpravlja problem, kje utemeljiti motivacijo za etično dejanje. Če ima primerno izurjen okus, si bomo vselej in nezmotljivo želeli tisto, kar je dobro, ker je hkrati lepo, to je v harmoniji z našo konstitucijo. Samorazvidna resnica je, da je temelj pravega ali zmotnega okusa nujno v sami naravi stvari. Tako je Shaftesbury začrtal osrednjo temo filozofski razprav, ki so trajale približno sto let, to je pojem »moralne lepote«.

Shaftesbury imenuje človeka z izbranim in izurjenim okusom *virtuoso*. Kdo je virtuoz ali prefinjena duhovna veličina neke dobe? Pod to splošno ime sodijo »dejansko *prefinjeni gospodje*, ljubitelji *umetnosti* in *bistroumnosti*, taki, ki so videli *svet* in se poučili o *običajih* in *navadah* večjega števila evropskih narodov, raziskovali njihove *antične umetnine* in *zapise*, se ukvarjali z njihovimi *politikami*, *zakoni* in *ustavami*, motrili položaj, moč in okraske njihovih *mest*, njihove glavne *umetnosti*, študije in zabave, njihovo *arhitekturo*, *kiparstvo*, *slikarstvo*, *glasbo* in njihov okus v *pesništvu*, *izobraževanju*, *jeziku* in *pogovoru*« (Shaftesbury, 2001: 96).

Če ljudje posedujejo prirojene moralne in estetske instinkte (beri prirojene ideje), zakaj se potem zgodi, da se razlikujejo v svojih sodbah glede lepega in grdega, pravičnega in krivičnega? Shaftesbury odgovori, da so tudi instinkti podvrženi odklonom in sprevračanjem. Drugo vprašanje, ki se zastavlja, je, kakšna so merila, s katerimi virtuoz sodi, ali je okus dober ali slab. Shaftesbury odgovori, da nevedněž zgolj čuti, umetnik in poznavalec pa vesta – okus je nazadnje bolj zmožnost ugajanja, ne pa sodbe. Na koncu je razum tisti, ki nas uči, kaj je lepo.

F. Schillerja lahko nedvomno prištejemo med najbolj goreče zagovornika pojma »lepe duše«. Ta pojem je v ospredju njegove razprave »O milini in dostojanstvu«, ki je v argumentativnem smislu slab logični izdelek in poskuša argumentativne napake zakriti z retoričnimi sredstvi. Schiller se je pri razlagi odnosa med notranjim in zunanjim zatekel k tedaj priljubljeni in najbolj običajni

teoriji odnosa med duhom in telesom: »Milina lahko pripada le gibu, kajti sprememba v čudi [*Gemüt*] se v čutnem svetu lahko razodene le kot gib. To pa še ne pomeni, da toge in mirujoče poteze ne morejo kazati miline. Te toge poteze izvorno niso bile nič drugega kot gibi, ki so pri pogosti ponovitvi nazadnje prešle v navado in vtisnile trajne sledi« (Schiller, 2005: 17-18). Schiller ni storil nič drugega, kot si sposodil teoretsko orodje od tedanje fiziognomije (kot smo videli ne le človeka, temveč tudi narave oziroma krajine). Fiziognomija pa tedaj ni uživala status prave znanosti, temveč je bol veljala za psevdoznanost, ki se je opirala na mnoge dvomljive trditve in teze. Bil je sicer previden in ni sprejel najbolj vulgarne fiziološke enačbe, da fizična grdota izraža moralno hibo, temveč se je bolj oklenil zmernejših pogledov, v skladu s katerimi je na geste mogoče gledati kot dokaj zanesljive pokazatelje nekaterih vrst čustvenih stanj in razpoloženj. Ko neka oseba govori, govori tudi njen pogled, poteze obraza, njene roke, včasih celo njeno celo telo, mimični del govora pa je neredko najbolj zgovoren in nato sklene, da je zgovoren v najširšem pomenu te besede »vsak telesni pojav, ki spremlja ali izraža neko stanje čudi«.

To je trditev, ki nam ne zbuja dvomov in s katero se je mogoče strinjati brez obotavljanja, vendar potem nevsiljivo doda še tole: »Če pa si ga [človeka] zamišljamo kot moralno osebo, njen izraz upravičeno pričakujemo v njegovi postavi ...« (Schiller, 2005: 28). Kaj zdaj Schillerja upravičuje, da tako lahkotno izreče tako trditev? Zgolj njegovo opiranje na trditve fiziognomije, za katere pa vemo, da so dvomljive. Če bi to veljalo, potem bi lahko moralnost nekoga ugotavljali zgolj iz njegovega videza in se nam ne bi bilo treba razbijati glave, kakšen je nekdo v moralnem smislu. Sveta preproščina! Toda to še ni dovolj in Schiller še naprej nadaljuje v svojem (ne)argumentativnem slogu: »Od človeka torej zahtevamo zgovorno konstitucijo, brž ko se zavedamo njegove nravne določitve ...« (Schiller, ravno tam). Torej pričakujemo neko prepoznavno ujemanje med zunanjim obnašanjem in notranjo ustrojem. To je najbolj naivna teorija eskpresije, ki se jo da zlahka spodbiti (glej Kante, 2001: 97-108). Vendar kot da še ni dovolj – stvari se lahko še poslabšajo: »Kjer *moralno* občutje dobi zadovoljitev, tam *estetsko* noče biti prikrajšano, in ujemanje z idejo v pojavu ne sme utrpeti nobene žrtve. Naj torej um še tako strogo zahteva izraz nravnosti, enako neizbežno zahteva oko lepoto. Ker sta ti dve zahtevi naslovljeni na isti objekt, čeprav od različnih presojajočih instanc, mora tudi za zadovoljitev obeh poskrbeti en in isti vzrok. Tisti ustroj čudi človeka, ki ga naredi najbolj sposobnega za izpolnitev svoje določitve kot moralne osebe, mora dopustiti tak izraz, ki mu je kot golemu pojavu tudi najbolj v prid. Z drugimi besedami: njegova nravna spretnost se mora razodeti prek gracije (Schiller, 2005: 28).

Schiller zamenjuje moralna in estetska občutja in se tega tudi takoj potem zave, saj izrecno pravi, da je prav tu »velika težava« in ko jo poskuša odpraviti, pove naslednje: »Da bi ga [protislovje] odpravili, bi bilo torej treba privzeti, 'da moralni vzrok v čudi, na kateri temelji gracija, v od njega odvisni čutnosti nujno proizvaja ravno tisto stanje, ki vsebuje v sebi naravne pogoje lepega'« (Schiller, 2005: 28-29) [Prevod je moj popravek slovenskega prevoda. – op. avtorja]. Navednic, na katere tu naletimo, Schiller sploh ne pojasni. Videti je, da gre zgolj za retorično manipulacijo: tisto, kar Schiller domnevno pove, je, da se

gracija kaže kot vidna lepota zato, ker se zgodi, da izraz čudi, ki proizvede ta pojav, sovpada z zakoni fizične lepote. Tako pač je.

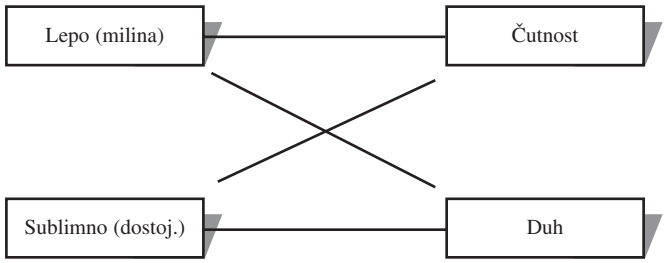
V nadaljevanju se Schiller potem vpraša, katere vrste moralnih občutkov so najbolj združljive z izrazom lepote. Tu Schiller preide na Kantove kategorije in prikaže človekovo moralno dejanje kot razpeto med izpolnjevanjem dolžnosti in podrejanjem čutnim nagnjenjem, potrebam in željam: »Kakor gotovo sem namreč prepričan – in ravno zato, ker sem –, da udeležba nagnjenja v svobodnem dejanju ne dokazuje ničesar glede čiste skladnosti tega dejanja z dolžnostjo, tako tudi menim, da je mogoče prav iz tega izpeljati, da se lahko nravna popolnost človeka razjasni ravno le iz te udeležbe njegovega nagnjenja na njegovem moralnem delovanju ... krepost pa ni nič drugega 'kot nagnjenje k dolžnosti' ... Naj si torej dejanja iz nagnjenja in dejanja iz dolžnosti še tako oporekajo ... človek ne le *sme*, ... temveč tudi *mora* povezati ugodje in dolžnost ...« (Schiller, 2005: 33). Ta povezava, ta harmonija se udejani takrat, ko si človek želi storiti tisto, kar mu um naloži, da mora storiti. Schiller izrecno nasprotuje Kantovemu imperativu in se sprašuje, ali je bilo res treba že z imperativno formo moralnega zakona človeka ponižati.

Ta uglašenost dolžnosti in nagnjenja omogoča izkazovanje intelektualne svobode brez zanikanja občutka, do nje pa pride v »lepi duši«: »Zato pri lepi duši pravzaprav niso nravna posamezna dejanja, temveč je nraven celoten značaj. Zato ji tudi ne moremo šteti v zaslugo niti enega samega dejanja, saj zadovoljitev gona nikoli ne sme veljati za zaslužno. Lepa duša nima nobene druge zasluge, kot da je. Z lahkotnostjo, kot bi iz nje deloval zgolj instinkt, izvaja najbolj mučne dolžnosti človeštva in najbolj junaška žrtev, ki jo izvabi iz naravnega gona, se kaže očem kot prostovoljni učinek prav tega gona. Zato sama tudi nikdar ne ve za lepoto svojega delovanja in ne pride ji več na misel, da bi lahko delovala ali čutila drugače« (Schiller, 2005: 37). Življenje lepe duše Schiller primerja s Tizianovo sliko, kjer se izgubljajo ostre meje, pa vendarle figure živo in razločno stopajo pred naše oči. Veliko tega, kar je Schiller povedal v zgornjem odlomku, bo pri Goetheju in Heglu postalo vprašljivo. Pri opisovanju lepe duše Schillerju spet pride prav fiziognomija: blagost srca se bo izkazovala na ustnicah z gracijo, ki je ne more posnemati nobeno prenarejanje; njen glas bo čista glasba, v njenih gibih ne bo nikakršne samovolje itn. Skratka, lepa duša nosi svoje ime na obrazu, glasu, udih, gibih, na vsem svojem zunanjem obnašanju. S Schillerjem in s celotno tradicijo lepe duše ta duša ni postala nič drugega kot narcisistična projekcija, ki ljubi zgolj idealizirano podobo same sebe.

Nadaljnja težava lepe duše je tudi ta, da je ta ideal le redko, težko dosegljiv; ta moralna in značajska lepota je zgolj ideja, h kateri si človek nenehno budno prizadeva, a je kljub vse naporom ne more v celoti doseči. Stanje tako zasnovane lepe duše ni le težko dosegljivo, temveč praktično nemogoče. Zakoni narave zahtevajo svoje, vsakokrat ko čutnost zahteva svoje, se ravnovesje, značilno za lepo dušo, poruši: »Ujemanje z zakonom uma torej v afektu ni mogoče drugače kot z nasprotovanjem zahtevam narave ... tedaj tu ni mogoče nobeno soglasje med nagnjenjem in dolžnostjo, med umom in čutnostjo, tedaj človek tu ne more delovati s svojo celotno harmonično naravo« (Schiller, 2005: 42). Ker v vsak-

danjem življenju prevečkrat izkusimo, da smo prisiljeni moralno izbirati v bolečem nasprotju z našimi (čutnimi) potrebami, vidimo, da je zgoraj omenjeno soglasje oziroma ravnovesje le redko: tega je v običajnem življenju le za vzorec. Čutnim potrebam oziroma gonu nudi svobodni duh odpor, izraz tega odpora pa je dostojanstvo. Dostojanstvo, kakor ga opredeli Schiller, pa štrli iz njegove slike ujemanja med umnim in čutnim. To ugotovi tudi sam takole: »Ker pa ideal popolne človeškosti zahteva ne navzkrižje, temveč soglasje med nravnim in čutnim, ta ideal ne gre dobro skupaj z dostojanstvom, ki, kot izraz onega navzkrižja med obema, razkriva bodisi posebne meje subjekta bodisi obče meje človeštva« (Schiller, 2005: 45). Tudi ob tem temeljnem neskladju med dvema oblikama moralnega bitja Schiller zamiži na obe očesi in brezbrižno zamahne z roko ter osupne s trditvijo: »Čeprav imata dostojanstvo in milina različni področji, v katerih se izražata, pa se v isti osebi, da, v istem stanju neke osebe medsebojno ne izključujeta; ... Če sta milina in dostojanstvo, prva še podprta z arhitektonsko lepoto, druga z močjo, združeni v isti osebi, tedaj je v njej izraz človeškosti dovršen, in taka oseba je v duhovnem svetu upravičena in v pojavu oproščena vseh obtožb« (Schiller, 2005: 47). Tu se racionalna argumentacija konča.

Zgornja Schillerjeva stališča tudi na novo osvetljujejo odnos med lepim (milino) in sublimnim (dostojanstvom), ki je enkrat odnos nasprotja, drugič odnos povezovanja oziroma skladnosti. Novo v primerjavi z drugimi pojmovanji sublimnega je to nasprotje med omenjenima pojmoma – prejšnji teoretiki so na ta odnos gledali bolj kot na odnos dopolnjevanja, ne pa protislovja. Tudi njuno povezovanje v tradiciji ni običajno, temveč gre preprosto za dve različni estetski kategoriji, zdaj pa se kažeta kot dva dela iste celote: »Kjer se gracija in dostojanstvo združita, tam nas nekaj izmenično privlači in odbija; privlači nas kot duhove in odbija kot čutne narave« (Schiller, 2005: 48). Občutka odbijanja in privlačnosti, ki sta bila prej, vsaj pri Kantu, temeljni občutji, ki sta bili nujno za nastanek sublimnega, se zdaj pri Schillerju preselita: privlačnost k milini, odbijanje k dostojanstvu. Z združitvijo miline in dostojanstva dobimo nekakšno lepo dostojanstvo oziroma dostojanstveno lepoto ali, še drugače povedano, čutno duhovnega in duhovno čutnega.



Ti temni toni glede lepe duše kot nedosegljivega ideala odzvanjajo tudi v zadnjem, 27. pismu Schillerjevega dela *O estetski vzgoji človeka*. Pismo in s tem

celotno delo se konča z naslednjim (samo)spraševanjem in ugotovitvijo: »Pa taka država lepega videza tudi obstaja in kje jo je najti? Po potrebi obstaja v vsaki tenko uglašeni duši, dejansko pa jo lahko – kakor čisto cerkev in čisto republiko – najdemo kajpak v nekaterih redkih izbranih krogih, kjer vedenja ne ravna brezdušno posnemanje tujih navad, marveč lastna lepa narava, kjer človek z drzno preproščino in mirno nedolžnostjo stopa skozi najbolj zapletena razmerja in mu ni treba ne kršiti tuje svobode, da bi uveljavil svojo, ne zavreči svojega dostojanstva, da bi pokazal nežnost in milino« (Schiller, 2003: 137). Tudi Schillerjev projekt države kot lepe duše se zdi utopični projekt, ki je nemara še težje uresničljiv kot doseganje lepodušništva pri posamezniku.

Tisto, kar je poskušal Schiller tako vztrajno združiti in uskladiti v pojmu lepe duše, sta potem Goethe in še posebej Hegel z vztrajnostjo »dela pojma« ločila oziroma razdrla. Pojem lepe duše je postal sumljiv tako Goetheju, ki ni gojil posebne ljubezni do abstraktnega mišljenja, kot Heglu, ki je abstrakcijo dvignil na najvišji piedestal duha. Formalni slavospev v njeno čast, jo bil hkrati tudi njen posmrtni marš.

Že W. Dilthey je Goethejevo delo *Učna leta Wilhelma Meistra*, v katerem se nahaja tudi poglavje z naslovom »Izpoved lepe duše«, označil za *Bildungsroman*, kot delo ki postavlja merilo in vzor vsem drugim delom tega žanra. Po Diltheyjevem mnenju ta roman prikazuje ideal smotrne izgradnje posameznikovega življenja v njegovih različnih stopnjah in obdobjih. V *Bildungsromanu* gre torej za idejo naravne omike v skladu z notranjem razvojem duše. Kaj pravzaprav pomeni izraz *omika* [*Bildung*] nemškim mislecem? Nekateri so na pojem omike gledali kot na pojem, ki ima teleološki prizvok, kot na zaželeno človekovo stanje, saj naj bi si – po mnenju njegovih zagovornikov iz 19. stoletja – pridobil status samostojne in neodvisne dobrine. Novi pojem omike zdaj ni več povezan z naravnim oblikovanjem, ki se nanaša zgolj na zunanjo pojavnost (lepo oblikovani udi) ali na obliko, ki jo ustvarja narava (na primer, oblikovanje naravne krajine, gora in dolin): »*Bildung* je zdaj najtesneje povezana s pojmom kultura in sprva označuje posebni človeški način izoblikovanja svoji lastnih zasnov in zmožnosti ... Ni naključje, da je beseda *Bildung* glede tega podobna grški *physis*. Tako kot narava tudi omika ne pozna ciljev, ki bi bilo zunaj nje« (Gadamer: 2001: 23). It takega teleološkega pojmovanja omike, ki je poudarjalo predvsem funkcionalno, formalno pomembnost omike, se je sčasoma izgubila tista razsežnost, ki so jo pisci 18. stoletja vselej razumeli kot cilj notranjega razvoja posameznika, namreč moralna prvina vsega tega osebnega razvoja. Omika mora imeti predvsem etični izvor, torej šlo naj bi predvsem za moralno omiko. Za klasičnim pojmom omike vselej stoji ideja moralne lepote, katere najvišji izraz je lepa duša.

Tisti, ki vidijo v pojmu omike zgolj teolološki pojem, se motijo. Zakaj ne smemo na romantični pojem omike gledati kot na pojem, ki je nosil v sebi zgolj teleološko sestavino? Omika kot najvišje dobro (in tako so romantiki omiko tudi razumeli) ima v klasičnem pogledu dva pomena: prvič, je končni cilj, torej ima intrinzično vrednost, kot bi rekli filozofi, omika je vrednost sama na sebi,

svoje vrednosti ne izpeljuje iz nič drugega kot same sebe, in, drugič, je popoln cilj, drugače povedano, ničesar, kar bi ji dodali, ne povečuje njene vrednosti.

Četudi se zdi, da je romantično pojmovanje omike kot najvišjega dobra v nasprotju z našimi intuicijami (ali ni omika zgolj sredstvo za doseganje nečesa drugega, višjega?), pa to protislovje izgine, če vemo, da romantični pojem omike pomeni pravzaprav dva medsebojno povezana procesa: učenje in osebno rast, pri čemer učenje ni zgolj sredstvo za doseganje osebne rasti oziroma samoudejanjenja. Učenje oziroma omika je konstitutivni del osebnega razvoja, z omiko postanemo človeško bitje nasploh, in posebej specifičen posameznik. Omika kot samoudejanjenje je končni cilj, ki ne izpeljuje svoje vrednosti iz tega, da je sredstvo za doseganje nečesa drugega, recimo splošnega dobra ali države. Omika ni zgolj cilj (kot rezultat), temveč je prisotna v samem procesu doseganja tega cilja.

Romantiki so se po eni strani uprli hedonizmu (prevladi čutnega), po drugi strani pa strogosti Kantove etike, ki je poudarjala um na račun čutnosti, saj so tudi čuti del naše človečnosti in terjajo omiko in razvoj. Človek moralno deluje kot celota, ne zgolj kot racionalno bitje, torej izpolnjuje svojo dolžnost iz nagnjenja, ne pa v nasprotju z njim.

Ideal popolnosti pa ni bil zgolj ideal romantikov, gojili so ga tudi misleci v obdobjih pred romantiko. Specifična razlika romantičnega ideala popolnosti se izkazuje v njegovem esteticizmu, prepričanju, da v igra v kulturni prenovi osrednjo vlogo estetska omika, ne pa kakršnakoli vrsta omike. Umetnost je glavno sredstvo omikanja človeštva. Zakaj je umetnost ključ do omike? Razsvetljenski projekt je spodletel zato, ker je na množico gledal kot na posodo za že vnaprej izdelane in pripravljene pojme, in ker je domneval, da je že razumevanje načel, ki so ljudem bila posredovana, dovolj, da se bodo tudi zmožni prostovoljno ravnati po teh načelih. Razsvetljenstvo je temeljilo na naivni domnevi, da če dobro poznamo, se bomo po njem tudi ravnali. Neuspeh francoske revolucije je potrdil naivnost take domneve: ljudje se ne ravnajo po načelih uma, temveč dajo prosto pot uveljavljanju svojih sebičnih interesov in strasti. Ravno zato je potreba po omikanju čustev in želja tem bolj nujna. Čutno plat človeka je treba vzgojiti tako, da bo čutil potrebo delovati v skladu z načeli uma. Religija, ki naj bi v preteklosti izpolnjevala to nalogo, je bila v tedanjem času na robu propada in tako je umetnost postala nova religija. V tem pogledu je zelo poučna Kleistova kratka zgodba *Heilige Cäcilie oder die Macht der Musik*, v kateri štirje bratje napeljejo množico, da napade samostan. Nune v nemoči kličejo na pomoč sveto Cecilijo, ki je zaščitnica glasbe, in jih navdahne s petjem *Glorie*. Lepota petja tako prevzame plenilce, da padejo na kolena in se pokesajo ter spreobrnejo. Na koncu znorijo in v sanatoriju do konca svojih dni pojejo *Glorio*.

Toda ali niso s tem romantiki eno obliko naivnosti (razsvetljenski razum) zamenjali z drugo obliko (umetnostjo)? (prim. Beiser, 2006: 95-96). Obtožbe naivnosti se je zavedel tudi Schiller v *Estetski vzgoji človeka*. Ne gre za vprašanje, ali in kakšen učinek ima umetnost na moralni značaj človeka, temveč bolj za to, ali je lepota bistvena sestavina same človekove popolnosti: »... z eno

besedo: lepoto bi morali opredeliti kot nujni pogoj človeštva« (Schiller, 2003: 49). Če izpopolnjujemo samega sebe, če združujemo svoje različne zmožnosti v celoto, bomo sami postali podobni umetnini. Tu je zametek človeka kot celostne umetnine [*Gesamtkunstwerk*]. Estetska omika torej ni v tem, da naš značaj oblikujejo umetnine, temveč v tem, da svoj lasten značaj, svojo lastno osebnost naredimo za umetnino! Osebnost, katere značaj nosi pečat umetnine, pa je ravno lepa duša.

Schiller s pojmom lepe duše odpre popolnoma nov pogled na to, kako umetnost utemeljuje moralno dejanje: »Ne gre za to, da nas motrenje umetnin navdahne, da delamo dobra dejanja, temveč za to, da je človekovi odličnosti lastno estetsko ugodje, ki rabi kot spodbuda, da jo dosežemo in ohranimo. Bodrilo za moralno popolnost ne izvira iz nobene umetnine, temveč preprosto iz ugodja, vpletenega v opravljanje značilnih človekovih dejavnosti. Schiller, podobno kot večina moralistov, trdi, da vrlina prinese svojo lastno nagrado, enkratno vrsto ugodja; preprosto doda, da je to ugodje bistveno estetsko zato, ker je doseganje človekove popolnosti podobno ustvarjanju umetnine« (Beiser, 2006: 97).

Če je estetsko ugodje v neki popolnosti oziroma odličnosti, potem smo le korak od tega, da takega ugodja ne pripišemo le doživljanju človekove odličnosti, temveč doživljanju vsega, kar je popolno (predmeti v naravi, posamezna oseba, družba). Zato si Schiller na koncu dela *O estetski vzgoji človeka* ne more kaj, da ne bi omenil estetske države [*ästhetischen Staat*] kot umetnine.

Videli smo že, da povezovanje vrline z lepoto nikakor ni bila kak izvirni domislek romantike, temveč ima tradicija povezovanja teh dveh pojmov dolgo in ugledno zgodovino (antika, Shaftesbury, Hutchenson, leibnizovsko-wolffovska šola, na primer Baumgarten in drugi). Kant je svojo filozofijo, predvsem ločevanje med vrlino in lepoto, razumel kot napad na pojem popolnosti kot merilu za moralno ali lepo. Pričakovati je bilo, da bo tako zapeljivo enačenje vrline in lepote enkrat za vselej pokopano. Vendar se to ni zgodilo, za kar lahko pripišemo zasluge predvsem Schillerju, ki je nekatere Kantove poglede sprejel, druge pa preoblikoval. Schiller je sicer zavrnil Hutchensonovo in Kantovo prepričanje, da je lepota »uniformnost v raznolikosti« kot nezadostno za pojasnitev lepega, vendar pa je vztrajal, da je lepota objektivna lastnost samega objekta, kar je, mimogrede, zagovarjal tudi Hutchenson. Lep je po Schillerju tisti objekt, ki določa samega sebe, ki je prost zunanje prisile in omejitev in deluje zgolj v skladu s svojo notranjo naravo. Skratka, ker je samodoločanje pravzaprav svoboda in ker lepi objekti prikazujejo ali razkrivajo to lastnost svobode čutom, lepota ni nič drugega kot svoboda v pojavu, kakor se glasi znamenita Schillerjeva definicija.

Definicija, katere pravi namen je bil izogniti se odvisnosti lepote od morale in fizičnega, je po drugi strani pokazala na neko novo povezavo med lepoto in moralnostjo: zdaj je lepota simbol svobode, ki je po Kantu temeljni pojem moralnega področja. Schiller znova poveže področji lepega in moralnega tako, da pojem popolnosti nadomesti s pojmom svobode. To še ne pomeni, da Schiller v celoti zavrže stari pojem popolnosti, temveč stare amfore napolni zgolj z novim vinom: v njegove temelje vgradi pojem svobode: »Popolnost je zdaj

opredeljena v okviru samodoločanja, delovanja v skladu z nujo lastne narave, neodvisno od vseh omejitev« (Beiser, 2006: 99).

Nekateri, na primer R. E. Norton (glej Norton, 1995: 251) so opozarjali, da s tem, ko omiko oropamo njenega etičnega pomena in se posvetimo zgolj predvsem estetskemu dejanju oblikovanja osebnosti v prijetno, uglajeno formo, se izvirna spodbuda, ki stoji za željo po doseganju lepe duše, lahko izrodi v jalovo in neplodno utapljanje v solipsističnem samozadovoljstvu. Isti avtor je tudi mnenja, da je »Izpoved lepe duše« prikrita svarilni zgodba o natanko tistem procesu zavajajočega ožanja zunanjosti, opravljenega v imenu notranje širitve, po kateri je njegov roman postal slaven.

Kot smo že poudarili, je ena od bistvenih značilnosti lepe duše potreba po samodoločanju, četudi na račun drugih družbenih in individualnih zahtev. Geothejeva lepa duša vneto izpolnjuje to zahtevo, saj se v duhovnih zadevah distancira od vpliva in nasvetov svojih prijateljev, tako da ubere svojo lastno pot v zunanjih odnosih. Ima raje samoto in ločenost kot družbo in prijatelje. Ko zasluti realnost greha, najde uteho v mistični združitvi s Kristusom in doživi trenutek ponovnega rojstva. Po eni strani nam je Goethe dal verodostojen in natančen opis stanja lepe duše, po drugi strani pa je presenetljivo, kako malo je ta duša podobna idealu. S takim prikazom nista bila zadovoljna niti Schiller niti Humboldt. Po ponovnem rojstvu lepa duša ne nadrobno opiše svojega stanja, temveč govori zgolj o nevidnem bitju. Ko pa hoče sporočiti svoje stanje, pravi takole: »Le zakaj si moramo, ko govorimo o takih rečeh, pomagati s podobami, ki kažejo le zunanji obraz! Kje je pred njegovim pogledom kaj visokega ali globokega, kaj temnega ali svetlega? Samo mi imamo svoj spodaj in zgoraj, svoj dan in svojo noč« (Goethe II, 1998: 117). Pomanjkanje podob v lepi duši je prej znamenje pomanjkljivosti kot bogastva; pomanjkljivost mentalni podob je rezultat njene popolne odrezanosti od fizičnega sveta. Ta odrezanost določa tudi njen odnos do lastnega telesa: »Bilo je, kakor da mi duša premišljuje zunaj telesa. Telo si je celo ogledovala kot tuj ji predmet, kakor človek denimo gleda svojo obleko« (Goethe II, 1998: 136). (Kakšen naslajajoč odlomek za vsakršne pripadnike novodobne transcendentalne meditacije!). Lepa duša postane duh brez telesa, popolnoma oropana podob, ki pa so nujni pogoj in hkrati tudi posledica omike. Goethejeva lepa duša obstaja v popolnem neravnovesju med umom in naravo, dolžnostjo in nagnjenjem, kar je v popolnem neskladju s tradicionalnim pojmovanjem lepe duše.

V ta solipsistični zapor, ki si ga ustvari lepa duša, Goethe poseže s prikazom pogovora med lepo dušo in njenim stricem, ki omogoči komentar o lastnem pomenu romana. Toda v trenutku, ko pričakujemo, da bo avtor poskušal zapreti zev med umom in čutnostjo, med dolžnostjo in nagnjenjem, naredi nekaj presenetljivega in to zevajočo vrzel med omenjenimi pojmi še poveča oziroma poglobi. V pogovoru s stricem se lepa duša dejansko spet začne zavedati zunanjega sveta in znova vzpostavi stik z njim: »Kakor nam je prijetno pogledati postavnega človeka, tako nam je ljuba tudi vsa oprema in oprava, s katero se nam razodeva razgledano, umno bitje. Lepo je stopiti že v snažno hišo, četudi je sicer neokusno zidana in okrašena. Kajti kaže nam, da je v njej doma vsaj enostransko omikan človek. In koliko prijetneje nas preplavi, če nam iz človekove-

ga stanovanja zaveje naproti duh višje, četudi zgolj čutne kulture ... zdaj pa me je prvikrat nekaj zunanjega popeljalo nazaj vase in šele tukaj sem v svoje največje začudenje spoznala razliko med naravnim, čudovitim petjem slavca in štiriglasno alelujo iz čutečih človeških grl« (Goethe II, 1998: 125-126). Lepa duša zdaj pokuka iz svojega solipsističnega oklepa in najde sozvočje med naravo in duhom, med umetnostjo in naravo. Stričeve besede je treba razumeti kot kritiko, sicer blago in prizanesljivo, pozicije lepe duše: »Človekova največja odlika je seveda ta, da čim bolj določa okoliščine in se jim čim manj pusti oblikovati. Vsa narava sveta leži pred nami kot velik kamnolom pred stavbenikom, ki si to ime zasluži le tedaj, če zna iz teh naključnih naravnih gmot z največjo gospodarnostjo, smotrnostjo in gotovostjo ustvariti iz svojega duha porojeno prapočelo. Vse zunaj nas je zgolj element, resnično, in lahko bi še dodal: tudi vse za nas. Toda globoko v naši notranjosti tiči stvariteljska sila, ki zna izklesati, kar mora nastati, in ki nam ne da miru in počitka, dokler tega ne uresničimo zunaj nas ali na sebi, tako ali drugače. Vi, ljuba moja nečakinja, ste nemara izbrali najboljše od vsega. Svojo nravno biti, svojo globoko, ljubeznivo naravo skušate uglašeno zliti s seboj in z najvišjim bitjem. Vendar pa tudi mi drugi nismo vredni graje, če skušamo v vseh razsežnostih spoznati čutnega človeka in ga v sebi dejavno zliti v celoto« (Goethe II, 1998: 127).

Stric lepo dušo svari pred introspekcijsko zatopljenostjo samega vase, ki nam preprečuje dejavno poseganje v svet in njegovo oblikovanje po lastni meri. V prizadevanju po izpopolnitvi svojega lastnega moralnega jaza, je lepa duša pozabila na svoje fizično telo, kar jo lahko paradoksno pripelje v položaj, da bo zaradi tega podlegla prvi čutni skušnjavi, saj nima nobene lastne izkušnje, kako se ji upreti. Tako gre razumeti tudi stričevo pripombo, da človek ni na dobri poti, če si prizadevamo za nravstveno rast ločeni od sveta, v samoti in vase zaprti. Vsakdo, ki si prizadeva moralno izpopolniti, mora hkrati s tem omikati tudi svojo finejšo čutnost, sicer tvega, da bo padel s svojih moralnih višin. Skušnjave neobrzdane fantazije so ravno tako nevarne kot skušnjave mesenih poželenj in užitkov.

V celotni izpovedi ni nobenega opisa dejanja lepe duše, ki bi ga lahko označili kot dobro ali blagohotno ali prijazno; vse, kar počne lepa duša, je prizadevanje po samostojnosti, kar pravzaprav okolici prinaša več nesreče kot sreče – gre za sebično zasledovanje svojega lastnega notranjega življenja. Glede na tak kritičen Goethejev odnos do lepe duše, je mogoče sklepati, da se je Goethe zavedal nevarnosti prazne estetizacije jaza, ko jo lahko prinese s sabo omika, ko ni utemeljena v pravem etičnem bitju, ki ga nikakor ne gre iskati niti v zasebnih užitkih niti v abstraktnem zadovoljstvu s samim sabo, temveč družbeni in skupni odgovornosti, ki mora odsevati iz vsakršnega dejanja: »'Izpoved lepe duše' naj bi potem postala nekaj podobnega kot negativni *Bildungsroman*, svarilna moralna pripoved, ki komentira, vendar je tudi v ostrem nasprotju, s pozitivno zgodbo Wilhelmovega lastnega razvoja. Dosežek moralne lepote v liku lepe duše, ki je zasedal središče evropske etične zavesti za domala sto let kot sam izraz izpolnjene vrline, bi bil tako v Goethejevem romanu skrčen na moralno in fizično uničevalno stanje« (Norton, 1995: 262). Goethe govori bolj skozi stričeva usta, ki pravi: »Človek je rojen za omejene razmere, zlahka prepozna-

va preproste, bližnje in določne cilje in navadi se uporabljati sredstva, ki jih ima pri roki. Brž ko pa pride v svet, ne ve več, kaj bi rad in kako naj se obrne, pri tem pa je povsem vseeno, ali ga kopica stvari dolgočasi ali mu pred njihovo veličino in dostojanstvom zastaja dih. Zmeraj mu je v nesrečo, kadar se zaradi drugih peha za nečim, s čimer se pri svojem vsakdanjem samooblikovanju nikoli ne bo mogel uglasiti« (Goethe II, 1998: 128). Goethe vidi omiko človeka v delovanju – na začetku je bilo dejanje, stoji zapisano na začetku *Fausta* –, v doseganju preprostih, bližnjih in določenih ciljev. Z opozorilom na tveganja in pasti estetizacije lepe duše pa se je Goethe obregnil ob še zdaj aktualno šibko točko vsakršnega (estetskega in etičnega) sodobnega odnosa do narave. V nadaljevanju bomo videli, da se v našem odnosu do narave še vedno kaže dolga senca romantičnega lepodušniškega odnosa do narave.

Če je bil Goethejev roman *Učna leta Wilhelma Meistra Bildungsroman* v praksi, je bila Heglova *Fenomenologija duha Bildungsroman* v teoriji. V tem Heglovem delu najdemo proti koncu razdelek »Vest. Lepa duša, zlo in njegovo odpuščanje«, v katerem najdemo najostrejšo Heglovo kritiko lepe duše kot simbola razsvetljenske moralnosti. Heglova začetna stališča o lepi duši je mogoče razbrati iz njegovih zgodnjih del, še posebej spisa *Die Positivität der christlichen Religion*, v katerem je Hegel opozoril na pomembno vlogo čutnosti pri človekovih dejanjih: »Ne bodimo torej prestrašeni, če ugotovimo, da moramo verjeti, da je čutnost glavna prvina vsega delovanja in stremljenja človeka; kako težko se je odločiti, ali je temelj določitve volje gola inteligenca ali dejanska moralnost« (Hegel, 1970: 10). S tem Hegel nakaže nestrinjanje s Kantom, ki je hotel iz moralnosti izključiti vse neracionalne, čutne sestavine. Kot posredujoči termin med umom in čutnostjo je Hegel uvedel pojem ljubezni, ki naj bi po njegovem prepričanju poskrbela za vključitev čutne, empirične prvine v moralnost, saj je ljubezen podobna Kantovemu univerzalnemu zakonu v tem, da je nesebična. Njena glavna značilnost in prednost je, da združuje racionalno in čustveno plat človekove narave: »Temeljno načelo empiričnega značaja je ljubezen, ki ima nekaj analognega z umom, kolikor kot ljubezen najde samo sebe v drugem človeku ali se, nasprotno, sebe pozabljajoč, potegne ven iz svoje eksistence, tako rekoč živi, čuti in je dejavna v drugem – tako kot se um kot načelo splošno veljavnega zakona spet prepozna v vsakem umnem bitju kot sodržavljan inteligibilnega sveta« (Hegel, 1970: 30). Nekaj podobnega izreče Schiller v razpravo »O milini in dostojanstvu«: »Čud je razpuščena v ljubezni zato, ker je napeta v spoštovanju; kajti tu ni ničesar, kar bi ji postavljalo meje, saj absolutno veliko nima ničesar nad sabo, čutnost pa, ki bi tu edina lahko zamejevala, se v milini in lepoti ujema z idejami duha ... [ljubezen] je samoljubna zato, ker je vselej le njeno lastno sebstvo, kar ona išče in ceni v svojem predmetu« (Schiller, 2005: 50).

Hegel tudi v zgodnjem delu *Der Geist des Christentum* nadaljuje s prizadevanjem, kako združiti posamezno, partikularno nagnjenje z univerzalno dolžnostjo tako, da ne bi prevladovalo eno ali drugo. V tem delu že zasledimo prve obrise znamenite Heglove dialektike med gospodarjem in hlapcem, kakor jo potem razvije v *Fenomenologiji duha*. Kanta kritizira z več vidikov, glavna ost kritike pa je uperjena v dejstvo, da v Kantovem pojmu vrline ostajata univerzalnost in

partikularnost postavljena druga proti drugi, pri čemer prevzame univerzalno vlogo gospodarja, partikularno pa vlogo hlapca (prim. Hegel, 1970: 326). Pri Kantu je subjekt po Heglovem mnenju izvir svoje lastne sužnosti, saj postane hlapec svojih lastni zapovedi. Jezus je proti taki zapovedi postavil nasproti najvišji genij sprave, pomiritve (ki ni nič drugega kot modifikacija ljubezni), ki ne le nasprotuje zakonu, temveč ga naredi odvečnega in v sebe vključuje toliko bogatejšo živo polnost, da ji nekaj tako ubornega, kot je zakon, nič ne pomeni. Zapoved kot zakon je nekaj najbolj ubornega, izpraznjenega, medtem ko sprava, (ki je vrsta ljubezni), poka od zdravja konkretne polnosti. Eden od izrazov ljubezni je kajpada tudi odpuščanje, o katerem Hegel razpravlja, ko govori o kaznovanju in usodi. Če to dvoje primerjamo, potem ima usoda širše področje delovanja, saj usoda lahko povzroči trpljenje tudi nekomu, ki ni kriv. Usoda se od kaznovanja razlikuje tudi v tem, da jo bodisi trpno prenašamo bodisi se ji pogumno upremo, da bi se ubranili pred krivično obravnavo. Hegel takole poišče rešitev tega antagonizma: »Resnica obojega nasproti postavljenega, poguma in pasivnosti, se v lepoti duše združuje tako, da v prvem ostaja življenje, zoperstavljanje pa odpade, v zadnji pa ostaja izguba pravičnosti, bolečina pa izgine. In tako nastane preseganje pravičnosti brez trpljenja, živ, svoboden dvig nad izgubo pravičnosti in nad boj« (Hegel, 1970: 349). Če nam, na primer, hoče kdo odvzeti našo lastnino, in mu jo brez odpora prepustimo, potem se izognemo bolečini izgube, nujnosti, da obravnavamo drugega. V primeru ko pa se drugemu upremo, s tem vzpostavimo odnos z drugim, ki nas določa in nismo mi tisti, ki smo dejavni določevalci, torej nismo mi tisti, ki zadevo obvladujemo. V vsakem primeru pa smo bodisi tisti, ki podrejanje povzročamo, bodisi tisti, ki ga utrpimo. Lepa duša ohrani svojo avtonomijo in spokojnost le tako, da se svobodno odpove vsemu, kar od njega zahtevajo zunanji delovalci. Nastavljanje obraza, umik iz boja, odpuščanje – vse to so dejanja, ki pomagajo ohraniti in zavarovati celovitost sebstva. Človek naredi samomor, da bi se rešil. To se zgodi v primeru, ko je nesreča tako velika, da svojo usodo, to dejanje odpovedi življenju, žene tako daleč, da se mora potegniti v popoln nič, popolno praznino. To je storil tudi Jezus. Samomor je skrajna točka, ki smo jo pripravljeni doseči v imenu popolne pravice do določanja samega sebe: »Najvišja svoboda je negativni atribut lepote duše, to je možnost odpovedati se vsemu, da bi ohranili sebe« (Hegel, 1970: 350). Kdor bo življenje rešil, ga bo zapustil. Kot bi rekel Sartre: človek ima vselej možnost izbire, tudi takrat ko se zdi, da se je znašel v brezizhodnem položaju: vselej ima možnost izbrati smrt. Odpoved lastnemu življenju je logičen izid eksistence lepe duše.

Heglov odnos do lepe duše je tu še precej dvoumen: po eni strani mu lepa duša omogoča vsaj začasno spravo številnih protislovnih zahtev, ki se nanašajo na moralno področje, hkrati pa sama notranja logika lepe duše lahko posameznika privede do popolne dematerializacije, na katero smo naleteli že v Goethejevem delu *Učna leta Wilhelma Meistra*, kjer lepa duša naredi nekakšne vrste socialni samomor. Zanimivo je, da je Hegel za lepo dušo označil Marijo Magdaleno – nekdanja prostitutka doseže najvišjo stopnjo vrline. Njena preteklost, v kateri je veliko grešila, se je spremenila v vir njene odrešitve. Hegel pojasnjuje, da Jezus pravi, da so ji odpuščeni mnogi grehi zato, ker je zelo (mnogo, mnoge?)

ljubila. Njena ljubezen je odrešujoča in premosti razkorak med krivdo in odpuščanjem. Njene solze so, pravi Hegel, Jezusa že vnaprej pomazilile.

Drugačen, zelo kritičen Heglov odnos do lepe duše, je razviden iz *Fenomenologije duha*. Tema lepe duše je tam umeščena v širši kontekst pojma vesti, zato je za njeno razumevanje potrebno seči nekoliko nazaj. Vest poskuša doseči – za sebe in za druge – da njo samo in njena dejanja neposredno omejuje zgolj dolžnost in je tako ravno moralična vest. Je ravnanje po dolžnosti, ki ne izpolnjuje take ali drugačne dolžnosti, temveč pozna in uveljavlja tisti konkretni prav. Ta poskus se dogaja znotraj jezika, ko vest izreka svojo samogotovost: »Vsebina jezika vesti je *sebe kot bistvo vedoče sebstvo*. Edino to [jezik] izreka, in to izrekanje je resnična dejanskost početja in veljanje ravnanja. Zavest izreka svoje *prepričanje*; to prepričanje je tisto, v čemer edino je ravnanje dolžnost; ta tudi *velja* edinole po tem za dolžnost, da je prepričanje *izrečeno*« (Hegel, 1998: 332, nekoliko spremenjen prevod).

Izrekanje naj bi torej zagotavljalo udejanjenje vesti in priznanje s strani drugih, saj naj bi vzpostavilo neposredno vez med vestjo in njeno gotovostjo o svoji dolžnosti. Drugače povedano, izrekanje vesti naj bi po eni strani drugim razkrilo, da vest neposredno omejuje dolžnost, in da tako po drugi strani opravi končno razvitje vesti, v katerem resnično doseže svojo neposrednost. Vest se udejanja performativno, v trenutku samega izrekanja, s samim izrekanjem. Vest, opisana v Heglovi *Fenomenologiji duha* je kantovska vest, saj je opredeljena kot neposreden odnos do svoje dolžnosti. Vest je dobesedno gotova, je oblika gotovosti, gotovosti svojega lastnega prepričanja. Dialektika vesti se v Heglovi *Fenomenologiji duha* razvije kot razdrtje gotovosti vesti. Ravno gotovost vesti je tista, še posebej neposredni in individualni značaj heglovske gotovosti je tisti, ki povzroči, da je vest odvisna od nagnjenja, subjektivnega, celo zla in razdruži vest od univerzalne dolžnosti, za katero trdi, da je zanjo obvezujoča.

V jeziku je sebstvo heglovske vesti dejansko, to pa je vse, kar mora biti dejansko, da bi se vzpostavila univerzalnost dolžnosti. Izrekanje tako dopušča prenos med prepričanjem in zagotavljanjem, med individualnim in univerzalnim, tako da je razlika med njima odpravljena oziroma presežena. Vest se v *Fenomenologiji* sprva pojavi kot razrešitev antinomije moralnega pogleda na svet, v katerem dolžnost, ki je absolut in resnica moralnosti, ni uzrta, kot da obstaja v sami zavesti, ki naj bi bila moralna. Moralna zavest, ki je pred vestjo, najde svojo resnico in realnost v čisti in obvezujoči dolžnosti, vendar je sama od te dolžnosti ločena. Ta ločitev med moralno zavestjo in dolžnostjo, ki jo naredi moralno, kaže, da je moralna zavest v protislovju s samo seboj in se pred tem z gnusom spet vrne vase. Ta moralna zavest, ki se vrne vase, postane čista vest. Moralna zavest postane vest, ko se vrne sama vase, ko prinese dolžnost, svojo resnico, iz položaja onstran zavesti spet vase. Vest, v odmiku od ločenosti, ki je zaznamovala moralno zavest in njeno dolžnost, doseže moralnost kot stanje neposrednosti, stanje čistosti, ki ne dopušča nikakršne negacije, nobene drugosti in nobene neenakosti med njo in obvezujočo dolžnostjo, ki je njena resnica. Ker objekt vesti ni nekaj zunanjega, ni razlike med vednostjo vesti in tistim, kar ve; ločitev med nasebnostjo in sebstvom je odpravljena. Vest je tako samogotovost, popolna neposrednost samozagotovosti. Vest se razlikuje od

moralne zavesti v tem, da je čista dolžnost, ki je resnica vesti, zdaj umeščena v njo samo in zato zanjo ni nekaj nedosegljivega. Ker je dolžnost, dolžnost delovanja, mora biti vest kajpada sestavljena iz delovanja, to je izvrševanja svoje dolžnosti. Moralna zavest, nasprotno, ni bila zmožna delovati zato, ker je čista dolžnost, v kateri najde svojo resnico, tako oddaljena od dejanskosti, da je čista abstrakcija čiste misli. Vest torej nima težave, ki jo ima moralna zavest, namreč, kako dolžnost od zunaj pripeljati v dejanskost; vest deluje takoj, tako kot tudi takoj ve svoje prepričanje in preprosto ve in dela, kar je konkretno prav. Poleg tega se z delovanjem dolžnost, katere si je vest gotova, udejani in pridobi pripoznanje drugih: »To sebstvo je dalje kot čisto samemu sebi enako vedenje tisto *kratkomalo obče*, tako da je ravno to vedenje *kot njegovo lastno* vedenje, kot prepričanje *dolžnost*. Dolžnost ni več obče, ki stopa nasproti sebstvu, temveč se zanjo ve, da v tej ločenosti nima veljave; [obče] je zdaj zakon, ki je zavoljo sebstva, ne, zavoljo katerega je sebstvo. Zakon in dolžnost pa ima zato ne samo pomen *zasebstva*, temveč tudi *nasebstva*, zakaj to vedenje je zavoljo svoje sebienakosti ravno *nasebje*. To *nasebje* se tudi v zavesti ločuje od one neposredne enotnosti z zasebstvom; kot tako stopa nasproti, je *bit*, *bit za drugo*« (Hegel, 1998: 325). Drugače povedano, – če se izognemo za laika težko razumljivemu heglovskemu žergonu –, z delovanjem se bit na sebi izkazuje kot bit za drugo. Vest mora opravljati svojo dolžnost, to je, mora delovati, da bi bila res vest – tako zato, ker dolžnost terja delovanje, kot zato, ker delovanje dopusti drugim, da potrdijo univerzalnost dolžnosti vesti. Delovanje pa je tudi nasebstvo in ga je mogoče zavoljo tega ločiti od vesti – zasebstva – katerega delovanje je. Delovanje je pravzaprav tuje zasebstvu vesti, saj je realnost, na katero se nanaša vest dejanskost na sebi.

Tako delovanje, ki ga terja dolžnost vesti, razkrije tudi razliko in protislovje znotraj vesti, med čistostjo njene dolžnosti in udejanjenjem te dolžnosti. Hegel primerja to možnost vesti, ki si pridobiva pripoznanje od drugih zavesti, z moralno zavestjo, katere resnica je zgolj čisto mišljenje in ki zato ne deluje niti ne ničesar udejanja. Dolžnost, v kateri moralna zavest najde svojo resnico, ostaja čista in univerzalna, saj si moralna zavest ne umaže rok (si ne nadene »madeža določnosti«, kot bi rekel Hegel) z določnostjo in posebnostjo. Vendar za to čistost plača visoko ceno: ravno zato, ker ne deluje, nima možnosti, da bi ji tudi drugi priznali njen moralni značaj. Njena dolžnost se nikoli ne udejani in ostane za vselej abstraktno univerzalna. To neujemanje med nasebnim značajem delovanja in zasebnim značajem vesti je neposreden vir protislovja, Medtem ko si je vest gotova same sebe kot čiste dolžnosti, obstajata realnost in vsebina te dolžnosti zgolj v posebni, partikularni dejanskosti. Univerzalnost dolžnosti, opravljene v delovanju, se potemtakem izkaže, da je v protislovju s partikularnostjo, povezano z delovanjem, vest pa razpade na momente protislovja med vedenjem čiste dolžnosti in delovanjem na nujno določen in zato nečist način. Drugače povedano, vest si je gotova svoje čiste dolžnosti, toda dejanske dolžnosti in dejanja dolžnosti so posebne, in zato nobeno ne more v celoti zajeti bistva čiste dolžnosti. To protislovje lepo zajame dilemo moralne zavesti, ki ne more udejaniti svoje dolžnosti zaradi razkoraka med univerzalnostjo in dejanskostjo ter partikularnostjo dejanja. Posebnost posameznih dolžnosti je nesoiz-

merljiva s čistostjo dolžnosti, ki jo ve vest, kajti vsako dejanje je nasebstvo, ki z vstopom v aktualnost postane del okoliščin in ima raznovrstne rezultate in povezave. Ta dejanskost je pluralnost in zato prikliče številne dolžnosti. Vest je čista negativnost razlike med moralno zavestjo in njenim objektom.

Protislovje med čistostjo in neposrednostjo odnosa vesti do dolžnosti in mnogoterostjo ter dejanskostjo delovanja razkrije tudi razkol med vedočo in delujočo vestjo in dokazuje, da vest ne more opraviti dolžnosti, ki naj bi jo opravila. Recimo, v enem momentu vest ve čisto dolžnost, to pomeni, vedoča vest ve čisto dolžnost, katere vsebina je preprosto njena lastna gotovost in tako torej ni določena. V svojem drugem momentu mora vest delovati in dati delovanju vsebino, vsebino, ki je nujno v nesoglasju s čistostjo dolžnosti. Problem delovanja vesti je v tem, da je delovanje iz dolžnosti hkrati in bistveno utelešenje tistega, česar vest noče, namreč priklic razhajanja vesti s svojo dolžnostjo: kar vest tako izraža kot dolžnost v svojem delovanju, hkrati zanika. Delovanje je hkrati beg pred delovanjem. Samo dejanje, ki bi moralo utelešati dolžnosti vesti, to dolžnost zanika, tako da je posebno dejanje samo nezdružljivo z univerzalno dolžnostjo, ki jo vest mora izpolniti, da bi bila vest.

Ta razkorak med univerzalnostjo dolžnosti in neposrednostjo, ki je značilna za gotovost vesti o sami sebi, vest žene v protislovje, da je vest lahko v enaki meri zla ali dobra, kajti mesto dolžnosti lahko zavzame kakršnakoli določna vsebina, vse dokler je neposredna: »Vest ve, da mora med njimi [mnogovrstnostjo dolžnosti] izbirati in odločati; zakaj nobena ni v svoji določnosti ali v svoji vsebini absolutna, temveč je to *čista dolžnost*. A ta abstraktum je v svoji realnosti dosegel pomen samozavedanja jaza. Samega sebe svesto-zagotovi duh počiva kot vest v sebi, in njegova *realna* občost ali njegova dolžnost leži v čistem *prepričanju* o dolžnosti. To *čisto* prepričanje je kot tako enako prazno kot čista *dolžnost*, čisto v tem smislu, da nič v njem, nobena določna vsebina ni dolžnost...Vest nobene vsebine ne spozna kot absolutne zanjo, zakaj ona je absolutna negativnost vsega določnega. Določa *iz same sebe*; krog sebstva pa, v katerega pade določnost kot taka, je tako imenovana čutnost« (Hegel, 1998: 327). Vsaka določna in individualna vsebina dolžnosti, ki je izpeljana iz take čiste neposrednosti, lahko torej prihaja zgolj iz prvin naravne zavesti, to je iz čutnosti, iz gonov in nagnjenj, ki so neposredno določeni. Toda če vest določajo goni in nagnjenja, ta pride v protislovje s samo seboj, saj naj bi jo določala dolžnost. Dalje, izkaže se, da je vest odprta za vsakršno vsebino, celo za muhavost, toda – kar je še pomembneje – za zlo, kjer je zlo določeno kot razkorak med naključnostjo in naravnostjo nagnjenja in zahtevami čiste dolžnosti. Zlo ni predvsem zadeva zlobe, temveč tega, da postavimo naš lastni zakon nad univerzalni zakon. Zla zavest je določena z željami, naravo, arbitrarnostjo in naključjem, vse to pa je v nasprotju z univerzalnostjo, ki jo zahteva vest. Ker vest lahko vzame svojo partikularno formo za univerzalno dolžnost v vsebino svojega dejanja, je zlo konstitutivna možnost vesti. Samo človeško bitje je lahko dobro, vendar le toliko, kolikor je lahko tudi zlo. Dobro in zlo sta neločljiva. Hegel pravi, da izrekanje, da se kdo ravna po svoji lastni vesti – kot da bi bila vest zadeva individualnosti, ne pa univerzalna dolžnost –, razkriva nekoga, ki izjavlja, da je zel, kolikor zlo ni nič drugega kot to, da vzamemo individ-

ualno načelo, ki je podvrženo naključju in arbitrarnosti, za načelo delovanja. Tisto, kar jaz vidim kot delovanje za ohranjanje svojega lastnega življenja, izpolnitev individualne dolžnosti, na primer pobeg iz boja, lahko drugi vidi kot strahopetnost. Če je dolžnost abstrakcija, potem se ime dolžnosti ne izpeljuje iz vsebine posameznega dejanja, temveč iz zavesti, da sem storil svojo dolžnost. Medtem ko delujoča zavest lahko imenuje svoje dejanje dolžnost in se trdno drži ene prvine abstraktne dolžnosti, lahko druga vest zaznava to delujočo vest kot tisto, ki krši drugo prvino abstraktne dolžnosti, torej kot zlo.

Heglova lepa duša je pravzaprav eden od odgovorov, kako se izmakniti temu radikalnemu zlu. Vsakršno človekovo dejanje je nujno omadeževano, nosi pečat določnosti. Madež določnosti je madež nujnega zla. Kot smo pri Sartru obsojeni na svobodo, smo pri Heglu obsojeni na zlo. Poglejmo, kako pride do lepe duše. Substanca zavesti, ki obstaja samo na sebi, je vedenje kot njeno vedenje. Kot zavest je sama ločena v nasprotje sebe in svojega predmeta, ki je zanjo bistvo. A ta predmet zdaj ni nekaj, kar bi kot nepredirna in trdna stvar stala nasproti zavesti, temveč je predmet, ki je postavljen od zavesti same. Predmet tako izgubi svojo različnost od tega jaz-sam. Hegel primerja delovanje te zavesti z govorom: to predmetnost, ta svet ustvarja njen govor, ki ga sicer neposredno sliši, vendar se v izzvenevanju spet vrača vanjo in z njo zlije. Z zadnjo noto iz-zvena se izpoje tudi ta predmetnost kot nekaj, kar je postavljeno proti zavesti, in se spet vrne v zavest: »Absolutna samozagotovost samega sebe se [umu] torej kot zavest sprevrže neposredno v neko izzvenevanje, v predmetnost njenega zasebstva; ampak ta ustvarjeni svet je njen *govor*, ki ga je ravno tako neposredno slišala in katerega odmev le prihaja k njej nazaj. Ta vrnitev zatorej nima pomena, da si je [zavest] v tem *na sebi* in *za sebe*; zakaj bistvo ji ni nobeno *nasebje*, temveč ona sama« (Hegel, 1998: 334). Zavest se boji ločiti, manjka ji sila narediti se za reč in prenašati vse tegobe in zla biti. Ni se pripravljena soočiti z goloto in neposrednostjo biti. Strah jo je, da bo z delovanjem omadeževala veličastnost svoje čiste notrine; čistost srca ohranja tako, da beži pred dotikom dejanskosti in vztraja v trmoglavi nemoči in se noče odpovedati svojemu do popolne abstrakcije prignanemu sebstvu: »Votli predmet, ki si ga stvarja, jo zatorej zdaj izpolnjuje z zavestjo praznosti; njeno početje je koprnenje, ki se s tem, da ona sama postaja brezbistven predmet, le izgublja, in ko je prek te izgube in pada nazaj k sebi, najde sebe le kot izgubljeno; – v tej prozorni čistosti svojega momenta neka nesrečna tako imenovana *lepa duša*, izgori v sebi in izginja kot brezobličen dim, ki se razblinja v zrak« (Hegel, 1998: 335).

Lepa duša ostaja v območju občosti misli, njeno pravo področje delovanja pa je zgolj sodba. Dolžnost jemlje le kot pojem, trpno in je s tem v nasprotju s samo seboj kot absolutno voljo dolžnosti. Nima težav obdržati svoje čistosti, saj ne deluje. Je hinavščina, ki si prizadeva, da bi se presojanje štelo za dejansko dejanje: pomanjkanje delovanja in dejstvo, da dolžnost brez dejanja nima nobenega pomena, prikriva z izrekanjem odličnih nastrojenosti: »Ta presojajoča zavest je potemtakem sama *nizkotna*, ker deli ravnanje in proizvede in obdrži njeno neenakost s samo seboj. Je dalje *hinavščina*, ker takšne zavesti ne izdaja za *drugo maniro*, kako biti zla, temveč za *pravo zavest* ravnanja, se v tej svoji nedejanskosti in prevzetnosti dobro- in boljevrednosti sama postavi nad dol

skresana dejanja in za svoje brezdejavno govoričenje hoče, naj bo sprejeto kot odlična *dejanskost*« (Hegel, 1998: 338).

Lepa duša, estetizacija narave in okoljevarstvo

Omenil sem že, da na sodobnost pada dolga senca romantike, v slabem in dobrem. Obdobje romantike je čas, ko je potrošništvo v pravem pomenu nastalo in dobilo z razvojem kapitalizma svoj nesluten razmah. Posamezni sloji, ne le bogataši, so bili prvič postavljeni pred premišljeno izbiro, kako vrsto hrane izbrati, ki so jo bili sicer v drugih okoliščinah prisiljeni jesti (glej Morton, 1994: 13-21, 30-38). Romantična doba je ustvarila razmere, v katerih je človek lahko postal ali pa deloval kot potrošnik. Pri tem ne mislim toliko na dejansko potrošništvo, kot predvsem na refleksijsko potrošništvo, na potrošništvo kot refleksijski način potrošnje (glej Morton, 2007). Gre za način, kako se kdo pojavlja. Nekdo, ki je meso, ni zgolj mesojedec, temveč tudi stilizira samega sebe kot mesojedec. V sodobni družbi smo vsi potencialni refleksijski potrošniki, kar je bilo v romantiki prihranjeno le za redke (Baudelaire, De Quincey). Refleksijskega potrošnika zanima, kako je videti izkustvo neke forme potrošnje, recimo izložbeno nakupovanje v nakupovalnih sprehajališčih in središčih. W. Benjamin je takega refleksijskega potrošnika prepoznal v pohajkovalcu oziroma *flâneurju*. Pohajkovalec botanizira na asfaltu, pravi Benjamin in je doma v pasažah, ki so nekaj vmes med cesto (čisto zunanjostjo) in interierom (čisto notranjostjo). Cesta je za pohajkovalca podaljšek dnevne sobe, počuti se doma, tako kot meščan med štirimi stenami. Blagovnica, nasprotno, je kraj, kjer se interier spreminja v ulico z labirinti ponujenega blaga. Sam Baudelaire nekaj časa sploh ni imel pisalne oziroma delovne mize, temveč je svoje pesmi »spisal« med pohajkovanjem po pariških ulicah. Zdaj smo vsi, hočeš-nočeš, postali nekakšni pohajkovalci; refleksijskemu potrošništvu se ni mogoče več izogniti glede na današnji razvoj medijske in komunikacijske tehnologije. Potrošniki postanemo že, če zgolj razmišljamo o ideji potrošništva. P. Bourdieu je poimenoval to refleksijsko potrošništvo kot kantovsko formo potrošnje, to je kot estetsko formo smotrnosti brez smotra (glej Bourdieu, 1989).

Romantično potrošništvo je vplivalo na načine in forme izgradnje in ohranjanja dejansko obstajajočih okolij. Romantika je usodno zaznamovala naš pogled na naravo: narava je zakladnica neizkoriščenega kapitala. Divjina je temeljni kamen kapitalistične ideologije, ne samo kot prizorišče novih trgov, temveč tudi kot prizorišče ogledovanje (začetki turizma). Divjina je polje svobode, nedoločenosti, ki je vselej »tam preko«, za izložbenim oknom distanciranega estetskega izkustva. Tu kajpada ni bila mišljena fizična distanca, temveč družbena in psihološka. Po drugi strani pa s potopitvijo v divjino tvegamo izgubo te distance in divjina ni več divjina: »Romantično potrošništvo je tisto, ki naredi iz gozda izložbeno okno, in dopusti, da izložbeno okno izkusimo kot tempelj narave« (Morton, 2007: 115).

Tudi zavračanje kupovanja nekaterih izdelkov ne preseže meja takega romantičnega potrošništva, temveč zgolj pokaže na meje takega početja, ne da bi ga

dejansko spremenilo. Je nekakšno metanje polen v železno kolesje našega sprejeta obnašanja, ki pokaže zgolj to, kako daleč bi bilo treba iti, da bi kaj spremenili. Lahko ima sicer trenutne osvobajajoče učinke in uperi prst na zatiralsko naravo transnacionalnih korporacij in globalizacije, vendar še vedno ostaja znotraj meja refleksijskega potrošništva. Zelo primeren pojem za razlago tega zelenega potrošništva je ravno pojem lepe duše, ki je utelešenje »nesrečne zavesti«, nepremostljive zevi med človekom in naravo. Lepa duša, kot smo videli, ni le mesto razkola med sebstvom in svetom, temveč tudi hrepeni po tem, da bi to zev zaprla – »kopni v hrepeneči sušici«. Lepa duša se izogiba delovanju zato, da si ne bi umazala rok z zlom, hkrati pa ne vidi, da je zlo, ki ga obsoja, nujni notranji del njene eksistence. Njena eksistenca v obliki čiste subjektivnosti je kvintesenca zla. Ni je mogoče preseči, ne da bi ostala brezmadežna.

Na drugi strani delitve med objektom in subjektom pa ni narava nič drugega kot zrcalna lepa duša: »lepa Narava«. Ima enake značilnosti kot lepa duša: neprosojnost, izključevalnost, absolutni prav.

Ekološka lepa duša poskrbi, da je refleksija lahko oblika dejanja in da je dejanje, kakršno je, na primer, nenasilen protest, refleksijsko. Ekokritika (ki jo v grobem lahko opredelimo kot preučevanje odnosa med literaturo in fizičnim okoljem) se pogosto poslužuje regresije: kaže se v različici romantičnega besa proti stroju. Regresija je znak družbene bolezni. Kot pripominja Adorno, se ne bo mogoče popolnoma upreti zaznavi, da je tisto, kar je bilo pred tem stanjem, v svoji zaostalosti boljše in bolj človeško vse dotlej, dokler napredek, ki ga izkrivlja utilitarizem, dela silo površini in globini zemlje. Sprevideti je treba, da nista toliko tehnologija in jezik tista, ki zatirata in povzročata trpljenje, temveč so to zemeljske razmere.

Ko se Leopold zavzema za etiko zemlje, pravi: »Stvar je pravilna, ko si prizadeva ohraniti integriteto, stabilnost in lepoto biotske skupnosti; napačna je, ki si prizadeva drugače« (Leopold, 1989: 224-225). Vse tri omenjene izraze bi lahko prišteli med estetske. V prid varstva narave je argumentiral z estetskimi izrazi: »Izjemna značilnost zaznavanja je, da iz njega ne sledi nikakršno použitje in nikakršna oslabitev kateregakoli vira« (Leopold, 1989: 173). Ravno tako zaznavanje (divje) narave pa je potroštništvo brez potrošnje, poživanje brez použitja.

Napaka mnogih ekologov je, da gledajo na naravo z (estetske) distance, v njeni idealni formi. Adorno ugotavlja, ko govori o pojmu napredka, da napredek pomeni izstopiti iz magičnega uroka, tudi iz uroka napredka, ki je sam narava, tako da se človeštvo zave svoje lastne prirojene narave in zaustavi dominacijo nad naravo, skozi katero se nadaljuje dominacija s strani narave. Lahko bi rekli, da napredek nastane tam, kjer se konča. Ekologija se mora otresti simptoma lepe duše, ki ni nič drugega kot zgodba pomiritve med jazom in drugim, za katerega se potem izkaže, da ni nič drugega kot preoblečeni jaz. Ne gre za to, da tako kot v lepi duši drugega spremenimo v sebe, v svoj lastni jaz, temveč za to, da stvari priznamo in pustimo takšne, kakršne so. Taka drža nam bo omogočila enako radikalno domnevo, da je tisto »tam zunaj« naša odgovornost,

naša lastna krivda. Namesto gesla »samo ne na mojem dvorišču« mora veljati geslo »to sem storil jaz«.

Ko poskušamo podrobno opredeliti pojma naravnega in artefaktičnega, je treba omeniti Aristotelovo pojmovanje naravnega. Aristotelovo pojmovanje bi bilo mogoče tudi razumeti tako, da v svetu, kjer ima vsaka stvar svoje naravno mesto, in tam, kjer je vse na mestu, kjer bi moralo biti, vlada harmonija. Ko enkrat razumemo naravo nečesa, vemo, kje je njegovo mesto, in razumemo, da ko je enkrat vzeto iz svojega mesta, nastanejo v svetu motnje, ki niso odpravljene vse dotlej, dokler ga na vrnemo na njegovo naravno mesto. Razmišljanje lahko nazorno prikažemo z naslednjo formo sklepanja:

Če vse deluje v skladu s svojo naravo/ima svoje naravno mesto, je svet najboljši za vse.

Svet bi morali narediti najboljšega za vse.

Sklep: Torej ljudem ne bi smeli preprečevati, da delujejo v skladu s svojimi naravami.

Vprašanje je, ali svet dejansko obstaja na tak način in če obstaja, kakšne posledice ima to dejstvo. Ali torej v materialističnem darwinovskem univerzumu obstaja tovrstni naravni red. Odgovor je nikalen – stvari nimajo lastnih mest, kar bi se potem izkazovalo v neki splošni harmoniji sveta oziroma narave. Ureditve, ki se nam v naravi zdijo samoumevne, se nam zdijo samoumevne zato, ker so tisto, na kar smo navajeni – temu dajemo ime »ravnovesje narave«, toda tisto, na kar smo v darwinovskem univerzumu navajeni, je zgolj minljiva faza v univerzumu, ki je v nemirnem stanju že od vsega začetka: »Objektivno, v skladu z materialističnim gledišče, nobeno možno ali dejansko stanje univerzuma ni nič bolj naravno ali pravilno od kateregakoli drugega; vsa stanja so enako naravna. Ni ničesar, kar bi celo štelo za stanje mirovanja ali ravnovesja, kaj šele stanje, od katerega bi lahko pričakovali,da bo ustvarilo mir in harmonijo, kakršno cenijo človeška bitja« (Richards, 2000:246). Če pride do prilagoditev v naravi, recimo med deli telesa, ne pride do nje zaradi neke splošne podstatne harmonije, temveč zgolj zato, ker vsaka stvar, ki ni zmožna prilagoditve, preprosto ne preživi.

Nauk, ki iz tega sledi, je: iz razumevanja narave darwinovskih organizmov ne sledi ničesar, kar bi zadevalo mesto, ki bi ga morali zavzemati, ker takega mesta preprosto ni. Njihovo razumevanje ni sestavljeno iz nič drugega kot dolge vrste pogojev: če bo organizem naredil to, bo to dejanje imelo take učinke, če bo storil ono, bo učinek drugačen. Organizmi ne nosijo s sabo implicitnih navodil, kako se je treba pomikati proti stanju harmonije ali sreče, niti ne zagotavljajo, da lahko tja sploh pridejo. Trditve evolucijske psihologije je mogoče sprejeti zgolj na temelju prepričanja, da svet ni naravno urejen in harmoničen in da zato trditve o tem, kaj je naravno, v tem smislu sploh nimajo normativne moči.

Ravno pogled na naravno (tudi aristotelski), ki vsemu odmeri svoje mesto v naravi in temelji na domnevi, da si narava prizadeva vzpostaviti ravnovesje in

harmonijo in da je v naravi vse medsebojno povezano, ni nič drugega kot ponavljanje navadne puhlice. Lažnost takih idej dokazuje nenehno stremljenje naravnega sveta h kaosu, tekmovanju in stalni evoluciji. Mnogi takšni in drugačni varuhi okolja bi se morali dokončno znebiti prepričanja, da je ekološka znanost dokazala resnico tega, da si narava prizadeva za red, ravnovesje, harmonijo in vsesplošno in vseobsegajočo vzajemno povezanost med stvarmi. O tem bi morali razmišljati tudi takrat, ko nam znanstvena industrija ponuja pod nos alarmantne in šokantne podatke o globalnem segrevanju.

Schillerjeva teorija krajinskega slikarstva

Schillerjevo najbolj eksplicitno obravnavo krajinskega slikarstva najdemo v delu z naslovom »Über Matthissons Gedichte«, v katerem obravnava delo pesnika F. Matthissona. S tem razpravo se je Schilller vključil v vročo polemiko o statusu krajinskega slikarstva in pesništva. Druga polovica 18. stoletja je imela dvoumen odnos do naravnega sveta. Po eni strani je bila to doba ponovnega odkritja narave – spomnimo se samo na popularnost in modnost angleških vrtov in občudovanja divjih in neukročenih krajev. Po drugi strani pa je to obdobje, ki znova odkrije občutek in čustva – zunanji, naravni svet umetniku rabi zgolj sredstvo za izražanje svojih notranjih stanj in razpoloženj. Mnoge pesmi romantikov nosijo imena zelo konkretnih, posameznih objektov, vendar ob branji takoj ugotovimo, da je ta objekt zgolj »izgovor« za izpoved tega, kaj in kako pesnik čustvuje. Objekt zgolj sproža verigo asociacij in čustvenih stanj. Zato bi, vsaj po eni strani, pričakovali, da bo ustrezno cenjeno in ovrednoteno tudi krajinsko slikarstvo, vendar se to ni zgodilo. V slikarstvu je imelo prednost predstavljanje človekovih dejanj in čustev, zato je bil človek lik najvišji cilj ambiciozne umetnosti.

Hierarhijo umetnosti in znotraj nje tudi hierarhijo žanrov je teoretsko in praktično utemeljila francoska kraljevska akademija v 17. stoletju. Ta je slikarja, ki upodablja žive živali, postavila nad slikarja nežive narave, ki prikazuje stvari, ki so mrtve in brez gibanja. Še višje je slikar, ki predočuje človeška bitja, najvišje pa je postavljeno zgodovinsko slikarstvo, ki se je napajalo predvsem iz bibličnih in mitoloških virov. Umetnik se pri prikazovanju takih motivov naslanja na vednost in domišljijo. Slikarstvo je v tem primeru bolj delo umetnikove domišljije, ne pa zgolj gole mehanike tistega, kar vidijo oči. Velika popularnost krajinskega slikarstva v 17. in 18. stoletju ni imela ustreznega odmeva v položaju tega žanra glede na druge žanre. Podobno se je dogajalo s krajinskim pesništvom, v središču katerega ni bil več človekov odnos do narave, temveč sama narava.

Schiller se ukvarja s krajinskim slikarstvom in pesništvom v prvem delu razprave, v drugem pa analizira Matthissonovo pesništvu. V ozadju tega prvega dela odzvanja nezdružljivost med predmetnim področjem krajine in klasicističnim okvirjem, ki mu je bil Schiller zavezan. Schiller se pri iskanju ustreznega izhoda iz tega nasprotja opira na Kanta. Osnovno vprašanje je, ali imajo objekti in dogodki v naravi status nujnosti ali drugače povedano, ali lahko naravni objekt

ponudi in zagotovi osnovo za intersubjektivno veljavne odzive v gledalcu. Schiller je bil univerzalist in ni zagovarjal vrednosti posameznikovega lastnega osebnega odziva. Razpravo začne z ugotovitvijo, da v grški umetnosti domala ni zaslediti krajinskega slikarstva, kar v enaki meri velja tudi krajinsko pesništvo. Ena stvar je, pravi Schiller, če neživo naravo obravnavamo zgolj kot lokacijo za dejanje, povsem druga pa, če je sama narava predmet prikaza, ljudje pa se v nje pojavljajo zgolj kot figure. Grško ravnodušnost do narave ne pripiše kakemu pomanjkanju občutljivosti za naravni svet, temveč domneva, da so Grki kot poznavalci in strastni ljubitelji narave namerno zapostavljali to temo, ki se jim ni zdela združljiva z njihovim pojmom lepega in doda, da rigoristi še danes omahujejo, ali bi krajinskemu slikarju pripisali status pravega umetnika.

Kam bo Schiller speljal smer razprave, je razvidno iz njegove trditve, da ni snov, temveč način obravnave tisti, ki naredi umetnika ali pesnika. Umetnina lahko postane tako stanovanjska oprema kot moralna razprava, če ju obravnavamo na ustrezen način (anticipacija institucionalne teorije umetnosti!). Vprašanje je, ali lahko postanejo dela lepe umetnosti slike ali pesmi, ki imajo za svoj predmet »nežive mase narave«, namreč taka dela, v katerih je možen ideal. Težava, s katero se Schiller ukvarja, je, ali je kontingentno in neurejeno pojavnost naravnega sveta mogoče dvigniti na raven ideala. Razpršene in vedno se spreminjajoče forme naravne krajine se zdijo odporne za urejajočo poklicanost umetnosti. Za objekte in dogodke naravnega sveta, če jih gledamo kot ločene od človekovih ciljev in smotrov, se zdi, da nimajo nobene višje oživljajoče ideje, ki bi lahko oblikovala konstrukcijo takih idealnih ali splošnih resnic. Schiller v razpravi vseskozi uporablja izraz »lepa umetnost« [*schöne Kunst*] in to ne le v tradicionalnem pomenu te besede, temveč mu ta besedna zveza predstavlja nasprotje tistemu, kar je zgolj prijetno. Kant v 44. razdelku *Kritike razsodne moči* razmeji mehanično umetnost izdelovanja nečesa od »estetske« umetnosti, za katero je značilno intencionalno delovanje, ki vodi k občutku ugodja. Ta estetska umetnost se potem po Kantu deli še na prijetno in lepo umetnost. Prijetne umetnosti so tiste umetnosti, katerih edini cilj je užitek (recimo to, kako je miza pogrnjena ali celo glasba pri jedi), lepa umetnost pa vzpodbudi k ugodju, ki ne temelji zgolj na čutnem občutku, temveč je ugodje refleksije. Schiller v celoti prevzame to Kantovo razlikovanje in s tem tudi pripiše ugodju, ki ga čutimo ob prijetni umetnosti, zgolj subjektivno veljavnost, ugodju, ki ga vzbuja lepa umetnost, pa status nujnosti: »Tisti, ki razglaša nekaj za lepo, želi, da bi vsakdo *moral* pritrditi danemu predmetu in ga enako razglasiti za lepega« (Kant, 1999: 77). Kam je zdaj treba prišteti prikazovanje krajinskih objektov in dogodkov, med subjektivno kategorijo zgolj prijetnega ali pa jih lahko prištevamo med forme lepe umetnosti, se sprašuje Schiller. Skratka, ali lahko krajinska slika ugaja na nekontingenten, to je nujen način?

Schillerja je kot pesnika in dramatika bolj zanimal odnos med odzivom publike na neko umetnino in umetnikovimi intencami. Glavno vprašanje, ki se zastavlja Schillerju, je naslednje: kako je mogoče ustvariti umetnino, v kateri si umetnik nujno prizadeva usmerjati odziv publike, ne da bi hkrati omejil svobodo domišljije, ki je pri Kantu ključ za razlago ugodja v lepem. Najprej Schiller opredeli pesništvo kot umetnost, ki »nas s svobodnim učinkom naše produk-

tivne domišljije prestavi v določene občutke« (Schiller, 1962: 994). Toda pesništvo vsebuje dve oporekajoči si zahtevi, ki se jima ne more izogniti noben pesnik: »Prvič, [pesnik] mora dopustiti prosto igro in *samoravnanje* naše domišljije in drugič, mora si biti toliko manj *gotov* svojega učinkovanja in zmožen ustvariti *določen* občutek« (Schiller, 1962: 994). Po prvi zahtevi mora prevladovati naša domišljija in se pesnik ne sme ravnati po nobenem drugem zakonu, v skladu z drugo pa mora služiti in se ravnati po svojem lastnem zakonu. Kako naj se izkoplje iz te slepe ulice? Schiller predlaga tole: pesnik naj narekuje naši domišljiji zgolj tisto pot, ki bi ji sledil tudi sam v svoji popolni svobodi in v skladu s svojim lastnim zakonom. In tu je spet aktualna nujnost, kajti le ob spoštovanju zakona nujnosti, je pesnik lahko prepričan, da je presegel tisto, kar je zgolj subjektivno ali arbitrarno v njegovem lastnem odzivu. Pesnik ali slikar se mora podvreči zakonu, preko katerega domišljija deluje v vseh subjektih. Otresti se mora vsega, kar utegne soditi k njegovim zgolj zasebnim in arbitrarnim odzivom na zadevni objekt. Zgolj če se pesnik odziva ne le kot ta ali oni konkretni posameznik, temveč kot človeško bitje ko tako, je lahko prepričan, da se bo vsakdo drug odzval na enak način kot on sam. Pesnik mora imeti neko sito, ki bo presejalo odzive in prepustilo le tiste, ki so res univerzalni.

Pesnikov uspeh pri preseganju svojih lastnih subjektivnih asociacij in odzivov pa je odvisen od tega, kako je zmožen prepoznati nekatere objektivne povezave med pojavi in nujnost. Take povezave pa ni mogoče najti zunaj področja človekovega značaja in dejanja: »V tistih področjih narave, v katerih se zadržujeta krajinski slikar in krajinski pesnik, se na zelo opazen način izgublja določnost mešanic in form, tukaj niso bolj samovoljne zgolj oblike in se take še bolj zdijo, tudi v sestavi slednjih igra naključje vlogo, ki je za umetnika dokaj nadležna« (Schiller, 1962: 997). Videti je, da pogledi na naravno prizorišče ne ponudijo nobenega objektivnega pravila, ki bi slikarju zagotavljal, da se pot, ki jo je ubrala njegova domišljija, ujema z domišljijo njegove publike. Tako se znajde pred dvema slabima izbirama: bodisi predmetnemu gradivu vsili svoj lasten red in tako omeji domišljijo publike, bodisi se mora zadovoljiti s tem, da odzivi publike ne bodo v nobeni nujni povezavi z njegovimi umetniškimi intencami.

Po razmisleku Schiller sklene, da naravna scenerija ni možen predmet del lepih umetnosti: »Področje *določnih* form ne prekoračuje *živalskih teles* in *človekovega srca*; zato se lahko postavi ideal zgolj na teh dveh področjih. *Nad* človekom (kot pojavom) ni več nobenega objekta za umetnost, četudi obstaja za znanost, kajti tu se področje domišljije konča. *Pod* človekom ni več nobenega objekta za *lepo* umetnost, četudi obstaja za *prijetno* umetnost, saj je tu področje nujnega zaprto« (Schiller, 1962: 997). S tem Schiller navede razloge, zakaj krajinskega slikarstva in pesništva ni mogoče vključiti med lepe umetnosti. Bivališče nujnosti, ki jo terja lepa umetnost, je zgolj človekova narava. Nizko cenjenje krajinskega slikarstva in pesništva izvira iz kontingentnega značaja njunih predmetnosti: opraviti imata s stvarmi, ne pa z idejami, kar jima onemogoča, da bi se nanju odzivali z intersubjektivno veljavnimi odzivi. Zato poskuša Schiller najti neki okvir, ki bo obema omogočil vključitev med lepe umetnosti, in najti razlog za intuicijo, da bo kogarkoli, ki v sebi čuti vtis magičnega čopiča Clauda

Lorraina, težko prepričati, da ni delo lepe umetnosti tisto, ki ga je tako očaralo, temveč zgolj prijetne umetnosti. Kant se je tega problema zavedal, četudi ne neposredno v povezavi s krajinskim slikarstvom: »Torej moramo misliti v naravi, z ozirom na njene zgolj empirične zakone, možnost za neskončno raznotere empirične zakone, ki pa so za naše uvidenje kljub temu naključni (torej jih ni mogoče spoznati a priori); in z ozirom nanje sodimo, da sta enotnost narave glede na empirične zakone in možnost enotnosti izkustva (kot sistema glede na empirične zakone) nekaj naključnega. A tako enotnost moramo vendarle nujno predpostaviti in privzeti, saj bi sicer ne bilo mogoče vzpostaviti nobene sklenjene povezanosti empiričnih spoznanj v celoto izkustva. Obči naravni zakoni nam sicer dajejo takšno povezanost za stvari, ki so obravnavane glede na svoj rod naravnih stvari nasploh, niso pa obravnavane specifično, kot posebna naravna bitja. Zato mora razsodna moč za svojo lastno rabo privzeti kot načelo a priori, da vsebuje to, kar je za človeško uvidenje v posebnih (empiričnih) naravnih zakonih naključno, kljub temu neko zakonito enotnost v povezavi njihove raznoterosti v neko na sebi možno izkustvo, enotnost, ki je sicer ne moremo dognati, lahko pa jo mislimo« (Kant, 1999: 23). Kantova ideja je, da se bodo posamezne empirične posplošitve zdele zakonolike ali nujno resnične zgolj tedaj, ko so predstavljene ko del sistema takih posameznih empiričnih posplošitev. Posamezna empirična posplošitev, ki se bo zdela v osami kontingentna, bo videti nujna, ko je vključena v sistem takih posplošitev, v katerem bodo posplošitve na katerikoli ravni posledica splošnejših zakonov nad to ravnijo, potrjevali pa jih bodo podrobnejši zakoni pod to ravnijo. Tako je nujnost razvidna tudi iz reda naravnih stvari, kar je po Schillerju pogoj za to, da bi krajinsko slikarstvo in pesništvo uvrstili med lepe umetnosti. Schiller je torej imel ponujeno rešitev že na (sicer zaprti) Kantovi dlani, vendar jo je spregledal, zato je iskal druge poti.

Če je Kant vidi rešitev v tem, da »divji«, »neurejeni« in »zmedeni« naravi, naravi, ki nima določnih in določenih form, vsilimo neki red, neko nujnost, potem gre Schillerjeva rešitev v smer, v kateri je kasneje šel Hegel. Prikaz krajine lahko kljub vsemu nosi pečat univerzalne vsebine, če ta opravlja vlogo simbola človekovih idej in občutkov. Četudi si bo slikar prizadeval z raznimi metodami in sredstvi (Schiller, zanimivo, med temi sredstvi navede mehčanje ostrih meja in linij in barvne odnose) dvigniti krajinsko naravo na raven človekove nujnosti, jo po tej poti ne bo mogel nikoli dvigniti na raven te nujnosti, zato se bo na koncu zatekel k simbolnem postopku, ki značilnostim narave vtisnejo pečat človekove nujnosti. Obstajata dva načina, kako lahko pride do tega, da narava simbolizira človekovo naravo: bodisi kot reprezentacija čustev bodisi kot reprezentacija idej.

Čustev ni mogoče, ugotavlja Schiller, predstaviti neposredno; predstaviti jih je mogoče glede na njihovo formo in pri roki imamo že umetnost, ki počne ravno nekaj takega – glasbo. Kolikor krajinsko slikarstvo in pesništvo delujeta na nas muzikalično, sta prikazovanji naših čustvenih zmožnosti in tako torej posnemanji človekove narave. Splošen učinek glasbe (pri čemer je mišljena glasba kot lepa, ne pa prijetna umetnost) je v njeni zmožnosti spremljati notranja gibanja duše in v zmožnosti narediti jih čutne s pomočjo analognih zunanjih

gibanj: »Ker se torej ta notranja gibanja (kot človekove narave) razvijajo po strogih zakonih nujnosti, prehaja ta nujnost in določenost tudi na zunanja gibanja, s katerimi se [notranja gibanja] izražajo, na ta način pa je razumljivo, kako so lahko naravni pojavi zvoka in svetlobe – s pomočjo tega simbolnega akta – deležni estetskega dostojanstva človekove narave. Ko skladatelj in krajinski slikar enkrat prenikneta v skrivnost tistih zakonov, ki delujejo nad notranjimi gibanji človekovega srca, in preuči analogijo, ki obstaja med temi gibanji čudi in nekaterimi zunanjimi pojavi, bo tako postal iz zgolj oblikovalca splošne narave pravi slikar duše« (Schiller, 1962: 999). Ta odlomek potrebuje komentar – če že ne zaradi drugega, potem zaradi bogatosti idej, ki jih ponuja, saj prava zakladnica za rudarjenje idej. Schillerjev prvi argument za krajinsko slikarstvo kot legitimno področje lepe umetnosti temelji na analogiji med glasbo in prikazovanjem krajine. Argument se opira zgolj na formalne prvine krajinske kompozicije, ker glasba predstavlja zgolj formo človekovega čustva. Schiller ponuja zelo presenetljivo obrambo čisto formalnih lastnosti krajinskega slikarstva in pesništva. Materialni, vsebinski sestavni deli so potisnjeni v ozadje, mimetična razsežnost izgubi svoj čar, v ospredje stopajo lastnosti, kot so linija in barva, ki postanejo neodvisni nosilci pomena. Toda te formalne lastnosti nimajo nobenega neodvisnega pomena, dvig krajinskega slikarstva in pesništva na raven lepih umetnosti, pa je v celoti odvisen od dopuščanja, da so naravne forme deležne človekove nujnosti. Naravne forme imajo pomen zgolj znotraj te simbolne povezave s človekovimi idejami in čustvi, sicer ostajajo ujete v kontingenco in red, ki je oropan vsakršnega pomena.

V zgornjem navedku je vprašljivo tudi avtomatsko prehajanje nujnosti in določenosti notranjih gibanj duše na zunanja gibanja, s katerimi se izraža naše notranje življenje, če že pustimo ob strani tisto nesrečno formulacijo, da se notranja gibanja razvijajo po strogih zakonih nujnosti. Vprašljivo je, ali človekova čustva lahko najdejo strogo korelativen izraz v čisto formalnih odnosih svetlobe in barve. Tu naj opozorimo na Schillerjevo prepričanje, ki smo ga že omenili zgoraj, da človekova fiziognomija odseva njegova notranja stanja in razpoloženja. Schillerjeva analogija se opira na točno določeno pojmovanje glasbe: četudi Schiller ne gleda na glasbo kot na reprezentacijsko obliko umetnosti, kljub temu meni, da glasba lahko predstavlja človekove občutke in čustva. Tisto, kar Schiller ne upošteva, je nedoločen in zelo individualiziran značaj ekspresivnega postopka. Zdi se, da njegova teorija tlakuje pot za stališče, v katerem se na umetnino gleda kot na zelo subjektiven izraz notranjega čustvenega in duhovnega življenja ustvarjalnega umetnika. To je v popolnem nasprotju z univerzalistično zahtevo klasicistične estetike.

Vendar obstaja še drug način, pravi Schiller, kako krajinsko naravo pritegniti v krog človečnosti, namreč tako, da jo naredimo za izraz idej. Z idejami pa nikakor ne razumemo tistega, kar nastane kot rezultat naključnih asociacij – taka praksa je samovoljna in nevredna umetnosti, temveč tiste ideje, ki nujno izvirajo iz zakonov simbolizirajoče domišljije: »V dejavni in do občutka svojega lastnega moralnega dostojanstva prebujeni čudi um nikakor ne gleda na igro domišljije nedejavno, temveč si nenehno prizadeva, da bi se ta naključna igra ujemala z njegovimi lastnimi postopki. Če si med temi pojavi torej poišče

enega, s katerim je mogoče ravnati po njegovem lastnem (praktičnem) pravilu, potem mu je ta pojav čutna podoba njegovega lastnega delovanja; mrtva črka narave bo postala živ jezik duha, zunanje in notranje oko pa bere taisto pisavo pojavov na povsem različen način« (Schiller, 1962: 1000).

V primeru, ko je narava izraz idej, ne gre več za analogijo kot v primeru, ko je narava izraz čustev, temveč za identiteto med čutnostjo in umom. Podoba ni več čisti teoretični analogon praktičnega, temveč se razkriva kot čutni samoprikaz uma, ki se dvigne nad nasprotje med teoriji on prakso, umom in čutnostjo. Čutno pri Schillerju ni več nasprotni pol umnega, kot pri Kantu, ne, čutno je samoprikaz uma. Čutno je taisto kot umno, drugo umnega samega, njegovo lastno, nič več nepopolna, temveč popolna podoba. M. Frank meni, da je zgornji navedek eden ključnih za razumevanje prehoda od Kantovega protislovja med čutnostjo in umom k Schillerjevi identiteti med čutnostjo in umom: »Tako se lepo spremeni iz simbola/analogona ... uma v mesto, na katerem se razkrije enotno načelo teorije in prakse« (Frank, 1989: 112). Ko imamo opravka s pravo umetnino, zagotavlja Schiller, gledamo, kar zadeva njegovo vsebino, v »globino brez dna«. Toda ta pogled v globino nam ne razkriva nič tujega: iz te globine nas gleda nekaj znanega, domačega. Tako izkusimo neko globoko enotnost bitja, ki nas gleda iz te globine. Tisto, kar se nam zdi tako zagonetno tuje, ni nič drugega kot mi sami, na to razrešitev tujega pa se odzivamo z estetskim ugodjem. Čutno ponujena podoba nam razkriva najbolj skrito notrino našega duha. Na osnovi kantovskega prepričanja, ki predpostavlja dva medsebojno popolnoma nezvedljiva vira našega spoznanja, takega Schillerjevega gledišča ni bilo več mogoče upravičiti in utemeljiti. Zato Schiller, kot smo že omenili, uvede pojem ljubezni, ki bo prekoračila zev med čutnostjo in umom. V jenskih predavanjih iz estetike iz leta 1792 takole opredeli odnos med lepoto in umom: »Okoliščina, da lepoto zgolj *čutimo*, v resnici pa ne spoznamo, naredi izpeljavo lepote iz a priori načel dvomljivo. Zdi se, da se moramo zadovoljiti s pluralistično veljavnosto sodb o lepoti.

Naravne pojave bodisi *opazujemo* bodisi *motrimo*; lepoti pritiče zgolj *motrenje*. Raznotero dajejo *čuti*, formo daje *um*. Um povezuje predstave v *spoznanje* ali v *delovanje*. Obstajata *teoretični* in *praktični* um. Svoboda pojava je objekt *estetske* presoje. Svoboda neke stvari v pojavu je njeno samodoločanje, kolikor stvar pade pod čute.

Estetska presoja izključuje vsakršen ozir na objektivno smotrnost in zakonitost in gre zgolj na pojav; smoter in pravilo se ne moreta nikoli pojaviti. Forma se zdi *svobodna* takrat, ko pojasni same sebe in reflektirajočega razuma ne sili k temu, da išče svoje osnove zunaj sebe. Moralno je umno, lepota je umu *podobna*. Prvo omenjeno vzbudi *spoštovanje*, občutek, da nastane s primerjavo čutnosti z umom. Svoboda v pojavu ne zbudi zgolj ugodja ob predmetu, temveč tudi *nagnjenje* k njemu; to nagnjenje uma k združitvi s čutnim pomeni *ljubezen*. Lepote v resnici ne motrimo s *spoštovanjem*, temveč z *ljubeznijo*; izvzeta je *človekova* lepota, ki pa vase vključuje izraz *nravnosti* kot objekt spoštovanja. – Če naj pozornosti vredno hkrati ljubimo, potem mora biti z naše strani doseženo ali pa dosegljivo. Ljubezen je užitek, spoštovanje pa ne; tu je napetost, tam

ostalina. – Zadovoljstvo ob lepoti torej izvira iz vidne analogije z umom in je povezano z ljubeznijo« (Schiller, 1962a: 222-223).

Schiller pojmuje ljubezen v pomenu, da drugi, kolikor ga ljubim, dejansko ni drugi, temveč jaz sam na njegovem mestu. Enaka shema velja tudi za čutnost in um. Schiller je še vedno kantovec, saj ljubezni ne razume kot kosubstancialni odnos med bitji, ki so po rangu in avtonomiji enakopravna. Skrivnost ljubezni je, kot bi rekel Schelling, to, da povezuje taki stvari, od katerih bi vsaka lahko obstajala sama zase, pa vendar nič ni in tudi nič ne more biti brez druge. O taki vrednostni enakosti pa ne more biti govora vse dotlej, dokler ostaja »kantovska mejna linija« neprekoračena (glej Frank, 1989: 117).

Schiller se v razpravi o Matthissonovem pesništvu ne ukvarja z izkustvom dejanske narave, naravne lepote, temveč ima pred očmi zgolj težave, ki nastanejo ob reprezentaciji nežive narave. S krajinskim slikarstvom in pesništvom se ukvarja kot z žanroma umetniške izpovedi. Zavrača mimetično teorijo umetnosti, nasprotno, umetnik mora izbirati, organizirati, urediti in uskladiti tiste lastnosti, ki predstavljajo notranje in zunanje izkustvo. Krajinska slika mora biti organizem, ki v kompoziciji izkazuje organsko enotnost, umetelno in intencionalno organizacijo delov v pomenljivo celoto. Pri tem ga zanima odnos med umetnino in publiko in poudarja univerzalnost in intersubjektivnost učinkov, ki jih umetnina ima na podlagi zgolj formalnih lastnosti. Krajinsko slikarstvo in pesništvo neživi naravi vtisneta dušo in jo preneseta v območje, v katerem lahko uporabimo intencionalne, ne pa zgolj mehanične interpretacije.

The nature and beautiful soul

The article represents the historical survey of the notion of »beautiful soul«. The survey begins with Shaftesbury, as the founding father of the notion of »moral beauty« (*virtuoso*) in enligtenment period, and proceeds with Schiller, Goethe and Hegel. We can find the turning point in the conception of beautiful soul in Goethe, the final confirmation of this turnabout is made by Hegel in his *Phenomenology of Spirit*. According to Hegel the conscience in the form of beautiful soul is afraid of separation, it lacks the force to become a thing and suffers all burdens and evils of being. It is not in position to confront with bareness in immediacy of being. It is afraid of the »stain of definiteness«; her purity preserves by running form the touch of reality.

The article concludes with claim how and to what degree is our present relationship with einvironment determined by romantic behaviour of beautiful soul which is not willing to see the nature such as it is.

Keywords: romanticism, beautiful soul, ecology, Schiller, Hegel.

Literatura

Beiser, C. Frederick (2006). *The romantic imperative*. Cambridge, Mass. in London: Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre (1989). *Distinction: A Social Critique of Judgement of Taste*. London: Routledge.

Frank, Manfred (1989). *Einführung in die frühromantische Ästhetik*. Frankfurt: Suhrkamp.

Gadamer, Hans-Georg (2001). *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

Goethe, Johann Wolfgang (1998). *Učna leta Wilhelma Meistra*, 2. zv. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1970). *Werke* I. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1998). *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Kante, Božidar (2001). *Filozofija umetnosti*. Ljubljana: Jutro.

Kivy, Peter (2003). *The seventh sense*. Oxford: Clarendon Press.

Morton, Timothy (1994). *Shelley and the Revolution in Taste: The Body and the Natural World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Morton, Timothy (2007). *Ecology without Nature*. Cambridge, Mass. in London: Harvard University Press.

Norton, E. Robert (1995). *The beutiful soul*. Ithaca in London: Cornell University Press.

Richards, Janet Radcliffe (2000). *Human nature after Darwin*. London: Routledge.

Schiller, Friedrich (1962). *Sämtliche Werke*, 5. zv. München: Hanser.

Schiller, Friedrich (1962a). *Philosophische Schriften: Erster Teil*. 20. zv. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.

Schiller, Friedrich (2003). *O estetski vzgoji človeka*. Ljubljana: Študentska založba.



Film in psihoanaliza - kritika

Noël Carroll
Prevedel Božidar Kante

Obeti filmske teorije: osebna ocena[1]

Hitro širitev institucije filmskih študij v zadnjih dveh desetletjih v ZDA je nedvomno tako ali drugače podpiralo nekaj, kar se imenuje filmska teorija ali – kot so zmožni reči njeni ministranti –, preprosto Teorija – prvovrstna kontinentalna zadeva, središčno sestavljena iz prvin Louisa Althusserja, Jacquesa Lacana in Rolanda Barthesa, pogosto z opcijskimi značilnostmi, pogosto neskladno izpeljanimi iz Michela Foucaulta, Julie Kristeve, Pierra Bourdieuja, Gillesa Deleuza in (včasih *morebiti*) iz Jacquesa Derridaja, skupaj s prispevki francoskih cinefilov, kakršni so Christian Metz, Raymond Bellour in Jean-Louis Baudry, četudi so bili ti na splošno precejeni – dasiravno različno – skozi razlagalce, kakršni so Stephen Heath, Kaja Silverman in Teresa de Lauretis.

Univerze so imele programe filmskih študij za ekonomsko ugodnost, ki verjetno spodbuja povpraševanje, v tem kontekstu pa je tako imenovana Teorija igrala ekonomsko vlogo pri upravičevanju oblikovanja filmskih programov. Kajti tisto, kar je živelo pod imenom Teorija, je bilo gotovo dovolj globokoumno, da je prepričalo neinformiranega administratorja ali omahljivega pooblaščenca, da so filmske študije vsaj tako intelektualno zapletene kot teorija strun, DNK ali hipoteze o množičnem paralelnem procesiranju.

To, ali je bilo nujno, da so filmske študije dobile državljansko pravico na tak način, je odprto vprašanje. Morda (kot sem nagnjen misliti) bi bile sile trga same dovolj za vzpostavitev te institucije. Vendar se vsekakor zdi, da je Teorija igrala ideološko-institucionalno vlogo podeljevalca državljanske pravice, četudi je bila vloga naposled zgolj obstranska. Dalje, pričakovanje zlata »v tistih hribih, kjer živijo divje koze«, je preveč univerzitetnih založb opogumilo, da so vlagale v filmske publikacije, posebej tedaj, ko so skrivna romanja Teorije olajšala njihovo racionalizacijo sprostitve njihove tradicionalne vloge kot akademskih vratarjev. Zato so filmske študije poplavili ponavljajoči se zvarki Teorije v iskanju istega trga na dokaj enak način, kot so potrošniki soočeni z velikim številom le neznatno razlikujočih se šamponov.

Zanimivo – zdaj ko se zdijo filmske študije spravljene na ameriške univerze – s TV in kulturnimi študijami, ki čakajo za njimi v vrsti za uzakonitev – se za Teorijo zdi, da peša. Ljudje, kakršen sem jaz, bi si gotovo želeli domišljati, da

[1] Prevedeno po Noël Carroll »Prospect for Film Theory: A Personal Assessment«, v David Bordwell in Noël Carroll (ur.), *Post-theory*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1996, str. 37-68.

je to rezultat priznanja, da je bila Teorija tehtno zavrnjena, četudi bi moral dopustiti, da je natančnejša razlaga ta, da je Teorija preživela svojo akademsko koristnost ali da ji je zgolj zmanjkalo goriva (da se je izčrpala). Vendar vsekakor postaja primerno – kakorkoli naj je že prišlo do zapustitve Teorije – ko ta Teorija krepeni, razmišljati o tem, ali je teoretiziranje – z malim »t«, ne na način lastnega imena – mogoče. Kajti četudi je Teorija mrtva, hočemo vedeti, ali ima teoretiziranje o filmu kako prihodnost.

Glede na te okoliščine je cilj tega eseja raziskati obete za filmsko teorijo. Da bi se približal temu predmetu, bom začel – v najdaljšem delu tega eseja – z orisom tistega, kar štejem za največje ovire za filmsko teoretiziranje v sedanjem času, od katerih so mnoge dediščina Teorije, na katero smo namignili zgoraj. Moje prepričanje je, da vse dotlej, dokler bodo te ovire še naprej zbujale pozornost domišljije učenjakov, plodno teoretiziranje o filmu ne bo verjetno.

V bolj skrajšani obliki bom tudi poskusil ponuditi minimalno označitev tistega, za kar menim, da je najbolj koristen okvir, ki bi ga utegnili uporabiti za filmsko teoretiziranje danes. Naposled, ogledal si bom posledice privzetja tega okvirja za oceno ene od vodilnih razprav (ali nemara ene od *edinih* razprav) med sodobnimi filmski teoretiki, namreč rivalstva med psihoanalitično filmsko teorijo in kognitivno teorijo (tendenco, ki jo predstavljajo nekateri eseji v tem zborniku).

Ovire za filmsko teoretiziranje

1. *Monolitična pojmovanja filmske teorije*. Zdi se mi, da je v zgodovini filmskega teoretiziranja prevladovalo pojmovanje, kaj naj bi filmska teorija bila v okviru modela enotnega telesa idej z nekaterimi jedrnimi trditvami, iz katerih na različne načine sledijo sklepi o konkretnih primerih, ko so enkrat obravnavane nekatere empirične možnosti. Tako tolmačenje filmske teorije bi metaforično lahko imenovali fundacionalistično. Moj ugovor je, da je tako monolitično pojmovanje filmske teorije v napoto produktivnemu teoretiziranju o filmu, katerega teoretiziranje je mogoče najbolje razumeti v okviru produktivnih filmskih teorij, ne pa Filmske Teorije.

Filmska teorija, kakor je bila doslej najpogosteje rabljena, je bila ena sama; filmska teorija je bila splošno pojmovana kot dokaj obsežen instrument, za katerega se je domnevalo, da odgovarja na dejansko vsako upravičeno vprašanje, ki ste ga utegnili imeti o filmu. To gledišče se naravno sooča z gledališčem na naše torišče raziskovanja kot pluralno, to je, z gledališčem, ki priporoča mišljenje v okviru filmskih *teorij*, ne pa v okviru filmske *teorije*. To je, raje kot teoretizirati o vsaki prvini filmskega sloga v luči omejenih teoretičnih predpostavk – na primer o domnevni zavezanosti medija realizmu ali o njegovi neizogibni ideološki usodi k prešitju – bi lahko nadaljevali tako, da bi zgradili lokalne teorije, na primer teorijo filmskega suspenza, filmske metafore, gibanja kamere ali narativnega dojetja in celo o retoriki ideologije, ne da bi pričakovali, da je mogoče te teorije malega obsega zbrati in združiti v množico predpostavk, ki bi segale bodisi čez naravo bodisi čez funkcijo filma.

Tudi ni nikakršnega razloga za mišljenje, da mora biti filmsko teoretiziranje omejeno na slogovne značilnosti filma. Imenujmo hipotezo o delovanju mednarodnih trgov na korporativna odločanja filmska teorija vse dotlej, dokler hipoteza vključuje splošne domneve o vzorcih ali zakonitostih v praksah delanja filmov, ki vključujejo distribucijo in njene vplive kot tudi filmsko konstrukcijo in recepcijo. To je, naj vse šteje kot filmsko teoretiziranje vse dotlej, dokler vključuje produkcijo posploševanj ali splošne razlage in pojme o filmski praksi.

Tako gledišče na filmsko teoretiziranje je v ostrem navzkrižju z nekaterimi najbolj tradicionalnimi vnaprejšnjimi pojmovanji filmske teorije. Tisto, kar se pogosto imenuje klasična filmska teorija, ne le konceptualizira to dejavnost kot Filmska Teorija, temveč kot *Filmska* Teorija – to je kot tista, ki je zavezana specifičnosti medija na tak način, da mora biti vse, kar šteje za teoretiziranje o filmu, povezano z značilnostmi medija, za katere se misli, da so edinstveno ali bistveno filmske. Filmska teorija se mora nanašati na tisto, kar je razločevalno filmsko, sicer ne sme šteti za filmsko teorijo, temveč za nekaj drugega, podobno kot narativna teorija.

Te vrste ozki, esencialistični pogledi na filmsko teorijo dandanes domnevno niso pogosto izrečeni. Kjer pa kajpada ostajajo vplivni, kot v delu psihoanalitičnega filmskega teoretika Christiana Metza in v pojmovanju fotografije Rolanda Barthesa in njegovih filmskih privržencev, so ovire za filmsko teorijo in jih je treba dialektično odstraniti.

Največji problem esencialistične filmske teorije pa je kajpada to, da kaže, da je zmotna. Vendar je vsaj še drug problem esencialistične filmske teorije v tem, da nadeva plašnice teoretski domišljiji z omejevanjem tega, katera so tista vprašanja, ki jih gre pravilno zastaviti o filmu. Vendar se zdi – še posebej zato, ker je esencializem videti filozofsko pogrešljiv – da obstaja nezadosten razlog za vztrajanje pri njegovih omejitvah.

Namesto da razmišljamo o filmski teoriji kot enotni, eni sami teoriji, bi utegnilo biti bolje razmišljati o njej kot polju dejavnosti, nemara kot o sociološki teoriji, kjer mnogo različnih projektov – teorije o brezdomstvu v Ameriki, teorija generične družbene kohezije, razrednem boju v Indiji, o ponovnem vzniku religioznega fundamentalizma po celem svetu – z različnimi ravnemi splošnosti in abstraktnosti soobstajajo, ne da bi jih subsumirali pod eno samo splošno teorijo. Filmsko teoretiziranje danes bi se moralo podobno nadaljevati na različnih ravneh splošnosti in abstrakcije.

Celo če bi filmsko teoretiziranje utegnilo biti nekega dne organizirano v splošno teorijo (kar se mi zdi neverjetno), smo zdaj kljub temu stežka v položaju, da bi taki teoriji dali okvir, saj v tem trenutku vemo tako malo. Vsekakor edini način, kako priti do tega, da bomo videli več, pa je, da razvijemo teorije, v malem merilu, o domala vsakem vidiku filma, ki si ga je mogoče zamišljati.

Filmsko teoretiziranje bi moralo potekati – kot sem dokazoval drugje –, po kosih. Vendar bi moralo biti tudi raznoliko. Kolikor se teoretiki lotevajo filma z mnogih različnih kotov, z različnih ravni abstrakcije in splošnosti, si bodo morali pomagati z multidisciplinarnimi okvirji. Nekatera vprašanja o filmu

utegnejo raziskovalca poslati k ekonomiji, medtem ko druga zahtevajo pogled v psihologijo zaznavanja. V drugih primerih utegnejo sociologija, politična znanost, antropologija, komunikacijska teorija, jezikoslovje, umetna inteligenca, biologija ali narativna teorija ponuditi začetna raziskovalna orodja, ki jih terja filmska teorija, da bi začela razvijati teorije tega ali onega vidika filma.

V nasprotju z esencialističnim teoretikom, ki utegne omalovaževati raziskave v drugih disciplinah kot usodno pomešane, jaz menim, da je zaskrbljenost glede teoretične čistosti ovira za teoretično odkritje. Filmsko teoretiziranje bi moralo biti interdisciplinarno. Morali bi ga zasledovati brez pričakovanja, da bomo odkrili enotno teorijo, filmsko ali sicer. To je, moralo bi biti nepristransko glede metodoloških okvirjev, ki jih raziskuje.

Nemara se zdi v tem zgodovinskem kritičnem času nenavadno rotiti, da naj bo filmska teorija multidisciplinarna, saj je mogoče trditi, da je Teorija – tista zbirka Althusserja, Lacana, Barthesa in drugih – očitno interdisciplinarna glede na to, da je bil Althusser filozof, Lacan psihoanalitik, Barthes pa literarni kritik. Pa vendarle se sprašujem o interdisciplinarnih pretenzijah Teorije, saj je Teorija, kot jo prakticirajo na oddelkih za film – in sosednih oddelkih za književnost – dejansko korpus kanoničnih besedil ali avtorjev; ta korpus avtorjev rabi prej kot paradigma *ene same discipline* v nastajanju. Težko opogumlja multidisciplinarno raziskovanje. Vselej podpira, ko pride na primer do slikovnega zaznavanja, drug pogled na zagonetno Foucaultovo govorjenje o *Las Meninas*, ne pa branja katere si že bodi sodobne eksperimentalne psihologije o predmetu vida.

V sredi sedemdesetih let so vodilnega francoskega filmskega teoretika res predstavili poslušalstvu, ki mu je bilo ponovno zatrjeno, da je govorec – poleg tega, da je poznavalec filma – tudi mojster antropologije, filozofije, umetnostne zgodovine, semiotike, psihoanalize, literarnih študij, jezikoslovja itn., na kar je neki šaljivec odgovoril: »Seveda, V Parizu je vse to nekako ista stvar«. Ali je ta pripomba bila upravičena ali pa ne za pariško intelektualno življenje, pa v tem trenutku nudi pošteno označitev Teorije (ZDA slog), ki je – daleč od tega, da bi bila multidisciplinarna – prej potrjen seznam branja razvrščenih razdelkov besedne analize (tako literarne kot filmske).

Filmske študije v ZDA so bile verjetno v zgodnjih sedemdesetih letih ironično bolj multidisciplinarne pred svojo apoteozo ali vsaj pred »profesionalizacijo« pod pokroviteljstvom Teorije. Toda to obdobje eksperimentiranja z alternativnim okvirom – od antropologije in kinezije do fenomenologije – je izkoreninila uničevalna sila Teorije.

Težko se splača biti preveč nostalgičen glede teoretičnih izletov zgodnjih sedemdesetih, saj so bili skoraj v vsakem primeru diletanski, ne pa strogi, to prizadevanje pa se na nesrečo nadaljuje tudi pod predpisi Teorije, kajti njeni praktiki domala vselej dobijo svojo filozofijo ali antropologijo iz vira druge ali tretje roke (raje kot da bi ju ustvarili sami). Filmski teoretiki v prihodnosti bodo idealno v pravem smislu interdisciplinarni v tem, da bodo obvladovali pravo poznavalstvo praktika več kot ene discipline, ne pa da so epigoni šole mišljenja, ki jo združuje potrjen seznam branja, ki načrtuje čezdisciplinarni imperializem.

Podobno kot klasična esencialistična teorija je tudi Teorija ovira za pristno teoretiziranje, ker je predstavljena kot enoten ali totalizirajoč sistem. Pod njenim varstvom filmski teoretik načrtuje spraviti vsak vidik filmskega pojava pod okrilje domnevnih zakonov in kategorij njegove ali njene minimalno prikrojene različice vladajoče ortodoksije. Teoretiziranje postane rutinska uporaba neke večje, enotne teorije ob vprašanjih filma, katere postopek v vsakem primeru nepresenetljivo umeša v grobem enake odgovore ali pa znatno podobne odgovore. Čisti rezultat je, skratka, teoretično osiromašenje.

Protistrup za to osiromašenje je, tako jaz mislim, da se upremo skušnjavi totalizirajoče filmske teorije in sledimo vodilu teoretiziranja po kosih, kamorkoli naj nas že pelje. Kot filmsko teorijo bi morali podpreti vsakršno smer raziskovanja, ki je posvečena ustvarjanju posplošitev, nanašajočih se na filmske pojave, ali splošne razlage filmskih pojavov ali smer raziskovanja, ki se posveča prepoznavanju, sledenju in/ali razlagi vsakršnih mehanizmov, sredstev, vzorcev in zakonitosti na filmskem polju. Kot smo že pripomnili, to raziskovanje lahko poteka na mnogih različnih ravneh splošnosti in abstrakcije in lahko vzame za svoje predmete tako različne stvari, kot sta tehnika rezov in industrijski kontekst.

Tisto, kar naredi nekaj za filmsko teorijo, je, da je to splošen odgovor na splošno vprašanje, ki ga imamo o nekem pojavu, za katerega predteoretično menimo, da sodi v delokrog filma. Tako raziskovanje je teoretično zato, ker je splošno, filmska teorija pa je zato, ker se nanaša na filmsko prakso. Dalje, ker lahko o filmu zastavimo tako mnogo različnih vrst splošnih vprašanj, ni neke skupne značilnosti, za katero bi lahko pričakovali, da so jo bodo delila vsa naša vprašanja. Nekatera teoretična vprašanja o filmu, na primer, o filmskem zaznavanju, utegnejo imeti odgovore, ki prvenstveno opozarjajo na filmske forme in strukture, medtem ko se drugi različni odgovori na drugačna vprašanja utegnejo nanašati na ekonomske sile. To je, nekatere teorije so lahko formalne, medtem ko utegnejo biti druge socialne. Naša zbirka filmskih teorij utegne zelo upravičeno zajemati mešano vrečo. Preprosto ni nobenega razloga za mišljenje, da nam bo vsaka filmska teorija imela nekaj povedati o istem predmetu, kakršen je na primer način, v katerem vsak in vsi vidiki nekega filma nastopajo v zatiranju ali osvoboditvi filmskega gledalca.

2. *Zamenjevanje filmske teorije s filmsko interpretacijo*. V zdajšnjem trenutku je morda največja ovira za filmsko teorijo zamenjevanje filmske teorije s filmsko interpretacijo. Mnogi filmski učenjaki si domišljajo, da ustvarjajo filmsko teorijo, ko si dejansko zgolj izmišljajo interpretacije posameznih filmov, četudi v prikritem, »teoretično« izpeljanem žargonu. En razlog, da smo zašli v to slepo ulico, je nedvomno – tako se mi zdi –, da imajo filmski učenjaki na splošno zelo malo, če že sploh kako, osnovno poznavanje dejanskih praks izgradnje teorije, saj ima večina njih izključno hermenevtični trening v nasprotju z izobrazbo v teoretičnih disciplinah, kakršni so naravoslovne in družbene znanosti ali filozofija. Posledica tega je, da večina filmskih učenjakov dejansko ne razume razlike med teorijo in interpretacijo, očitne nuje, če naj filmska teorija uspeva.

Kot je pokazal David Bordwell v knjigi *Making Meaning*, je filmska teorija na splošno vključena v filmske študije kot vzorec, na podlagi katerega filmski učenjaki skujejo interpretacijo posameznih filmov. Filmska teorija ponudi glavne premise, iz katerih je mogoče izpeljati interpretacijske sklepe, ko je film enkrat opisan (ali zmotno opisan) tako, da da upogljivo (znano tudi kot dvoumno) manjšo premiso, ali pa filmska teorija ponudi tako imenovana semantična polja, na ozadju katerih razlagalec počne nekaj, kar se zdi zelo podobno prosti asociaciji. Še več, ta razlastitev teorije zaradi interpretacije se zaostri z značilnimi razmerami filmske vzgoje, ki daje tako visoko nagrado za konstrukcijo interpretacije posameznih filmov, saj filmska vzgoja/izobraževanje zabrede v blato formata en razred/en film (format, ki se zrcali v mnogih profesionalnih člankih o filmu).

Lahko bi si kajpada zamišljali produkcijo teorije filmske interpretacije. Interpretacija posameznih filmov kajpada ni teorija, ne glede na to, kako strokoven se zdi jezik interpretacije. Kajti teorija vključuje spreminjajoče se kategorije in hipoteze o eksistenci splošnih vzorcev, vendar odkritje, da se te kategorije in hipoteze uprimerjajo v posameznem primeru, ni zadeva teorije. To je razlika med odkritjem eksistence virusnega sindroma in odkritjem, da ga ima Henry.

Poleg tega velik del – vendar pa ne vse – teoretiziranje vključuje vzročno sklepanje, ki je drugačno od interpretacije pomena. Tisto, ker je tako nenavadno glede spektakla »filmske teorije« v zadnjih dveh desetletjih, je, da razlagalci zelo pogosto lotevajo stvari tako, da berejo Teorijo v filmu, kot da bi prisotnost umeščanja subjekta – domnevno vzročnega procesa – lahko bila potrjena s hermenevtično dopustitvijo odkritja alegorije Imaginarnega, znova povedanega v izbranem filmu. Ob dani zadostni širini lahko verjetno alegorizirate vsakršno stvar, da bi povedali, karkoli si že želite, vendar to ne bo vzpostavilo vzročne povezave, kjer je ni. Kjer filmska teorija ponudi interpretom alegorije, da berejo v njih, karkoli si že želijo, so obeti za vzročno raziskovanje črni.

Ni nobene osnove za razmišljanje, da mora filmska teorija v vsakem primeru sploh kaj imeti s filmsko interpretacijo. V mnogih primerih bi dejansko pričakovali, da bi se ti dve dejavnosti morali ločiti. Filmska teorija govori o splošnem primeru, medtem ko ima filmska interpretacija opraviti s problematičnimi ali zagonetnimi primeri ali z zelo posebnimi primeri filmskih mojstrovin. Filmska teorija gre po sledi regularnosti in norme, medtem ko najde filmska interpretacija svojo naravno poklicanost v tem, da ima opraviti z odklonom, s tistim, kar krši normo ali tistim, kar jo presega, ali s tistim si jo ponovno zamišlja.

Filmska teorija morda včasih nudi ozadje, ki kritiku omogoči, da umesti tisto, kar je zanimivo o nekem razhajanju s splošnim vzorcem ali funkcijo sredstva ali filmskega lika. Celo če dopustimo to možnost, je treba obdržati v glavi dve drugi misli. Prvič, da ne zahtevamo teorije, da bi pokazali razhajanje, saj bo ta trik opravil intuitivno zgrajen primerjalni razred. Drugič, da morda vsaka teorija ne deluje na ta način. Nekatere ekonomske teorije industrijske formacije utegnejo biti nepomembne za interpretacijo zaradi njihove ravni splošnosti, medtem ko so lahko nekatere fiziološke teorije zaznavanja filma enako nepomembne zato, ker ne poznajo izjeme. In lahko se kajpada tudi primeri, da teori-

ja nekega standardnega filmskega sredstva, kakršno je montaža gledišča, lahko pojasnjuje svoje stališče glede nekega tako posvetnega pojava, da se izkaže, da ni nikoli primerna za interpretacijo.

Niti ne bo splošna teorija dejansko zdravilo za vse bolezni interpretacije. Kajti pokaz, da je film primerek neke splošne teorije, bi impliciral, da je ta film v nekaterih vidikih rutina, to je, zelo podoben vsemu drugemu na istem teoretičnem področju in zato dejansko nevreden posebne interpretacije.

V zadnjih dveh desetletjih je tisto, kar se je imenovalo Interpretacija Inc. šlo po poti – pozabljajoč prejšnje ugovore – uporabe Teorije ali fragmentov Teorije, kot kamen filozofov, ki spreminja vsak film na vidiku v sijočo interpretacijo. Vendar se to ne zdi zgolj pojmovno nestrpno do idiografske (v nasprotju z nomotetično) smerjo interpretacije; postaja tudi strašno monotono, saj vsak film prihaja iz standardnega stroja za klobase in diši in je videti enako.

Ne le da se sodobni filmski poznavalci pretvarjajo, da odkrivajo tehniko za tehniko in film za filmom, ki uprimerja ta ali oni splošni vzorec – kakršna je imaginarna identifikacija ali umeščanje subjekta – filmski poznavalci tudi trdijo, da so našli filme, ki *izražajo* zadevne teorije, to je, filme, vključno z B filmi, ki si delijo teme s takimi osebnostmi, kot so Freud, Lévi-Strauss in Lacan. Verjetno lahko naredimo, da vsaka stvar pomeni neko drugo stvar, ko so interpretacijski protokoli tako razrahljani, kot so dandanes na oddelkih za kritištvo, toda problem, na katerega želim pokazati, ni očiten anahronizem tako mnogih izmed teh interpretacij, temveč dejstvo, da ponarejanje takih interpretacij ne tvori izgradnje teorije. Če je res mogoče sprejemljivo pokazati, da je film *Vsak zase* in *Bog proti vsem* neodvisno odkril lacanovski scenarij otrokovega vstopa v jezik, potem bo Herzog – ne pa njegovi razlagalci – tisti, ki bo štel za teoretika.

Še več, kjer smotri interpretacije ženejo izbiro teorije, so obeti za filmsko teorijo slabotni. Kajti teorije, ki so najbolj uporabne za razlagalce, bodo tiste, katerih osrednji izrazi so maksimalno nejasni, dvoumni ali neomejeni v okviru meril uporabe. Kajti take teorije je mogoče uporabiti za širše število primerov, četudi z dvoumjem in muhastimi asociacijami. Zdi se, da se bo interpretacijska produktivnost spreminjala v obratnem sorazmerju z natančnostjo teorije. Teorije z večjim »faktorjem potuhnjenosti« so bolj privlačne za poznavalce, ki jih zanima predvsem ustvarjanje interpretacij, saj bo take teorije mogoče uporabiti domala vsepovsod in na več kot na le en način. Bodo, kot gre reklo, »produktivne«. Pa vendarle tam, kjer sta jasnost in natančnost popolnoma zanemarjeni, utegne biti teorija zelo upravičeno ustvarjanje megle.

V sedanjem filmskem poznavalstvu teorija ni le zamenjana z interpretacijo, temveč se tudi začenja zamenjevati s filmskim kritištvom, kjer se poststrukturalizem identificira z modernizmom ali – če imate to raje – s postmodernistično filmsko prakso. Tako Laura Mulvey odkriva, da klasično ustvarjanje filmov ni nič manj kot psihoseksualno regresivno, medtem ko težava njenega lastnega protifilma obljublja evolucijo Simbolnemu, kot da bi avantgardna, modernistična filmska praksa šla roko v roki z zrelostjo. V zadnjih dveh desetletjih je bila tako imenovana Teorija dejansko preveč pogosto udeležena pri rabi v strankarskih zadevah raznih filmskih gibanj.

Lahko bi dokazovali, da prejšnja označitev zamenjave interpretacije in teorije bolje ustreza osemdesetim kot sedanjosti. Kajti danes, se lahko reče, je manj vere v Teorijo, kot jo je bilo včeraj. Fragmenti Teorije ostajajo v slovarju filmskih poznavalcev; govorijo, na primer, o umeščanju subjekta. Vendar se to dogaja brez zaveze do popolne Teorije, iz katere izvirajo take fragmentarne besedne zveze. Če pa je to kajpada res, potem je to celo večja ovira za prihodnje teoretiziranje, saj vztrajanje arhaičnega govora Teorije poudarja iluzijo, da ljudje delajo teorijo. Torej medtem ko je v preteklosti obete za teorijo preprečevala zamenjava interpretacije s teorijo, se zdaj zdi, da je tisto, kar je mogoče povedati o Interpretciji Inc. to, da se interpretacijo zamenjuje z iluzijo teorije.

3. *Politična korektnost*. Kot so neskončno ponavljali narativi ustanove filmskih študij, so njihovo Teorijo dojeli kot tisto, ki je nastala na barikadah kot del kulturnega upora poznih šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih let. Maj 1968 je datum, o katerem se modno govori, četudi je to bolj zadeva simbolnega kot zgodovinskega pomena, kolikor zadeva literarno institucionalizacijo filmskih študij. Kljub temu je res, da je zdaj že filmska ustanova v srednjih letih prestala svoj ritual prehoda skozi Novo levico in četudi jih ima zdaj več kot trideset, preživeli še vedno verjamejo, da so varuhi svetlobe.

Gotovo si ne bi želeli ponižati tisto, kar je bilo človeško in pravično v političnih trditvah študentskega gibanja v vietnamskih letih niti zanikati, da je velik del tega dnevnega reda še vedno vreden podpore. Vendar ni jasno, da z zvestobo do te Teorije služimo tem idealom na nek spoštovanja vreden način.

Privrženci Teorije blebetajo, da je Teorija zrasla iz študentskega gibanja in iz upora proti zatiranju vsepovsod. Z njihovega gledišča je kritika Teorije torej jasna in pristna nevarnost za samo Revolucijo. Vsakdo, ki iz kakršnegakoli razloga nasprotuje Teoriji, je politično sumljiv – verjetno pripadnik vladajočega razreda, novokonservativec, ljudomrzni sovražnik. Kritike dvomljivih psihoanalitičnih premis Teorije so v – političnem smislu! – razglašene za reakcionarne, kot da prepričanje v enakost ras zahteva pristanek na Lacana in na ostanek ljubljenske osebne opreme Teorije. Ko se ovijajo v vrlino, kot se drugi utegnejo oviti v zastavo, so teoretiki pogosto podobni radikalnim različicam tistih malopridnežev, katerih zadnje pribežališče je rečeno, da je domoljubje.

Četudi vprašanje politične korektnosti v kampih ameriških kolidžev splošno kričeče ponuja desnica z grozljivimi zgodbami o študentskih obešanjih in krajah časopisov in umetnin, se mi zdi, da je dejanska nevarnost politične korektnosti veliko bolj prefinjena. Varuje namreč slabo znanje. Strah, da bo nekdo naznanjen kot politično nekorekten – kot rasist, seksist, razrednež, ljudomrznež itn. – ustrahuje splošno liberalne poznavalce na tak način, da se vzdržijo iskrenega govorjenja o izjemno slabih kvalitetah veliko tistega, kar velja za argument in za raziskovanje v humanističnih znanostih danes. Namesto tega se v umirjenih tonih pritožujejo med samimi seboj. Akademski strah pomaga pospeševati samocenzuro tako znotraj kot zunaj filmskih študij in precedi odkrito kritiko pogosto malovrednega mišljenja in rokohitrskega poznavalstva s strani mnogih, ki se bojijo, da se jih javno etiketira za politično sumljive, celo v primerih, v katerih bi bili dejanski volilni zapisi in dejanski politični položaji glede

pravic homoseksualcev, amandmaja enakih pravic, afirmativni akciji itn. velikega števila tistih, ki s Teorijo krošnjarijo, kot onih, ki ji nasprotujejo, nerazločljivi.

Teorija je bila učinkovito ločena od nepopustljive logične in empirične analize s pretvezo politične korektnosti. Če govorim iz svoje osebne izkušnje, se lahko spomnim več kot ene priložnosti, ko so mi – kot rezultat moje kritike Teorije – ljudje povedali, da so bili presenečeni nad mojo spreobrnitvijo v novokonservativizem kljub temu, da niso zaznali nobene spremembe v mojih političnih pogledih v realnem svetu (ki pomenijo nekakšno različico demokratičnega socializma).

Skepticizem glede teoretične koristnosti pojmov, kakršni so moški pogled ali – da bi bili bolj v koraku s časom – pogled, vabi obtožbe o reakcionarnem odmiku. Je tako, kot da bi bila lakanovska psihoanaliza in zagovor državljanskih pravic (za osebe z drugačno barvo kože, za ženske, za homoseksualce) logično tako nerazrešljivo povezana, da nekdo ne bi mogel zatrjevati enega, ne da bi zatrjeval drugo. To ni zgolj očitno smešno, je tudi ideja, ki neznansko rabi sama sebi, da bi jo privrženci Teorije spodbujali. In domala ni treba reči, da je tako vzdušje sovražno do konteksta, v katerem utegne uspevati pravo teoretiziranje, kajti teoretični diskurz zahteva odprte kanale kritične komunikacije, ne zatiranje.

V filmskih študijah so tekmujoče teorije s Teorijo takoj zavrnjene kot politično škodljive. Ena zelo popularna začetna poteza, o kateri bom razpravljal, je dokazovanje, da so tekmujoča gledišča »formalistična«. Ti »argumenti« so komaj kaj več kot napadi *ad hominem*. Dalje, kolikor sama praksa teoretiziranja zahteva maksimalno odprto in svobodno razpravo, tančica politične korektnosti, ki ovija filmske študije, ogroža samo diskurzivno strukturo, ki omogoča filmske študije.

Sodobni filmski teoretiki, skupaj z mnogimi njihovimi kolegi na oddelkih za literaturo, zelo zaupajo svoji zmožnosti, da odkrijejo ideološki pogled tekmujočih teorij. Raje kot da razpravljajo o eksplicitnih, kognitivnih trditvah tekmujočih, si prizadevajo razkriti domnevno podstatno politiko kritičnih pogledov na Teorijo. Zdi se, da v tem slepo posnemajo Marxa in Engelsa iz *Nemške ideologije*. Jaz se kajpada sprašujem, ali so te vaje iz »ideološke kritike« dejansko v temelju brez napake.

Veliko filmskih teorij prihaja brez političnih znamenj, ki bi jim bila pripeta. V takih primerih pa je gotovo napačno misliti, da iz neke teorije v strogem smislu izhaja kakršnekoli poseben politični pogled na konkretna vprašanja, kakršna so državljanske pravice homoseksualcev, 35-urni delovni tednik, splav, ekologija ali celo široke politične drže, kot je leninizem. Razvil sem teorije o filmski glasbi in montaži gledišča, vendar te teorije dejansko – v nobenem smislu, ki bi ga lahko imenovali logičen – ne implicirajo mojega političnega stališča o ničemer – od nadzora nad orožjem, do spolnega nadlegovanja, do skupnostnega lastništva produkcijskih sredstev. Kajti te teorije, kot tudi mnoge druge, nezadostno določajo kakršnokoli politično zvestobo, v katero utegne verjeti dani posameznik poleg tega, da verjame tem teorijam. Mnoge filmske teorije, vključno s tistimi, za katere njihovi privrženci (kot Eisenstein) utegnejo misliti, da imajo eksplicitne politične implikacije, so lahko dejansko združljive s

skrajno širokim obsegom političnih usmeritev, vključno celo z nesovpadajočimi in protislovnimi političnimi zavezami.

Če nam glede na dano posebno filmsko teorijo ideolog lahko pove zgodbo o tem, kako se ujema z reakcionarno politiko, je splošno res, da – logično govoreč – lahko povemo ravno tako dobro zgodbo o tem, kako se utegne ujemati s politiko osvobajanja. Na primer, lahko rečemo, da je bilo Novo kritištvo v literarnih študijah po II. svetovni vojni reakcionarno, ker je postavilo v oklepaj politične premisleke, vendar lahko v enaki meri dokažemo, da je bilo demokratično, saj je bralca osvobodilo od domnevne tiranije Avtorja. Še več, ta vrsta egalitarianizma, četudi je naposled napačno umeščen, je gotovo zaznavna v spisih Monroa Beardsleyja kot tudi v spisih Rolanda Barthesa.

Kolikor estetske teorije, kakršne so filmske, na splošno nezadostno določajo politična gledišča, s katerimi so združljiva, na splošno nima nikakršnega realnega smisla, da jih prepoznamo glede njihove politične vdanosti. V konkretnem primeru filmski teoretik seveda lahko dejansko poveže neko teorijo s političnim dnevnim redom, taka povezava pa je gotovo vredna komentarja, še posebej v okviru tega, ali ta povezava dejansko ima logično vsebino, ki jo njihovi predlagalci zatrjujejo. Na primer, zatrjena povezava utegne biti pretirana. Pomislite kako mnogo avantgardnih pretenzij na marksizem začne v retrospektivi izgledati prisiljeno. Verjetnost, da iz mnogih eksplicitno nepovezanih teorij dejansko sledijo politična stališča, je kajpada prenizka, da bi zagotovila splošen, neomejen lov na čarovnice zaradi nepriznane ideološke obarvanosti na sploh v dandanašnjih humanističnih študijah.

Ne bi želel izključiti možnosti, da se utegne kdo oprijemati neke teorije zaradi ideološkega predsodka. Tak predsodek, kjer je mogoče pokazati, da obstaja, pa zasluži kritiko. Kljub temu pa mora ugotoviti predsodek *neodvisno od teorije, ki se je drži*. Kajti kot smo že videli, teorija, ki se politično eksplicitno sploh ne nanaša, le redko nosi kakršnokoli politično pripadnost na svojem rokavu. Dalje, celo tedaj, ko je bilo za danega teoretika pokazano, da ima političen predsodek, se moramo še vedno vprašati, ali se drugi teorije ne utegnejo držati zaradi razlogov, ki so brez predsodkov.

Za filmske teoretike – tako kot za njihove kolege na oddelkih za literaturo – se zdi, da sprejemajo nekaj podobnega kot holistično razlago teoretičnih obveznosti, s čemer mislim, da so prepričani, da ima vsak vidik sistema prepričanj teoretika učinke na vsak drug vidik. Je nekaj podobnega kot nauk o notranjih relacijah, nanešen na sistem prepričanj teoretika. To je tisto, zaradi česar je hermenevtični establišment v tej deželi, ko so odkrili, da so ljudje, kakršna sta bila Paul de Man in Martin Heidegger, gojila simpatije do nacizma, zadela kap. Kajti ker se je domnevalo, da iz teorije sledi politika in narobe, je osebni nacizem zadevnih teoretikov vzbudil skrbi glede latentnega fašizma teh teorij.

Toda če imam prav in je odnos med teorijo in politiko v večini primerov logično nedoločen, potem je bilo v realnosti malo razlogov za komična prizadevanja z nadzorovanje škode, ki so bila postavljena na oder v imenu dekonstrukcije. Kdo bi lahko bil pripomnil, da je bil, na primer, Heideggerjev nacizem osebno nagnjenje, ki je logično ločljivo od bolj abstraktnih formulacij eksistencialne feno-

menologije. Dovolj ironično je, da dekonstrukcionisti niso bili zmožni koristiti takih pametnih ločevanj zaradi svojih heglovskih nagnjenj, ki so jih vnaprej določila za ostanek nepriznanega holizma.

V splošnem literarne in filmske teorije nezadostno določajo politične obveznosti. Redko se zgodi, da teorija v kakršnemkoli strogem smislu sledi iz naše politike ali narobe. Dane teorije je mogoče poročiti tako s silami svetlobe kot s silami teme. Če že zgolj iz tega razloga, potem bi morali biti previdni pri ocenjevanju filmskih teorij zgolj v okviru ideološke kritike. Še več, da bi ugotovili, da je teorija ideološko obarvana, moramo pokazati, da je zmotna *in* da lahko pridemo do tega, da se teorije oklenemo, zgolj iz politično priskutnih razlogov (ki vključujejo nekatere motive za politično prevlado). Toda da bi pokazali celo to, to zahteva diskurziven teoretični kontekst, ki je svoboden in ga ne omejujejo vnaprejšnje, *ad hominem* obtožbe politične nekorektnosti.

4. *Obtožba formalizma*. Ta ovira je dejansko korolarij k problemu politične korektnosti. Kajti zdi se poštena domneva, da so obtožbe politične nekorektnosti najbolj pogosto usmerjene na tekmece Teorije v jeziku formalizma. Imenovati alternativno teorijo formalistično je, z drugimi besedami, način govorjenja, da je alternativna teorija politično nekorektna.

Kot večina strašljivih pridevnikov je »formalizem«, kot je uporabljen v sodobnih filmskih študijah, dokaj slabo opredeljen. Na splošno se zdi postavljen nasproti »političnemu«. Včasih je kajpada postavljen nasproti tudi »zgodovinskemu«, vendar običajno delajo to osebe, ki domnevajo – dovolj nenavadno –, da je zgodovinski pristop vrstnik politično občutljivega pristopa. Če imenujemo teoretika formalist, to lahko sporoča, da se teoretik ukvarja s formo, ne pa z vsebino, s strukturo, ne pa z njenimi političnimi posledicami ali s filmskimi formami, ne glede na politično vsebino, za katero se misli, da je v tistih formah.

V sedanjem kontekstu teoretične razprave so obtožbe formalizma najbolj pogosto usmerjene proti stališčem, ki so pogosto označena kot kognitivistična, z označbo, ki ustreza nekaterim prispevkom, ki jih najdemo v tem zborniku. Sam kognitivizem ni enotna teorija. Namesto tega je drža do filmskega raziskovanja, taka, ki zagovarja raziskavo hipotez o recepciji filma v okviru kognitivnih procesov in procesov zaznavanja gledalcev, ne pa v okviru nezavednih procesov in sindromov, ki jim daje prednost Teorija.

Zagovorniki Teorije običajno podpirajo psihoanalizo zato, ker so prepričani, da ideologija deluje skozi nezavedne procese. Kolikor so prepričani, da lahko povežejo vzajemno delovanje filmskih struktur in nezavednih procesov z ideologijo, mislijo, da njihov program ni formalističen. Vendar pa kolikor gredo kognitivisti po poti, kot da lahko analizirajo nekatere forme filmskega zaznavanja, ne da bi jih povezali s političnimi posledicami, se za kognitiviste pravi, da so formalisti. Res se splošno domneva, četudi ni bilo nikoli dokazano, da kognitivizem v načelu ne more prinesti vpogleda v politične posledice filmskega načrta za recepcijo občinstva.

Vendar pa v vsaj enem pogledu obtožba formalizma proti kognitivizmu ni prava. Kajti ni nobenega razloga za mišljenje, da domnevno povezavo med filmsko formo in političnimi posledicami lahko ponudi zgolj psihoanaliza, ne pa

kognitivizem. Kognitivistu ni treba biti formalist v smislu zanikanja – kot nekega poznega Cliva Bella –, da film nima nobenega opravka s politiko ali da filmske strukture nikoli nimajo političnih posledic. To bi bilo nesmiselno.

Film ima politične in ideološke razsežnosti. Kognitivisti tega dejstva niso nikoli zanikali in so celo poskušali analizirati take pojave, kjer se je to zdelo primerno. Na primer, četudi me pogosto imenujejo formalist, sem poskušal ponuditi teoretične okvire za razpravo o podobi žensk v filmu in o relaciji filma, retorični, in ideologije, ko pa sem to počel, sem gotovo priznal, da filmske strukture lahko imajo politične posledice. David Bordwell, po splošnem mišljenju izvleček praformalizma, je preučeval institucionalne osnove filmske tehnologije in politični pomen Ozujevih filmov.

Kognitivisti lahko zlahka priznajo, da ima film politično razsežnost in jo lahko in so jo tudi dejansko preučevali. Četudi bodo kajpada, kolikor so kognitivisti, poskušali odkriti vlogo, ki jo imajo *kognitivni* procesi v širjenju ideologije. Nič načelno ne implicira, da je za kognitiviste nemogoče osvetliti relacijo med filmom in politiko; nekatere kognitivistične raziskave v tej smeri so bile dejansko že narejene. Gotovo ne more biti v hipotezi, da ideologija utegne vključevati kognitivne procese, nič politično ali teoretično sumljivega. Naposled, če preučujemo delovanje ideologije na kognitivne procese, moramo priznati pomembnost politike. Še več, zakaj bi moral kdorkoli vnaprej domnevati, da so hipoteze o kognitivnih procesih pri oblikovanju ideologije kakorkoli manj primerne od psihoanalitičnih hipotez?

Toda ta koncesija bi kajpada pokazala, da je kognitivizem tekmec vzpostavljeni Teoriji, tekmec, ki predlaga alternativne načine ukvarjanja z domala istimi pojavi, ki zanimajo zagovornike Teorije. Če pa je to res, ali se ne bi smeli vzdržati tega, da bi vnaprej sodili, katere hipoteze so boljše, dokler razprava ne bi bila popolnoma uglašena?

Žal pogost *ad hominem* argument obtožuje kognitivizem, da je ničvreden, formalizem pa da poskuša preprečiti pomenljivo razpravo, še preden se začne. Zagovorniki Teorije kalijo vodo z grobim podtikanjem, da kognitivisti ne morejo igrati celo na istem političnem igrišču, na katerem igra Teorija. Take obtožbe poskušajo izključiti kognitivizem z igrišča. V tem pogledu so obtožbe formalizma izmikanje in v tem smislu ovira za pravo teoretično razpravo.

Filmski poznavalci se zdijo po moji izkušnji tako zaskrbljeni glede vprašanja formalizma zaradi svojih prepričanj, da smo v trenutku politične krize, v kateri je razumevanje delovanja ideologije najpomembnejše. V takih okoliščinah skrb za forme in strukture nanje dela vtis, kot da je tako lahkomiselno, kot Neronove norčije, ko je Rim gorel. Toda ta obsedenost s krizo jih spet ne bi smela v načelu postaviti nasproti kognitivizmu, kajti kognitivne hipoteze o delovanju ideologije v filmu in na televiziji utegnejo biti tako uporabne kot orodja ali celo bolj uporabne kot tista, ki jih daje na voljo Teorija. Če je torej politično razumevanje dejansko tisto, kar jih skrbi, ne pa predkupna pravica za razpravo med kognitivizmom in Teorijo, ali si ne bi morali filmski poznavalci želeti iti naprej po tej poti?

Seveda obstaja neka upoštevanja vredna razlika med kognitivisti in privrženci Teorije. Kognitivisti – v nasprotju s privrženci Teorije – si prizadevajo verjeti, da obstajajo vidiki filmske recepcije, ki jih je mogoče preučevati neodvisno od vprašanj političnih ali ideoloških posledic. Tako bomo našli kognitiviste, ki nudijo teorije o filmskem zaznavanju ali o narativnem dojemanju, ne da bi govorili o političnih ali ideoloških posledicah teh procesov. Kognitivisti, kakršen sem jaz sam, bodo celo trdili, da so nekateri od teh procesov v nekaterih vidikih lahko politično ali ideološko nevtralni.

Toda to me ne naredi za formalista *tout court*, saj se tudi strinjam, da utegnejo obstajati – dejansko, mislim, da tudi *obstajajo* – drugi procesi, bistveni za filmsko raziskovanje, kjer je obravnava političnih in ideoloških posledic pomembna. Mislim, na primer, da lahko teoretično osamimo nekatere mehanizme, ki so odgovorni za propagando rasizma skozi film. Četudi torej mislim, da je teorije o montaži gledišča mogoče uokviriti – pa brez zamere Daniel Dayan – brez razprave o neki domnevni invarianti, ideološkemu učinku, nisem formalist v smislu, da mislim, da ni nikoli pametno preučevati odnosa med filmom in ideologijo.

Privrženci Teorije bodo na to verjetno odgovorili kot na dokaz, da so kognitivisti, kakršen sem jaz, formalisti. Kajti verjamejo, da je *vsaka* raven filmske recepcije obremenjena s političnimi in ideološkimi učinki. Vendar mora biti to, tako se mi zdi, empirična domneva. Kot taka pa se zdi zelo dvomljiva.

Na primer, če preučujemo grozljivke, se mi zdi neizpodbitno, da filmski ustvarjalci pogosto igrajo na tisto, kar psihologi imenujejo »odziv zdrznitve«, prirojenega človekovega prizadevanja, da »poskoči« ob glasnem hrupu in da čuti odpor pred hitrim gibanjem. Ta tendenca je, kot pravijo, neprepustna za prepričanje, to je, naša prepričanja ne bodo spremenila odziva. Ta je ožičen in nehoten. Zavedanje tega odziva omogoča teoretikom, kakršen sem jaz, da razložijo prisotnost nekaterih slušno-vidnih vzorcev in učinkov v grozljivkah brez sklicevanja na politiko in ideologijo. Res, kolikor je odziv zdrznitve neprepusten za prepričanje, se zanj lahko reče, da je v nekaterih vidikih onstran politike in ideologije. Še več, taki primeri kažejo, da obstaja sloj teoretičnega raziskovanja na ravni kognitivne arhitekture, ki se lahko nadaljuje, medtem ko postavi v oklepaj vprašanja ideologije.

Ne bom, kajpada, zanikal, da si filmski kritik utegne želeti analizirati rabo odziva zdrznitve v dani grozljivki v okviru političnega dnevnega reda zadevnega filma. Toda kot sem dokazoval prej, to je zadeva interpretacije filma, ne filmske teorije. Dejstvo, da utegnejo kognitivistični teoretični vpogledi na ravni splošnih struktur omogočiti politično intrepretacijo, nikakor ne kaže, da kognitivno raziskovanje ne more napredovati brez tega, da v nekaterih primerih postavimo v oklepaj politična vprašanja.

Moja trditev je, da so nekatera vprašanja, ki se jih teoretiki filma lotevajo, v ustreznih vidikih nepolitična in da so odgovori, ki jih teoretiki nanje nudijo, tudi nepolitični. Teorije o zaznavanju filmskega gibanja in o prepoznavanju filmskih podob so tu očitni kandidati. Teorije na tem področju se res lahko osredinijo na tisto, o čemer je mogoče razmišljati kot o formah in strukturah. Vendar ta

drža, spet, ni formalizem *tout court*, saj kognitivist lahko poleg tega svobodno prizna, da bodo drugi filmski pojavi, kakršen je okrepitev spolnih stereotipov, vpletli premisleke tako o vsebini kot o mehanizmih, s katerimi se ta vsebina sporoča.

Vendar privrženec Teorije po drugi strani predpostavlja, da je vsak vidik filma impliciran v ideologiji in da kognitivistični poskus konceptualizacije nekaterih vidikov filma kot tistih, ki jih je mogoče ločiti od ideologije, ni nič drugega kot preprost formalizem. Kot sem že dokazoval, se zdi, da te trditve ni mogoče podpreti. Niti ni pojmljivo, da so vsi filmski pojavi po definiciji politični. Gotovo, zaznavanje filmskega gibanja, prepoznanje filmske podobe in dojemanje narativa bodo imeli iste biološke, psihološke in kognitivne temelje v vsaki človeško zamisljivi, nerepresivni, brezrazredni, egalitarni utopiji, kot jih ti zaznavni in kognitivni procesi imajo v sedanjem Los Angelesu. Vtisniti svoj pečat in vztrajati, da mora vsaka razsežnost filma imeti ideološko razsežnost (zaradi filmske ontologije?), je preprosto dogmatsko.

Vendar bo privrženec Teorije morda zagovarjal svojo politično perspektivo tako, da reče, da je to preprosto *hevristična* hipoteza. Z drugimi besedami, mogoče je zagovarjati, da je empirično produktivno začeti s predpostavko, da je – ko se lotevamo vsakršnega filmskega pojava – najbolj plodno misliti o njem v okviru ideologije. To je, v vsakem primeru se najprej vprašaj, kako pojav pri roki prispeva k ideologiji. To je vselej razodevajoče vprašanje. To je močan raziskovalni program in bo dal obvezujoče rezultate.

Morda.

In vendarle, če je to način, kako gre braniti Teorijo, bi dokazoval, da smo že videli njene rezultate, ti pa niso impresivni. Kajti v zadnjih dveh desetletjih smo bili pod pritiskom te hevristične hipoteze priča vrsti hipotez, ki so storile silo zaupljivosti. Bile so bodisi prazne bodisi nenaravne do točke zloma z »razlagami«, za katere se izkaže, da so komaj kaj več kot besedne igre. Tu ni prostora za, še enkrat, naštevanje dobro znanih pomanjkljivosti Teorije, temveč le za opozorilo, da kot hevristično zapis kaže, da ima malo, kar bi ga priporočalo.

Podstatna predpostavka Teorije, na podlagi katere ta odpravi svoje tekmece kot formaliste, je, da je vsak vidik filmske recepcije ideološki. Toda če je prejšnja razprava pravilna, potem ta predpostavka ni upravičena, obtožbe, ki so prišle na dan na njen račun, pa so pretirane. To seveda ne pomeni, da noben vidik filmske recepcije ne vključuje ideologije. Teoretično stališče, ki se je oklenilo te domneve, pa dejansko (odvisno od njenih podrobnosti) utegne biti formalistično in vsekakor zmotno vsaj za moj način razmišljanja. Tekmeci Teorije, kakršen je kognitivizem, seveda ne predpostavljajo, da so vprašanja o ideologiji nujno tuja teoretičnemu raziskovanju, kognitivisti pa so poskušali oblikovati nekatere kognitivne mehanizme, ki bi utegnili biti pomembni za razumevanje delovanja ideologije v filmu.

To, ali kognitivizem ponuja najboljši vstop v preučevanje vloge ideologije v filmu, bomo še videli. Vendar pa utegne obstajati en vpogled kognitivističnega pristopa, ki se priporoča prihodnjemu filmskemu teoretiziranju. Kognitivist meni, da je treba pojave raziskovati kot večrazsežnostne. Nekatere razsežnosti

lahko kličejo po ideološki analizi, druge ne. Teoretiziranje mora biti primerno prilagojeno. Na nekatera teoretična vprašanja je mogoče najbolje odgovoriti v mejah tega, kar se lahko imenuje formalni ali strukturalni okvir, na druga je mogoče najbolje odgovoriti z enim očesom na političnih posledicah. Včasih teoretičnim odgovorom na vprašanja o eni razsežnosti analize lahko sledijo odgovori iz druge ravni analize, včasih ne. Prihodnje teoretiziranje je odvisno od odprtosti za raznolike raziskovalne projekte različnih ravni abstrakcije na teoretičnem področju.

Po drugi strani pa je domnevanje, kot to počne vladajoča Teorija, da mora biti vse teoretiziranje politično, kot sem predlagal, dogmatska ovira za prihodnje teoretiziranje. To je neopravičljivo krčenje tega področja. Še več, nekritične obtožbe formalizma, kot se sedaj širijo govorice, so sredstvo dogmatizma; v filmskem teoretiziranju lahko upamo na majhen napredek, dokler obstaja moratorij na tako psovanje. Nadaljevati drugače ni v tej točki časa nič manj kot izogibanje intelektualnim odgovornostim filmskega teoretiziranja.

5. *Predsodki proti resnici*. Dovolj nenavadno je, da – četudi so bile v zadnjih dveh desetletjih filmske študije na splošno napovedane v okviru pomembnosti Teorije –, obstaja med filmskimi poznavalci odpor do omembe, da so prepričani, da so teoretične hipoteze (vključno, domnevno, z njihovimi lastnimi) resnične. Ugovori proti Teoriji so dejansko pogosto zavrnjeni na osnovi, da se kritiki, kakršen sem jaz sam, oklepajo naivnega, nerazsvetljenega prepričanja, da so teorije lahko resnične ali neresnične, medtem ko vaš sofisticiran, postmodernističen filmski teoretik ugotavlja, da je tako mišljenje zgolj preostanek razsvetljenske fantazije.

Pred kratkim sem se udeležil filmske konference, kjer je eden od teh sofisticiranih postmodernističnih filmskih kritikov naznanil, da so on in njegovi kolegi skeptični glede idej resnice in neresnice. Rekel je, da dvomijo o ideji resnice. Vendar moram (verjetno naivno) priznati, da nikakor nisem mogel osmisliti tega paradoksnega razglasa, saj se zdi, da pravi, da so on in njegovi prijatelji prepričani, da ideja resnice – ali propozicija, da »Nekatere trditve so resnične« –, neresnična ali nemara, da je zmotna. Vendar take sodbe nedvomno predpostavljajo nekakšno pojmovanje resnice, da bi bile razumljive.

Če seveda odvržemo pojma resnice in zmote, si je težko zamisliti način, kako bo filmsko teoretiziranje napredovalo. Morda bo predloženo, da je to preprosto moj lasten neuspeh domišljije, saj lahko govorimo o filmskih teorijah v okviru sprejemljivosti in nesprejemljivosti, ne pa v okviru resnice in zmote. Toda potem je spet težko obvladovati pojem sprejemljivosti brez pojma resnice, saj biti sprejemljiv pomeni dati videz resnice ali biti vreden sprejetja kot resničnega ali biti verjetno resničen.

Na drugi strani pa morda nekakšen pojem politične učinkovitosti domnevno nadomešča vlogo, ki jo resnica in zmota igrata za take, kakršen sem jaz, v ocenjevanju teorij. Vendar kako lahko ocenimo, kaj je politično učinkovito, to je, res politično učinkovito brez nekih ozadnjih pojmov resnice in zmote ali sprejemljivosti ali nesprejemljivosti? Kaj bi lahko dejansko pomenila politična učinkovitost, če bi bila v celoti določena neodvisno od tega, kaj je in kaj ni res

ali vsaj, kaj je verjetno ali ni verjetno, da je res? In dalje, komu bi lahko bilo mar glede pojmovanja politične učinkovitosti, ki je popolnoma ločena od tistega, kar je ali bi utegnilo biti res?

Filmski poznavalci niso sami v odrekanju resnici. Na resnico je sezona odprtega lova v vseh humanističnih znanostih. Toda zakaj, se kdo sprašuje, so poznavalci v humanistiki tako kavalirski glede njihove zavezanosti ideji resnice? Še posebej tam, kjer so zadevni poznavalci politizirani, bi kdo napovedal, da bi jih morala skrbeti resnica, kajti v realnem svetu političnih razprav, za katere jim gre, se najbolj pogosto zgodi, da je bolj verjetno, da imajo na svoji strani resnico, kot pa je verjetno, da imajo tajno glasovanje.

Vendar to ni tako. V vseh humanističnih znanostih imajo tiste, ki se držijo meril resnice in neresnice, v najboljšem primeru za zmedene ostanke, v najslabšem primeru pa za akademski ekvivalent rasističnih skinhedov. Kako je prišla resnica na tako slab glas?

Zdi se mi, da to temelji na zmotnem argumentu, ki ima veliko različic v različnih arenah humanističnega diskurza. Imenujem ga zavrnitev argumenta absolutne resnice ali na kratko argumenta iz absolutne resnice. Preden orišem splošno formo tega argumenta, je koristno obravnavati nekatere od njegovih najbolj znanih različic. Prva gre takole.

Oglejmo si interpretacijo besedila, filmskega ali drugačnega. Večina besedil (pogosto se v resnici reče *vsa* besedila) ima več kot eno legitimno interpretacijo. Torej se domneva, da ni resnične interpretacije besedila. Ta argument je očitno silno neprepričljiv, saj besedilo lahko ima več kot eno, resnično interpretacijo. Res je, da je *Živalska farma* o totalitarizmu *in* res je, da je o stalinizmu. Torej ne sledi, da če ima besedilo več kot eno interpretacijo, potem ne obstaja nobena resnična interpretacija besedila. Saj očitno lahko obstaja več kot ena *resnična* interpretacija besedila.

Vendar zakaj ljudje mislijo, da je teza o nobeni resnični interpretaciji sprejemljiva? Ker se zdi, da so prepričani, da če je interpretacija resnična, potem to pomeni, da je izčrpna – da pove vse, kar je treba povedati o besedilu. Z drugimi besedami, domnevajo, da je resnica zadeva tistega, kar bi lahko natančneje imenovali Absolutna Resnica, kjer vam Absolutna Resnica o besedilu da vse, kar je treba o njem vedeti. Če je interpretacija absolutno resnična, potem ni ostalo nič, kar bi lahko dodali.

Toda je na sploh nekaj drugega, kar je treba reči; na splošno obstaja prostor za nadaljnjo interpretacijo. Nobena interpretacija ni tako absolutna resnična ali vsaj obeti za absolutno resnično interpretacijo so zelo, zelo, zelo slabotni (to se nanaša morda ne nekakšna minimalna besedila, ki so domala v celoti in določno eksplicitna, če sploh obstajajo kaka taka besedila).

Doslej je vse v redu. Toda usodna napaka v zavrnitvi argumenta absolutne resnice je v premiku od zavrnitve, da obstajajo *absolutno* resnične interpretacije, k zavrnitvi, da obstajajo *resnične* interpretacije, to je resnične interpretacije v raznolikem smislu resnice, ki se nanaša na propozicije, kakršna je »George Washington je bil prvi predsednik ZDA«.

Pogosto se, podobno, glede narativov dokazuje, da noben narativ ne more biti resničen. Zakaj? Zato, ker glede na dani dogodek ali stanje stvari, se to vselej lahko vključi kot prvino v neko drugo zgodbo. Toda spet, to, da umor Lincolna lahko nastopa v zgodovini obnove *ali* v zgodovini igre 19. stoletja ne kaže, da obe zgodbi ne moreta biti resnični. Kaže zgolj to, da nobena zgodba ni absolutno resnična ali, povedano drugače, kaže zgolj to, da ni Absolutnih Zgodb (morda tiste vrste, za katere si je prizadeval Hegel).

Vendar sprejemljivost te domneve, da ni nobene (ali morda zelo, zelo malo) Absolutnih Resnic take vrste, kot so bile predlagane zgoraj, dejansko ne kaže, da ni nobenih resničnih zgodb ali resničnih interpretacij. Niti ne nesprejemljivost tega, da ni nobenih Absolutnih Resnic – to je popolnoma izčrpnih, vsestranskih, končnih trditev – o mojem pohištvu, spodkoplje resnice časovno indeksiranih propozicij, da je »Moj računalnik zdaj na moji rdeči mizi«.

Kaj ima ta izlet v Absolutno Resnico opraviti z bahaškim sumom glede resnice med filmskimi poznavalci? Preprosto tole: Tako kot filmski poznavalci domnevajo, da ni nobene absolutno resnične filmske interpretacije, domnevajo, da ni nobene absolutno resnične filmske teorije, take, ki je popolnoma vsestranska, ki pove vse, kar je treba o filmu povedati z vseh gledišč in ki je v načelu nepopravljiva in zaprta *sub specie aeternitatis*.

Dobro, to je (ali si drznem reči?) res. Toda celo če to dopuščanje utegne imeti nekakšen smisel za naše kolege, ki pridigajo skepticizem o resnici, tega skepticizma gotovo ne upravičuje, saj utegne obstajati kakšna omejena teoretična domneva – o zaznavnem procesu prepoznavanja filmske podobe Gregoryja Pecka kot podobe moškega –, ki je resnična, vendar pa si ne prizadeva biti izčrpna teoretična ali drugačna analiza katerekoli dane podobe iz *Behold a Pale Horse*. To je, lahko se odpovemo sanjam, da so filmske teorije »resnične« v smislu izčrpne, končne besede, nepopravljive Absolutne Resnice, medtem ko še vedno uporabljamo tisto, kar učitelji na univerzah – nemara ne tako suhoparno – včasih imenujejo pojem *resnice* z malim »t«.

Ko vprašam filmske poznavalce in njihove kolege na področju literarnega kritištva o oksimoronskem »dvomu o pojmu resnice«, je tisto, kar na splošno dobim nazaj kot odgovor argument iz absolutne resnice. Vendar je argument očitno usmerjen proti strašilu (osebi iz slame?).

Shematično rečeno, trdi, da je mogoče za vsakršno zamisljivo temo vselej povedati nekaj več, kot je mogoče povzeti v eni sami izjavi, trditvi, teoriji, zgodbi, interpretaciji itn., torej ni nobene resnične izjave, trditve, teorije, zgodbe, interpretacije itn. Ta sklep pa je logično smiseln le, če ga vzamemo, kot da kaže, da ni nobene *ene same*, resnične trditve, teorije, zgodbe ali interpretacije o predmetu. To pa je združljivo s tem, da obstaja več kot ena resnična trditev, zgodba, interpretacija, teorija itn. Argument tako ne postavlja nobenega ugovora proti diskurzu raznolike resnice in neresnice, ko pride do izgradnje in ocenjevanja estetskih teorij.

Glavna omejitev tega za filmsko teorijo je, da se privrženci Teorije ne morejo zateči k argumentu iz absolutne resnice, da bi utišali svoje kritike. Kajti v primernem kontekstu razprave je argument narejen iz slame. Zmotno domneva,

da so kritiki Teorije, kakršen sem jaz, obsedeni z nekakšno otroško vero v Absolutno Resnico, neumnost katere je mogoče hitro izgnati z brizgom postmodernizma. Ta domnevna zavrnitev pa je boleče nepomembna. Ko zahtevam oceno nalog Teorije v luči običajnih meril resnice in neresnice, nimam v mislih nič tako skrivnostnega kot Absolutno Resnico in moji ugovori in ugovori, ki so jim podobni, posledično ne morejo biti odpravljeni kot razsvetljenske ekstravagance.

Sodobni Teoretiki ne le sumijo resnico zaradi v grobem popularnih filozofskih razlogov, ki smo jih pravkar slišali, temveč tudi zato, ker so prepričani, da jih je izkustvo naučilo, da so bile v imenu resnice storjene grozne stvari. Rasna diskriminacija in spolno zatiranje sta bila upravičena zaradi teorij, za katere je bilo rečeno, da so resnične. Trditve o resnici so bile uporabljene za zanikanje nekaterih priložnosti ljudi na osnovi, da so domnevno *vedeli*, da ti ljudje, za katere gre, niso bili primerni za izobrazbo, za intelektualno delo ali celo civilizirano obravnavo. Tako se sklepa, da se vselej splača ne zaupati ali biti oprezen glede resničnostnih trditev, saj so te lahko tako koristen – če že ne bolj koristen – vzvod za družbeno prevlado kot gorjača. Od tod skepticizem o resnici.

Vendarle moramo, preden dosežemo ta sklep, pretehtati, ali obstaja *kaj*, kar ne more nikoli biti uporabljeno v službi družbenega zatiranja. Saj bi moralo biti jasno, da ne moremo opustiti vsake prakse in vsakega pojma, s katerim je mogoče manipulirati ali ga izkrivljati, da bi pospešili družbeno zatiranje. Namesto tega moramo biti previdni in budni, ne pa ataraktični v antičnem skeptičnem smislu. Ena stvar je pozdravljati resničnostne trditve z zdravim nezaupanjem, kot bi moral početi vsak znanstvenik, druga stvar pa je zanikati pomembnost meril resnice in neresnice na sploh. To pomeni izliti iz kadi otroka skupaj z njegovo vodo. Še več, neupoštevanje zadevnega otroka je še posebej nepremišljeno, če se spomnimo, da je kot najbolj učinkovito orožje proti ideološkim racionalizacijam, predloženo v imenu resnice, možnost, da jih razkrijemo kot neresnične.

Morda je bil eden od najbolj nenavadnih rezultatov – vsaj z gledišča emancipacijske politike – tega trdovratnega skepticizma filmskih poznavalcev do resnice odziv mnogih članov *Society of Cinema Studies* na posnetek pretepanja Rodneyja Kinga. Kolikor so mnogi člani tega združenja skeptiki glede resnice, se tudi zdi, da dvomijo o evidenčni vrednosti filma in videa. Njihova teorija se je v primeru Kinga posledično razšla z njihovo politiko. Politično so si želeli biti tako ogorčeni kot vsakdo drug, medtem ko so teoretično že prej »dokazali«, da film in video ne moreta nikoli sporočati resnic, temveč zgolj fikcije.

Da bi premagali to zadrego, so nekateri člani tega združenja razglasili nauk »strateškega realizma«. To se zdi pojem, da če se prilega tvoji politiki, potem lahko govorite s preprostim ljudstvom in delujete, kot da so filmske podobe in video posnetek lahko evidenca, celo če veste, da je to teoretično prazen up. Strateški realizem je seveda lahko le stežka zadovoljiva rešitev. Članom množice preprostega ljudstva, kakršen sem jaz sam, se ne zdi le oportunističen in dejansko nekakšna forma laganja (taka, da je tako prozorna, da se zdi smešna), temveč strateški realizem dejansko ne odvrne za dolgo nujnosti priznanja meril

resnice in neresnice, saj bosta pojma resnice in neresnice gotovo prišla v igro pri določanju tega, kaj je in kaj ni primerno našim političnim ciljem v danem kontekstu.

Vse dotlej, dokler se za merila resnice in zmote misli, da so v celoti predvsem nebistvena, neandertalski atavizmi, se bo filmska teorija opotekala. Težko bo razumeti način, kako bi morali vzeti teoretične »trditve«, vključno s tistimi od Teorije, kot tudi, kako naj jih ocenimo. Hkrati brez pojmov resnice in zmote, skupaj z izpeljanimi pojmi, kakršna sta sprejemljivost in nesprejemljivost, ni jasno, kako bomo kritizirali teoretične hipoteze. Če pa nismo zmožni kritizirati teoretičnih hipotez, potem ni nobenih obetov za filmsko teorijo.

Okvir filmskega teoretiziranja

Pravkar sem pokazal svoje prepričanje, da je kritištvo integralen del filmske teorije. S tem ne trdim, da je filmska teorija posebna, temveč da se kot večina drugih form teoretičnega raziskovanja razvija dialektično. Teorije so okviri v posebnih zgodovinskih kontekstih raziskovanja s ciljem odgovoriti na nekatera vprašanja, sorazmerna moč teorij pa se preizkuša s primerjavo odgovorov, ki jih ponudijo na vprašanja, ki jih predlagajo alternativne teorije. To pojmovanje ocenjevanja teorije je pragmatično zato, ker (1) primerja aktualne, obstajajoče tekmujoče odgovore na vprašanja, ki so na voljo (ne pa vsakega logično pojmljivega odgovora), in zato, ker (2) se osredinja na rešitve za kontekstno utemeljene teoretične probleme (raje kot da bi iskalo odgovore na vsakršno pojmljivo vprašanje, ki jih lahko imamo o filmu).

Sumim, da če bi morali skrbno pregledati zgodovino filmske teorije, bi videli, da je dialektična prvina splošno prisotna na takšen ali drugačen način v večini filmskih teorij. Filmski teoretiki so bili vedno vključeni v razprave, v katerih so izkazovali večvrednost svojih odkritij pred tekmujočimi gledišči. To gre pričakovati, kajti dialektično kritištvo je bilo temeljna pot za teoretično raziskovanje že od Platona sem. Zagovarjanje svoje lastne teorije z dokazovanjem, da je uspešna tam, kjer se alternativne teorije spotaknejo, je naravna smer argumenta kot tudi živahnega pogovora. Celo privrženci Teorije začenjajo s kritiziranjem alternativnih pristopov kot prvenstvenih sredstev za dokazovanje prednosti njihovih lastnih hipotez pred drugimi. Ko torej trdim, da je temeljni okvir filmske teorije dialektičen, ne rečem nič zelo spornega. Malo je danes tistih, tako domnevam, ki bi eksplicitno trdili, da se filmske teorije značilno izpeljujejo iz prvih načel ali aksiomov.

Četudi je pojmovanje filmskega teoretiziranja kot dialektičnega neoporečno, sumim, da je bila pomembnost te značilnosti za prakso filmske teorije pogosto podcenjena, saj sta nepopustljiva, podrobna, medbesedilna razprava in kritištvo v zgodovini filmske teorije redka. Obstajajo seveda izjeme. Spisi Christiana Metza so še posebej dragoceni zaradi njihovega skrbnega, širokega premisleka prejšnjega raziskovanja in njegovih pomanjkljivosti; spreten način, kako V. P. Perkins (v *Film as Film*) uvede svojo lastno teorijo tako, da najprej razjasni dialektični kontekst, v katerem bo njegov poseg naredil razliko, je zgled.

Kljub temu je dialektični moment v normalnem poteku dogodkov v filmski teoriji prenagljen. Dandanes je to prizadevanje se posebej izraženo v razpravah kognitivizma, katerega gledišče je hitro zavrnjeno z grajajočimi bobnečimi besedami, kakršni sta »formalizem« ali morda »idealizem«, izrečenimi tik preden avtor nadaljuje z obširnim ponavljanjem, še enkrat, sprejete modrosti Teorije.

Če govorim kot samopostavljeni reformator, želim poudariti nujo, da se filmsko teoretiziranje začne bolj zavedati svojih dialektičnih odgovornosti. Tam, kjer se filmska teorija zabriše s filmskim kritištvom, vedno obstaja nevarnost, da bodo teoretične premise razumljene kot dane – kot učinkovito cepljene s kritištvom –, ko pa se enkrat domneva tako, so potem uporabljene za ustvarjanje »zanimivih« interpretacij. Moja skrb je, tem premisam posvetiti več pozornosti, da jih je treba podvreči intenzivni teoretični kritiki in da je treba alternativne odgovore na vprašanja, ki se jih te teorije lotevajo, razviti in razčleniti z dialektično primerjavo drugega z drugim.

V duhu takih reform so mnoge razprave v tem zborniku kritične, še posebej do vzpostavljene Teorije in mnogi uvajajo kritiko pomanjkljivosti obstoječe teorije ko del postopka dialektične argumentacije, s katero se te teorije predlagajo, izgrajujejo in zagovarjajo. Eden od najbolj učinkovitih načinov, kako dokazovati v prid teorije in jo braniti, je na splošno dejansko pokazati, da teorija bolje opravi svoje nalogo, če odgovori na vprašanja, ki jih zastavljajo tekmujoča gledišča, ali pokazati, da obstaja boljši način zastavljanja vprašanj od tistega, ki navdihuje obstajajoča gledišča. Zaradi tega je kritištvo tako integralen del filmske teorije kot tudi drugih področij raziskovanja.

Oblikovanje teorije gradi na prejšnjih zgodovinah teoretiziranja kot tudi na podatkih (ki utegnejo biti obremenjeni s teorijo). Sedanje teorije so izoblikovane v kontekstu preteklih teorij. Ker sedanje teorije poznajo pomanjkljivosti preteklih teorij, poskušajo s postopki nenehnega natančnega pregledovanja in kritike najti bolj zadovoljive odgovore na vprašanja, ki ženejo teoretično dejavnost. Včasih napredki vključujejo postopne izboljšave znotraj obstajajoče paradigme, včasih so potrebne nove paradigme, da bi poskrbele za luknje, ki so postale vidne z odkloni, ki so bili umeščeni v prejšnjem teoretiziranju. Včasih je treba gonilna teoretična vprašanja ponovno definirati, včasih je ta vprašanja treba razdrobiti v bolj obvladljiva vprašanja, včasih je treba ta vprašanja korenito preoblikovati. Vse to pa zahteva svoboden in odprt diskurziven kontekst, tak, v katerem kritika ni izjema, temveč pravilo.

Metodološko sem, kot sem že pokazal, prepričan, da je v sedanjem kontekstu teoretiziranje po kosih način, kako iti dalje. V mnogih primerih to pomeni razdrobiti nekatera prevladujoča vprašanja Teorije v bolj obvladljiva vprašanja, na primer, o dojemanju montaže gledišča namesto globalnih vprašanj o nečem, kar se nejasno imenuje šiv. Ker se zavezujoča vprašanja razvijejo v omejena vprašanja, vprašanja manjšega formata, utegnemo biti v položaju, da razmišljamo o tem, ali je mogoče ta vprašanja združiti v obsežnejši teoretični okvir.

Premisleki na račun teoretiziranja po kosih so tu praktični, ne filozofski. Saj je moj namig, da še vedno ne poznamo dovolj, da bi začeli razvijati enotno teorijo ali celo vprašanj, ki bi utegnila voditi k združeni teoriji. Naj se v nadaljevan-

ju torej osredinimo na bolj obvladljivo teoretiziranje, teoretiziranje manjšega formata. Nemara bomo nekoč v položaju, da bomo uokvirili enotno ali izčrpno teorijo filma. Nimam nobenega argumenta, da bi dokazal, da to ni mogoče. Toda bodisi da so naše teorije velikega formata bodisi po kosih, bo proces teoretiziranja vselej imel dialektično razsežnost.

S poudarjanjem dialektične razsežnosti teoretiziranja priznamo, da je to teoretiziranje zgodovinsko. Razprave bodo odvisne od vpletenih razpravljalcev in zastavljenih vprašanj, ki jih begajo. Filmsko teoretiziranje pod okriljem dialektičnega modela torej ne stremi k odkritju Absolutne Resnice. Teoretični odgovori, ki jih daje, se oblikujejo v odzivu na obstajajoča vprašanja, na katera odgovarja in jih prečiščuje in na perspektive in teoretične interese, ki so vpisani v ta vprašanja. Še več, kolikor dialektično pojmovanje filmskega teoretiziranja dopušča, da se teoretiziranje razvija v času, se dialektični filmski teoretik mora zavedati, da je njegova ali njena teorija lahko odprta za popravek, ko razprava dozori. Dialektično pojmovanje filmske teorije ni forma absolutizma, saj niti ne predpostavlja popolne izčrpnosti niti nepopravljivosti. Je prej pragmatično.

Ko dopuščam zgodovinskost in popravljivost teorij, kljub temu nisem opustil resnice kot regulativnega ideala za filmsko teoretiziranja, saj dejstvo, da ima teoretiziranje zgodovino ne ogroža možnosti, da odkrijemo, kaj je res, ker ta zgodovina lahko vključuje, med drugimi stvarmi, postopno odstranitev zmote. Dalje, dejstvo, da nenehno popravljamo svoje teorije v luči neprekinjene kritike in nove evidence, ne izključuje možnosti, da so naše teorije vedno bolj bliže in bliže resnice.V fizikalnih znanostih se lahko nanašamo na katere od naših teorij kot približno resnične in priznamo, da jih je mogoče popraviti, razširiti in izpopolniti, vendar pa so na pravi poti. Še več, ni nobenega prepričljivega razloga, da bi dopustili, da ne moremo tudi filmskih teorij oblikovati glede na tu in zdaj, ki so približno resnične.

Dialektično pojmovanje filmske teorije, ki ga zagovarjam sam, se sklada s trendi v postpozivistični filozofiji znanosti. Upošteva kuhnovski, protipozitivistični poudarek na pomembnosti zgodovinskih in družbenih kontekstov za raziskovanje. Tudi ni pozitivistično s tem, da razume proces teoretične argumentacije kot tistega, ki je umeščen kot razprava med obstajajočimi tekmeci, ne pa kot razprava med vsakršnimi pojmljivimi teorijami, pred sodiščem popolnoma racionalnih udeležencev, ki so v lasti popolne informacije.

Po drugi strani pa ne mislim, da smo na temelju Kuhnovih vpogledov prisiljeni postati družbeni konstruktivisti; to prizadevanje uprimerja edinburški močan program, ki je široko razširjen v humanističnih znanostih. Lahko bi dokazovali, da zadevna zgodovina lahko predstavlja proces družbe (na primer, skupnosti kemikov), katere družbene prakse so se razvile, da bi ponudile boljši in boljši nakup tistega, kar je približno resnično.

Domnevam, da je tisto, kar je mogoče trditi za znanost, mogoče verjetno trditi za filmsko teorijo. To ne pomeni, da mislim, da je filmska teorija znanost ali da jo je mogoče ali da bi jo morali preoblikovati v znanost, četudi mislim, da utegnejo obstajati nekatera vprašanja filmske teorije – morda tista, ki zadevajo zaznavanje –, ki jih je mogoče znanstveno zasledovati. Nasprotno, razprave o

znanstveni metodologiji priklicujem zato, da bi pridobil privržence dialektičnega pojmovanja filmske teorije, ne zato, ker sem prepričan, da je filmska teorija naravoslovna znanost, temveč zgolj zato, ker nam filozofija znanosti nudi nekatere naše najboljše modele za razumevanje teoretičnega raziskovanja.

Nekateri bodo moje predloge nedvomno zavrnili na osnovi tega, da filmsko teorijo zamenjujem z naravoslovnimi znanostmi. Naj zdaj rečem, da je to napačno razumevanje. Tisto, kar pravim, je: izkoristimo prednost vpogledov, izpeljanih iz premisleka o znanstvenem podjetju, da bi pretehtali, kakšna bi lahko bila zgradba naše lastne prakse. Ne bi smeli poskušati suženjsko posnemati katerekoli od naravoslovnih znanosti. Moramo biti pozorni na posebne značilnosti našega lastnega polja raziskovanja in ustrezno spremeniti naše metode. Pa vendar lahko še vedno izpeljemo kakšen koristen namig o postopku raziskovanja tako, da prisluhnemo zapletenim razpravam o znanosti.

Celo ta zmeren predlog je zmožen naleteti na gnus establišmenta filmskih študij, saj so te – tako kot njihove kohorte v literarnem kritištvu – ravno tako skeptične o znanosti kot o resnici, morda ne naključno, saj je običaj misliti o znanstvenem podjetju kot tistem, ki sledi resnici. Toda argumenti za sum v znanost so tako medli kot tisti za sum v resnico.

Včasih znanost obrekujejo zato, ker opazijo, da so nekateri znanstveni programi v preteklosti, kot je evgenika, rabili silam zatiranja. Prav. Toda to je počelo tudi pravo, humanizem, pesništvo, glasba in celo domnevno emancipacijska politika. Kakorkoli že, dvomljivo znanost, za katero gre, kjer ne govorimo o njenih tehnoloških izvedbah, je z dialektično kritiko razkrila nenehna, samopopravljajoča se raba znanstvene prakse. Moramo biti zelo previdni glede sprejemanja znanstvenih teorij kot neizpodbitnih, posebej tam, kjer imajo politične implikacije. Ta vrsta previdnosti pa ni očitek znanstvenemu mišljenju; je zavezanost njemu.

Dandanes humanisti, vključno s filmskimi poznavalci, izražajo zaskrbljenost glede znanosti zato, ker trdijo, da se ponaša s svojimi odkritji, kot da bi bila ta nezmotljiva. To je zgolj različica argumenta iz absolutne resnice in ni nič manj končna kot druge vrste gambita, ki smo mu bili priča doslej. Argument se začne z opazko, tako kot sem začel jaz, da so znanstvene teorije zgodovinsko umeščene in popravljive. Zato znanstvene teorije – spet zaradi razlogov, ki sem ji že predložil –, ne morejo pretendirati na absolutno resnico. Torej so arbitrarne. Dejansko nam je predložen disjunktivni silogizem: znanstvene teorije so bodisi absolutno resnične bodisi arbitrarne. Niso absolutno resnične, torej so arbitrarne. Če pa so arbitrarne, zakaj bi potem teorije ali metodologije, ki jih prinašajo, morale biti privilegirane?

Toda kot se vselej primeri s takimi argumenti, so sklepi odvisni od pretresa vseh za življenje sposobnih alternativ. V tem primeru pa je zlahka videti, da obstajajo spregledane opcije. Ena je tista, ki se imenuje *falibilizem*, za katero bi trdil, da ponuja veliko boljši okvir za dojemanje znanstvene prakse kot obtožba, da si prizadeva za nezmotljivost.

Falibilist se strinja, da bi on ali ona lahko bila prisiljena popraviti njegovo ali njeno teorijo v luči prihodnje evidence ali v odzivu na implikacije kasnejšega

teoretičnega razvoja zato, ker falibilist ugotovi, da so teorije v najboljšem primeru dobro upravičene in da se za dobro upravičeno teorijo lahko izkaže, da je zmotna. Tu ni nobene zahteve po absolutni resnici. Vendar iz tega ne izhaja, da so zadevne teorije arbitrarne, saj nismo odprti za popravek naših teorij na kakršenkoli način, temveč zgolj zaradi najboljših razpoložljivih, čezkulturnih meril upravičenja, to je takih, ki imajo zanesljiv zapis sledenja.

Falibilist ne verjame, da lahko naenkrat popravimo vse naše teorije in metode. On ali ona sprejemata možnost, da je mogoče v ustreznih okoliščinah popraviti katerokoli podmnožico le-teh in celo, da je mogoče popraviti vse naše teorije, vendar zgolj eno za drugo. Teorije in metode so popravljive. Ne prinašajo absolutne resnice, vendar niso niti arbitrarne. Popravljive so zgolj v skladu s praksami, ki imajo – četudi so same vedno bolj in bolj popravljive – zanesljiv zapis za zasledovanje resnice. Resnica je tu, kjer jo v resnici zagotavljamo, približna resnica v raznolikem smislu tega izraza, ne pa Absolutna Resnica. Če pa lahko znanost razumemo na tak način, ki jo ločuje od pretenzij na Absolutno Resnico, potem nas opažanje njenega neuspeha, da bi prinesla Absolutno Resnico ne bi smelo pripraviti do tega, da jo odslovimo kot arbitrarno.

Humanisti na sploh in filmski poznavalci posebej zavračajo znanost zato, ker podpirajo močno družbeno konstruktivistično pojmovanje znanosti. Znanost je v skladu s tem gledišče zgodovinska ne zgolj v smislu, da obstaja zgodovina znanstvene prakse, temveč v smislu, da je ta praksa ugnezdena v družbenozgodovinski kontekst, ki ga zrcali. V skladu s tem gledišče zgodovina znanstvenega gibanja pogosto naredi, da je gibanje videti kot alegorija družbenih skrbi zadevnega obdobja. Kjer pa ta različica družbenega konstruktivizma ubere marksistični obrat, so znanstvena odkritja pogosto označena kot odgovori na preteče produkcijske sile.

Toda družbeno konstruktivistično gledišče težko ustreza dejstvom. Če bi bile znanstvene teorije zgodovinsko in kulturno relativne, kot razglaša družbeni konstruktivist, kako bi potem lahko razložili dejstvo, da se znanstveniki, ki delujejo v različnih zgodovinskih in kulturnih kontekstih, lahko strinjajo glede iste teorije? Kako lahko razložimo sovpadanje med maostičnimi in ameriškimi fiziki? Še več, ali je sprejemljivo postaviti hipotezo, da je Newtonova razlaga Keplerjevih nebesnih eklips s pomočjo zakona kvadrata obratnega sorazmerja odgovorila na goreče ekonomske potrebe trgovcev in pomorščakov iz 17. stoletja? Oni bi imeli raje boljše kronometre.

Družbeni konstruktivisti in njihovi privrženci v filmskih študijah in drugje radi rečejo, da znanost *konstituira* realnost, domnevno na načine, ki olajšajo prevladujoče kulturne dnevne rede. Toda tako govorjenje o konstituiranju realnosti je komaj razumljivo. Če znanost konstituira realnost, kako naj si potem razložimo dejstvo, da se znanstvene teorije nenehno soočajo z nasprotnimi podatki in odkloni? To je, od kod prihajajo, če znanstvena teorija konstituira realnost?

Vsekakor se zdi, da se znanstveni konstruktivizem opoteka na robu samozavrnitve. Trdi, da je *odkril*, da so vse teorije kulturno relativne, toda to odkritje samo je teorija, taka, za katero se zdi, da zahteva čezkulturno privolitev. Zakaj

pa bi družbenemu konstruktivizmu podelili tako imuniteto? To zveni res arbitrarno!

Toliko časa za spopad s sodobnim akademskim skepticizmom glede znanosti sem porabil zaradi dveh razlogov: prvič, zato, ker je v sedanjem kontekstu razprave vsak predlog, kakršen je moj, da ima okvir za estetsko teoretiziranje lahko korist od mišljenja o znanstvenem teoretiziranju, zmožen vzbuditi nezmeren odgovor na osnovi enega ali več premislekov, ki sem jih pravkar poskušal spodbiti, in, drugič, zato, ker se pogosto domneva, da je kognitivizem, drža, ki se jo pogosto zagovarja v tem zborniku, poskus preobrniti filmsko teorijo v znanost in je zato mogoče kognitivizem ročno »zavrniti« s prejšnjimi skeptičnimi argumenti o integriteti znanosti. Vendar trdim, da ti argumenti ničesar ne zavračajo, z izjemo morda samega družbenega konstruktivizma.

Mnogi od teh argumentov se začenjajo, tako kot moj, s priznanjem vpogledov postpozitivistične filozofije znanosti. Toda tam, kjer mnogi humanisti in filmski poznavalci pogosto jemljejo te vpoglede, da iz njih sledi arbitrarnost znanosti, jih jaz poskušam izkoristiti v prid pogleda na znanost kot dialektičnega, naraščajočega procesa zagotavljanja približnih resnic s praksami, med drugimi stvarmi, odstranitve napake in kritike. Dalje, to zelo široko pojmovanje raziskovanja utegne biti plodno za naše mišljenje o filmski teoriji. Da bi preverili njegovo koristnost in da bi sestopili iz prejšnje, morda neprimerno redke stratosfere abstrakcije, bom to pojmovanje dialektičnega okvira za filmsko teorijo nanesel na sodobno vprašanje, namreč na vprašanje kognitivizma.

Kognitivizem proti psihoanalizi

Psihoanaliza, povezana z marksizmom in kasneje pomešana z raznimi drugimi radikalnimi, političnimi pogledi, je prevladovala v filmskem teoretiziranju zadnjih dveh desetletij. V osemdesetih letih se je začel oblikovati pristop do filmskega teoretiziranja kot alternativa psihoanalizi, imenovan kognitivizem. Kognitivizem ni enotna teorija. Njegovo ime izhaja iz njegovega prizadevanja, da išče alternativne odgovore na mnoga vprašanja, ki se jih lotevajo ali zastavljajo psihoanalitične filmske teorije, posebej glede na filmsko recepcijo, v okviru kognitivnih in racionalnih procesov, ne pa iracionalnih ali nezavednih. To lahko vključuje eksplicitno nanašanje na kognitivno psihologijo in psihologijo zaznavanja ali na jezikoslovje v angloameriškem slogu, ne pa na psihoanalizo. Ali pa so lahko hipoteze bolj doma narejene.

Nekateri tako imenovani kognitivisti lahko nudijo o praktičnem in siceršnjem sklepanju občinstva špekulacije iz naslanjača, medtem ko drugi omenjajo vzpostavljene teorije kognitivnega procesiranja ali celo poizkusov. Nekateri kognitivisti preizkušajo domneve, uporabljajoč predpostavke o naravni izbiri, kjer se drugi bojijo iti po tej poti.

Kognitivizem ni enotna teorija ne le zato, ker se teoretična področja, ki jih kognitivisti raziskujejo, razlikujejo, temveč ker kognitivistične filmske teorije, tako kot kognitivni psihologi, lahko ne soglašajo, kateri predlog izmed tekmujočih

kognitivističnih predlogov najbolje ustreza podatkom. Ko se kognitivisti enkrat nehajo prepirati z psihoanalitiki, se bodo morali prepirati drug z drugim. In zaradi tega je napaka domišljati si, da je kognitivizem ena sama, enotna teorija. Je drža.

Vendar je to drža, ki se vedno bolj definira samo sebe kot alternativa psihoanalizi v filmskih študijah. Svoje hipoteze, kakorkoli različne in razhajajoče že utegnejo biti, predlaga s trditvijo, da označuje ali razloži pojave boljše kot obstoječe psihoanalitične teorije. Kognitivisti vedno bolj in bolj dialektično koceptualizirajo svoje projekte. Kognitivisti jemljejo za svojo nalogo odgovore na nekatera vprašanja o filmu, posebej o recepcija filma in dojemanju, večina katerih so že zastavili ali vsaj priznali psihoanalitični filmski teoretiki. Toda kognitivisti trdijo, da bolje odgovarjajo na ta vprašanja, kot so odgovorili psihoanalitični filmski teoretiki.

Nekateri filmski poznavalci so odgovorili na kognitivizem z veliko jezo. Namignil sem že na številne njihove odzive. Toda kot se spodobi pluralističnemu duhu časa, so nekateri ravnodušni. »Kako pomembno je to?«, hočejo vedeti. Bolj kot je, bolj je zabavno. Zakaj ne bi imeli vseh? Dobro je imeti veliko teorij.

Če pa vsakdo, ki verjame, da je dialektično pojmovanje filmske teorije najbolj produktivno, bi se moral zlahka strinjati zato, ker bi se zdelo, da več teorij kot je v igri, več priložnosti je za visoko teoretično prečiščenje. Ali se ne zdi, da gre teoretični pluralizem z roko v roki z dialektičnim pojmovanjem filmske teorije?

Tu se splača razlikovati med dvema različicama teoretičnega pluralizma, enim, ki ustreza dialektičnemu pojmovanju filmske teorije, in drugim, ki ne ustreza. Eno vrsto teoretičnega pluralizma bi lahko imenovali pluralizem miroljubnega soobstoja. Pluralizem soobstoja je postavljen zelo ob stran. Vsakdo ima svojo lastno teorijo, če se želite povezati s teorijami, dobro – to je zadeva osebnega okusa. Lahko sprejmete nekatere kognitivistične hipoteze, toda če so vam všeč tudi nekateri vidiki psihoanalize (na tej točki se običajno reče »Zdi se mi koristna«), lahko imate tudi to.

Po drugi strani pa obstaja tudi metodološko robusten pluralizem. V skladu s tem gledišèem je dobro imeti tudi veliko teorij okoli sebe. Vendar je dobro imeti te teorije okrog sebe tako, da jih lahko vključimo v tekmovanje druge z drugo. Z gledišča robustnega metodološkega pluralista je dobro imeti številne teorije na tem področju na začetku, toda na koncu upamo, da bo nekatere odstranili procesi kritike in primerjave v luči nekaterih vprašanj in ustrezne evidence. Nekatere navidezno tekmujoče teorije se lahko ob preiskovanju in razpravi izkažejo za dopolnilne ali dodatne. Toda za mnoge je verjetno, da bodo padle na rob.

Na podlagi svojega načina opisovanja teh alternativnih pluralizmov očitno verjamem, da je vrsta pluralizma, ki jo predpostavlja dialektično pojmovanje filmske teorije, robustni metodološki pluralizem. Domneva, da je veliko teorij metodološko dobra stvar preprosto zato, ker nudijo zalogo za robustno kritiko. Nekateri bralci bodo nedvomno grajali moje rivalske metafore zato, ker so preveč tekmovalne ali mačistične. Toda po eni strani govorimo o odstranjevan-

ju teorij, ne ljudi, po drugi strani pa običajno predlagajo feministične teorije na osnovi tega, da ponudijo boljše razlage od njihove patriarhalne konkurence.

Morda bo pluralist soobstoja zahteval vednost, zakaj sploh moramo odstraniti kako teorijo. Vendar je odgovor preprost: nekatere teorije so začasno boljše od drugih in izključujejo številne alternativne teorije. To ne pomeni reči, da se alternative tako rekoč ne morejo vrniti. To pa predpostavlja forum, kjer je norma razprava, ne pa soobstoj. Teorije zahtevajo privolitev, vsaj začasno, tako, da dokazujejo, da nudijo nekatere razlagalne prednosti in rešitve nekaterih anomalij, ki jih nasprotujoče teorije pogrešajo.

Tak pogled na teorijo ne bi smel presenetiti psihoanalitičnih filmskih teoretikov, saj bi se morali spomniti, kako Freud argumentira za svojo lastno teorijo sanj. Pred Freudom je raziskovanje sanj štelo sanje za zgolj somatski pojav, za odziv mentalnega organa, resnično potopljenega v stanje spanja v odzivu na okoljske dražljaje, ki so ga aktivirale. S preučevanjem vsebine nekaterih stanj je Freud pokazal, da ta teorija ni bila izčrpna – ni pokrivala zelo velikega števila dejstev, ki so jih predstavljali podatki, in da ni bila zmožna ponuditi kakršnokoli funkcionalno-biološko razlago, zakaj sanjamo. (N.B.: Psihoanalitični kritiki, ki tepejo kognitiviste zaradi šušmarjenja z biološkimi hipotezami, bi se morali spomniti, da Freud ni bil nenaklonjen govorjenju o bioloških funkcijah).

Freudova teorija ne le ponudila potrebnih sredstev za razlago anomalij, spregledanih v prejšnjem raziskovanju sanj, temveč je bila tudi zmožna prepoznati kandidata za funkcijo sanj, namreč, da so bile čuvaj spanja. Breme naslednjih raziskovalcev je bilo ugotoviti, kako dobro se Freudova teorija sklada s podatki, in razviti alternativne hipoteze za prilagajanje anomalij podatkom, ki so vzniknile iz trka med evidenco in Freudovimi znamenitimi posplošitvami, kakršna je hipoteza o izpolnitvi želje.

Uprizoriti razpravo med psihoanalitično filmsko teorijo in kognitivizmom je preveč zamotana naloga celo za dolg esej, kakršen je ta. En razlog za to, je, da bi – ker kognitivizem pogosto predlaga teorije po kosih, celovito soočenje zahtevalo spopad vsake kognitivne teorije – teorije narativnega dojemanja, teorije filmskega zaznavanja, teorije grozljivke, teorije melodrame, teorije filmske glasbe itn. – s svojo psihoanalitično dvojnico. Kjer dvojnice sploh obstajajo. Pogoste primere te vrste bližnjega spopada je mogoče najti v celotnem zborniku. Kljub temu je v preostanku tega poglavja še vedno mogoče ponuditi nekatere vseobsegajoče komentarje o tekmovalnosti med kognitivizmom in psihoanalizo.

Zavzemal sem se, da bi o teorijah razmišljali v okviru dialektičnega tekmovanja. Zaradi nekaterih pojmovnih značilnosti psihoanalize pa je razprava med kognitivizmom in psihoanalizo posebna na način, da omenjeno tekmovanje povečuje prednost kognitivizma. Tisto, kar je posebno glede psihoanalize in kar naredi razpravo med kognitivizmom in psihoanalizo nekako drugačno od večine drugih teoretičnih razprav, je dejstvo, da je psihoanaliza teorija, katere predmet je iracionalno. Ali, če postavimo zadevo drugače, področje psihoanalize je iracionalno, katerega domena ima svoje merilo identifikacije, da je pojav, ki ga ni mogoče razložiti v okviru racionalnih, kognitivnih ali organskih razlag. Analitično za samo pojmovanje psihoanalitične razlage je, da je njeno ustrezno

polje dejavnosti opredeljeno s tistim, kar ni racionalno, kognitivno ali organsko razložljivo.

Z drugimi besedami, psihoanaliza porine svojo nogo v tisto, kar je očiten zlom normalnega delovanja našega kognitivno zaznavnega procesiranja, naše zmožnosti za racionalen izračun in odločanje, našega impulzivnega in čustvenega obnašanja, naših motornih zmožnosti itn., katerih zlome ni mogoče razložiti niti organsko niti zaradi strukturnih značilnosti zadevnih procesov.

Če ne morem hoditi, ker sem izgubil svoje noge v prometni nesreči, ni potrebna psihoanaliza. Če pa sem biološko zdrav in za moje nedelovanje ni mogoče ponuditi nobenega racionalnega motiva, potem je primerna psihoanaliza. Če sem jezen, ko me oropajo je to – *ceteris paribus* – racionalen odziv, kjer psihoanaliza ne pride v poštev. Če pa vselej eksplodiram, ko mi učitelj zastavi neko vprašanje, razmišljamo o psihoanalizi. Podobno, napake v dodajanju dolgih nizov velikih števil je mogoče zlahka razložiti na način, kjer je tak input lahko preveč obremenil procesirajoč sistem. Če pa vztrajno odgovorim »Tri« na vprašanje »Koliko je dva in dva?«, potem utegne biti obisk terapevta ustrezen. Skratka, obstaja pojmovna omejitev psihoanalize: omejena je na ukvarjanje s pojavi, ki jih ni mogoče razložiti z drugimi sredstvi.

Še več, to ima zanimive posledice za razpravo med kognitivističnimi in psihoanalitičnimi filmskimi teorijami. Namreč, kadarkoli je mogoče zagotoviti sprejemljivo kognitivistično teorijo, je breme dokaza prestavljeno na psihoanalitičnega teoretika, saj sprejemljiva kognitivistična teorija izključuje nujnost psihoanalize. Zgolj sprejemljivost kognitivistične teorije ji daje posebno prednost pred psihoanalitičnimi teorijami o istem pojavu.

Na splošno ni res, da zgolj sprejemljivost ene znanstvene teorije izključuje spoštovanja vredno, tekmujočo teorijo s tega področja. Toda kolikor je psihoanaliza opredeljena ravno kot tista, ki razloži tisto, ki sicer nima nobene *sprejemljive* razlage, je psihoanalitična razlaga na začetku v neugodnem položaju, kjer so na voljo sprejemljive kognitivistične teorije.

Sodobni filmski teoretiki, kakršna je Judith Mayne v njeni nedavni knjigi *Film in gledalstvo*, nalepijo kognitivističnim teorijam pritožbo, da preprosto postavijo v oklepaj – kot da namerno – psihoanalitični pristop. Tisto, česar taka kritika ne dojame, je, da tam, kjer imamo prepričljivo kognitivistično razlago, sploh nima nobenega smisla še naprej iskati psihoanalitično razlago. Ne gre za to, da je psihoanaliza nepravično ali nerazložljiva postavljena v oklepaj. Je *upokojena*, razen če in dokler ni mogoče predložiti dobre razloge, da domnevamo drugače.

Psihoanalitične teorije se soočajo s posebnim bremenom dokazovanja, ko naletijo na kognitivistične teorije, kajti če hoče psihoanalitična teorija ponovno osrediniti razpravo, mora biti dokazano, da je nekaj o podatkih, o katerih dane kognitivistične (ali organske) razlage ne morejo dati primerne razlage in ki jih tudi ne more razložiti neka druga kognitivna teorija, katerih ostanek je torej dovzeten *zgolj* za psihoanalitično teorijo. Nimam nobenega argumenta, da bi dokončno dokazal, da bo katerakoli psihoanalitična teorija kdajkoli zmožna prekoračiti to oviro. Toda hkrati mislim, da je tudi prav reči, da se psihoanali-

tični filmski teoretiki obnašajo, kot da se ne zavedajo te ovire in se ji vsekakor ni uspelo *niti enkrat* postaviti po robu v svojih besednih bojih s kognitivisti.

Zaradi tega posebnega bremena dokazovanja možnost pluralističnega soobstoja med kognitivizmom in psihoanalizo ni nikoli očiten sklep. Ko je psihoanalitični kritik soočen s kognitivističnimi hipotezami o zaznavanju filmske podobe, mora pokazati, da je v pojavu nekaj, kar je tuje kognitivističnemu teoretiziranju. Zaradi tega za psihoanalitične kritike, kakršna sta Richard Wollheim in Richard Allen, ni dovolj, da zgolj povejo koherentno, psihoanalitično zgodbo o slikovni reprezentaciji; ugotoviti morajo tudi, da je nekaj glede podatkov, kar kognitivisti niso zmožni podpreti, preden oni, psihoanalitiki, ne postavijo delovanja *nezavednega* psihičnega mehanizma, kakršen je projekcija. Kajti če njeni kognitivistični tekmeci lahko zasnujejo koherentno, izčrpno razlago podatkov, ne da bi se zatekli k nezavednim mehanizmom, postavljanje nezavednih mehanizmov ne more biti izhodišče.

Dialektični argumenti so predvsem zadeva prestavljanja bremena dokaza med tekmujočimi teorijami, ki se v grobem spoprijemajo z istimi vprašanji. Dokaj pogosto (najbolj pogosto?) je težko najti popolnoma dokončne zavrnitve tekmujočih teorij. To je en razlog, zakaj moramo popustiti težavnemu procesu odstranjevanja bremena dokaza s samih sebe in njegovem porazdeljevanju med naše tekmece. Prejšnji argument ni pokazal, da psihoanalitične teorije filma ne bodo nikoli dopuščene. Kar v najboljšem pogledu lahko pokaže, je to, da je breme dokaza zdaj na psihoanalitikih. Morda bodo temu kos.

Če pa imam prav v zatrjevanju, da psihoanalitični filmski teoretiki niso niti spoznali, da je na njih to breme dokaza, potem to kaže, da trenutno žoga pripada kognitivistom. Psihoanalitična filmska teorija je lahko uspešna v tem, da temu argumentu dialektično nasprotuje, vendar razen če tega ne dela, je nenehna dodelava psihoanalitične paradigme, ki poteka ločeno od kognitivističnih izzivov, izogibanje filmski teoriji, ne pa prispevek k njej.

Dalje, obstaja drug splošen problem s psihoanalitično filmsko teorijo, ki zasluži omembo. Če postavimo ob stran domnevno goreče vprašanje, ali je psihoanaliza kot splošna teorija sprejemljiva, nekaj, o čemer se prepirajo mnogi psihologi, filozofi in psihiatri, je kljub temu res, da lahko rečemo, da je psihoanaliza empirična disciplina. Morda se na splošno ne ukvarja s preverjanjem, vendar ima značilno empirično osnovo, namreč prakso terapije. Psihoanalitiki od Freudov (Sigmunda in Anne) do D. W. Winnicotta, Melanie Klein, Karen Horney, Heinza Kohuta, Erika Eriksona in Otta Kernberga utemeljujejo svoje pojme in svojo postavitev psihičnih sil z njihovimi spremljajočimi regularnostmi kot tudi svojo kritiko drugih psihoanalitičnih teoretikov na svojih terapevtskih opažanjih. Brez terapevtske prakse psihoanalitiki ne bi imeli osnov za uvedbo, prilagajanje, spreminjanje, prečiščenje in včasih celo za opustitev svojih pojmov in teorij.

Ko pa se obrnemo na psihoanalitične filmske teorije, takoj opazimo, da večina, če že ne vsi, vodilni teoretiki nimajo nobene terapevtske prakse. Spreminjajo prejšnje psihoanalitične teorije in celo uvajajo nove pojme, kujejo nove teorije in projicirajo vzorce, toda na kakšni osnovi? Mislili bi si, da bi morala biti taka

izgradnja teorije uglašena z neko skupino analizandov – z njihovimi izkustvi in asociacijami in na analizi na podlagi tega. Vendar psihoanalitični filmski teoretiki nimajo terapevtske prakse. Delajo teorije, vendar brez empiričnih omejitev. Kako si lahko domišljajo, da izpolnjujejo empirično utemeljeno raziskovanje, kakršna je psihoanaliza, brez kakršnihkoli podatkov? Mogoče je na to vprašanje odgovoriti teoretično. Vendar dokler je to mogoče, si bomo mi drugi na legitimnih *psihoanalitičnih* osnovah želeli vedeti, kako je možna sodobna psihoanalitična filmska teorija.

Skrbem o empirični evidenci se na splošno filmski teoretiki posmehujejo, kajti, kot pove Judith Mayne, privrženci Teorije gledajo na empirično raziskovanje kot na del in področje filozofske pozicije empirizma. Toda taka zadržanost glede empiričnega raziskovanja ne temelji na kaj več kot dvoumju. Gotovo je res, da je malo tako obleganih filozofskih stališč kot empirizem. Seveda je enako res, da ni nobene nujne povezave med filozofskim naukom empiri*zma* in empirič*nim* raziskovalnim programom.

Gestalt psihologi so očitno predlagali svojo teorijo na temelju empirične evidence. Toda njihova teorija zaznavanja si je utrla pot v zobeh empirične filozofije zaznavanja. In lahko gotovo zgradimo makroekonomske teorije brez zavezanosti empirični teoriji duha in z njo povezanem epistemološkem nauku fenomenalizma. Chomsky se opira na empirične podatke – izvabljene jezikovne intuicije –, toda njegovi argumenti v prid prirojenosti so kričeče nelokovski. In tako naprej. Preprosto groba napaka je, če odgovorimo na zahteve po empirični evidenci na osnovi tega, da ker je bila filozofija empirizma spravljena na slab glas, je evidenca obrabljena ali zunaj sloga. Kajti *četudi* bi bil empirizem na tleh, da bi kaj štel, bi bilo empirično raziskovanje še vedno neodvisno hvalevredno.

Očrtal sem dva od mnogih izzivov, ki jih je kognitivizem predstavil proti psihoanalitični filmski teoriji. Kolikor je filmska teorija dialektični postopek, je zdaj na psihoanalitičnih filmskih teoretikih, da pokažejo, kako lahko premagajo posebno breme dokaza, s katerim jih kognitivisti soočajo v odsotnosti tiste vrste emprične osnove, ki jo psihoanalitična teorija zunaj okolja oddelkov za film in literaturo zahteva. Doslej so se psihoanalitični filmski teoretiki tem obtožbam izognili. Če se jim bodo še naprej izogibali, potem so obeti za intelektualno vznemirljivo teoretiziranje v filmskih študijih borni.

Sklepne pripombe

Skozi celotno poglavje in drugje je bila moja kritika prevladujoče Teorije ostra. Napovedujem, da bo ta pristop deležen graje, posebej s strani pluralistov mirnega soobstoja. Hoteli bodo vedeti, kako lahko upam, da bom vplival na privržence Teorije, če je moj ton tako neusmiljen.

Vendar moram dopustiti, da imam malo ali pa da sploh nimam nobenih pričakovanj glede spreminjajočih se src in duhov privržencev Teorije. Obstajajo zdravi sociološki razlogi za prepričanje, da za poznavalce, ki so že zelo odeti s para-

digmo, ni verjetno, da se ji bodo odpovedali. Kariere, redne profesure, napredovanja, objave in reputacije so bile zgrajene in se še naprej gradijo s poroko s Teorijo. Gre za že preveliko družbeno investicijo pri predlaganju Teorije, da bi napovedali, da bo mnogo njenih privržencev v nezainteresiranem smislu ganila racionalna argumentacija.Teorija ima preveliko institucionalno težo, ki je za njo, da bi dopustila spreobrnjenje. Večina akademikov pa v vsakem primeru ostaja zaprta v paradigmo, ki so se je naučili na univerzi.

Torej ne pišem za zagovornike Teorije. Nimam nobene iluzije o možnosti njihovega spreobrnjenja; tako nikakor ne popuščam, ko opisujem, kako grozna je njihova Teorija. Nima smisla krotiti se. Če že kaj, to lahko poslabša položaj s posledico, da stvari v filmskih študijah niso tako slabe, kot so.

Če pa ne pišem za Teoretike, kdo je potem moje mišljeno občinstvo? Ne-(zav)ezani: tisti v filmskih študijah in oni (zgodovinarji, sociologi, psihologi, filozofi itn.) v povezanih disciplinah, ki preučujejo film, ki jih zanima razvijanje okvirov ta dojemanje filma, vendar so doktrinarno neuvrščeni. Naj se odločijo med trditvami psihoanalize in trditvami kognitivizma. Naj tehtajo različne glasove v razpravi. Za to občinstvo smo jaz in drugi kognitivistu pripravili prizorišče za razpravo.

Morda najpomembnejši razdelek tega ne(za)vezanega občinstva tvorijo posvečeni filmski študenti, tako nediplomirani v višjih letnikih kot diplomirani. Niti njihov duh niti njihove kariere trenutno niso tako tlakovane, da ne bi bile zmožne odgovoriti na trditve alternativnih glasov. Vsekakor pa so tisti, ki bodo nujno rekonstruirali filmske študije ali karkoli to polje po sledi tehnološke inovacije že postaja.

Mogoče je res, da je seveda moj pesimizem glede privržencev Teorije preveč skrajen. Morda bo nekatere izmed njih, skopaj z neuvrščenimi, resno zanimala razprava, ki so jo začeli kognitivisti. Toda v tem primeru bo strogost, s katero sem predlagal moje argumente, rabila njihovim smotrom, kolikor jim bo ponudila močne, jasne ugovore poskusu zavrnitve, saj bo zanje primerneje, da se soočijo z robustnimi stališči, kot da se soočijo s stališči, ki so olikano manjvredna ali ki so preveč omiljena ali spravljiva.

Obeti za filmsko teorijo so odvisni od kritične razprave. V najboljših okoliščinah bodo udeležence te razprave sestavljali kognitivisti, psihoanalitiki in neopredeljeni poznavalci. Po mojem mnenju so filmske študije v zadnjih dveh desetletjih zapravile čas za tisto, kar se utegne izkazati za enkratno življenjsko priložnost, z zadušitvijo razprave med Teorijo in alternativnimi paradigmami. To, ali ima filmska teorija pravo prihodnost, je odvisno od tega, ali postaja res dialektična.

Navodilo avtorjem

Prispevke pošljite v izpisu z dvojnim razmakom na naslov uredništva. Priložiti je treba povzetek (v slovenščini in v enem izmed svetovnih jezikov – angleščini, nemščini, francoščini), ki povzema glavne poudarke dela. Povzetku v tujem jeziku je treba dati naslov v tem jeziku. Povzetek ne sme presegati 150 besed. Na koncu povzetka navedite do 5 ključnih besed (deskriptorjev). Na primer – *Ključne besede*: filozofija jezika, metafora, analogija ... oziroma *Keywords*: philosophy of language, metaphor, analogy ...

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (45.000 znakov) vključno z vsemi opombami. Prispevki naj bodo notranje razčlenjeni, torej razdeljeni na razdelke, in opremljeni – če je mogoče – z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (na primer: pri navajanju naslovov člankov, citiranju besed ali stavkov in kadar navajate strokovne in posebne izraze). Izjema so citati znotraj citatov. Pri teh uporabite enojne oklepaje. Naslove knjig, periodike in tuje besede je treba pisati *ležeče*. Primeri: *Kritika praktičnega uma*, *Anthropos*, *a priori*.

Reference se tiskajo v besedilu ("author-date" sistem). Oblikovane morajo biti takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.); na primer (Davidson, 1967: 312) ali (Blackburn, 1988: III). Na koncu poslanega prispevka morate priložiti popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov. Primeri takih opisov:

Davidson, D. (1967). "Truth and Meaning". *Synthese*, 17, str. 304-323.

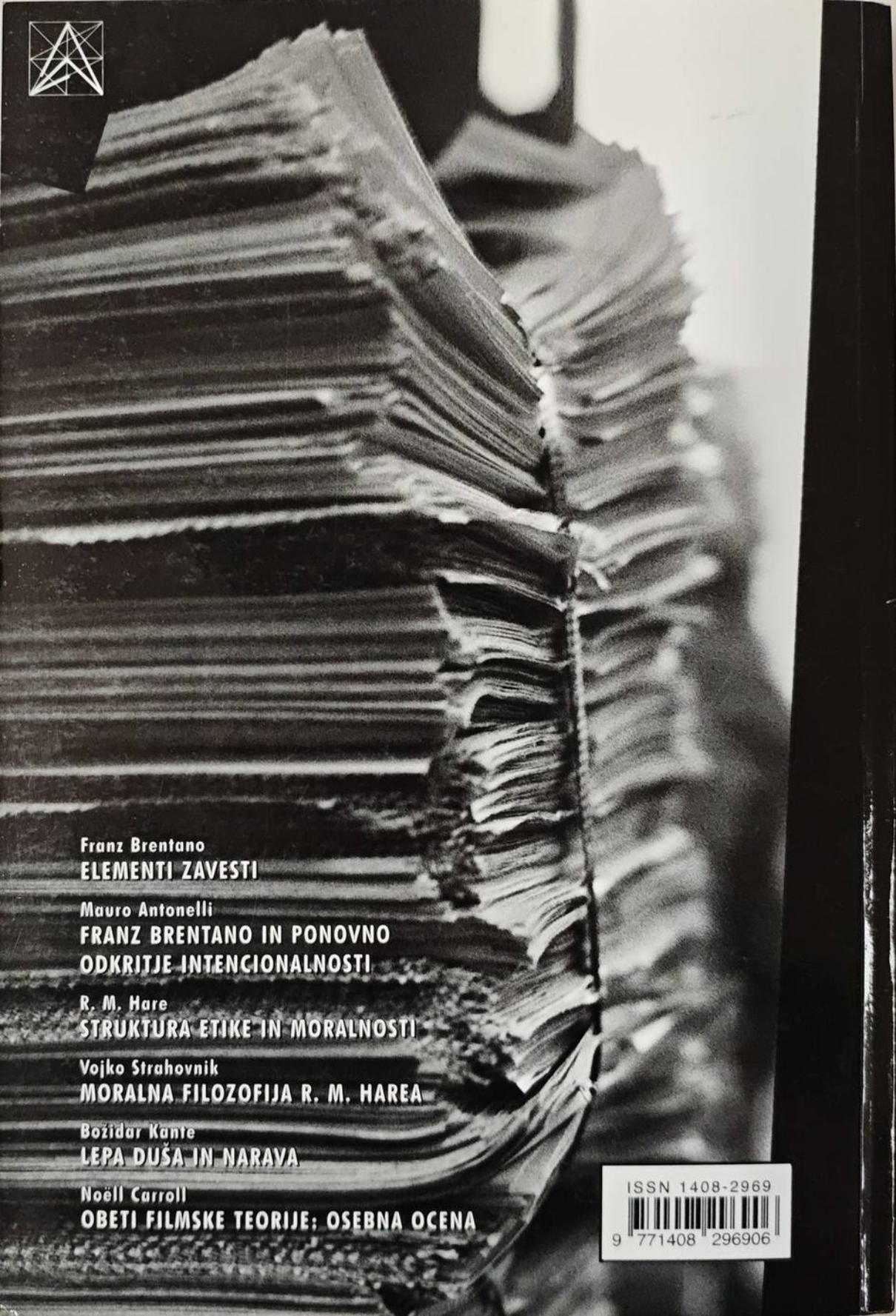
Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D. (1984). "Truth to the Facts". V Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, str. 37-54.

Davidson, D. (1997). "Radical Interpretation". V Baillie, J. (ur.), *Contemporary Analytic Philosophy*, New Jersey: Prentice Hall, str. 383-393.

Pod črto navajajte *samo* opombe. V besedilu je treba opombe označiti z dvignjenimi indeksi[1]. Ne uporabljajte opomb za navedbo reference.

Poleg izpisa teksta priložite tudi tekst na 3.5" disketi. Tekst naj bo napisan na IBM združljivem računalniku v urejevalniku besedil Word ali WordPerfect, po možnosti v okolju Windows 95. Poleg datoteke, ki je bila shranjena v Word ali WordPerfect formatu, shranite isto datoteko še v ASCII formatu. Poskrbite, da se bosta besedili na disketi in izpisu natančno ujemali. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.



Franz Brentano
ELEMENTI ZAVESTI

Mauro Antonelli
FRANZ BRENTANO IN PONOVNO ODKRITJE INTENCIONALNOSTI

R. M. Hare
STRUKTURA ETIKE IN MORALNOSTI

Vojko Strahovnik
MORALNA FILOZOFIJA R. M. HAREA

Božidar Kante
LEPA DUŠA IN NARAVA

Noël Carroll
OBETI FILMSKE TEORIJE: OSEBNA OCENA

ISSN 1408-2969
9 771408 296906