

časopis za kritično misel

AN_aliZA

Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

01

2025 letnik 29.

AN_αliZA

časopis za kritično misel

AN_αliZA

časopis za kritično misel

Glavni in odgovorni urednik	Tadej Todorović (Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Slovenija)
Lektoriranje	MODUS TOLLENS, Tadej Todorović s.p.
Tehnični urednik	Jan Perša (Univerza v Mariboru, Univerzitetna založba, Slovenija)
Oblikovanje ovitka	Jan Perša (Univerza v Mariboru, Univerzitetna založba, Slovenija)
Grafika na ovitku	Dubajska čokolada, foto: Jan Perša, 2025
Grafične priloge	Viri so lastni, razen če ni navedeno drugače.
Vrsta revija	E-revija (on-line)
Dostopno na	https://journals.um.si/index.php/analiza

UREDNIŠKI ODBOR

Smiljana Gartner (Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Slovenija), Maja Malec (Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Slovenija), Vojko Strahovnik (Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Slovenija), Toma Strle (Univerza v Ljubljani, Pedagoška fakulteta, Slovenija), Borut Trpin (Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Slovenija), Sebastjan Vörös (Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Slovenija).

IZDAJATELJSKI SVET

Bojan Borstner (Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Slovenija), David Owens (King's College London, Faculty of Arts & Humanities, UK), Matjaž Potrč (Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Slovenija), Marko Uršič (Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Slovenija), Matthias Varga von Kibéd (SySt® Institut, Nemčija), Elizabeth Valentine (University of London, Royal Holloway, UK), Bojan Žalec (Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Slovenija).

SEDEŽ UREDNIŠTVA

Analiza

Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

Aškerčeva cesta 2

1000 Ljubljana

e-pošta: info-daf@guest.arnes.si, <https://daf.splet.arnes.si/analiza/>

ZALOŽNIK

Univerza v Mariboru, Univerzitetna založba

Slomškov trg 15, 2000 Maribor, Slovenia

e-pošta: zalozba@um.si, <https://press.um.si/>, <https://journals.um.si/>

ISSN 1408-2969 (tiskana izdaja)

ISSN 2712-4916 (On-line)

Revija je indexirana v: EBSCO, The Philosopher's Index, Ulrich's, Philosophy Documentation Center (International Directory of Philosophy).

Analiza: časopis za kritično misel na leto izide v dveh zvezkih. Cena zvezka v prosti prodaji je 6,00 EUR, za naročnike 4,00 EUR oz. letna naročnina 8,00 EUR (z vključenim DDV). Naročila sprejemamo na naslov uredništva.

Rokopise nam lahko pošljete na elektronski naslov info-daf@guest.arnes.si, kjer jih sprejema glavni in odgovorni urednik revije.



© Univerza v Mariboru, Univerzitetna založba
/ University of Maribor, University Press

Besedilo / Text © avtorji, 2025

Ta revija je objavljena pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna. / *This journal is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.*

Uporabnikom je dovoljeno tako nekomercialno kot tudi komercialno reproduciranje, distribuiranje, dajanje v najem, javna priobčitev in predelava avtorskega dela, pod pogojem, da navedejo avtorja izvirnega dela.

Vsa gradiva tretjih oseb v tej knjigi so objavljena pod licenco Creative Commons, razen če to ni navedeno drugače. Če želite ponovno uporabiti gradivo tretjih oseb, ki ni zajeto v licenci Creative Commons, boste morali pridobiti dovoljenje neposredno od imetnika avtorskih pravic.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



Izid te revije je sofinancirala
Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije



AN_αliZA

časopis za kritično misel

Letnik XXIX

Številka 1

December 2025

Epistemologija

1

Coherence and Reflective Luck: Revisiting Miščević Through Computational Modeling

Koherenca in reflektivna sreča: ponovni premislek o Miščevićevem pristopu s pomočjo računskega modeliranja

3

Borut Trpin, Martin Justin

Razumem zgodbo – razumem svet? Razumevanje kot epistemska vrednost fikcije

I Understand the Story – I Understand the World? Understanding as the Epistemic Value of Fiction

23

Maja Nemec

Metafizika

47

Analiza časa pri Wittgensteinu in Merleau-Pontyju

Analysis of time in Wittgenstein and Merleau-Ponty

49

Aljoša Toplak

Spinozova filozofija afektov

Spinoza's Philosophy of Affects

73

Nina Bačani

Etika

91

Kdo in kako naj vzgaja dobre državljane?

Who Should Raise Good Citizens and How?

93

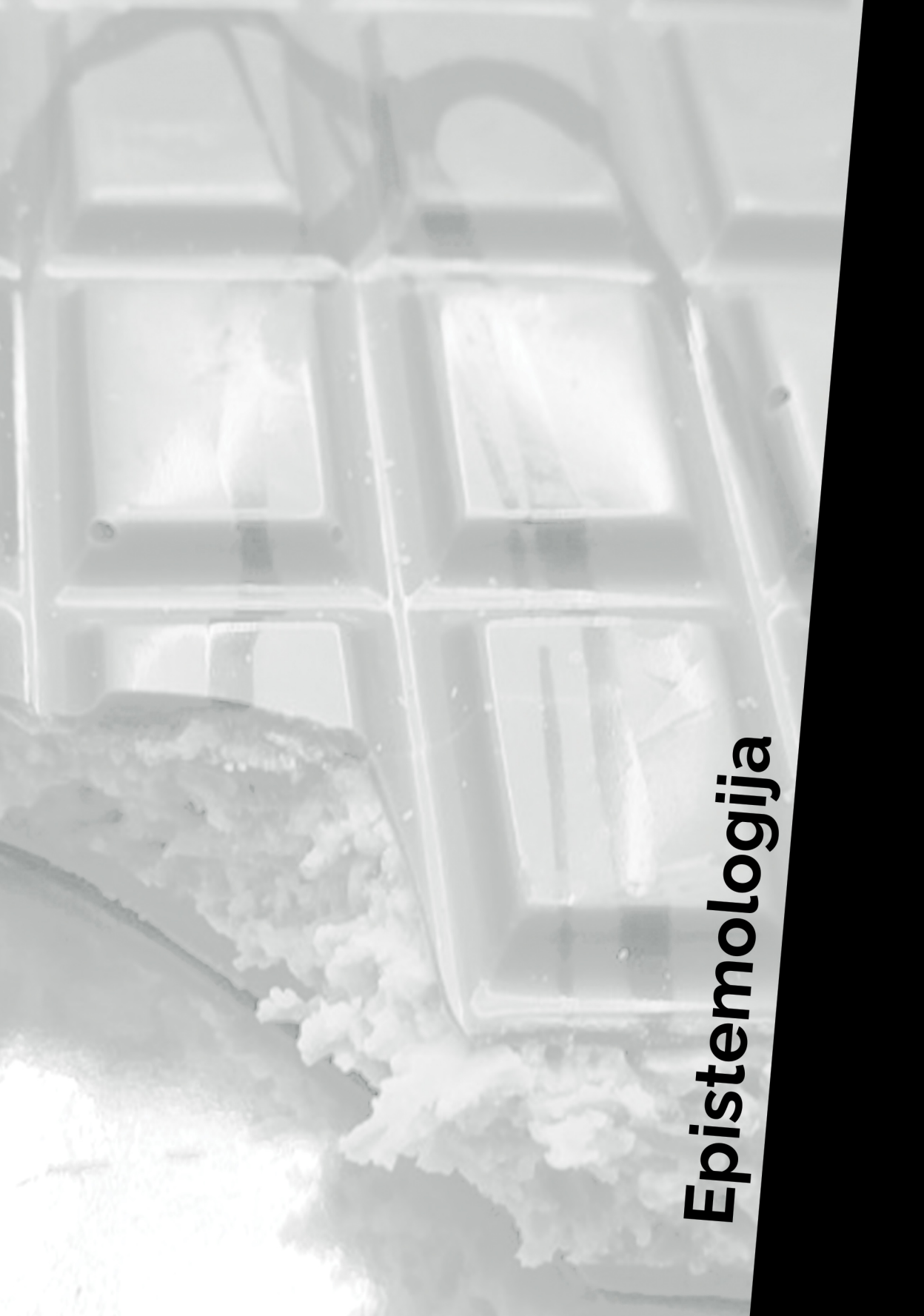
Maja Vačun

Kleveta svobode, diskriminacija dostojanstva

Defamation of Freedom, Discrimination of Dignity

113

Alja Jeršič



Epistemologija

COHERENCE AND REFLECTIVE LUCK: REVISITING MIŠČEVIČ THROUGH COMPUTATIONAL MODELING

Accepted

28. 8. 2025

Revised

10. 11. 2025

Published

17. 12. 2025

BORUT TRPIN,^{1,2} MARTIN JUSTIN²¹ University of Ljubljana, Faculty of Arts, Ljubljana, Slovenia

borut.trpin@ff.uni-lj.si

² University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia

borut.trpin@ff.uni-lj.si, martin.justin1@um.si

CORRESPONDING AUTHOR

borut.trpin@ff.uni-lj.si

Keywords

coherence,
reflective luck,
epistemic luck,
virtue epistemology,
higher-order evidence,
agent-based modeling

Abstract This paper examines Miščević's (2007) hint that coherence considerations can help reduce reflective luck, a form of epistemic luck that stems from an agent's own cognitive fragility. To do so, we refer to the results from our recently developed computational model, in which we simulated agents who update beliefs probabilistically but may filter evidence based on its impact on coherence. The results show that coherence filtering improves stability in noisy environments by protecting agents from random misinformation, although the exact outcome depends on armchair luck (in our case, this refers to the agent's prior beliefs). However, in biased environments, the same strategy leads agents to dismiss corrective evidence, reinforcing false beliefs. We argue that coherence is not a universal epistemic virtue, but an adaptive strategy whose success depends on the environment. Our findings extend Miščević's proposal and highlight the importance of flexibility in belief formation.



KOHERENCA IN REFLEKTIVNA SREČA: PONOVI PREMISLEK O MIŠČEVIČEVEM PRISTOPU S POMOČJO RAČUNSKEGA MODELIRANJA

BORUT TRPIN,^{1,2} MARTIN JUSTIN²

¹ Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Ljubljana, Slovenija
borut.trpin@ff.uni-lj.si

² Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija
borut.trpin@ff.uni-lj.si, martin.justin1@um.si

DOPISNI AVTOR
borut.trpin@ff.uni-lj.si

Sprejeto
25. 8. 2025

Pregledano
10. 11. 2025

Izdano
17. 12. 2025

Izvleček V članku analizirava Miščevičevo (2007) zamisel, da lahko upoštevanje koherence prispeva k zmanjšanju reflektivne sreče, tj. oblike epistemske sreče, ki izvira iz agentove lastne kognitivne krhkosti. Pri tem se opirava na rezultate najinega nedavno razvitega računalniškega modela, v katerem simulirava agente, ki svoja prepričanja posodablajo verjetnostno, hkrati pa lahko filtrirajo dokazila glede na njihov vpliv na koherenco. Rezultati kažejo, da koherentno filtriranje v hrupnih okoljih izboljša stabilnost, saj agente ščiti pred naključnimi dezinformacijami, čeprav je končni izid odvisen od teoretske sreče oz. z Miščevičevim izrazom, »sreče iz naslanjača« (v najinem primeru to označuje agentova začetna prepričanja). V pristranskih okoljih pa ista strategija vodi do zavračanja boljših dokazil in s tem k utrjevanju napačnih prepričanj. Zagovarjava, da koherenca ni univerzalna epistemska vrлина, temveč prilagodljiva strategija, katere uspešnost je odvisna od okolja. Najine ugotovitve tako razširjajo Miščevičev predlog in poudarjajo pomen fleksibilnosti pri oblikovanju prepričanj.

Ključne besede
koherenca,
reflektivna sreča,
epistemska sreča,
epistemologija vrlin,
dokazila višjega reda,
agentsko modeliranje

1 Introduction

The phenomenon of epistemic luck has long troubled epistemologists who seek to account for the nature of knowledge. At the heart of the worry is the idea that agents often find themselves believing the truth, yet only by chance. Prominent modal accounts, most notably developed by Pritchard (2005) and Sosa (2003), diagnose epistemic luck as arising when a belief could easily have been false in nearby possible worlds. On this view, a belief is safe if, in close alternatives to the actual world, the agent continues to believe truly; if not, the agent is epistemically lucky. While this modal framework captures many paradigmatic cases of luck—where agents barely evade falsehood due to worldly happenstance—it leaves unexplored the possibility that epistemic luck may stem not from the external world but from the internal workings of the agent.

Nenad Mišćević (2007) has drawn attention to precisely this neglected dimension. He argues that knowledge is threatened not only when truth is modally fragile, but also when agents themselves exhibit a kind of *cognitive fragility*. Mišćević’s key insight is that even if the world cooperates—presenting no adversarial scenarios or hostile contingencies—an agent may nonetheless have been lucky in arriving at the truth because slight variations in her belief-forming dispositions might easily have led her astray. He terms this phenomenon *reflective luck*, marking a shift from world-centered to agent-centered epistemology. What matters is not merely how the world might have varied, but how small perturbations in the agent’s own reasoning, heuristics, or cognitive architecture could have resulted in error.

Mišćević proposes that one of the agent’s best resources against reflective luck is *coherence*. Coherence, in his view, is not simply a static relation of mutual support among beliefs, as traditional coherentist theories have emphasized (BonJour, 1985), but a dynamic stabilizer. It acts not only as a condition of justification but as a *virtue-like* mechanism that can reduce the agent’s sensitivity to perturbations. A belief system whose parts are well-integrated is less susceptible to haphazard shifts prompted by misleading evidence or internal inconsistency. As Mišćević succinctly puts it, “[t]he reflective luck can be minimized by using a coherentist strategy at the reflective level” (Mišćević, 2007, p. 67). However, Mišćević’s proposal remained largely programmatic. He did not specify how coherence stabilizes belief change or under which conditions this stabilization genuinely reduces reflective luck.

This paper presents the task of formalizing and testing this proposal. Our aim is twofold. First, we reinterpret Mišćević's suggestion within the framework of contemporary epistemology, connecting it to the virtue-theoretic turn (Sosa, 2003; Greco, 2003), the literature on higher-order evidence (Christensen, 2010; Feldman, 2005), and recent developments in formal modeling of belief dynamics. Second, we provide an empirical component by testing the proposal through computational simulations. We adapt an agent-based model developed in previous work (Justin & Trpin, 2025; Trpin & Justin, 2025), equipping agents with the ability to reject evidence when its incorporation would significantly reduce the coherence of their belief system. Coherence, in this setting, operates not merely as a synchronic property but as a *higher-order defeater*—a signal that an incoming piece of information may be suspect.

We also take this opportunity to relate Mišćević's insight to a longstanding puzzle in Bayesian epistemology: how to set and revise priors. It is widely acknowledged that Bayesian agents are highly sensitive to their initial priors and that no general procedure is available for their rational determination. In this context, coherence emerges as a candidate for guiding belief revision at the *reflective* level, serving as a form of higher-order evidence about when to trust or discount incoming information when transitioning from prior beliefs.

In exploring these issues, we distinguish between two types of adversarial epistemic environments. First, in *noisy environments*, agents encounter evidence marred by random errors—evidence that may mislead, but whose errors are distributed without systematic bias. Second, in *systematically biased environments*, agents face misinformation that is subtly distorted in ways that remain undetectable from the agent's perspective. These environments model phenomena familiar from the philosophy of science and social epistemology (Longino, 1990; Goldman, 1999), such as confirmation bias, structural misinformation, or publication bias.

Our simulations yield results that are philosophically illuminating. In noisy environments, agents who employ coherence filtering display greater stability and reduced vulnerability to reflective luck. By resisting misleading evidence that would cause significant disruptions to their belief system's coherence, these agents avoid random epistemic perturbations. However, in systematically biased environments, coherence filtering has the opposite effect. Rather than protecting agents, it

entrenches them in systematically distorted belief systems by causing them to dismiss precisely the evidence that could correct their biases. Coherence functions as a stabilizer—but not always in a way that is epistemically desirable.

This pattern reveals two deeper lessons. First, coherence may indeed function as a *cognitive virtue*, but only under conditions that match its epistemic affordances. Its contribution to knowledge is *context-sensitive*. Second, Mišćević’s notion of stability could be refined. Stability is not valuable in and of itself. Only *adaptive* stability—resilience coupled with openness to corrective information—can properly mitigate reflective luck.

The paper proceeds as follows. In Section 2, we revisit Mišćević’s analysis of reflective luck and place it in the context of contemporary epistemology. Section 3 presents our formal model of coherence-sensitive agents. Section 4 presents the results of our simulations and discusses their epistemological significance. Section 5 reflects on the broader implications for agent-centred epistemology. Section 6 concludes with a proposal for understanding coherence as an *adaptive* strategy in belief formation.

2 From Reflective Luck to Coherence as a Virtue

Mišćević’s contribution to the debate on epistemic luck consists in shifting attention from the world’s fragility to the agent’s cognitive fragility. Traditional modal accounts of luck, such as those developed by Pritchard (2005) and Sosa (2003), focus on the counterfactual sensitivity of belief to worldly conditions. According to such views, a belief is lucky if it could easily have been false, had the world been just slightly different. Epistemic luck, in this framework, is primarily about the world’s cooperation. What Mišćević brings to the table is the insight that the agent’s own cognitive makeup is equally a source of epistemic luck. A belief might be true, and even modally safe relative to the world, yet still be the upshot of a precarious reasoning process within the agent herself. Mišćević calls this *reflective luck*: the epistemic risk that an agent could easily have formed a false belief, not because of the world’s variability, but because of her own cognitive instability.

This idea presses on an overlooked but fundamental feature of knowledge: the agent's resilience. Even if the world stays fixed, small perturbations in how the agent processes information, evaluates evidence, or revises beliefs may tip her into error. Reflective luck thus challenges not only modal conditions for knowledge but also calls into question the adequacy of standard Bayesian and evidentialist frameworks, which typically focus on what evidence is available to the agent rather than how that evidence is processed. The worry is not just whether the agent's belief could have been false given slight changes in the world, but whether, given slight changes in her own epistemic routines, it would have been false.

Miščević proposes that coherence plays a stabilizing role in combating reflective luck. The idea is not merely that coherence justifies beliefs by virtue of mutual support, as in classical coherentism (BonJour, 1985), but that it regulates belief change over time. This is because a coherent belief system is less prone to abrupt, haphazard revisions when new information is encountered. This dynamic role of coherence could be understood as changing it from a condition on the synchronic rationality of beliefs into a virtue that governs the *process* of belief revision itself. The agent who aims to preserve coherence does not blindly follow the stream of incoming information but resists revisions that would destabilize her cognitive architecture.

This approach brings Miščević's account into contact with virtue epistemology. However, it does so in an unusual way. Standard virtue reliabilism emphasizes the role of faculties like perception, memory, and inference as local, process-based virtues whose reliability secures knowledge (Greco, 2003; Sosa, 2003). Miščević points to a different kind of virtue, which we will call a *structural virtue*, and which concerns the organization and management of the agent's entire belief system. Coherence, on this view, is not simply another cognitive process among others, but a higher-order capacity that shapes how agents integrate new information into their cognitive economy. This is the kind of virtue that governs the *reflective level* of belief management.

In fact, Miščević's proposal can be understood as an anticipation of the contemporary turn toward higher-order evidence. Higher-order evidence concerns information about the reliability of one's own cognitive processes or evidential situation (Christensen, 2010; Kelly, 2010). Coherence plays a comparable role in

Mišćević's picture. The agent who notices that accepting a piece of evidence would seriously reduce the coherence of her belief system may treat this fact itself as a defeater for that piece of evidence. Coherence then serves as a kind of heuristic for assessing whether new information is trustworthy or misleading. Under this interpretation, coherence is not merely a matter of internal harmony but functions as an indicator of the epistemic status of incoming data.

At first glance, this appears to be a powerful response to reflective luck. An agent who uses coherence-sensitive updating will be less vulnerable to random disruptions, since spurious bits of evidence often undermine coherence. Coherence acts as a protective mechanism, filtering out information that would otherwise destabilize the agent's belief network. However, Mišćević's proposal raises a series of deep philosophical challenges. First, is coherence *always* an epistemic virtue? Can it function as a reliable guide to truth across different kinds of environments? And second, can coherence serve as a *stable* stabilizer, or does it risk becoming epistemically rigid, entrenching agents in false beliefs when their prior coherence is itself based on distortions or biases?

These challenges have become especially pressing in light of recent discussions on echo chambers, epistemic bubbles, and systematic misinformation (Nguyen, 2020; Levy, 2021). The worry is that coherence-sensitive agents might, under certain conditions, dismiss precisely the kind of disruptive evidence that could correct entrenched errors. In such cases, the stabilizing power of coherence may exacerbate reflective luck rather than alleviate it. The agent becomes stable—but stably mistaken.

Furthermore, as Mišćević's focus is different, he does not address the question that plays an important role in formal epistemology: should we ever ignore evidence? In formal epistemology, the standard answer seems to be negative: agents should update on all available evidence (Carnap, 1947; Good, 1967). But a natural question to ask in light of Mišćević's discussion is whether we should sometimes *reject* evidence that would cause a significant loss of coherence. Is coherence functioning as a source of higher-order evidence about the unreliability of first-order evidence, or is it serving as a heuristic that may violate evidential norms? What distinguishes the virtuous use of coherence from mere epistemic conservatism or dogmatism?

Finally, Mišćević's brief suggestion leaves open the question of whether coherence can be formalized in a way that makes its epistemic role more than just a verbal recommendation. What does it mean, precisely, to say that an agent's belief system is more or less coherent? How can we measure coherence quantitatively? How does coherence interact with belief updating in agents who encounter not only noisy but also systematically biased information?

3 Modeling Coherence: Computational Framework and Agent Design

Mišćević's proposal is philosophically suggestive but leaves the precise mechanics of how coherence stabilizes agents largely unexplored. What exactly does it mean for an agent to use coherence as a safeguard against reflective luck? Can this idea be given formal shape? More importantly, can it be shown that such a strategy genuinely helps agents reduce their vulnerability to epistemic luck, or does it risk merely reinforcing whatever coherence they happen to start with, whether accurate or not? To address these questions, we turn to computational modeling as our recently proposed model seems applicable to this task (Justin & Trpin, 2025; Trpin & Justin, 2025).

The idea behind our approach is simple in spirit but philosophically potent: simulate agents who update their beliefs about the world but who may impose coherence-sensitive constraints on their learning. We implement this in a probabilistic setting, using Bayesian networks to model both the environment and the agents' beliefs. Bayesian networks are well-suited for this task, as they encode probabilistic dependencies between propositions and provide a natural representation of complex evidential relationships. Agents maintain subjective probability distributions over these networks and incrementally update their beliefs as they encounter new information.

The core mechanism is belief updating. At each step, agents receive evidence about probabilistic relationships between propositions. These inputs are not always reliable. We explicitly distinguish between two broad types of environments. In *noisy environments*, agents face random errors: occasional misinformation, measurement noise, or accidental inaccuracies. Such environments capture scenarios where evidence is imperfect but does not systematically mislead. In contrast, *biased environments* are adversarial. The evidence agents receive is systematically skewed in

ways undetectable to them, reflecting phenomena such as selection bias, echo chambers, or coordinated misinformation.

In our model, agents face a choice. They can either engage in *pure probabilistic updating* (via so-called maximum-likelihood-estimation), which involves processing all incoming evidence without further scrutiny, or they can act as *coherence-sensitive agents*, who condition belief updates not only on the content of the evidence but also on its impact on the overall coherence of their belief system. Coherence-sensitive agents employ what we term a *coherence filter*: a defeater mechanism that rejects evidence if its incorporation would produce a significant drop in the coherence of the agent's belief network.

To formalize this, we treat coherence as a structural property of the agent's belief system, operationalized as the degree to which the probability assignments of the agent's view of the Bayesian network fit together in a consistent and integrated way. When new evidence arrives, the agent assesses whether accepting it would compromise coherence. If it does, the evidence is rejected. Otherwise, it is incorporated via probabilistic updating as mentioned above. This approach, in a sense, provides an idea that could be interpreted as broadly in Mišćević's spirit, that is, that agents should resist revisions that would destabilize the structure of their beliefs.

This mechanism allows us to give concrete meaning to Mišćević's concept of *reflective luck*. In his view, an agent is reflectively unlucky when minor perturbations, such as receiving slightly different evidence or reasoning slightly differently, would have led her to form significantly less accurate beliefs. In our model, this fragility is expressed by the agent's susceptibility to errors arising from informational noise or bias. We systematically vary the evidence streams in our approach, introducing small perturbations, and observe how agents respond depending on whether they employ coherence-sensitive updating or not.

Importantly, this framework also puts pressure on Bayesian orthodoxy. Standard Bayesian epistemology holds that agents should update their beliefs based on all available evidence. But Mišćević's proposal, interpreted in the outlined way, suggests that agents should sometimes refrain from updating, precisely when doing so would destabilize the broader coherence of their beliefs. Our model treats coherence as a

form of higher-order evidence: a cue indicating whether incoming information is worth accepting. This raises important philosophical questions: when is it rational to reject data? When, if ever, is it rationally permissible to override the principle of total evidence in the name of preserving coherence?

The virtue-theoretic aspect of Mišćević's proposal is also naturally captured in the model. Coherence is treated as a cognitive virtue, not as an abstract value, but as a mechanism that shapes how belief revision occurs over time. What makes it virtuous, however, is not unconditional conservatism but its capacity to minimize reflective luck by stabilizing belief-formation processes without insulating agents from genuine corrective information.

With this setup, we can systematically explore the dynamics of reflective luck in simulated agents. We track three key dimensions of epistemic performance, which may be interpreted in terms that are broadly related to Mišćević's (2007) account: *accuracy*, the proximity of the agent's beliefs to the actual probabilistic structure of the environment; *stability*, the robustness of those beliefs to random or systematic perturbations; and *armchair luck*, reflected by how close to truth an agent's starting point is. By comparing pure Bayesian agents and coherence-constrained agents across both noisy and biased environments, we can begin to address the central question: Does coherence genuinely reduce reflective luck, and if so, under what conditions?

In the next section, we present the results of these computer simulations (originally reported in Trpin & Justin, 2025). As we will show, the dynamics are far from uniform. While coherence filtering improves stability and accuracy under conditions of noise, it becomes epistemically hazardous under conditions of systematic bias, thereby refining Mišćević's proposal in important ways, and perhaps crucially, it particularly helps when an agent has armchair luck in the sense of already starting from a good position.

4 Coherence, Stability, and the Limits of Agent-Centered Virtue

Our simulations broadly vindicate Mišćević's suggestion that coherence can stabilize belief-formation, but they also expose a critical limitation. Whether coherence functions as a cognitive virtue turns out to depend sharply on the character of the

informational environment. What emerges is neither an unqualified defense of coherence as an epistemic stabilizer, nor a wholesale rejection of its utility. Rather, coherence acts as an *environment-sensitive heuristic*—valuable under some conditions, harmful under others.

Let us begin with the positive case. In environments dominated by random noise, coherence-sensitive agents consistently outperform purely first-order-evidence-only agents. When evidence is occasionally but unpredictably distorted, as with common sources of noise such as measurement error or incidental misinformation, agents who filter updates based on coherence tend to avoid being destabilized by such perturbations. They achieve higher stability and often higher accuracy across repeated trials. In these contexts, Mišćević's proposal comes into its own: coherence acts as a virtue by resisting fragility in belief-updating.

Philosophically, this result is satisfying. Coherence, treated as higher-order evidence, tracks what agents often *do* in ordinary epistemic life. We are rightly suspicious when a piece of information conflicts too radically with the rest of what we think we know—not necessarily because we dismiss the information outright, but because the incoherence itself serves as a defeater. Mišćević's intuition that coherence can act as a reflective safeguard against luck is vindicated here. Note that even in cases where coherence-filtering of evidence slows the agent's updating towards the truth (relative to considering all evidence), the agent still improves their previous position. We show this in Figure 1.

Yet there is a temptation to think that the story ends here: that coherence is simply a stabilizer, full stop. Our simulations decisively reject this tempting picture. In systematically biased environments, where evidence is not randomly noisy but selectively distorted, coherence filtering systematically misfires. Agents become reflectively stable, but for the wrong reasons: they stabilize in error. Worse, because they condition updates on preserving prior coherence, they tend to dismiss precisely the kinds of evidence that could have corrected their false beliefs. The result is a pernicious form of *epistemic conservatism*: agents immunize themselves against correction while maintaining a high degree of internal stability. We show this in Figure 2.

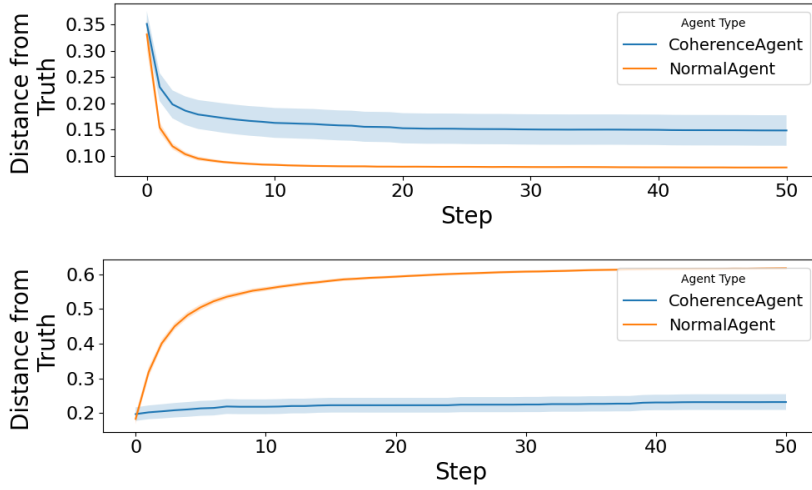


Figure 1: Distance from truth (as measured by the Kulback-Leibler divergence of the agent's probability distribution from the true distribution) over time. Top: high noise (30%) and moderately accurate priors (20%). Bottom: low noise (5%), inaccurate priors (30%). The Coherence agent is in blue, and the First-Order-Evidence-Only agent is in orange. The shaded region around the lines represents the 95% confidence interval (the plots are from Trpin & Justin, 2025, Fig. 5).

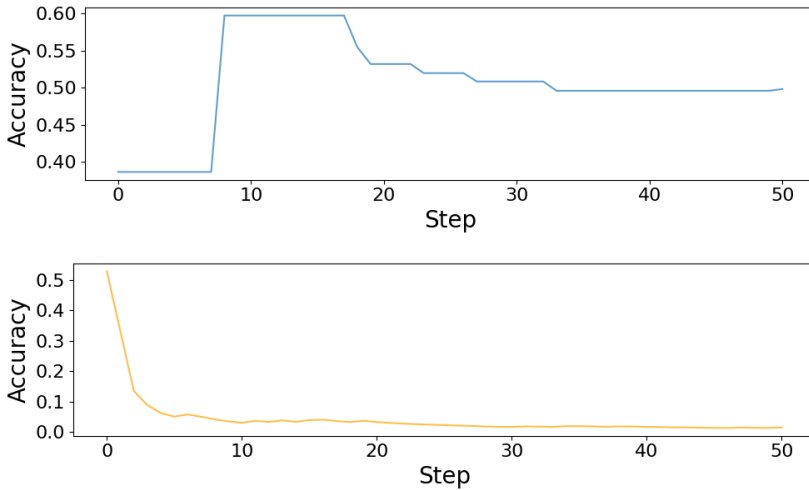


Figure 2: Evolution of one agent's beliefs over time for high chance of receiving misleading evidence (30%), inaccurate priors (35%), and the Hartmann-Trpin coherence measure. Top: Coherence agent. Bottom: First-order-evidence-only agent. Note that, due to random sampling of prior conditional probabilities, agents may start from different levels of prior accuracy (the plots are from Trpin & Justin, 2025, Fig. 7).

This result invites a natural philosophical question: Is coherence not supposed to *help* detect bad evidence? Why does it fail here? The answer, which echoes familiar worries about *epistemic bubbles* and *echo chambers*, is that coherence is blind to the *source* of coherence. If agents start with already skewed priors, distorted by early bias or incomplete information, then biased information may easily *reinforce* coherence rather than disrupting it. Coherence filtering, in such cases, mistakes alignment with prior beliefs for epistemic trustworthiness. The agent becomes stable, but not in the way virtue epistemologists would hope—she is stable in ignorance.

This is connected to debates in virtue epistemology. Virtues, if they are to be genuine, must reliably promote epistemic goods across the kinds of environments agents actually inhabit. Virtues are not mere dispositional tendencies, but *apt* tendencies—reliable, but context-sensitive. Our results fit this framework. Coherence is not an unconditional virtue, but a *defeasible* one. In noisy environments, it is helpful; in systematically biased environments, it can become epistemically dangerous.

Another objection might be voiced from the Bayesian camp: Is this not just an artifact of violating the Principle of Total Evidence? Shouldn't agents, as Bayesians maintain, always update their beliefs based on all available information, without pre-filtering? Mišćević anticipated this by framing luck as both a first-order and second-order concern. In our model, coherence similarly does not simply overrule evidence; instead, it acts as a second-order indicator that the incoming evidence may itself be suspect. This maneuver works, but only partially. Our simulations show that coherence is a good indicator under *noise*, but not under *systematic bias*, precisely because bias masquerades as coherence when agents already have distorted priors. The upshot is sobering but philosophically fruitful. Coherence does, in Mišćević's sense, mitigate reflective luck, but only under specific environmental conditions.

The broader lesson is that stability alone does not suffice for epistemic virtue. Stability must be *adaptive*. Agents must distinguish between environments where resisting perturbation is rationally virtuous and those where openness to incoherence is, paradoxically, the route to epistemic improvement. Mišćević's core insight—that we should look to the agent's dispositions, not just to the modal profile of beliefs—therefore remains powerful. However, our findings suggest that agents require not just stability, but context-sensitive stability—a kind of epistemic flexibility that can distinguish noise from bias.

In the next section, we connect these results to broader themes in epistemology, including the ongoing debates about higher-order evidence, agent-centered virtues, and the role of coherence in belief dynamics.

5 Coherence, Reflective Luck, and Mišćević's Agent-Centered Legacy

Mišćević's important contribution is to have shifted the discussion of epistemic luck from the external to the internal, from the variability of the world to the fragility of the agent. His diagnosis of *reflective luck* is, in retrospect, disarmingly simple: even in a world where the facts cooperate, an agent may form true beliefs for the wrong reasons, because small, cognitively local perturbations could easily have led them astray. Our simulations both substantiate and refine this insight.

The core virtue of Mišćević's approach lies in its agent-centered focus. Traditional safety-based accounts of luck concern themselves with nearby possible worlds: Could the agent easily have been wrong if the world had been slightly different? Mišćević asks instead: Could the agent easily have been wrong if *s/he* had been slightly different? The locus of epistemic luck is thus relocated from the external world to the agent's own cognitive dispositions.

This shift is clearly expressed in our model. Agents in noisy environments are constantly bombarded by misleading signals. Those who are epistemically "flexible" in the wrong way, i.e., who accept every piece of evidence without question, are highly vulnerable. Coherence filtering, in this context, acts as a stabilizer against such fragility, reducing the agent's exposure to reflective luck. Beliefs formed under this regime are not only more stable but also less accidentally true. In this sense, coherence is performing exactly the role Mišćević seems to have anticipated: it helps agents avoid being epistemically lucky *in the bad way*.

Yet, as seems to be the unfortunate truth, no good deed goes unpunished. When agents operate in environments marked by systematic bias, the same coherence-driven strategy turns against them. Once prior beliefs are subtly skewed, whether through selective exposure, initial misinformation, or sheer bad epistemic luck, coherence filtering tends to reinforce the distortion. The agent becomes stable, yes—but stably wrong. Worse still, the mechanism that was supposed to help the

agent detect unreliable evidence now immunizes them from the very corrective information they need.

Here, one might imagine Mišćević's protest: "But I never claimed coherence would eliminate reflective luck *unconditionally*." True enough. His original proposal was careful to note that coherence does not guarantee immunity from reflective luck. Yet our formal results bring this conditionality into sharp focus. Coherence can only play its intended role when the environment cooperates by making incoherence a signal of bad evidence. In biased environments, coherence can be systematically misleading. This result dovetails with themes from virtue epistemology more generally. Cognitive virtues must be understood as *environment-relative*. No capacity is virtuous in isolation.

Our results also highlight a noteworthy and less commonly emphasized feature of virtue epistemology: epistemic virtues may not be universally beneficial (one may, of course, object that then these are no longer virtues, but if something is a virtue only if it holds regardless of the environment, then the undertaking of virtue epistemology seems rather doomed as there will hardly be any virtues). While virtues such as open-mindedness or coherence-seeking are often regarded as unconditionally conducive to good epistemic outcomes, our model suggests that, when these dispositions are improperly calibrated—e.g., when agents weigh coherence excessively relative to evidential input—they can systematically backfire, leading to polarization, dogmatism, or resistance to evidence. This supports the view that epistemic virtues must be appropriately tuned to their epistemic environment to promote accuracy, which also aligns our view with what one may term *ecological epistemology* (cf. Thorstad, 2024). Seen in this light, Mišćević's proposal may be reframed. The virtue at stake is not simply stability through coherence, but *adaptive stability*: the capacity to maintain coherence when doing so is appropriate, and to revise or sacrifice coherence when the situation demands it. The epistemic vice is not instability per se, but being stably committed to error, locked into a coherent but mistaken worldview.

This diagnosis resonates with contemporary concerns in social epistemology about the dynamics of epistemic bubbles, echo chambers, and information polarization (Nguyen, 2020; Levy, 2021). In many real-world environments, systematic bias is not merely an artifact of individual reasoning but a product of social structures and interactions. Agents often become reflectively stable in virtue of the groups they

belong to, filtering information not only for internal coherence but also for alignment with socially shared belief systems. In such cases, the very mechanisms that preserve coherence may simultaneously reinforce group-based distortions, making the agent's stability socially entrenched rather than epistemically virtuous.

Still, Mišćević's insight stands. The problem is not that coherence cannot help. It can, and does, in environments where random noise threatens belief stability. The problem is that coherence is *not enough*. What agents need is *adaptive coherence*, capable of adjusting when the coherence itself is the problem. Put differently, what agents need is not simply a drive to maintain coherence, but a meta-virtue: the ability to monitor when their coherence-based conservatism is epistemically appropriate, and when it has turned into a liability.

Our results thus refine rather than reject Mišćević's account. Reflective luck remains a challenge. Coherence, treated as higher-order evidence, often helps in mitigating it. But its effectiveness is contingent, shaped by the structure of the agent's informational environment.

Finally, note that our model focuses on probabilistic coherence, defined as a property of an information set over which an agent has a defined subjective probability distribution. While this provides a tractable and illuminating account of one important aspect of coherence, recent work (Fogal & Risberg, forthcoming) has argued that coherence has richer dimensions, including relations of positive support and neutrality among attitudes, which cannot be fully captured within a purely probabilistic framework. Our results should therefore be understood as clarifying a significant, yet non-exhaustive, aspect of the epistemic landscape.

6 Conclusion

Mišćević's account of reflective luck brought a neglected dimension of epistemic evaluation to the forefront. The deepest threats to knowledge, he argued, do not always stem from external contingency—fragile truths in nearby possible worlds—but from the agent's own instability. His proposal was modest yet powerful: perhaps coherence, long appreciated for its synchronic virtues, also has a diachronic role to play. Perhaps it can act as a stabilizer against the agent's own cognitive fragility. Our

computational exploration shows that this proposal is, in a sense, vindicated. But it is also limited.

In environments dominated by random noise, coherence-sensitive agents outperform their purely first-order-evidence-only counterparts. Their belief trajectories remain closer to the truth, less sensitive to irrelevant perturbations, and less hostage to evidential flukes. This is precisely the kind of *reflective stability* that Mišćević sought. Coherence seems to act, here, as a cognitive virtue. It protects the agent not merely from bad luck *in the world*, but from bad luck *in herself*.

Yet, as we have seen, the success of this strategy is not universal. In environments where the real threat is systematic bias rather than random noise, coherence becomes epistemically hazardous. Agents who rely too heavily on coherence as a filtering mechanism risk insulating themselves from exactly the kinds of corrective evidence that could improve their beliefs. In such settings, coherence does not minimize reflective luck; it entrenches it. Worse, it does so under the guise of stability.

This should not surprise us. After all, reflective luck is *agent-centered*. It is about how fragile agents are in light of small perturbations. But not all perturbations are noise. Some are corrections. Some are exactly what is needed for belief improvement. An agent who is too stable—who ignores such perturbations because they threaten coherence—may fall victim to a second-order epistemic vice: reflective rigidity.

Does this undermine Mišćević’s original insight? We believe it does not. If anything, it enriches it. Reflective luck is indeed a real and important epistemic threat. Stability is a plausible remedy—but only if it is *adaptive stability*. Coherence is thus best seen not as an epistemic virtue *simpliciter*, but as an environmentally modulated heuristic. When applied in the right contexts—noisy, chaotic, and unstructured informational environments—it helps agents avoid cognitive fragility. When applied indiscriminately, it can exacerbate the very problem it is meant to solve.

One could imagine Mišćević, were he to see these results, responding: “But of course! Epistemic luck has many faces.” Indeed, the deeper lesson is that agents need more than stability. They need *the right kind* of stability. What matters is not just that agents resist being easily thrown off by small changes, but that they are attuned

to which changes are merely noise, and which are genuine signals for epistemic improvement.

In this light, coherence remains a valuable epistemic tool—but it must be deployed reflectively and responsively. Our results do not just validate Miščević's focus on agent-centered virtues. They show that computational methods can clarify how such virtues operate, when they succeed, and where they risk failure. The future challenge, both philosophically and practically, is to design strategies for agents—whether human or artificial—so that they are capable of achieving *adaptive coherence*: resilient yet not dogmatic; stable yet not blind.

The next step, both formally and philosophically, is to develop models and frameworks that provide such meta-reflective capacities. Addressing this question may require expanding Miščević's framework to include mechanisms for meta-reflection, flexibility, and epistemic humility. But if the goal is agents who are not just lucky to be right, but reliably so in virtue of their own cognitive constitution, then Miščević's focus on agent-centered virtues is precisely where we must begin.

Acknowledgements

The authors acknowledge the financial support from the Slovenian Research Agency (research core funding No. P6-0144). Borut Trpin furthermore acknowledges the financial support from the Slovenian Research Agency, project No. J6-60107.

References

- BonJour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Harvard University Press.
- Carnap, R. (1947). On the application of inductive logic. *Philosophy and Phenomenological Research*, 8(1), 133–148. <https://doi.org/10.2307/2102920>
- Christensen, D. (2010). Higher-Order Evidence. *Philosophy and Phenomenological Research*, 81(1), 185–215. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00366.x>
- Feldman, R. (2005). Respecting the evidence. *Philosophical Perspectives*, 19, 95–119. <https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2005.00055.x>
- Fogal, D. & Risberg, O. (2025). Coherence and incoherence. *Philosophical Review*, 134(4), 405–454. <https://doi.org/10.1215/00318108-11964758>
- Goldman, A. I. (1999). *Knowledge in a Social World*. Oxford University Press.
- Good, I. J. (1967). On the principle of total evidence. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 17(4), 319–321. <https://doi.org/10.1093/bjps/17.4.319>
- Greco, J. (2003). *Knowledge as credit for true belief*. In M. DePaul & L. Zagzebski (Eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology* (Chap. 5). Oxford University Press.

- Justin, M. & Trpin, B. (2025). Coherence-Based Evidence Filtering: A Computational Exploration. Fortn: *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society* 47.
<https://escholarship.org/uc/item/0668w8x3>
- Kelly, T. (2010). *Peer disagreement and higher-order evidence*. In R. Feldman & T. A. Warfield (Eds.), *Disagreement* (pp. 111–174). Oxford University Press.
- Levy, N. (2021). *Bad Beliefs: Why They Happen to Good People*. Oxford University Press.
- Longino, H. (1990). *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton University Press.
- Mišćević, N. (2007). Armchair luck: Apriority, intellection and epistemic luck. *Acta Analytica*, 22, 48–73. <https://doi.org/10.1007/BF02866210>
- Nguyen, C. T. (2020). Echo chambers and epistemic bubbles. *Episteme*, 17(2), 141–161.
<https://doi.org/10.1017/epi.2018.32>
- Pritchard, D. (2005). *Epistemic Luck*. Oxford University Press.
- Sosa, E. (2003). *The place of truth in epistemology*. In M. DePaul & L. Zagzebski (Eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology* (Chap. 8). Oxford University Press.
- Thorstad, D. (2024). *Inquiry Under Bounds*. Oxford University Press.
- Trpin, B. & Justin, M. (2025). Coherence as a constraint on scientific inquiry. *Synthese* 206, 200.
<https://doi.org/10.1007/s11229-025-05281-3>

RAZUMEM ZGODBO – RAZUMEM SVET? RAZUMEVANJE KOT EPISTEMSKA VREDNOST FIKCIJE

Sprejeto

11. 6. 2025

Pregledano

21. 10. 2025

Izdano

17. 12. 2025

MAJA NEMEC

Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija
maja.nemec@student.um.si

DOPISNI AVTOR

maja.nemec@student.um.si

Izvleček Sodobne razprave v analitični filozofiji fikcije so se oblikovale okrog vprašanja o epistemski vrednosti literarnih del. Članek skuša s tezo, da je epistemski doprinos literature bolje kot v iskanju golih dejstev iskati v razumevanju, premostiti prepad med optimističnimi literarnimi kognitivisti in skeptičnimi antikognitivisti. Temelj predstavlja razlikovanje med propozicionalnim védenjem in razumevanjem, ki ga literarna dela omogočajo tudi v nerealističnih žanrih. Razumevanje bo obravnavano kot samostojen epistemološki pojem, ki ni ena izmed vrst védenja. Pri tem se opiram na sodobne neokognitivistične pristope (Mikkonen, Ferran), ki razumevanje obravnavajo kot osrednjo epistemsko vrlino, ter na kritiko estetske razmejitve med filozofijo in literaturo (Vidmar Jovanović). V zadnjem delu članka so analizirani estetski ugovori proti kognitivizmu (Lamarque in Olsen), ki v epistemski vrednosti fikcije vidijo trivialnost in nevarnost, da slednjo s statusa umetniškega dela zreduciramo na didaktični pripomoček. Skušam pokazati, kako fikcija prek svoje estetske forme in kompleksnosti omogoča kognitivne pridobitve, ki presegajo didaktično vlogo.

Ključne besedefikcija,
literarni kognitivizem,
razumevanje,
propozicionalno
védenje,
epistemška vrednost

I UNDERSTAND THE STORY – I UNDERSTAND THE WORLD?

UNDERSTANDING AS THE EPISTEMIC VALUE OF FICTION

MAJA NEMEC

University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia
maja.nemec@student.um.si

CORRESPONDING AUTHOR
maja.nemec@student.um.si

Accepted
11. 6. 2025

Revised
21. 10. 2025

Published
17. 12. 2025

Abstract Contemporary debates in the analytical philosophy of fiction have revolved around the epistemic value of literary works. The article attempts to bridge the gap between optimistic literary cognitivists and sceptical anti-cognitivists by arguing that the epistemic contribution of literature lies more in understanding than in the search for bare facts. The basis for this is the distinction between propositional knowledge and understanding, which literary works enable even in non-realistic genres. Understanding will be treated as an independent epistemological concept, distinct from a type of knowledge. In doing so, I draw on contemporary neocognitivist approaches (Mikkonen, Ferran), which treat understanding as a central epistemic virtue, and on the critique of the aesthetic distinction between philosophy and literature (Vidmar Jovanović). The final section of the article considers aesthetic objections to cognitivism (as developed by Lamarque and Olsen), who argue that attributing epistemic value to fiction is trivial and potentially dangerous, as it risks reducing works of art to a purely didactic instrument. I attempt to demonstrate how fiction, through its aesthetic form and complexity, facilitates cognitive gains that extend beyond its didactic role.

Keywords
fiction,
literary cognitivism,
understanding,
propositional
knowledge,
epistemic value

1 Uvod

Od samih začetkov razvoja kultur je pripovedovanje zgodb med ljudmi prisotno vsaj v tolikšni meri kot potreba po razlaganju sveta. Literatura kaže svoje čare ravno v tem, da odpira vpogled v situacije, ki so za povprečnega posameznika v dejanskem življenju popolnoma nemogoče. Oddalji se od realističnih prikazov vsakdanjega sveta in bralca popelje v svetove fantastičnih bitij, futurističnih tehnologij, čutečih geometrijskih likov, hudičev, ki se spreminjajo v mačke ipd. Skratka, zdi se, da je posebnost fikcije ravno v tem, da je ta na videz popolnoma oddaljena od resnice. Če bi držalo, da fikcija z resničnim svetom nima ničesar skupnega, bi njeno vrednost lahko iskali samo na področju estetike. Razpravljati o epistemski vrednosti literarnega dela bi bilo popolnoma odveč. Pa vendar prevladuje splošno mnenje, da nam zgodbe, ki jih beremo, povedo nekaj resničnega o svetu. Tipičen primer, ki kaže na to, da resnico lahko spoznamo skozi zgodbo, so pravljice. Te so pogosto služile kot učinkovit didaktični pripomoček pri učenju moralnih in etičnih resnic. Neka dejstva o svetu kompetentnemu bralcu lahko poda tudi realistična literatura in zgodovinski romani. Ta dela se vseeno razlikujejo od romanov, kot je Abbottova *Dežela Ravnina* (2018) ali Orwellova *Živalska farma* (2005). Kakšno, če sploh kakšno védenje nam lahko posreduje roman, katerega fabula se odvija v popolnoma izmišljenem prostoru in času?

V članku bom zagovarjala, da literatura sicer lahko predstavlja vir propozicionalnega védenja (kot so faktični podatki v realističnih in zgodovinskih romanih), vendar ta vrsta védenja ni v fikcijskih delih niti osrednja niti nujna, da jim pripišemo epistemsko vrednost. Predpostavljam, da je mnogo pomembnejši kognitivni doprinos fikcije v sposobnosti vzbujanja razumevanja pri kompetentnem bralcu. Zgodbe, realistične ali ne, nam omogočijo vživetje v situacije, ki jih sami morda nikoli ne bomo izkusili. Celo najbolj neverjetne pripovedi imajo zmožnost v nas vzbuditi razumevanje, kakšno je življenje v neki družbeni strukturi, kako se počuti posameznik, soočen z globoko moralno dilemo ali kako razmišlja nekdo, popolnoma prevzet od specifičnega čustvenega stanja. Če je to res, potem epistemska vrednost literature presega žanrske meje, najdemo jo celo v delih, ki zvrstno popolnoma odstopajo od realistične norme – modernističnih delih, satirah, znanstveni fantastiki, fantaziji ipd. Ugovori propozicionalnemu literarnemu kognitivizmu kažejo na to, da je propozicionalno védenje omejeno na realistično literaturo. Zdi se, da zmožnost

vzbujanja razumevanja skozi literarno delo presega to omejitev in je eden ključnih elementov fikcije.

V članku najprej obravnavam nekaj pojmov iz epistemologije in filozofije fikcije, značilnih za razprave v analitičnih krogih. Sledi groba predstavitev splošne oblike literarnega kognitivizma. Skušala bom odgovoriti na klasične antikognitivistične ugovore glede vprašanja resnice v fikciji, nanašajoč se na argumente, ki jih ponudijo kognitivisti (npr. Friend, 2014). Izpostavljena bosta dva problema propozicionalne teorije o pridobivanju védenja iz fikcije: omejenost epistemske vrednosti na realistično pripovedno fikcijo ter obravnavanje literature kot didaktičnega pripomočka namesto umetniškega dela. Predpostavljeno bo, da védenje (v ozki definiciji) ni tisto, kar je prava epistemska vrednost literature, ampak je to vlogo morda bolje pripisati razumevanju; prvič, ker to presega žanrsko omejenost in drugič, ker ne ogroža estetskega aspekta literature, kvečjemu slednjega le še obogati.

2 Pojemovni temelji: literarni kognitivizem in epistemska vrednost

V najširšem smislu je literarni kognitivizem prepričanje, da je z branjem literature mogoče pridobiti védenje, kar pomeni, da literarnim delom lahko poleg estetske pripišemo tudi epistemsko vrednost (Harold, 2019, str. 382). Splošna trditev literarnih kognitivistov je naslednja: fikcijska dela, zlasti pripovedna in realistična, lahko služijo kot vir epistemske vrednosti v obliki védenja ali razumevanja. Stacie Friend (2014) ustrezno opozarja še na zahtevo po bralni kompetenci in vpelje pojem kompetentnega bralca, tj. nekoga, ki ima dovolj poglobljeno poznavanje literature v smislu sloga, žanra in pripovedi ter dovolj razvit mentalni okvir, da razume koncepte, ki jih delo na tak ali drugačen način posreduje. Tak pristop k literaturi se pogosto zdi samoumeven ali vsaj intuitivno privlačen. Spomnimo se samo, koliko literature je kot obvezno branje vključene v osnovnošolske in srednješolske učne načrte. Če bi profesorja slovenščine vprašali, ali nas fikcija lahko česa nauči, bi bil njegov odgovor skoraj zagotovo pritrdilen. Literarni kognitivizem je zato vsaj na prvi pogled mamljiva filozofska drža. Vseeno se stvari kaj hitro zapletejo, ko skušamo pojasniti, na kakšen način fikcija posreduje védenje. Avtorji literarnih del namreč nikakor niso zavezani k pisanju resničnih trditev. Še več, karkoli je napisano v fikcijskem kontekstu, tj. v kontekstu zgodbe, naj bi bilo v dobesednem pomenu zmeraj neresnično. To je osnovni izziv za literarnega kognitivista: Kako iz dobesedno neresničnih stavkov spoznamo dejanske resnice o svetu?

Preden nadaljujemo, je treba razjasniti nekaj osrednjih pojmov, s katerimi analitična filozofija povezuje področje fikcije in epistemologije. Zakaj sploh govorimo o epistemski vrednosti literarnih del? Epistemska vrednost povezujemo s t. i. *kognitivnimi uspehi* (angl. *cognitive successes*): resničnimi prepričanji, upravičenimi prepričanji, védenjem in razumevanjem. Tem pripisujemo vrednost že zato, ker so pogosto iz praktičnega vidika uporabni za posameznika (Bondy, b. d.). Na primer, védenje o kemijskih reakcijah med snovmi nam je pomagalo, da smo izumili učinkovite detergente za odstranjevanje maščobe. Razumevanje katastrofalnih posledic vojne nam (vsaj v teoriji) pomaga, da se tej na vsak način skušamo izogniti. Nasprotno nam neresnična ali lažna prepričanja škodijo. Zamislimo si otroka, ki je zaradi zavajajočega videoposnetka oblikoval lažno prepričanje, da so kapsule za pomivalni stroj užitne, zato se odloči eno poskusiti. Medtem ko bi bilo resnično prepričanje v tem primeru uporabno, je zmotno prepričanje zanj škodljivo, celo nevarno.

Da so resnična prepričanja, védenje in razumevanje pomembni, je splošno sprejeto stališče, ki v epistemologiji služi kot temelj za številne nadaljnje razprave o tem, kako so takšni kognitivni uspehi med seboj povezani, ali jih je mogoče med seboj razlikovati, kako določamo njihovo vrednost ipd. Zdi se, da imamo neko intuitivno hierarhijo o vrednosti treh omenjenih pojmov, pri čemer je védenje epistemska bolj dragoceno od resničnega prepričanja, razumevanje pa je izmed vseh epistemskih stanj najdragocenejše, čeprav je težko pojasniti, od kod ta dodatna vrednost razumevanja izvira in kaj je sploh tisto, kar določa vrednost vsem stanjem. To vprašanje presega okvir pričujočega teksta. V eseju je predpostavljeno le to, da sta védenje in razumevanje dve različni epistemski stanji, ki ju ljudje visoko vrednotimo. Za potrebe razprave o epistemski vrednosti fikcije bo dovolj brez utemeljevanja sprejeti, da ima resnica za človeka neko vrednost, zato je pri obravnavanju nekega področja naš epistemološki cilj pridobiti resnična prepričanja in se izogniti zmotam. Ko ta cilj preslikamo na področje literature, je naše osrednje vprašanje: česa, če sploh česa, nas lahko fikcija nauči?

Trditi, da ima literatura epistemska vrednost, torej pomeni predpostavljati, da lahko fikcijska dela prispevajo k spoznanju podobno kot druge oblike raziskovanja tako, da predstavljajo vir védenja, spodbujajo razumevanje ali bogatijo védenje o svetu, ki ga že imamo. Ta vrednost se razlikuje od drugih, neepistemoloških vrednosti literature, kot je estetski užitek, čustveno doživetje, tudi zabava. Ker se filozofom

pogosto očita, da podcenjujejo te vidike literature (Lamarque in Olsen, 1994), naj poudarim, da te vrednosti v nobenem smislu nimajo manjšega pomena od epistemske. Je pa res, da za razpravo o tem, česa nas lahko fikcija nauči, niso središčne. V zadnjem delu bom skušala odgovoriti na očitke, da se z osredotočanjem na epistemsko vrednost zanemarja estetska, s tem pa se literatura zmotno obravnava kot potencialni didaktični pripomoček, namesto kot umetniško delo. Kognitivistična razprava o literaturi se osredotoča na vprašanje, ali literatura resnično pozitivno prispeva k našemu spoznavanju sveta.

Pomemben razkorak med analitičnimi filozofi, ki se ukvarjajo z epistemsko vrednostjo literature, je povzročilo razlikovanje med propozicionalnim védenjem in razumevanjem. Ločnica, ki se vzpostavlja znotraj kognitivističnega kroga, je razlika med močnimi in šibkimi oz. zmernimi kognitivisti (Harold, 2016, str. 385). Prva možnost, ki jo zagovarjajo zagovorniki močnega kognitivizma, je propozicionalno védenje, pogosto opisano tudi kot védenje da. Gre za védenje o dejstvih, izraženih z resničnimi propozicijami. V skladu s korespondenčno teorijo resnice lahko to vrsto védenja definiramo kot korespondenco dejstev z resničnimi propozicijami. Edine propozicije, o katerih lahko posedujemo védenje, so tiste, ki so resnične (Currie, 2020, str. 83). Faktične podatke vsebujejo številna literarna dela, v Mannovem *Dr. Faustusu* je na primer podrobno opisana Schönbergova dvanajsttonska glasbena tehnika. Natančni so tudi opisi nemških krajev, na katere referira. Podobno Jančar v mnogih svojih romanih natančno opisuje Maribor v času prve in druge svetovne vojne. V naturalističnih romanih najdemo podrobne opise bioloških procesov, v novejši ekokritični literaturi smo priča skoraj znanstvenim opisom živali in raznih podnebnih pojavov.

Zmernejše oblike kognitivizma se namesto na propozicionalno osredotočajo na praktične in izkustvene oblike védenja, tj. védenja kako in védenja kako je biti nekaj. Praktično védenje v grobem pomeni posedovanje nekih spretnosti ali sposobnosti in zmožnost zanesljivega doseganja cilja, npr. sposobnost voziti kolo. Izkustveno védenje pomeni, na primer, vedeti, kako je občutiti žalovanje ali kako je biti izobčen (Currie, 2020, str. 83; Green, 2022, str. 276). Literatura po teh definicijah bralca nauči sposobnosti, kot je denimo izboljšana moralna občutljivost ali empatičnost. Ko beremo o usodi Sonje iz Jančarjevega *In ljubezen tudi* (2017), smo bolj pripravljeni moralno obsoditi vojno nasilje. Nekateri menijo, da literatura ne posreduje védenja v obliki dejstev, temveč nas spodbuja, da ponotranjimo nove načine gledanja na svet in s tem poglobimo védenje o svetu, ki ga že imamo.

V zadnjih letih se je razvila posebna veja literarnega kognitivizma, ki odgovor na vprašanje o epistemski vrednosti literature vidi v razumevanju. Literarni neokognitivisti (npr. Mikkonnen, 2021) zagovarjajo, da so fiksijska dela (ne glede na žanr) v epistemskem smislu predvsem vir razumevanja, ne strogo propozicionalnega védenja. Prvo se od drugega razlikuje po tem, da je holistično, gre za razumevanje celotnih teorij ali pojavov, ne posameznih propozicij. Hkrati ga ne pridobimo naenkrat, ampak prihaja v stopnjah (Green, 2022, str. 277). Za védenje o dejstvih ne moremo reči, na primer, da nekdo bolje ve, da je $2 + 2 = 4$, pri razumevanju pa je mogoče določiti stopnje. Popolnoma smiselno se zdi reči, da učenec A učno snov razume bolje kot učenec B. Po Mikkonenu (2021) lahko razumevanje opišemo kot široko dojetje vzorcev, povezav in pomenov: na primer, kako družbene norme oblikujejo naše dojetje sveta ali kako se ohranja zatiranje. Za razliko od ozke definicije propozicionalnega védenja razumevanje ni nujno povezano s posameznimi resničnimi trditvami, ampak z zmožnostjo umestitve pridobljenih informacij v koherenten okvir.

Slednje bo pomembno predvsem zaradi problema upravičevanja prepričanj v fikciji. Splošno velja, da mora biti prepričanje za to, da je utemeljeno (in lahko postane védenje ali del razumevanja), podprto z ustreznimi razlogi ali dokazi. Nesmiselno bi bilo zanikati, da se v literaturi pojavijo trditve, ki so resnične tudi v vsakdanjosti. Ampak, fikcija vsebuje tudi druge vrste stavkov, ki nikakor ne morejo biti dobesedno resnični. Avtorji v zgodbah pogosto ustvarjajo namišljene like, izmišljajo si bitja, predmete, mesta, celo svetove. Včasih bralca namerno zavajajo, pojavljajo se nezanesljivi pripovedovalci in lažnivi liki, ki podajajo popačeno resnico. Za veliko žanrov literature je značilno, da večji del dela sestavljajo dobesedno neresnični stavki. Ampak, tudi v takih delih se pojavijo trditve, ki navajajo resnična dejstva. Kako naj bralec loči eno vrsto stavkov od drugih? Kako vemo, katere stavke naj beremo kot dobesedne resnice o svetu in katere kot izmišljeno zgodbo?

3 Propozicionalno védenje in problem upravičenja

Védenje po epistemoloških teorijah zahteva resnično upravičeno prepričanje. Spomnimo se slavnega primera Dežele lažnih skednjev (Goldman, 1976, str. 772–773). Turistka prispe v deželo, kjer so po pokrajini postavljeni tako pravi skednji kot lažni panoji skednjev, ki so pravim na las podobni. Pelje se mimo pravega skednja in oblikuje prepričanje, da vidi skedenj. Ker ne ve, da se nahaja v pokrajini, kjer so lažni skednji enako pogosti kot pravi, je zelo verjetno, da bi enako prepričanje (tj. »Videla

sem pravi skedenj») oblikovala tudi, če bi se peljala mimo lažnega skednja. Splošni zaključek tega primera je, da turistkino prepričanje ni dovolj upravičeno, zato ga ne moremo označiti kot védenje. Kot tako bi ga obravnavali šele, če bi se ustavila ob skednju, ga obhodila in se prepričala, da je pravi (tj. si zagotovila ustrezne dokaze za prepričanje). V tem primeru bi bilo turistkino prepričanje primerno (angl. *apt*), saj bi nastalo zaradi njene epistemske kompetence (Sosa, 2007).

Antikognitivisti v skladu s tem opozarjajo na problem upravičenja v literaturi, kjer so pomešane dobesedne in izmišljene trditve, hkrati pa, kot opaza tudi Friend (2014, str. 6–7), fikcija bralce pogosto zavede na enak način kot lažni skednji. Postmodernistična dela so znana po tem, da imitirajo neliterarne žanre. V romanih se pogosto pojavljajo opombe, citati, razni navedki iz akademske literature, vendar so izmišljeni in namerno dajejo lažni vtis, da so resnični in zanesljivi. V romanu *House of Leaves* Danielewskega (2000) nezanesljivi pripovedovalec, kot urednik piše neke vrste študijo o dokumentarnem filmu, za katerega se izkaže, da nikoli ni obstajal. Roman je poln opomb in navedb iz raznih strokovnih virov, ki so popolnoma izmišljeni. Ne samo, da so viri, ki jih pripovedovalec navaja v opombah, neresnični, film, o katerem piše, ni bil nikoli posnet, opombe same si med seboj nasprotujejo in celotno besedilo postane nerazvozljiv kaos, ki bralca popolnoma zmede. Kako naj v primeru takih del bralec izlušči resnico?

Friend zagovarja, da literarna dela lahko predstavljajo vir propozicionalnega védenja, vendar to zahteva kompetentnost bralca in prilagoditev strategij branja glede na žanr besedila, na naravo pripovedne strategije, ki jo ubira avtor ipd. Izhaja iz teze, da med fikcijo in nefikcijo ni nobene epistemske razlike, ki bi preprečevala pridobivanje védenja iz fikcije. Osredotoča se na tri klasične antikognitivistične ugovore (Friend, 2014, str. 1–5):

1. Fikcijske trditve ne referirajo na realni svet in zato ne morejo biti resnične.
2. Fikcija zahteva imaginacijo ali pretvarjanje, ne kliče k prepričanju, da je nekaj res. Nefikcija stremi k oblikovanju prepričanja. Ker védenje zahteva prepričanje, fikcijska dela ne morejo biti njegov vir.
3. Fikcija ne zagotavlja dokazov ali utemeljitev, potrebnih za to, da bi prepričanja predstavljala védenje.

V članku zavrne vse tri ugovore. Ustrezno izpostavlja, da tudi trditve v literarnih delih včasih referirajo na resnične posameznike, kraje in predmete, kot je Napoleon pri Tolstoju ali Nemčija pri Mannu. Hkrati popolnoma fiktivna dela včasih vsebujejo dobesedno resnične izjave. Kot primer navaja biološke opise kitov v *Moby Dicku* (Friend, 2014, str. 2–3), spomnimo se lahko tudi na matematične resnice, ki jih podaja Abbotova *Dežela Ravnina* (2018). Čeprav je delo kot eden prvih primerov znanstvenofantastičnega žanra popolnoma nerealistično (prikazuje namreč svet, kjer bivajo govoreči in čuteči geometrijski liki), vsebuje toliko znanstvene teorije, da so ga uporabljali kot učbenik in uvod v teorijo večdimenzionalnih prostorov.

Fikcija tudi ni nezdržljiva z ustvarjanjem prepričanj. Čeprav je res, da od bralca zahteva bodisi imaginacijo bodisi pretvarjanje, da verjame zgodbi, to še ne pomeni, da bralca ne vabi k ustvarjanju resničnih prepričanj. Dejstva, ki jih poda fikcija, so lahko implikativna, ni nujno, da so dobesedno izražena. Bralec se lahko hkrati pretvarja, da verjame zgodbi in je obenem iskreno prepričan, da je del pripovedi resničen, na primer avtorjevi komentarji ali informacije o ozadju dogajanja (Friend, 2014, str. 3). Vemo, da je Zeitbloom v *Dr. Faustusu* (1986a, 1986b) le fiksijski lik, vendar smo hkrati prepričani o resničnosti opisov nacistične Nemčije, ki jih Mann poda preko njega.

Njen zadnji odgovor antikognitivstom se dotika problema upravičevanja trditev. Currie (2020), ki je do dejanskega pridobivanja propozicionalnega védenja iz fikcije precej skeptičen, sicer priznava, da je iz fikcije mogoče pridobiti dejanske informacije, problem pa vidi v fikciji kot viru za pridobivanje zanesljivega spoznanja. Navaja psihološke študije, ki so pokazale, da so bralci, ki so brali dela z oznako »fikcija«, pogosto zmanjšali kritično presojo in so bili posledično bolj dovzetni za sprejetje lažnih informacij. Friend trdi, in zdi se, da ustrezno, da je zanesljivost pomembno vprašanje tako za fiksijska kot nefiksijska dela. Za resnico v nefiksijskih delih, denimo učbenikih, strokovnih člankih in raznih raziskavah, naj bi jamčile institucije, vendar to jamstvo ni vedno gotovo. Slednje je močna in ne pretirano intuitivna teza. Po Friend avtorji fikcije namerno vključujejo neresnice, vendar so lahko tudi avtorji nefikcije nezanesljivi ali vključujejo izmišljene elemente. Vendar iz tega še ne sledi, da prepričanja, ki jih lahko pridobimo iz nefiksijskih del, zahtevajo enako upravičevanje kot fiksijska dela. Mora obstajati razlog, zakaj načeloma podatkom iz znanstvenega članka zaupamo bolj kot podatkom iz romana. Vloge institucij ne moremo v celoti odpisati. Treba je izpostaviti, da Friend vseeno ne zanika predpostavke, da je upravičevanje prepričanj v fikciji precej problematično.

Razliko med nefikcijo in fikcijo pa raje kot v razliki upravičevanja trditev izpostavi pri količini neresničnih trditev: »Dejstvo, da leposlovna dela običajno vsebujejo veliko več fiktivnega gradiva kot neleposlovna dela, je epistemološko pomembno, saj so razlike v stopnji pomembne za védenje« (Friend, 2014, str. 5).

Nanaša se na epistemološki pojem *varnostnega pogoja* (angl. *safety condition*), ki določa, da védenje zahteva prepričanja, za katera lahko dokažemo, da niso zlahka zmotna. V primeru z lažnimi skednji prepričanje o tem, da turistka vidi pravi skedenj, *ni varno* (angl. *unsafe*), če je večina skednjev v bližini lažnih. Več kot je v okolici pravih skednjev in manj kot je lažnih, bolj varni so pogoji za oblikovanje prepričanja, da je skedenj, ki ga vidi, pravi. Po analogiji fikcija ustvarja več epistemološko nevarnih ali negotovih pogojev kot nefikcija, saj vsebuje veliko več fikcijskih oz. izmišljenih stavkov. Bralec zato iz fikcije lažje pridobi zmotna prepričanja kot pri branju nefikcije. Če želimo iz fikcije pridobiti védenje, to zahteva precejšnjo previdnost. Ampak, Friend (2014) navaja številne psihološke študije, ki kažejo, da so ljudje pri branju fikcije pogosto premalo kritični in fikcijske informacije zmotno sprejemajo kot resnične. To spodkopava zanesljivost védenja, pridobljenega iz fikcije. Podobno opozarja tudi Currie (2020, str. 148).

Ena izmed možnosti obrambe za literarni kognitivizem je vpeljava fikcijske kompetence. Friend (2014, str. 11) opozori na pojem kompetentnega bralca, tj. nekoga, ki je dobro seznanjen z literarnim žanrom, ki ga bere, in je sposoben glede na naravo žanra kritično razlikovati med fikcijskimi in nefikcijskimi elementi v literarnem delu. Po analogiji zagotavljanja varnosti prepričanj v primeru z lažnimi skednji Friend trdi, da je mogoče enako zahtevati od bralcev fikcije. Opozarja, da so nekateri bralci bolj vešči od drugih v razlikovanju med fikcijskimi stavki in dobesedno resničnimi trditvami. Kompetenco posameznika povezuje z njegovimi predhodnimi stiki z žanrom fikcije, ki ga v trenutku, ko pridobiva prepričanja, bere. S terminologijo Ernesta Sose (2007) so prepričanja, pridobljena iz fikcije, lahko *ustrezna* (angl. *apt*) tudi če so sprejeta v nezanesljivih pogojih, v kolikor so posledica ustreznega izvrševanja kompetence. Torej, če je bralec dovolj obsežno seznanjen z nekim literarnim žanrom, lahko razvije strategijo, ki je učinkovita za določene vrste fikcije (npr. zgodovinski roman). Resnična prepričanja, ki jih oblikuje zaradi lastne kompetence, so ustrezna in niso resnična le po naključju. Ker niso posledica sreče, lahko taka prepričanja definiramo kot védenje.

Vpeljava kompetentnega bralca v teoriji dopušča sklep, da fikcija podobno kot nefikcijski teksti ponuja možnost za pridobivanje propozicionalnega védenja. Vendar, ali bralec, kot ga predpostavlja Friend, sploh obstaja? Green (2022, str. 19) meni, da gre v tem primeru za empirično vprašanje, ki bi, če bi želeli potrditi verodostojnost teorije, zahtevalo eksperiment. Študije, ki jih navajata Friend (2014) in Currie (2020), niso optimistične. Tudi če v teoriji obstajajo bralci, ki so sposobni iz fikcije pridobiti »ustrezna« resnična prepričanja v pogojih, ki jih neko literarno delo zahteva, je teh bralcev verjetno zelo malo, hkrati pa morajo zato, da fikciji lahko pripišemo epistemsko vrednost, zavestno brati fikcijo z namenom, da iz nje izluščijo ta dejstva. Zdi se, da tega vsaj v večini primerov ne delamo.

V nadaljevanju bom obravnavala dve težavi, ki jih vidim s takšno definicijo epistemske vrednosti fikcije. Prva težava je, da obravnava propozicionalnega védenja kot osrednje epistemske vrednosti fikcije to omeji na določene žanre. Kot izpostavlja Currie (2020), se večina razprav literarnih kognitivistov v razpravah osredotoča na realistično pripovedno prozo. Kaj to pomeni za nerealistično fikcijo? Je ta brez epistemske vrednosti? Potemtakem od modernističnih del naprej branje literature nima kognitivnega doprinosa. Slednje se zdi absurdno.

Morda je taka kritika prestroga in prehitra, če sprejmemo, da je propozicionalno védenje mogoče pridobiti tudi implicitno, tj. ne zgolj iz eksplicitnih trditev, zapisanih v besedilu. Temu bi pritrdili tudi skeptiki (npr. Currie, 2020). Ampak, ali res beremo z namenom, da bi pridobili dejstva o svetu? Lahko sprejmemo, da ni v naravi literature ničesar takega, kar bi ji onemogočalo, da bralcu poda dejanske informacije. Problem je v tem, da literature ne beremo (samo) za to, da bi pridobili informacije o nekem področju ali časovnem obdobju. Vojnih romanov ne beremo z namenom, da bi pridobili podatke o številu mrtvih. Redko kdo bo dejal, da bere *Dr. Faustusa* z namenom naučiti se teorijo moderne glasbe. To je védenje, ki ga mimogrede pridobimo ob branju. Čeprav je literatura zmožna podati propozicionalno védenje, slednje ni niti osrednje niti nujno, da literaturi pripišemo epistemsko vrednost. Neokognitivisti predlagajo, da je tovrstno vrednost literature bolje kot s pojmom propozicionalnega védenja razlagati z razumevanjem.

Drugo vprašanje se tiče splošnega vrednotenja literature. Na kak način pripis zmožnosti podajanja propozicionalnega védenja vpliva na celotno vrednost literature? Najbolj znano antikognitivistično kritiko na tem področju v svojih

razpravah predstavljata Lamarque in Olsen (1994). Ugovarjata, da četudi literarna dela bralcem prinašajo neko resnico o svetu, slednje ne prispeva k njihovi literarni vrednosti. Obravnavanje literature kot podlage za pridobivanje dejstev lahko vodi v napačno obravnavanje literarnih del kot didaktičnih pripomočkov, s čimer se pozablja na njeno estetsko vrednost.

4 Problem propozicionalnega védenja v nerealistični fikciji

Predpostavimo, da obstajajo kompetentni bralci, ki znajo razločiti med fikcijskimi stavki in trditvami, ki jih v literarnem delu lahko razumemo dobesedno. Večina razprav propozicionalnega kognitivizma se osredotoča na realistične žanre literature. To je pričakovano, saj so realistični romani tisti, ki vsebujejo največ resničnih podatkov o svetu. Nenazadnje je *mimesis* resničnega življenja tudi eden temeljnih ciljev realistične literature. Taka dela tudi omogočajo precej varne pogoje za oblikovanje prepričanj, saj lahko upravičeno verjamemo, da so njihovi avtorji zavezani k resnici. Z branjem ruskih klasikov zlahka oblikujemo resnična prepričanja o ruski družbi v nekem obdobju. Kako pa je z deli, ki niso realistična ali realizem celo zavračajo?

V Abbottovi *Deželi Ravnini* zgodbo pripoveduje geometrijski lik Kvadrat. V delu imajo geometrijski liki človeške lastnosti in živijo v skupnosti, strogo razdeljeni na družbene razrede. Vseeno delo vsebuje ogromno matematičnih resnic, ki jih bralec brez težav izlušči kot dobesedne trditve. Celotna pripoved se začne kot poučna lekcija iz geometrije in šele nato preide v satirično prispodobo viktorijanske Anglije. Da pionir znanstvenofantastične proze lahko služi kot temelj za pridobivanje propozicionalnega védenja, podpirajo številni matematiki in fiziki, ki delu pripisujejo znanstveno relevantnost na področju relativnosti in večdimenzionalnih prostorov. Slednje podpira, da je propozicionalno védenje mogoče najti tudi v delih, ki niso mimetična, zgodovinska ali realistična.

Abbottovo delo poleg razlage večdimenzionalnosti prostora sporoča še nekaj drugega – *Dežela Ravnina* pod vladajočim plemstvom Krogov je satirična slika angleške družbe iz časa avtorjevega življenja. Aktualnost (in s tem vrednost) dela lahko še danes iščemo v kritiki zaprte družbe, obsedene s hierarhijo družbenih razredov, med drugim definirane z zatiranjem in poniževanjem žensk. Sandi Kodrič (v Abbott, 2018, spremna beseda), prevajalec romana v slovenščino, o delu piše:

»Večna aktualnost Dežele Ravnine nas ne bi smela presenečati. Dokler so med človeštvom doma zaplankanost, konformizem in nepripravljenost pogledati čez plot, torej 'onkraj svoje dimenzije', so nekje vmes tudi drugi ljudje, ki na to ne nehajo opozarjati.« Slednje nakazuje na pomemben kognitivni doprinos romana, ki pa ni enak matematičnim resnicam, ki jih bralec lahko pridobi iz teksta.

Morda je nazornejši primer antiutopični roman Berte Bojetu *Filio ni doma* (1990). Fabulo o bivanju v neimenovanem totalitarnem režimu pripovedujejo trije pripovedovalci, vsi prebivalci neimenovanega otoka. Iz perspektive pripovedovalcev spoznavamo življenje v izmišljeni družbi, kjer oblast z boleznim nadziranjem spolnosti in zagotavljanjem odtujenosti med ljudmi ohranja nadzor nad posamezniki. Vsi liki v delu so fiksijski. Družba, opisana v delu, je neobstoječa in vsi groteskno travmatični doživljaji likov so fiksijski. Po teoriji propozicionalnih kognitivistov je tak roman brez epistemske vrednosti, ker ne vsebuje trditev, ki bi jih lahko oblikovali v upravičena resnična prepričanja. Ampak zgodba, čeprav v celoti fiktivna in izjemno fragmentarna, dosledno prikaže problematiko življenja v sistemu, kjer posameznik ni svoboden, preko alegorij bralcu podaja odličen uvid v problematiko neenakosti spolov, se upira dvojim merilom v vzgoji in poudarja potrebo po prevzgoji z nasiljem prežete zatirajoče družbe.

Neokognitivisti predlagajo, da je epistemska vrednost literature v takih primerih bolje iskati v njeni sposobnosti, da nam poda poglobljeno dojemanje nekih konceptov, pojmov, družbenih struktur ipd. Delo *Filio ni doma* nam ne podaja eksplicitnih trditev o trpljenju žensk, ki jim je zaradi dvojne vzgoje onemogočena izobrazba. Ne naučimo se nobenih dejstev o tem, kako so bile ženske v preteklosti zatirane. Lahko pa, s povezavo védenja o zatiranju ženk, ki ga že imamo in s pomočjo zgodbe, ki jo beremo, dosežemo širše razumevanje problema. A kaj točno je razumevanje, ki naj bi ga bodisi pridobili bodisi poglobili? In v čem se razlikuje od védenja? Izziv za neokognitiviste je iz tega vidika predvsem ustrezna definicija razumevanja, ki tega:

- a) loči od propozicionalnega védenja in
- b) pojasni, kako ga pridobimo iz fiktivnih del.

5 Razumevanje kot osrednja epistemska vrednost fikcije

Literarni neokognitivisti trdijo, da je razdor med pretiranim optimizmom kognitivistov in skrajnim skepticizmom antikognitivstov mogoče premostiti s pojmom razumevanja. To najprej zahteva priznanje antikognitivističnih ugovorov, da fikcija (če jo pojmuje širše od realističnih in mimetičnih žanrov) redko prinaša propozicionalno védenje na način, ki bi ustrezal standardom utemeljitve v filozofiji ali znanosti. Vseeno pa je zmotno popolnoma odmisli njeno epistemsko funkcijo. Antikognitivisti imajo prav, ko poudarjajo, da fikcijska dela v širšem spektru redko vsebujejo preverljiva dejstva ali dokaze za trditve v strogem pomenu besede. Vendar se zdi, da to ni dovolj, da bi literaturo v celoti označili kot epistemsko prazno.

Mikkonen (2021, str. 69) opozarja na intuitivna prepričanja literarnih kritikov, saj so ti navsezadnje del institucije, ki se s fikcijo najpodrobneje ukvarja. Velik del sodobne literarne vede je prepričan, da literarna dela vsebujejo neke vrste epistemsko vrednost. Od poststrukturalizma naprej se literaturo v večji meri vedno obravnava v širšem kontekstu, ne kot izolirano področje. Povezuje se jo s feminističnimi in postkolonialnimi študijami, aktivističnimi gibanji, ekologijo itd. Vsi ti raziskovalci, ki literaturo obravnavajo v kontekstu, vezanem na posebno področje, eksplicitno ali implicitno predpostavljajo, da so fikcijska dela povezana z realnim svetom in da ta dela vsebujejo nekaj, kar pomembno vpliva na naše razumevanje nekega posebnega področja.

Če sprejmemo intuicijo, da je fikcija z epistemskega vidika vseeno pomembna, čeprav le redko podaja propozicionalno védenje v najožjem smislu, je treba razjasniti, v kakšni obliki lahko to vrednost izluščimo. Mikkonen (2021, str. 69) trdi, da gre vsaj deloma za pojmovni problem: »Debata torej ne zadeva pomena literature same, ampak epistemološki izraz, ki se uporablja za opisovanje tega pomena.«

Zakaj razumevanje? Nekateri filozofi (npr. Grimm 2014) izhajajo iz grške besede *episteme*, ki v grobem označuje to, da nekaj »dojamemo« ali »uvidimo, kako so različni deli sveta sistematično povezani«. Odnos med razumevanjem in védenjem spada med vprašanja sodobne epistemologije. Nanašajoč se na sodobno epistemologijo in filozofijo znanosti, Green (2022, str. 276–277) izpostavlja dva načina, kako je mogoče razlikovati med védenjem in razumevanjem:

- a) Razumevanje je posebna vrsta védenja (Grimm, 2014).
- b) Razumevanje ni vrsta védenja, temveč je samostojna epistemska vrlina (Elgin, 2014).

Mikkonen se bolj osredotoča na drugo pojmovanje razumevanja kot posebne epistemske kategorije, verjetno, ker ta ne zahteva potrjevanja posameznih trditev in je zato za naravo literarnih tekstov primernejša. Na podlagi definicij, ki jih podajajo epistemologi in filozofi znanosti, je izpostavil sedem pomembnih lastnosti razumevanja (Mikkonen, 2021, str. 51–52):

1. Razumevanje je holistično, zajema pojav v celoti in ne more biti »razlomljeno« na dele.
2. Razumevanje je opažanje in ustvarjanje povezav med deli védenja.
3. Razumevanje je dodeljevanje pomembnosti posameznim resnicam. Kognitivni proces ne zajema zgolj učenja novih resnic, ampak tudi poglobljanje tega, kar že vemo: ocenjevanje informacij, ki so nam na razpolago.
4. Razumevanje je ne-dejstveno.
5. Razumevanje se vzpostavlja v stopnjah in je proces.
6. Razumevanje je večinsko nepropozicionalno.
7. Razumevanje je dosegljivo na različne načine. Alternativne teorije lahko poglobijo razumevanje o isti temi.

Po tej teoriji razumevanje ni nujno omejeno na kopičenje resničnih trditev, ampak vključuje tudi razumevanje pomenov, pojmov, stanj, odnosov in perspektiv. V tem smislu epistemski prispevek literature ni v tem, da kot znanstveni učbeniki posreduje dejstva o svetu, temveč je neke vrste medij, ki bralcem omogoča, da človeške izkušnje, moralne konflikte in socialne strukture umestijo v koherenten okvir. Za razliko od propozicionalnega védenja razumevanje ni omejeno na realistično fikcijo in dela, ki referirajo na realne dogodke, ampak se razteza na modernistična dela, satiro, fantazijo in druge domiselne žanre.

V primerih za obravnavo literature kot sredstva za »razširjanje razumevanja« se Mikkonen sklicuje na modernistične romane Virgine Woolf. Predpostavlja, da gre za dela, ki presegajo »zgolj« posredovanje propozicijskega védenja. S svojo kompleksnostjo, osredotočenostjo na notranja stanja posameznika in nenavadno predstavitvijo delovanja človeškega uma naj bi besedila, kot je *Gospa Dalloway* (1976) prispevala k razširjenemu razumevanju. Meni, da je modernistična proza odlična

podlaga za epistemološko obravnavo, saj njeni avtorji raziskujejo vprašanja, kot je »Kaj je mogoče vedeti?« in se osredotočajo na mentalni svet likov. Da lahko tudi takim delom pripišemo epistemsko vrednost, podpirajo tudi namere njihovih avtorjev. Mikkonen se nanaša na programski spis *Moderna proza* Virginije Woolf (1925), kjer pisateljica zavrača mimetično prikazovanje sveta z linearnim potekom dogodkov v zgodbi in poziva k fragmentiranim zgodbam, ki zajemajo človekovo kompleksno ter neurejeno subjektivno izkušnjo. O tem, da tudi taki zapisi pozitivno vplivajo na kognitivne procese, pričajo literarne kritike, ki v delih vidijo »realistično globino«.

Mikkonen vseeno priznava problem zanesljivosti avtorjev, s katerim se sooča literarni kognitivizem, vendar samo v primeru, ko takšna dela obravnavamo preveč neposredno oz. mimetično. Preprosto uživanje v fiktivske like ne prinaša nujno resničnega spoznanja o duševnih stanjih. Virginia Woolf, denimo, ni bila psihologinja s poglobljenim vedenjem o shizofreniji. Njene literarne upodobitve shizofrenega živčnega zloma pri Septimusu Smithu zato po kritiki antikognitivistov ne zagotavljajo upravičenega vedenja o shizofreniji. Še več, nekateri kritiki (npr. Harold, 2016, str. 383) trdijo, da lahko take predstave ustvarijo iluzijo vedenja, ki je epistemološko in etično vprašljiva ali celo škodljiva.

Namesto natančnega posnemanja realnosti se Virginia Woolf poslužuje umetniške konstrukcije zavesti posameznikov. Zdi se, da se z odpovedjo mimetičnemu prikazovanju realnosti, modernizem izogne kritiki o avtorjevi zanesljivosti, saj epistemološka vrednost teh del ni v realističnem prikazovanju mentalnih bolezni, ampak v širjenju bralčevih kognitivnih okvirjev s prikazovanjem kompleksnosti delovanja zavesti, notranjega monologa posameznika ipd. Tu ne gre več za pridobivanje vedenja v smislu podajanja trditev, ampak za usvajanje razumevanja preko literarnega sloga, načina pripovedi in zgradbe del ter s posebnim umetniškim jezikom.

Mikkonen zagovarja, da modernistični romani prav s svojo nenaravnostjo razširjajo bralčeve kognitivne okvire in s tem dosegajo epistemsko vrednost. Ne ponujajo enoznačnih odgovorov, ampak izzivajo raziskovanje in prevrednotenje konceptov, ki jih bralec že pozna. Modernistična in postmodernistična dela nas pogosto zmedejo. Po Mikkonenu ta zmeda ni epistemska pomanjkljivost, ampak dragocen element, morda edinstven fikciji, ki bralca »predrami iz dogmatičnega mišljenja, ga

opozori na lastne poenostavitve ter ga spodbudi k prevpraševanju in reviziji njegovih konceptualnih virov«. S tem naj bi literatura razkrivala naše kognitivne omejitve in predstavljala možnosti za novo razumevanje različnih aspektov življenja.

Če povzamemo: neokognitivistična pozicija, kot jo zagovarja Mikkonen, epistemska vrednost fikcijskih del vidi v posredovanju razumevanja z ozirom, da slednjega ne dobimo iz objektivnih resnic, ki jih moramo izluščiti iz dela. Razumevanje pridobivamo s procesom vključevanja v branje fikcije. Med branjem potekajo miselni procesi, ki vodijo k prevpraševanju obstoječih prepričanj o svetu, poglobljajo razumevanje tistega, kar nam je že znano in morebiti celo razkrivajo nove pojmovne povezave. Zmeda in dvoumnost fikcijske literature nimata samo umetniške vrednosti, temveč sta »kognitivno dragoceni«, ker nas opozarjata na prehitre poenostavitve, ki smo jih ponotranjili, in na dogmatične predpostavke, ki so se nam do vključenosti v bralni proces nekega dela zdele samoumevne. Hkrati nas takšna dela pogosto spodbujajo k etičnemu premisleku. Literarna dela razlagajo in s tem ponujajo vpogled v najrazličnejše čustvene procese (npr. potek žalovanja) in potek posameznikovih dejanj, njihova umetniška struktura (zunanja forma) pa nam omogoča vpogled v literarne sheme in tehnike pripovedovanja. Tudi obliko literarnih del lahko obravnavamo kot »kognitivno korist«, saj v delih opazimo razne retorične elemente, ki jih srečamo tudi izven fikcije (npr. zavajanje v oglasih ali političnih govorih). Razumevanje, ki ga posreduje literatura, je relacijsko, kar pomeni, da ga pogojujejo kompetenca bralca, interpretativni okvir, predznanje in interes. Na kratko, epistemska vrednost literature je utemeljena v njeni sposobnosti, da prek kompleksnosti, dvoumnosti in umetniške forme spodbuja refleksivno in dinamično razumevanje sveta.

Zaenkrat kaže, da je razumevanju kot osrednji epistemski vrednosti fikcije vredno posvetiti več pozornosti. Ugovor, da je definicija epistemske vrednosti literature kot zgolj kopičenja resničnih trditev preozka, upravičujejo razne institucije, ki se ukvarjajo z umetnostjo in je nikakor ne dojemajo ločeno od kognitivnih koristi. Literarna ekokritika na primer v znanstvenofantastičnih in distopičnih žanrih vidi možnost za opozarjanje na problematiko antropocentrizma in nevarnosti podnebnih sprememb.¹ Vpeljava razumevanja omogoča, da potrdimo intuicijo o pozitivnem

¹ To npr. izpostavlja študija Jožice Čeh Steger: *Roman o podnebnih spremembah med znanstveno fantastiko in realnimi izkušnjami* (2024).

kognitivnem prispevku literature, čeprav nas ta pogosto zmede, zavaja in celo predstavlja nevarne pogoje za to, da oblikujemo škodljiva prepričanja.

Ampak, ali je sploh prav, da literaturi pripisujemo epistemsko funkcijo? Teorijam, ki v umetniških delih vidijo predvsem zmožnost predajanja znanja, se pogosto očita, da pozabljajo estetsko vrednost in umetniške stvaritve v prvi vrsti napačno dojemajo kot didaktični pripomoček. Ostaja še najradikalnejši ugovor literarnim kognitivistom – tudi če imajo fiksijska dela zmožnost posredovati bodisi védenje bodisi razumevanje, kognitivni prispevek, ki pridobimo bralci, ne doda ničesar k njihovi literarni vrednosti (Kroon in Voltolini, 2024).

6 Odnos med epistemsko in estetsko vrednostjo literature

Peter Lamarque in Stein Haugom Olsen sta v vplivnem delu *Truth, Fiction, and Literature* (1994) oblikovala argument za *teorijo fikcije »brež resnice«* (angl. »no-truth« theory of fiction). Čeprav priznavata možnost, da fiksijska dela vsebujejo neke resnice o svetu, trdita, da resničnost trditev v fiksijskih delih nima nikakršnega pomena za njihovo literarno vrednost. Ob branju del sicer pogosto dobimo nek uvid v to, kako je na primer doživeti izgubo bližnjega, imaginativno vključevanje v fikcijo po tem stališču nikakor ne more rezultirati v védenju ali razumevanju v strogo epistemološkem smislu. Ne oporekata, da literatura ponuja priložnost za pristno »imaginativno izkušnjo«, ki pusti nek vtis. Vendar po tem stališču taka izkušnja ne more biti epistemološko utemeljena.

Lamarque (npr. 2010) idejo razvije naprej in poudarja, da so kognitivni pridobitki literature zunanji glede na njeno primarno, estetsko funkcijo. Delo samo naj ne bi vsebovalo posebne epistemske vrednosti, saj je védenje (ali poglobljeno razumevanje), ki ga pridobimo z branjem, odvisno od bralčevega predhodnega védenja in njegove interpretacije, ne pa od česarkoli, kar bi bilo notranje delu. S tega vidika bi pripisati literaturi funkcijo posredovanja razumevanja pomenilo napačno obravnavanje njene estetske in imaginativne funkcije kot epistemološke. Vrednost literature je temu sledeč predvsem v njenih estetskih lastnostih, ne v njeni domnevni sposobnosti posredovanja védenja ali razumevanja.

Kritike epistemske vrednosti literature se loti z več vidikov. Najprej opozarja, da so resnice, ki jih lahko pridobimo iz besedil, pogosto tako trivialne, da jih ne moremo obravnavati kot epistemsko pomembnih. Če literarno delo razumemo zgolj kot

»nosilec spoznanj«, bistveno zreduciramo njegovo vrednost. Prava vrednost dela je v njegovi izrazni moči in posebnem jeziku, ne v sporočanju dejstev in preverljivih trditev. Kot primer navede Shakespearjeva dela. Opis spanca, ki ga beremo v *Macbethu* (2016), nam z vidika informacij o svetu ne pove ničesar novega. Vseeno nas opis navduši, vendar ne zaradi kognitivnega doprinosa, temveč zaradi posebnega sloga in rabe besed (2010, str. 376).

Na pomen predhodnega védenja, kot je, na primer, poznavanje zgodovinskega ozadja, žanra dela in specifičnih dogodkov, ki so za določeno delo pomembni, opozarjajo tudi literarni kognitivisti. Točno to izpostavlja Friend (2014) s pojmom fikticijske kompetence. Bralec, ki nima ustreznih kompetenc, dela ne bo razumel. Če beremo *Filjo ni doma* in nimamo nobenega predznanja o problemih dvojne vzgoje in omejevanja svobode v totalitarnih režimih, ne bomo pridobili razumevanja, da delo predstavlja kritiko takšne ureditve. Ampak, enako bralno kompetenco zahteva tudi estetsko vrednotenje dela. Težko bi dokazali, da cenimo romane Virginie Woolf samo zaradi njenega pisateljskega sloga, če jih ne bi znali vsaj v grobem kontekstualno nekam umestiti.

Naprej, večina kognitivistov bo sprejela, da literarni teksti v svojem bistvu niso neposredni nosilci dejanskih informacij. Toda to ne pomeni, da je kakršna koli kognitivna vrednost, ki jo nudi literatura, zgolj naključna in zunanja. Nasprotno, neokognitivisti, kot je Jukka Mikkonen, trdijo, da literatura omogoča posebno razumevanje, ki je neločljivo povezano z branjem fikcije. Razumevanje, kot ga opredeljuje Mikkonen (2021), je relacijsko in se z branjem v stopnjah vzpostavlja z aktivnim vključevanjem v proces raziskovanja konceptov, prevpraševanjem že oblikovanih prepričanj, s spoznavanjem lastnih omejitev ipd. Vse to je posredovano skozi kompleksne in pogosto dvoumne literarne oblike.

Ko beremo Mollyjin monolog iz *Ulikse* (1993), je način pripovedi tisti, ki bralcu posreduje razumevanje, kaj je tok misli. Uporabljenih je izjemno malo ločil, fragmente misli, ki preskakujejo iz ene v drugo, povezujejo le nakopičeni vezniki, ki ohranjajo občutek kontinuitete. Nenehno menjavanje tem, raba preprostih, neknjižnih in vulgarnih izrazov, nenaravne stavčne strukture ipd. bralcu omogočijo pristen občutek vpogleda v miselni proces posameznika. V tem primeru je sama struktura pripovedi tista, ki nam nekaj posreduje. To nekaj se zdi smiselno definirati kot razumevanje delovanja miselnega procesa, če izpolnjujemo pogoje kompetentnega bralca (imamo neko predhodno védenje o žanru dela, toku misli in

miselnih procesih kot takih). Z obliko pripovedi Joyceovo delo spodbuja in večja naše razumevanje, kar pomeni, da je razumevanje kot epistemska vrednost vključeno v estetsko obliko. To podpirajo tudi manifesti in eseji avtorjev o lastnih intencah. Mikkonen (2021) navaja programski spis Virginie Woolf, ki poziva pisatelje, naj že z načinom pisanja prikažejo človekovo zavest.

Čeprav ne zanika, da je literatura lahko kognitivno koristna v smislu spodbujanja empatije in poglobljanja razumevanja, ki ga že imamo, Lamarque strogo zavrača možnost pridobivanja novih prepričanj ali preverljivih dejstev samo iz dela. Trdi, da v najbolj optimističnem pogledu literarno delo lahko dodatno pojasni, kar že vemo. S tem naj bi se potrjeval ugovor trivialnosti, ker nam z epistemološkega vidika fikcija ne more zanesljivo podati ničesar novega. Vpelje razlikovanje med fikcijo in filozofijo, pri čemer naj bi bila slednja središčno usmerjena v širjenje razumevanja in jo cenimo ravno zaradi kognitivnih koristi, cilj fikcije pa naj bi bil v prvi vrsti estetski užitek in imaginativna vpletenost. To dodatno podpira ugotovitev, da so preveč didaktična dela običajno literarno manj cenjena. Učenje iz literature je zato prej stranski učinek kot bistveni cilj (Lamarque, 2010, str. 380–382).

Lamarquova kritika grozi s trivializacijo epistemske vrednosti fikcije. Neokognitivistično pojmovanje razumevanja, kot ga predstavlja Mikkonen, se trivialnosti, kot je golo ponotranjenje že znanega, izogne. Vloga fikcije v kontekstu spoznanja je globoka prav zato, ker fikcija s posebno obliko in načinom tisto, kar nam je morda že znano, organizira v nove mreže pomenov. Vendrell Ferran radikalizira Mikkonenovo teorijo in poudarja, da je razumevanje, pridobljeno iz fikcije, transformativno. To pomeni, da preoblikuje naše poglede in interpretativne sposobnosti, s čimer vpliva na spremembo v nas samih (Vendrell Ferran, 2024, str. 33–35).

Formalna in stilistična kompleksnost dobre fikcije bralce prisili, da se specifičnih problemov lotijo drugače, s čimer razvijejo nove sposobnosti razmišljanja in interpretacije, ki segajo preko področja literature. To nikakor ni nepomemben dosežek. Oblika in način pripovedi dobrih del je zasnovana tako, da spodbuja razmišljanje, nove povezave konceptov, v ekstremnih primerih morda celo doseže, da spremenimo lasten pogled na svet. Namen avtorjev je pogosto voditi bralce do razumevanja v tem pomenu. Thomas Mann je na primer skušal rekonstruirati naše ustaljene predstave o Nemcih, ki v nacizmu sprva niso videli grožnje in so pasivno dopustili kasnejše vojne zločine. V *Dr. Faustusu* nam z bogato metaforiko,

retoričnimi sredstvi, ironijo in posebno izbiro pripovedovalca skuša vzbuditi razumevanje razcepljene zavesti nemškega intelektualca, razpetega med zvestobo domovini in spoznanjem, da je njegov narod (in z njim on) krivec za katastrofalno nasilje.

Iris Vidmar Jovanović ostro zavrača Lamarquovo strogo razlikovanje med filozofijo in fikcijo. Pokaže, da se fikijska dela, enako kot filozofska, pogosto poslužujejo epistemoloških praks, kot so pojasnjevanje konceptov, refleksija in moralno prevpraševanje. Izpostavlja, da se področji razlikujeta v metodi, ena argumentira, druga pripoveduje, vendar sta prej kot nasprotni komplementarni. Čeprav se razlikujeta v slogu in strukturi, ju družijo skupne teme in kognitivni potencial (Vidmar Jovanović, 2017, str. 381–385).

V odgovor na Lamarquovo skrb, da epistemološko vrednotenje fikcije to zreducira na didaktično orodje, je pomembno opozoriti, da razumevanje ne izhaja le iz vsebine, ampak tudi iz oblike – pripovednih tehnik, perspektiv in jezika, skozi katerega se prenaša pomen. Če se ozremo po številnih literarnih kanonih, hitro vidimo, da je literatura že v preteklosti imela močno didaktično funkcijo. Res je, da preobsežno in neposredno poučevanje v literaturi ni dobrodošlo. Vendar, tako pisci fikcije kot literarna veda priznavajo, da se dobra leposlovna dela zmeraj na nek način povezujejo z realnim svetom, pogosto zato, da nam pokažejo, da smo ljudje in družbe bolj kompleksni, kot domnevamo. Preusmeritev osredotočenosti iz propozicionalnega védenja na razumevanje implicira, da epistemska vrednost literature ni stranski »bonus«, temveč je njen ključni del. Literarna teorija se tudi v najbolj konzervativnih oblikah lahko otrese strahu, da se z obravnavo razumevanja mojstrovine, kot je *Gospa Dalloway* (1976), reducira na golo moraliziranje ali didaktično lekcijo.

7 Sklep

Intuicija nas nagovarja k prepričanju, da so literarna besedila več kot goli estetski užitek. Institucije, ki so del literarnega sistema, vse bolj opozarjajo na različne funkcije literature, med drugim na epistemsko. Tudi izobraževalni sistem, ki v kulturnem spominu ohranja kanonizirano fikcijo, se osredotoča na vrednotenje literature na način, ki povezuje estetiko in epistemologijo. Z razpravo sem skušala ubraniti prepričanje, da literarna dela pomembno prispevajo k razumevanju sveta in

človeške izkušnje. Seveda ne vsa, se pa zdi, da ta zmožnost sega dlje od realističnih žanrov, ker nam ponuja več kot izolirane resnične propozicije.

Sodeč po stališčih literarnega neokognitivizma, je resničen kognitivni potencial fikcije veliko obsežnejši. Razumevanje kot holistična sposobnost »globljega« dojemanja širših vzorcev, odnosov in perspektiv, ki oblikujejo naše pojmovanje družbenih kontekstov, moralnih dilem, psiholoških stanj ipd., zavrne očitek, da je epistemska vrednost del, ki vedenja ne podajajo z dobesednimi resnicami, trivialna.

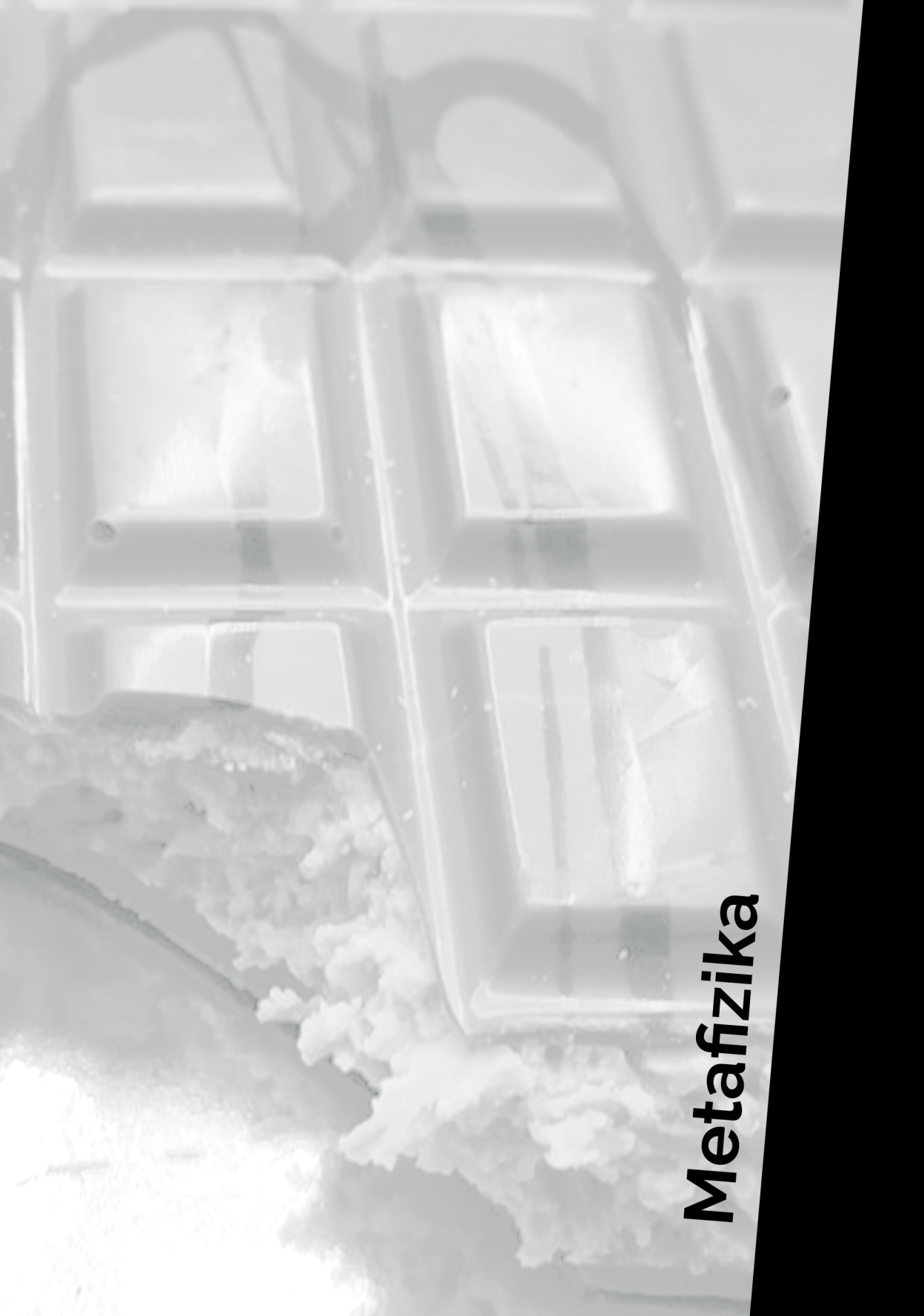
Celostna vrednost fikcije se kaže v tem, da reorganizira naše koncepte o svetu, pogloblja znanje in omogoča, da že znane pomene povežemo v nove, drugačne mreže. V tem se povezuje s filozofijo, s to razliko, da nas k razumevanju vabi manj eksplicitno in pri tem vključuje estetsko obliko. Fikcije, od realističnih do sodobnih znanstvenofantastičnih romanov, nas vabijo, da z drugačnimi miselnimi orodji prevprašujemo in reinterpreteriramo položaje, o katerih že imamo védenje, a njihovo kompleksnost uzremo s povezavo kognitivne in estetske izkušnje. Fikcija se po teh teorijah izkaže za prostor, kjer sta estetska in epistemska funkcija medsebojno povezani in skupaj dodajata k celostni vrednosti dela. Zmožnost posredovanja razumevanja je torej bistveni del dobre literarne izkušnje.

Filozofija fikcije je primer izjemno interdisciplinarnega področja, saj združuje sodobno epistemologijo, estetiko, literarno vedo in kognitivne znanosti. Ker neokognitivisti izpostavljajo pomen bralčeve vloge in razumevanje definirajo relacijsko, se zdi ustrezno razmisliti o Currijevi (2020) zahtevi po empiričnih dokazih. Teoretske trditve o vlogi fikcije so optimistične, vendar je smiselno na primerih preveriti, koliko razumevanja, kot ga definira neokognitivizem, fikcijska dela dejansko prispevajo. Temeljni pojmi in pogoji so zastavljeni. Podporo za empirično raziskavo lahko nudi eksperimentalna filozofija, ki bi s svojimi metodami omogočila vpogled v to, kako vplivna (v kognitivnem smislu) so literarna dela v resnici.

Viri in literatura

- Abbott, E. A. (2018). *Dežela Ravнина: pripovedka o več dimenzijah z avtorjevimi ilustracijami*. UMco.
- Bojetu, B. (1980). *Filjo ni doma*. Državna založba Slovenije.
- Bondy, P. (b. d.). *Epistemic value*. V J. Fieser in B. Dowden (ur.), *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/epistemic-value/>
- Currie, G. (2020). *Imagining and knowing: The Shape of Fiction* (1. izdaja). Oxford University Press.

- Čeh Steger, J. (2024). Roman o podnebnih spremembah med znanstveno fantastiko in realnimi izkušnjami. *Jezik in slovnica*, 69(1-2), 151–163.
- Danilewski, M. Z. (2000). *House of leaves*. New York: Pantheon Books.
- Friend, S. (2012). Fiction as a Genre. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 112(2), 179–209.
- Friend, S. (2014). Believing in Stories. V G. Currie, M. Kieran in A. Meskin (ur.), *Aesthetics and the sciences of mind* (str. 227–248). Oxford University Press.
- Goldman, A. I. (1976). Discrimination and Perceptual Knowledge. *The Journal of Philosophy*, 73(20), 771–791.
- Green, M. (2022). Fiction and Epistemic Value: State of the Art. *British Journal of Aesthetics*, 62(2), 273–289.
- Harold, J. (2015). Literary Cognitivism. V J. Gibson in N. Carroll (ur.), *The Routledge companion to philosophy of literature* (str. 382–393). Routledge.
- Jančar, D. (2017). *In ljubezen tudi*. Beletrina.
- Kroon, F. in Voltolini, A. (2024). Fiction. V E. N. Zalta in U. Nodelman (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja poletje 2024).
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/fiction/>
- Lamarque, P. (2010). Literature and Truth. V G. Hagberg in W. Jost (ur.), *A Companion to the Philosophy of Literature* (str. 367–384). Wiley-Blackwell.
- Lamarque, P. in Olsen, S. H. (1994). *Truth, fiction, and literature: A philosophical perspective*. Clarendon Press.
- Mann, T. (1986a). *Doktor Faustus. Življenje nemškega skladatelja Adriana Leverkühna, kakor ga pripoveduje neki prijatelj* (1. knjiga, prev. M. Mihelič). Cankarjeva založba.
- Mann, T. (1986b). *Doktor Faustus. Življenje nemškega skladatelja Adriana Leverkühna, kakor ga pripoveduje neki prijatelj* (2. knjiga, prev. M. Mihelič). Cankarjeva založba.
- Mikkonen, J. (2021). *Philosophy, Literature and Understanding*. Bloomsbury Publishing.
- Orwell, G. (2005). *Animal Farm*. 1st World Library.
- Shakespeare, W. (2016). *Macbeth* (Let. 95, § 13, str. 84). SNG Drama.
- Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, vol. I*. Oxford University Press.
- Joyce, J. (1993). *Ulikses*. Cankarjeva založba.
- Vendrell Ferran, I. (2024). Understanding as Transformative Activity: Radicalizing Neo-cognitivism for Literary Narratives. *Philosophia*, 52(1), 29–36.
- Vidmar, I. (2017). On Literary Cognitivism From the Perspective of Difference Between Literature and Philosophy. *Synthesis philosophica*, 64(2), 371–386.
- Woolf, V. (1976). *Gospa Dalloway* (prev. T. Debeljak). Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Woolf, V. (1919). Moderna proza. V V. Woolf, *The Common Reader* (slov. prevod, 1967). Državna založba Slovenije.



Metafizika

ANALIZA ČASA PRI WITTGENSTEINU IN MERLEAU-PONTYJU

Sprejeto

9. 10. 2025

Pregledano

30. 11. 2025

Izdano

17. 12. 2025

ALJOŠA TOPLAK

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Ljubljana, Slovenija
aljosa.top@gmail.com

DOPISNI AVTOR

aljosa.top@gmail.com

Izvilleček Trdil bom, da Wittgenstein razloči tri smisle, v katerem govorimo, da vsebino naše zaznave vidimo. Ti smisli so: videti v dobresednem smislu, kot barve in oblike; videti v nekem zavestno vzpostavljenem oziru, kot prepoznati zajca v iluziji raca–zajec; ter videti v nekem spontanem oziru. To izhodišče bom primerjal z idejo pojmovnega horizonta, s katero Merleau-Ponty čas tolmači kot eksistencialno situacijo. Pokazal bom presenetljivo podobnosti misli dveh filozofov, še posebej, ko se srečata v razmislekih v *Opazkah o filozofiji psihologije*, kjer si Wittgenstein zamišlja hipotetičnega človeka, ki je »slep za pomene«, ter interpretaciji anomalničnega vedenja bolnika, ki trpi za možgansko poškodbo, ki jo najdemo v Merleau-Pontyjevi *Fenomenologiji zaznave*. Merleau-Pontyja bom nato umestil v diskurz okoli treh modelov časovne zavesti, ki jih grobo delim v retencijske, razsežnostne ter kinematske modele. Prispevek sklenem z Wittgensteinovo delitvijo med časom kot fenomenalnim in javnim koordinatnim sistemom. S tem si bomo izdelali nekaj plodovitih podob za razmišljanje o pojmu časa.

Ključne besedeWittgenstein,
Merleau-Ponty,
fenomenologija časa,
filozofija duha,
filozofija jezika

ANALYSIS OF TIME IN WITTGENSTEIN AND MERLEAU-PONTY

ALJOŠA TOPLAK

University of Ljubljana, Faculty of Arts, Ljubljana, Slovenia
aljosa.top@gmail.com

CORRESPONDING AUTHOR
aljosa.top@gmail.com

Accepted
9. 10. 2025

Revised
30. 11. 2025

Published
17. 12. 2025

Abstract I will argue that Wittgenstein distinguishes three senses in which we speak of seeing the content of our perception. These senses are: seeing in the literal sense, as colors and shapes; seeing in some consciously established regard, such as recognizing a rabbit in the duck-rabbit illusion; and seeing an aspect in some spontaneous regard. I will compare this starting point with the idea of the conceptual horizon, through which Merleau-Ponty interprets time as an existential situation. I will show the surprising similarities in the thought of these two philosophers, especially when they meet in the reflections in *Remarks on the Philosophy of Psychology*, where Wittgenstein imagines a hypothetical person who is “aspect-blind,” and the interpretation of the anomalous behavior of a patient suffering from brain damage, which we find in Merleau-Ponty’s *Phenomenology of Perception*. I will then situate Merleau-Ponty within the discourse surrounding three models of temporal consciousness, which I roughly divide into retentive, extensional, and kinematic models. I conclude the contribution with Wittgenstein’s distinction between time as a phenomenal and a public coordinate system. Through this, we will develop some fruitful images for thinking about the concept of time.

Keywords

Wittgenstein,
Merleau-Ponty,
phenomenology of
mind,
philosophy of time,
philosophy of language

1 Uvod

Pričujoči članek je nastal iz želje, da bi si izdelal nekaj plodovitih podob oz. izhodišča za analizo časa. Že Sveti Avguštin piše, da »ne pozna govor nobene besede, ki bi mu bila bolj domača in znana in bi jo češče rabil kakor besedo čas« (2005, str. 253). Zato svetnika še toliko bolj bega paradoks, da pojma ni zmožen povsem osvetliti. Da bi ekspliciral pojem časa, se Plotin loti izločitvene metode, s katero skuša identificirati, kaj v zvezi s časom zgolj *slučajno* omenjamo. Tako npr. opazuje, da se čas nanaša na nekaj, kar je povezano z gibanjem, ter s tem, kar se giblje, ter z nečim na gibanju, ni pa nič od tega samo (glej Plotin, 2005, str. 33–35). Kaj mu sploh ostane, ko vso to gibanje odbere? V slepi ulici zapiše, da se je »treba dvigniti do onega položaja, za katerega smo rekli, da je pri večnosti« (Plotin, 2005, str. 45) – in pojem izpeljati iz vidika platonistične metafizike. Potem je tudi jezikovna analiza odveč.

Mi si bomo dovolili nekaj več kroženja okrog pojma časa. Bergson nam predlaga, da do pojma pristopajmo z odprtostjo do možnosti večglasja, saj »če izbiramo kar se da raznotere podobe, bomo preprečili, da bi si katera izmed njih prilastila mesto intuicije« (1977, str. 156). Tudi Wittgenstein se zateka v karseda raznolike analogije oz. slike, da bi nam te preprečile vnos metafizičnih predpostavk o času. Ko skuša govoriti o času, nas svari: »Pravkar smo uporabili metaforo in zdaj nas metafora tiranizira. Dokler ostanem v jeziku te metafore, sem nezmožen, da bi se premaknil izven nje« (FO, §49)¹. Če si tukaj sposodimo nagovor iz Wittgensteinovih *Filozofskih raziskav*, bo cilj pričujočega besedila prikazati sprehod po »pokrajinskih skicah, ki so nastale na teh / ... / poteh« (FR, str. 7), ko sem skušal iz nekaj gledišč misliti o pojmu časa.

Najprej bom sledeč Wittgensteinu razločil tri smisle, v katerem govorimo, da vsebino naše zaznave *vidimo*; to nas bo vodilo do pojma *pojmovnega horizonta*, s katerim bomo sledeč Merleau-Pontyju čas tolmačili kot *eksistencialno situacijo*. Potem bomo Merleau-Pontyja umestili v diskurz okoli treh modelov časovne zavesti, preden bomo sklenili z Wittgensteinovo delitvijo med časom kot fenomenalnim in javnim koordinatnim sistemom. S tem pa si bomo že izdelali nekaj plodovitih podob.

¹ Za kazalo krajšav glej bibliografijo.

2 Trije smisli »videnja« pri Wittgensteinu in Merleau-Pontyju

Avguštin se v svojem poskusu opredelitve časa najprej zateče v nekoliko mračnjaško izjavo, da »prihaja eden [čas] iz neke skrite notranjosti na svetlo, ko postaja iz prihodnjega sedanjí, drugi pa se pogreza v neko skrivnost temo, ko postaja iz sedanjega pretekli« (2003, str. 257). Temo, iz katere vznika in v katero se tok časa pogreza, svetnik prepozna kot »prostor v duši«. Kot pravi, »zakaj le v duši bivajo časi kot te vrste trojstvo, drugje jih ne vidim: sedanjí glede preteklosti je spomin, sedanjí glede sedanjosti je vpogled, sedanjí glede prihodnosti je pričakovanje« (2003, str. 259). Avguštin nas verjetno drega v smer, ki bi jo danes imenovali *presentizem* (glej Barry 2023, §2.2). Po presenetizmu preteklost in prihodnost predstavljata tisto *imaginarno*, ki ga obujamo z intelektualnimi akti spominjanja in pričakovanja, sedanjost pa je vpogled v stanje stvari kot *dejansko* so. Zaslon tega računalnika pred menoj mi je dan na drugačen način kot hrbtna stran, ki je ne vidim, a vem, da je tam. Če si sposodimo frazeologijo Wittgensteinovih *Opazk o filozofiji psihologije*, bi lahko rekli, da nam je sedanjost dana *dobesedno*, tako kot se našemu pogledu *dobesedno* razpirajo »barve in oblike«², v nasprotju z aspekti videnega, ki se nam ne dajejo v dobesednem smislu, ampak jih videnemu *pri-vidimo* (npr. videti zajca v sloviti skici *raca-zajec* – glej OFP I, §1041). To, da obliko računalnika pred seboj prepoznam *kot računalnik*, in da praske na ekranu vidim kot znamenje neke preteklosti, je tisto, za kar tukaj trdim, da je *pri-videno*. Kot v *Fenomenologiji zaznave* zapiše Merleau-Ponty, »te sledi [preteklosti] nas same zase še ne usmerjajo v preteklost: so sedanje; in če v njih najdem znak kakšnega 'prejšnjega' dogodka, to pomeni, da imam občutek za preteklost, saj v sebi nosim ta pomen« (FZ, str. 419).

Zdi se, da tega *pomena* ne obujam z diskretnim intelektualnim aktom. Kot Merleau-Ponty nadaljuje, »ne predstavljam si svojega dneva, ampak ta visi na meni z vso svojo težo« (FZ, str. 422). V nekem trenutku C odzvanjata trenutek A in B, s svojo težo ali lahkotnostjo pa se najavlja tudi D – trenutki skupaj tvorijo »neke vrste naravno in prvotno enotnost« (FZ, str. 422), ki pojasnjuje, zakaj je npr. posamičen ton skladbe tako trdovratno zaznamovan z melodijo, v kateri nastopa. Da bi sedanjí trenutek izpel iz gostote časa, ki ga obdaja, in da bi svojo držo *odtutil* na način, da bi računalnik pred seboj zagledal kot nekaj *brez zgodovine*, bi bilo potrebno določeno prilagajanje mojega pogleda. Ko se Wittgenstein prebija do zadnjih tez *Logično-*

² Gre za frazo, ki jo Wittgenstein občasno vpeljuje za opisovanje "neposredno danega" (glej npr. OFP I, §85, §169, §964, §1023).

filozofskega Traktata, nam predlaga, da ravno takšna *brezčasnost* razpira »pravi pogled na življenje«:

Smrt ni dogodek življenja. Smrti ne doživimo. Če se pod večnostjo ne razume neskončnega časovnega trajanja, ampak brezčasnost, potem živi večno ta, ki živi v sedanjosti. Naše življenje je prav tako brezkončno, kot je brezmejno naše vidno polje. (T6.4311)

V *Vojnih dnevnikih* Wittgenstein brezčasnost povezuje s *potujenim*, *brez-interesnim* gledanjem na življenje, ki ga pooseblja soočanje z umetniškim delom. To »je predmet, kot ga vidimo *sub specie aeternitatis* [iz vidika večnosti oz. brezčasno]; in dobro življenje pomeni svet videti *sub specie aeternitatis*. Tukaj sovpadata estetika in etika« (Ms-103, 54r). Dejstvo, da je predmet *potujen* oz. *pretolmačen*, ko ga zagledamo v luči estetike, kaže na pomenski pečat, ki ga v predmete položimo, še preden pride do izrecnega intelektualnega akta; obrnimo se k Heideggerju, ki pravi, da so predmeti umetnosti najprej prisotni kot vsakdanje stvari:

Slika visi na steni kot lovska puška ali klobuk. Slika, npr. tista van Goghova, ki prikazuje par kmetški čevljev, popotuje z razstave na razstavo. Dela so tovorjena kot premog iz Porurja ali drevesna debla iz Schwarzwalda. Med bojnim pohodom so bile Hölderlinove himne spravljene v torbo kakor pribor za čiščenje čevljev. Beethovnovi kvarteti leže v skladišču založbe kakor krompir v kleti. (2015, 10)

Slika je podoba v okviru, ki dopolnjuje dekoracijo sobe. Presegajoč te neposredne podrobnosti pa jo lahko zremo kot nekaj lepega in kot nekaj, kar se vpenja v univerzalno človekovo izkušnjo – prepoznamo jo kot utelešenje umetniškega izraza, ki spregovori čez prostor in čas. Že Nietzsche na neki točki ugotavlja, da se nam »svet in obstoj zgolj s tem, da se nam pokažeta kot estetski fenomen, za veke vekov upravičita« (1910, str. 183). Če tudi dogodke lastnega življenja prepoznamo ne kot nekaj, kar je ujeto v posamičen čas in prostor, temveč kot del večje, brezčasne celote, v dogodkih življenja prepoznamo smisel: »ni bistvo umetniškega načina gledanja, da svet zre s srečnimi očmi« (Ms-103, 67r)? Wittgenstein, ki ga na fronti navdaja obup ...

Od časa do časa postanem žival. Potem ne morem misliti na drugega kot na jesti, piti, spati. Grozljivo! Potem tudi trpim kot žival, brez možnost notranje odrešitve. Potem sem v nemilosti svojih potreb in strahov. Potem si ni mogoče zamisliti pravega življenja. (Ms-103, 19v)

... lahko dogodke vpne v podobo življenja kot preizkušnje:

Živi v notranjem miru! Kako pa prideš do njega? Samo tako, da živiš pobožno! Samo tako je možno prenesti življenje! (Ms-103, 10v)

To so nekakšni vidiki dogajanja, ki jih Wittgenstein skuša zavestno prepresti v svoje doživljanje sveta. Ampak ta pogled pozablja, da svet *že* vidimo v nekem smislu, še preden mu ga zavestno pripisujemo. Ne vidimo ga torej zgolj *dobesedno* kot barve in oblike, njegovega smisla pa posredno skozi diskretno dejanje *interpretacije*.

Tretji smisel, v katerem stvari *vidimo*, Wittgenstein nakaže v *Opazkah o filozofiji psihologije*. Zanimivo je, da to stori s pomočjo miselnega eksperimenta, kjer si zamisli človeka, ki je »slep za pomen« oz. »slep za gestalte« [Bedeutungsblinde/Gestaltblinde] (OFP I, §243; II, §478). Na nekem mestu namreč pravi, da si lahko predstavljamo človeka, ki posluša glasbo, a ne uspe zaznati melodije, tako da tone obravnava prozaično (OFP I, §342). Tak človek bi gledal fotografijo in razbral posamezne lastnosti, ne bi pa mogel zaobjeti celote in vzklíkati: »Ah, kakšen prizor!« (OFP I, §168). Če bi imel ta človek fotografski spomin in bi ga prosili, da sliko ponovno nariše, bi risal po podobnem postopku, kot bo sliko nízal tiskarski stroj, kar bi nam dalo misliti, da »ni dojel predmeta kot predmeta«. Kar si je Wittgenstein zamišljal hipotetično, je za Merleau-Pontyja postala dejanskost v obravnavi bolnika, ki je trpel za poškodbo na možganih. Francoski fenomenolog nam pravi, da bolnik pomen nalivega peresa ne bo zmožen dojeti, dokler ne bo opravil »pristnega dejanja interpretacije« (npr. se prestavil v konkretno situacijo, ki bo klicala po tem, da se podpiše na list papirja) – medtem ko bo za normalnega človeka veljalo, da mu predmeti *že* »govorijo« in praviloma imajo pomen, tudi ko niso vpeti v kontekst delovanja (glej FZ, str. 164). Za obravnavanega bolnika »svet več ne predlaga pomenov«, in »če bi nam bi povedal zgodbo, /.../ ne bo zaobjel melodične celote, temveč posamična dejstva, ki so nanizana ena za drugim« (FZ, str. 166). To je zato, ker predmeta ne vidi *v tretjem smislu* naše razdelitve, ki se s pečatom pomena *že* prisesa na svet kot bolj ali manj trdovraten madež – katerega praviloma šele z naporom *odmislimo*. To je tisti *že-videti-kot*, ki ne izhaja iz

izrecnega dejanja interpretacije (skica raca-zajec), temveč je *že tam* (Jezus Kristus v ikoni odrešenika).

Zdi se mi, da se horizont časa sedanjemu trenutku razpira ravno v tem smislu, *že-videti-kot*. Z drugimi besedami, konkretna sedanjost že samodejno privzema mesto indica neke preteklost in neke prihodnosti. Horizont časa se nam ne daje *dobesedno*, zato ga tudi ne gre iskati (»Če namreč preteklost in prihodnost obstaja, bi rad vedel, kje sta.« (Avguštin, 2003, str. 257)), vendar ga tudi izrecno ne obujemo skozi akt interpretacije. Zato je Husserl raje kot o spominu in pričakovanju govoril o *retencijah* in *protencijah* (glej Barry, 2023, §4.2) – pojma se nanašata na tisto okoliščino, po kateri se v dogodku C samodejno zadržita odmeva A in B, hkrati se nam tiho proglašata nastop dogodka D. Merleau-Ponty nas vabi k razmisleku, zakaj je avguštinska alternativa nevzdržna:

Če bi imeli preteklost le v obliki izrecnih spominov, bi si jih v vsakem trenutku želeli vzbuhati, da bi preverili njihov obstoj, tako kot to počne bolnik, ki ga opisuje Scheler; ta bolnik se je namreč obračal, da bi se prepričal, ali so objekti še vedno na svojem mestu /.../ (FZ, str. 425)

Umanjkanje našega tretjega smisla *videnja* bi predstavljalo stanje, o katerem govori že Descartes, ko metodični dvom razločuje od polja »praktične gotovosti«, tega vseprisotnega horizonta vsakdanje zaznave (glej Feldman 1975, 38)? To je ta horizont, ki stopi v ospredje pojma priročnosti, ko nam Merleau-Ponty opisuje, kako sta »papir in moje nalivno pero tu zame, toda ne zaznavam ju izrecno, na svojo okolico v večji meri računam« (FZ, str. 422). Torej je ta samoumevnost, ki barve in oblike našim očem dela za nevidne; Wittgenstein ta način vsakdanje soočenosti s svetom nakazuje, Merleau-Ponty pa jo z nešteti primeri dokazuje. Na tem mestu izpišimo in shematizirajmo to trojnost človekovega pogleda:

- v *dobesednem* smislu, to pomeni videti kot vidimo barve in oblike;
- v *interpretativnem* smislu, to pomeni videti *kot-da*, razbrati zajca v skici raca-zajec;
- v *praktičnem* smislu, to pomeni *že-videti-kot*, predmet prepoznati na že vnaprej postavljenem ozadju sveta, kateremu pripada.

3 Globinska zaznava pri Köhlerju, Wittgensteinu in Merleau-Pontyju

Tako Wittgenstein kot tudi Merleau-Ponty se v poskusu, da bi podčrtala naš *tretji* smisel videnja, zatečeta k razpravi globinske zaznave. Wittgenstein se sprašuje: »Lahko globino zares *vidimo*?« (OFP I, §85), preden odgovori pritrdilno – v kolikor besedo tolmačimo v *praktičnem* smislu. To obvladovanje globine lahko pojasnimo s človekovim razumevanjem paralakse in velikostne konstantnosti, vendar to še ne pomeni, da izhaja iz *izrecne* interpretacije prostora. Wittgenstein drugje vrsto razumevanja ponazarja z Morsovo abecedo – ko smo v pomen piskov enkrat posvečeni, njihov pomen razvidimo *neposredno*, brez »skritih mentalnih premikov«, ki bi se morali odviti v ozadju (OFP II, §564). Če se vrnemo na Wittgensteinovega »pomensko slepega« človeka, se zdi, da bi globino zares moral interpretirati izrecno – tako rekoč, obsojen bi bil na »analitično držo« (glej tudi OFP I, §169). Za nas pa se zdi, da globine praviloma ne rabimo *presojati*, ampak nam je že dana.

V tem pogledu Wittgenstein zvozi pot med empirističnimi psihologi, ki so zatrjevali, da globino *interpretiramo*, ter gestaltsem psihologom Wolfgang Köhlerjem, ki je skušal dokazati, da globino vidimo v *dobesednem* smislu. Mikavna se zdi misel, da je gestaltovec pristal v tej zmedeni poziciji, ker ni uvidel možnosti pomenskega horizonta, kot sta si ga zamislila Wittgenstein in Merleau-Ponty. Köhler pravi, da »organizacija zaznave predhodi 'pomenu', npr. učenju imen, bogatega simbolizma ali praktične rabe; obstoj zaznavnih celot je pogoj za možnost 'pomena'« (GP, 82), kot da bi se brez *vnapijše* organizacije vsebina zaznave porazgubila v nerešljivo atomarnih čutnih datah. Po Köhlerju se v empiristični psihologiji skuša doseči natanko tak pogled, ko se ob uporabi specifičnih tehnik in celo laboratorijskih pogojev gledalca skuša predstaviti v »analitično držo« do zaznave (GP, 47). V tej poziciji se npr. zdi, da je človek res manjši, ko se oddaljuje; tudi krožnik, gledan od strani, bomo videli kot elipso. Tem anonimnim barvam in oblikam, se zdi, je torej treba dati interpretacijo.

Merleau-Ponty opisuje, kako se slikar priuči analitične drže s tem, ko iztegne roko in s čopičem meri dozdevno velikost videnega – na ta način tako rekoč zaslišuje naravo o tem, kako deli, kot so svetloba, sence, odsevi, barve itd., tvorijo celoto, ki jo skuša zaobjeti (FZ, str. 320). Analitična drža »odčara« svet na svoje komponente: vidi krožnik kot belo elipso, zaporedje hiš kot zaporedje zmeraj manjših objektov. Wittgenstein na nekem mestu reče, naj si zamislimo, da sliko narežemo na koščke, pri čemer naj bodo posamezni kosi zgolj trakci različne barve. Nek kos bo ponovno

pridobil pomen samo, ko bo znova vstavljen v celoto in na ta način postal nebo ali senca ali blago ali voda itd. (OFP, I, §266). To je tisto, kar Merleau-Ponty analitični drži naproti postavlja kot »normalno gledanje«, pri katerem je celo »črna packa na beli podlagi prežeta s pomenom« (FZ, str. 4).

Köhler empirični psihologiji upravičeno očita, da analitično držo enači z normalnim gledanjem, s čemer spregleda učinke »drže« gledalca (GP, 52). Zamislimo si, da pogledamo mizo, polno listov papirja, med katerimi jih je nekaj v senci: »Če svoje zaznave ne preučim in se zadovoljim s prizorom kot celoto, bom rekel, da so vsi listi videti enako beli.« (FZ, str. 234) Če pa prizor gledam skozi škatlico za vžigalice, nič več ne gre za senco čez belo podlago, temveč sive ali nežno modre liste. V analitični drži ne vidimo *predmetov*, kot so kosi papirja. Ko torej empiristi vztrajajo, da analitična drža daje verodostojen vpogled v normalno gledanje, zatrjujejo, da vse pomenske celote nastopijo šele skozi interpretacijo zaznave. Naproti temu Wittgenstein zatrjuje, da izkušnja govori drugače – neposredno »vidim«, da je npr. predmet oddaljen, pogosto ne da bi znal povedati, zakaj ga vidim kot takšnega (FO §171).

Ko Köhler »znake« razdalje noče tolmačiti kot »razloge« za dojemanje globine, jih tolmači kot »vzroke« – s tem, pravi Merleau-Ponty, se ujame v epistemsko dihotomijo, ki ne vidi prostora za dojemanje kazalcev razdalje kot »motive« oz. »pomenljive vizualne namige« za vznik globine (FZ, str. 48–51). To ne pomeni, da nas poženejo v delovanja, temveč lahko delujejo tudi kot priložnost za zaznavo. Tako Merleau-Ponty govori o »tišem jeziku, prek katerega zaznava komunicira z nami«, v katerem npr. »razporejeni predmeti v naravnemu kontekstu 'pomenijo' večjo razdaljo« (FZ, str. 48). Ravno na tem mestu naše obravnave globine pa kot osrednji akter ponovno nastopi pojem časa:

Ko pravim, da vidim objekt v daljavi, želim povedati, da ga že imam ali da ga imam še vedno, objekt je v prihodnosti ali preteklosti sočasno, kot je v prostoru. (FZ, str. 277)

V analitični drži so mi predmeti dani *iz perspektive*, ta predmet lahko vzamem v roke, ga obračam, in skozi jukstapozicijo perspektiv odkrijem njihovo zveznost v identiteti predmeta. Naš vsakdanji pogled pa se ne giblje po perspektivah, temveč *predmetih*, ki že imajo pomene. Merleau-Ponty pravi, da je zato zaznavno polje treba razlagati tako s *prostorsko* kot *temporalno* razsežnostjo – ravno časovnost je pogoj, zaradi katerega so se perspektive lahko zlepile v predmete:

Zaznava aktualno ne izvaja sinteze svojega objekta, a ne zato, ker bi ga sprejemala pasivno, empirično, temveč zato, ker se enotnost objekta kaže v času in ker čas ob svojem ohranjanju beži. (FZ, str. 253)

Z drugimi besedami, naš občutek za čas ni ločena mentalna funkcija, temveč je globoko prepletena s tem, kako telo zaznava svet. Zato Merleau-Ponty tudi govori o »dvojnih horizontih časa in prostora« (glej Shen, 2021, str. 4), v katerem se »živeča sedanjost« razkrije kot nekaj, kar »v svoji gostoti poseduje preteklost in prihodnost« (FZ, str. 326).

4 Gostota časa in trije modeli časovne zavesti

Če lahko poskuse, da bi pojasnili časovno zavest, grobo delimo v *retencijske*, *razsežnostne* ter *kinematske* modele (glej Barry, 2023, §1.1), bomo v pričujočem poglavju Merleau-Pontyja izpeljevali kot predstavnika prvega in kritika ostalih dveh.

Fenomenolog govori o *gostoti časa*, ko nam opisuje prepletenost sedanjega trenutka s pomenskim oz. časovnim horizontom – polja *retencij* in *protencij*. Kot pravi, »preteklosti oz. zaznavnega z njegovo gostoto in neizčrpnim bogstvom ne bi bilo, če po Heglovih besedah zaznava v svoji sedanji globini ne bi obdržala določene preteklosti in je vzela za svojo« (FZ, str. 253). Spomina in pričakovanj ne obujemo; sedanji trenutek je *nasličen* z njima, saj: »ne predstavljam si svojega dneva, ampak ta visi na meni z vso svojo težo, še vedno je tu /.../ ta dan imam še vedno 'v pesti'« (FZ, str. 422). Sedanost si je torej bolje kot golo matematično točko zamišljati kot *izkustveni šiv* med pravkar-minulim in komaj-še-prihajajočim. Če je dotlej Merleau-Ponty še uglašen s podobo, ki bi jo lahko pripisali tudi Husserlu (glej Shen, 2021, str. 4–5), pa je treba zdaj opozoriti na nekakšno posebno fluidnost v Merleau-Pontyjevi podobi časa, ko pravi:

Jaz ne grem skozi niz sedajev, katerih podobo bi ohranil in ki bi postavljeni eden od drugega tvorili eno vrsto. V vsakem trenutku, ki pride, se predhodni trenutek spremeni, še vedno ga držim v pesti, še vedno je tu, a vendar se že izgublja, spušča se pod črto sedajev: da bi ga zadržal, moram z roko seči skozi tanek sloj časa. (FZ, str. 422)

Preteklost se torej ne nabira kot nekakšen kup mrtvih kristalov; lahko bi jo opredelili kot *gibajoči se odtis*, kot stopinjo v pesku – sčasoma jo zalije voda, ali pa povleče veter, ali pa v stopinjo stopi žival. Impresijo sedanjosti bi si lahko predstavljali tudi kot barvo, ki jo čopič prav zdaj odlaga na platno; postane retencija, rep poteze, ki je še svež, moker, spreminjajoč se v živem zamiranju, raje kot mrtva kopija dogodka – šele kot oddaljena preteklost se začne sušiti. Gre torej za nekakšen *časovni holizem*, ki razlaga, zakaj »sedanjost ni zaprta sama vase, ampak se usmerja proti prihodnosti in preteklosti (FZ, str. 427). Z drugimi besedami, nismo ujeti v trenutku, ampak se skozi svoje delovanje usmerjamo po tem dinamičnem horizontu, ki naša dejanja projicira naprej, medtem ko jih opolnomoči z očesom, ki raziskujoče pogleduje nazaj. Merleau-Ponty pravi, da »nisem v prostoru in v času, ne mislim o njima; raje, prostoru in času pripadam, javljam se jima s svojim telesom« (FZ, str. 175). Če je čas pri Husserlu še zmeraj intencionalna aktivnost zavesti, pri Merleau-Pontyju izhaja iz telesnega udejstvovanja v svetu: ne zaznavam »zdajšnjosti« kot objektivne točke, temveč jo živim v telesu – kot vznemirjenje, kot napetost, kot pričakovanje, kot spomin, ki se ponovno prebudi v gibu ali pogledu. Čas ni za mojo zavestjo, ampak v moji zaznavi, v telesnem odnosu do sveta. To pomeni, da je treba časovno zavest razumeti kot živeto napetost telesa do sveta – nek afektivno-zaznavni horizont, ki je vselej odprt in nikoli povsem določen. Ko se potem subjekt zazre vase, da bi našel izvor časa, že zmeraj ujame nekaj, kar je napredovalo, je v gibanju, je *že-v-času*: »čas obstaja zame le zato, ker sem v njem, kar pomeni, da se v njem odkrijem kot že vpleten« (FZ, str. 430). Lahko bi rekli, da se *že-vidimo-kot*.

Za togo shematičnostjo Husserlovega modela se skrivajo predpostavke o naravi jaza – če »Husserl protencije in retencije imenuje tiste intencionalnosti, ki me zasidrajo v okolico« (FZ, str. 478), nas Merleau-Ponty opozarja, da moramo besedico »me« v tem stavku brati kot »transcendentalni jaz« v kantovskem smislu (FZ, str. 488). To pa zanj ni sprejemljivo, saj:

Če je Jaz Kantov transcendentalni jaz, nikoli ne bomo razumeli, da se lahko kdajkoli združi s svojo brazdo v notranjem čutu /.../ Toda če je subjekt časovnost, tedaj samo-postavljanje ni več protislovje, saj izraža prav bistvo doživetega časa. (FZ, str. 432)

Če Husserl opaza pasivno sintezo časa v ozadju sedanjega trenutka, Merleau-Ponty opozarja, da je to opazovanje »šele indeks za označevanje problema, ne rešitve (FZ, str. 481). Ne odgovarja namreč na vprašanje: Od kod ta sinteza? Če izhaja iz subjekta,

je moč te samo-postavitve težko razumeti. Če bomo torej Merleau-Pontyja v pričujočem poglavju slikali kot zagovornika *retencijskega* modela, je razmejitev od Husserlovega idealističnega modela dobro imeti v mislih. Torej, če bo glede filozofskega vprašanja časa realist dejal, da je »subjekt v času«, idealist pa, da je »čas v subjektu«, bo Merleau-Ponty skušal ubrati vmesno pot, »po kateri je struktura časa identična strukturi subjektivnosti« (glej Sallis, 1971, str. 347). Ali, kot predlaga Heidegger:

Če torej svetni čas spada k časenju časovnosti, tedaj ga ne smemo niti 'subjektivistično' zamegliti niti 'postvariti' z nekakšnim slabim 'objektiviranjem'. Obojemu pa se lahko z jasnim uvidom, ne pa zgolj na podlagi negotovega omahovanja med obema možnostima, izognemo le, če razumemo /.../ koliko ji ta [zgrešeni] pojem časa in njegovo gospostvo zagrajuje možnost razumeti v njem menjeno iz izvirnega časa, se pravi kot časovnost. (2005, str. 566)

Preden pogledamo to »izvornost časa«, ki Merleau-Pontyju omogoči, da si čas raje kot subjektivni konstrukt diskretnih trenutkov zamisli kot temeljno, ekstatično dimenzijo jaza, ki šele predhaja in omogoča intencionalnost (s tem pa fenomenologiji časa priskrbi globljo ontologijo), poglejmo še, kako se Merleau-Ponty obregne ob *kinematski* model časa – smo zgolj pasivno vrženi v čas, kot ura, ki nemočno tiktaka, in starajoče se knjige na polici? To bi pomenilo, da »čas predpostavlja pogled na čas« (FZ, str. 417), nosi nas po reki življenja, katere razsežnost pasivno beležimo in spajamo v pomenske celote. Merleau-Ponty razmišlja o obrnjenem zornem kotu:

[Človek se spušča] s tokom proti svoji prihodnosti, toda prihodnost so nove pokrajine, ki ga čakajo pri izlivu, tok časa pa ni več sama reka: to je spreminjanje pokrajin za opazovalca v gibanju. Čas torej ni realni proces, dejansko zaporedje, ki bi ga lahko opazoval. Rodi se iz *mojega* odnosa do stvari. (FZ, str. 418)

Ali drugje, telo »si vzame lastništvo nad časom, prej kot da bi se mu podjarmilo« (FZ, str. 287). Tako rekoč, v svojem zaznavnem polju prepozna »motive«, ki naš pogled vabijo k zaznavi časa (spomnimo na pojem *motiva* v poglavju 2.2). Zato je jasno, da Merleau-Ponty *kinematskega* modela časa, po katerem subjekt pasivno prehaja od zavesti enega trenutka do zavesti drugega, niti ne more sprejeti. Vseeno si poglejmo, kako bi zagovornik *kinematskega* modela zagovarjal svojo pozicijo. Najbolj osnoven izziv, o katerem piše avtor prispevka na *Stanfordovi enciklopediji filozofije*, je t. i. »paradoks časovne zavesti«:

Sedanost je, strogo gledano, zgolj trenutna. Če je torej naša zavest omejena na sedanost, ne sme posedovati časovne globine. To pa nas vodi do sklepa, da ne more zaobsegati fenomenov s časovno razsežnostjo. (Barry, 2023, §1.1)

Zagovorniku *kinematizma* Izsach Millerju se zdi očitno, da je zastavitev paradoksa povsem zgrešena; na osnovi *načela prikazovalnega sovpadanja* razlaga, da »dolžina prikazovanja vsebine sovpada z dolžino samega akta prikazovanja« (1984, str. 107). To pomeni, da čeprav smo ujeti v nekem trenutnem sedaju, temu sledi drug sedaj, ki bo dalje prikazoval še zmeraj prisotno zaznavno vsebino. Časovna razsežnost se nam torej kaže kot spoj ločenih trenutkov, ki prikazujejo isto vsebino. Temu sledi *načelo simultane zavesti*, ki pravi, da »če se kdo zaveda zaporedja ali trajanja, se tega nujno zaveda v trenutku« (1984, str. 109). Zgolj zato, ker smo ujeti v trenutku, še to ne pomeni, da nimam *zavedanja o* preteklih trenutkih. Če se Brentano sklicuje na sočasno zaznavo tona v glasbi z melodijo, ki mu je predhodila, *kinematist* preprosto odgovarja, da gre za zavedanje, omejeno na sedanji trenutek (Barry, 2023, §4.2). Takšno sliko pravzaprav najdemo že pri Avguštinu: »/.../ to se pravi, merim vtis, ki ti ga vtiskujejo stvari, ko prehajajo, in, ki ti ostane, ko so prešle« (2003, str. 266). Svetnik nam daje primer recitirane pesmi – v spomin se nam vtisnejo posamični zlogi, poslušamo sedanji zlog, hkrati pričakujemo, da bo se še nadaljeval z drugimi. Ko tako prehajamo od zloga do zloga, celotna pesem *obstaja* zgolj v našem duhu, kot ideja; količina prihodnosti naše pesmi se postopoma zmanjšuje, dokler celotna ne preide v domeno spomina – *vpogled oz. impresija* odkrije zgolj zlog, ki se izgovori v trenutku (2003, str. 267).

Občutek, da se stvari vendarle *gibljejo* in zvezno prehajajo od trenutka do trenutka, zagovornik modela tolmači s *kinematografsko iluzijo* – razlog, zakaj 24 statičnih posnetkov filma na sekundo našega duha prepričajo v živo gibanje podob na platnu. Pri tem se zdi, da nam »film ne ponuja podobe, ki bi ji šele dodal gibanje, temveč nam neposredno daje podobo-gibanje« (Deleuze, 2015, str. 12). Temu prigovarja ugotovitev Daniela Dennetta, da bi pravzaprav moralo biti v našem zaznavnem polju polno takšnih *diskontinuitet*, pa jih preprosto ne opazimo, npr. ta, ki je posledica slepe pege na retini našega očesa:

Možganom ni treba zapolniti slepe pege, ker je regija, ki jo pokriva, že označena (npr. 'karirasto' ... 'še več istega'). (1991, str. 335)

V bistvu, ker imamo prepričanje o tem, kaj slepa pega vsebuje – običajno »več istega« –, zakaj bi si možgani potem sploh prizadevali ustvariti izkušnjo? Dennett predlaga, da bi lahko to obravnavo prostorskih vrzeli smiselno razširili tudi na časovne vrzeli (prekinitve v zveznosti izkušnje). Naša vidna izkušnja je neprestano prekinjena zaradi sunkovitih premikov oči med sakadami. Ne opazimo posledičnih vrzeli ali lukenj v izkušnji, vendar jih tudi ni treba zapolniti, ker nismo zasnovani tako, da bi jih zaznali. Splošneje:

Ena izmed najbolj presenetljivih značilnosti zavesti je njena diskontinuiteta – kar se pokaže v slepi pegi in sakadičnih vrzelih, če navedemo najpreprostejša primera. Diskontinuiteta zavesti je presenetljiva zaradi navidezne kontinuitete zavesti. (1991, str. 356)

Čeprav se Dennett osredotoča na razlago, zakaj smo nagnjeni k temu, da svojo izkušnjo opisujemo kot zvezno, čeprav je v resnici diskontinuirana, bi lahko ta pristop razširili tudi na neposredno izkušnjo spremembe. Če vsebina in časovna razporeditev statičnih posnetkov filmske predstave zadostujeta, da naš duh verjame, da zaznavamo gibanje in spremembo, bomo neizogibno verjeli, da to res zaznavamo, in bomo svojo izkušnjo temu primerno tudi opisovali. Ali ni to vse, kar bi bilo treba razložiti? Merleau-Ponty takšen reprezentacijski in redukcioniistični pogled na zavest odločno zavrača:

Objektivni čas tvorijo zaporedni trenutki. Doživeta sedanjost pa v svoji gostoti vsebuje preteklost in prihodnost. Fenomen gibanja zgolj najbolj občutno dokazuje prostorsko in časovno implikacijo. Gibanje in telo v gibanju poznamo, ne da bi se zavedali objektivnih položajev, tako kot poznamo oddaljeni objekt in njegovo resnično velikost brez kakršnekoli interpretacije, in tako tudi v vsakem trenutku poznamo kraj določenega dogajanja v gostoti naše preteklosti brez kakršnegakoli izrecnega obujanja v spominu. (FZ, str. 288)

Ko nekaj doživljamo, ni nikoli čisto »zdaj« v točki časa, temveč je to gosta, raztegnjena enota izkustva. Ko poslušamo melodijo, bo rekel Merleau-Ponty, ne slišimo posameznih tonov, ampak melodično celoto, ki je časovno razpeta. Oziroma, ne vidimo gibanja kot zaporedje pozicij, temveč kot nekaj, kar se odvija v tekočem toku, kjer vsaka nova točka že vključuje sled prejšnje. Temu bi pritrdil tudi Thomas Sattig:

/.../ ne sklepam zgolj, da se je list premaknil, na podlagi spominov na prej izkušena trenutna stanja lista. Preprosto vidim, da se gibanje dogaja. (2019, str. 275)

Vendar ne povsem, saj je Sattig razvil razlago toka, utemeljeno na *pojavnem nadomeščanju*:

... vidim, da je vsako trenutno stanje lista takoj nadomeščeno z drugim, podobno kot voda teče skozi rečno strugo, kjer je vsak delček vode takoj nadomeščen z novim. (2019, §1)

Če se čas v odstavku kaže kot zaporedno nadomeščanje trenutkov, se kaže pri Merleau-Pontyju skozi prekrivanje, odmevanje in anticipacijo, zaradi česar svet doživljamo kot fluidno enotnost in ne serijo trenutkov. Čas *vznikne* iz igre sveta in v njem aktivnega subjekta, katerega zavest je *nasičena* z odmevi preteklosti in najavljanjem prihodnosti:

Sveta ne doživljamo, kako da bi bil sistem odnosov, ki v celoti določajo vsak doživljaj, ampak v smislu odprte celote, katere sinteza ni nikoli dokončana. (FZ, str. 233)

Napram *kinematskemu* modelu bi se torej zdelo, da se bo Merleau-Ponty zatekel k *razsežnostnemu*, kot ga npr. zagovarja Bergson. Bergson predlaga, da bi si bilo sedanost primerno zamišljati kot »elastiko, stisnjeno v matematično točko«, ali pa morda »čustveni trak«, na katerega se lepi paleta raznovrstnih trenutkov. Ta podoba izhaja iz izhodiščnega opazovanja, da je zaporedje stanj, ki jih opazuje v svojem duhu:

/.../ tako čvrsto organizirano, tako globoko prežeto s skupnim življenjem, da ne bi mogel reči, kje se katero izmed njih končuje in kje se začenja drugo (1977, str. 154)

Zato podobno kot William James sklene, da moramo zraven abstraktne ideje matematičnega sedaja govoriti tudi o nekakšnem izkustvenem sedaju, »ki poseduje bežno trajanje, s katerim lahko razlagamo spremembo in vztrajanje v naši neposredni zavesti« (glej Barry, 2023, §1.1). Z drugimi besedami, sedanji trenutek se *razteza*, kot opaza James, ta ugotovitev ustreza zdravorazumskemu pogledu na čas:

Zdi se, da zavest ni razrezana v delčke. Besede, kot so 'veriga' ali 'vlak' je ne opisujejo dobro /.../ Kajti, ni nič členjenega, zavest teče. Metafori, s katerimi jo tako naravno opišemo, sta 'reka' in 'tok'. (1890, str. 239)

Prav ob metaforo reke se Merleau-Ponty večkrat obregne v izhodišču svoje obravnave o času (glej FZ, str. 417), saj, kot pravi, z izbrisom razlike med tremi temporalnimi dimenzijami izniči notranjo napetost časa oz. zanika *prehodnost* kot izkušnjo – če je vse del istega toka, ni več razlike med »je bilo«, »je« in »bo«, ni več tega prehoda, razlike, napetosti med zdaj in ne-zdaj:

Bergson ni imel prav, ko je enotnost časa razlagal z njegovo kontinuiteto, saj je s tem pomešal preteklost, sedanjost in prihodnost, češ da neopazno prehajamo iz ene v drugo, končno pa je s tem tudi zanikal čas. Toda imel je prav, ko se je posvečal kontinuiteti časa kot bistvenemu fenomenu (FZ, str. 418).

Torej se po eni strani Merleau-Ponty strinja z Bergsonovimi poudarki. Prav ta je že polemiziral z pogledi, ki so implicirali *kinematski* pogled na čas – pravi, da v nekakšni analitični drži dele izkustva odtuji od naše dejanske izkušnje sveta:

Od časa do časa dela [naš duh] nekakšne trenutne posnetke nedeljene gibljivosti resničnosti. Tako dobimo *občutke* in *ideje*. S tem zamenjuje zveznost z nezveznostjo, gibljivost s stabilnostjo /.../ (1977, str. 178)

Naloga filozofije pa je »obrniti običajno smer delovanja misli« (1977, str. 179) in opaziti »vse zaznave, ki jih dobiva od snovnega sveta«, ob čemer bo prišla do sklepa, da se »oglašajo tendence, gibalne navade, mogočih dejanj, bolj ali manj trdno povezanih s temi zaznavami in temi spomini« (1977, str. 153–154), torej da je svet v prvi meri nekaj, kar vabi k udejstvovanju, raje kot nekaj, kar se nam pasivno daje. Potem, nadaljuje Bergson, bomo »pod to površinsko zmrzalijo« rigidnih pojmov in predstav našli »neko zvezno podtekanje /.../ neko zaporedje stanj, kjer vsako napoveduje tisto, ki bo sledilo, in vsebuje tisto pred seboj« (1977, str. 153–154). S tem tudi premaguje nelagodje, ki ga izrazi Avguštin:

Če je mogoče predstavljati si čas, ki se ne da drobiti v nikake, tudi najdrobnejše hipce več, takemu drobcu edinemu lahko damo ime sedanjega: toda ta leti s tako deročo brzino /.../ (2003, str.255–6)

Točke sedanjosti, ki jih opisuje Avguštin, nimajo *trajanja* – ne moremo jih »stanovitvno vleči«, da bi pridobile širino. V prepoznavanju nekakšne *razsežnosti* trenutka se Bergsonova filozofija vsaj v nekem oziru približa Merleau-Pontyjevem pogledu, čeprav ji umanjka »fenomenološka pozornost, ki bi jo posvetila pojmu telesa« (Shen, 2021, str. 6). Zdi se, da Bergson telo še zmeraj razume kot objektivno telo, gibanje pa kot premik telesa v objektivnem prostoru (glej Bergson 1977, str. 152; tudi Deleuze, 2015, str. 9). Sicer, kot razlaga Deleuze, ta okoliščina Bergsonu ne prepreči, da bi osnoval karseda fluiden pojem Celote, za katerega bomo tukaj privzeli, da v grobem odgovarja Merleau-Pontyjevi eksistencialni situaciji; Deleuze navaja slaven primer sladkorja, ki ga Bergson topi v vodi, torej prihaja do gibanje delcev, a pri tem se hkrati spreminja celoten sistem, namreč iz *vode, v kateri je sladkor, do vode, ki je sladkana*. Tako rekoč:

Gibanje je translacija v prostoru. Toda vsakič, ko pride do translacije v prostoru, pride tudi do kvalitativne spremembe v celoti. (Deleuze, 2015, str. 18)

Pri Merleau-Pontyju najdemo pritrjevanje:

Tako kot je Bergson čakal, da se bo raztopil košček sladkorja, moram jaz včasih čakati, da nastane organizacija. (FZ, str. 276)

Težava je, da Bergsonov *razsežnostni* model »živeče in gibajoče se večnosti« (Shen, 2021, str. 6) brez pasivne sinteze, ki retencijo in protencijo zveže s sedanjim trenutkom, ne more pojasniti *prebanja* med posamičnimi trenutki. Bergson sicer pravi, da:

Strogo vzeto bi bilo mogoče, da ne bo staja nobeno drugo trajanje razen našega, kot bi bilo npr. mogoče, da na svetu ne bi bilo druge barve kot oranžna. (1977, str. 176).

Kot pa bi tudi v svetu oranžne barve po Bergsonu vsebovali vsaj slutnjo barvnega reda, ki napoveduje rdečo in rumeno, nadaljuje, da nas »tako intuicija našega trajanja – ki nas nikakor ne pušča viseti v zraku, kot bi storila čista analiza – spravlja v stik s célo povezavo trajanj /.../« (1977, str. 176). Ta slutnja oz. stik bi lahko bili to, kar fenomenologi imenujejo za retencije in protencije. Dokler pa Bergson vztraja v »večnem, prožnem sedaju«, kot pravi Merleau-Ponty, pa bo veljalo:

Občutek večnosti je hinavski, saj se večnost napaja iz časa. Vodomet je vedno isti le zaradi neprekinjenega kroženja vode. Večnost je čas sanj, sanje pa se sklicujejo na bedenje, od katerega si izposojajo vse svoje strukture. (FZ, str. 430)

To nas lahko spomni na Wittgensteinovo tezo o brezčasnosti iz *Logično-filozofskega Traktata*, ki smo jo omenjali v prvem delu članka. Lahko bi rekli, da se nam v neki posebni modalnosti zavesti zazdi, kot da smo stopili iz časa – zamislimo si meniha ob meditaciji, umetnika ob opazovanju nekega prizora, gledalca počasnega filma. Občutek, da se je globina časa razblinila, lahko pojasnujemo z nedejavnostjo duha in telesa; ker ni gibanja, se mi pojavljajo zgolj odmevi *istega*, prav tako okolica več ne kliče po udejstvovanju, stvari se mi nehajo najavljati kot *še-prihajajoče* – karkoli pride, bo zgolj še več *istega*. Potem pa se telo aktivira, s spremembo nam odzvanja prisotnost tistega, kar se je spremenilo, iz okolice se nam začnejo javljati sidrišča, na katere se lahko oprimemo, da razvežemo nastalo eksistencialno situacijo iz krča. Tako rekoč, ko Bergson o trenutnem sedaju govori kot o »večnem sedaju«, si izbere že zaznamovano modalnost duha, nič kaj drugačno od Wittgensteinovega mističnega pogleda, ki na stvari skuša gledati brezčasno. Ampak to ni podoba vsakdanje, *delujoče* zavesti – temveč podoba raztelesenega jaza. Morda bi lahko na Bergsona prenesli kritiko, ki jo nek komentator zada Wittgensteinovi zgodnji filozofiji:

Wittgenstein omenja zgolj »bedo sveta« in v zapiskih išče način, kako jo »zanikati«. Etika *Traktata* je etika zanikovanja s postopnim umikanjem v tiho zavetišče idealnega jaza; jaza, ki lahko preleti »celoto dejstev« in svet zazre *sub specie aeternitatis* – nato pa v svojih izoliranih premislekih pride do strinjanja s svetom in ga sprejme takšnega, kot je. (Hosseini, 2015, str. 41–42)

In, da še kritiko specificiramo na Bergsona – ontološko gledano je brez eksistencialnega telesa kot predrefleksivne osnove pojem *trajanja* zelo blizu nekakšni konstrukciji zavesti, ki spada v okvir idealizma. Tako obstaja nevarnost, da se pojem trajanja zaplete v »absolutno subjektivnost«, kar spodkopava utemeljitev telesa kot oporne točke ter ovira obnovo eksistencialne situacije v Merleau-Pontyjevem projektu (glej Shen, 2021, str. 6). Ali, še drugače, pomen »trajanja« kot filozofskega pojma je povsem drugačen od pomena »časa« v vsakdanjem kontekstu. Če je *trajanje* pri Bergsonu živa in gibajoča se večnost za svetom, se more pri Merleau-Pontyju spustiti na raven afektivnega horizonta.

Morda lahko na tem mestu omenimo še »časovnost Jaza« oz. Heideggerjevo misel, da je »pomen Daseina časovnost« in da je »časovnost v svoji biti ekstatična«. Menim, da je Merleau-Pontyju ponudila teoretski okvir, da je razpravo o časovnosti premaknil z ravni čiste zavesti na raven eksistencialne filozofije. Navezujoč se na Heideggerja, Merleau-Ponty predlaga, da »preden se sploh lahko vzpostavi intencionalnost, mora obstajati odprtost, prostor svobode (*Spielraum*), pokrajina (*Gegend*), znotraj katere se lahko intencionalnost razgrne. Ta pokrajina je čas« (citat iz Shen, 2021, str. 11). Ta opredelitev časa kot pokrajine, znotraj katere se lahko intencionalnost šele oblikuje, pomeni pomemben premik v razumevanju subjektivnosti: subjekt ni več zgolj nosilec zavestnih aktov v času, temveč je sam že v temelju časovno strukturiran, torej eksistenčno vpet v čas kot horizont smisla in možnosti. Čas tako ni več nekaj, kar teče mimo subjekta ali kar si subjekt predstavlja, temveč je način njegove biti – način, kako je svet zanj sploh lahko smiseln. Merleau-Ponty s tem vzpostavi kontinuiteto med telesno umeščenostjo v svet in časovno strukturiranostjo eksistence: telo ni le prostorsko, temveč tudi časovno navzoče, saj je ravno v telesni izkušnji možno zaznati, kako se preteklost, sedanjost in prihodnost prepletajo v živi sedanjosti.

Ali drugače, zavest ne deluje tako, da bi sproti zbiralala točke v linijo, temveč je že sama strukturirana kot trajanje, v katerem se preteklost zadržuje kot odmev in prihodnost kot obzorje pričakovanja. Čas zato ni zunaj subjekta, pa tudi ne zgolj v njem, temveč vznikne v razmerju telesno umeščenega subjekta in sveta, ki se odpira. V tem smislu Merleau-Ponty preseže klasične psihološke ali kognitivne opise zaznavanja časa: pokaže, da je časovnost pogojenost naše eksistence in hkrati pogoj možnosti smisla.

5 Čas-spomin in čas-informacija pri Wittgensteinu

Doslej smo v nalogi o času govorili v smislu kot govorimo o gibanju, ki ga zaznavamo na platnu v kinodvorani – torej kot o tem, kar nam je neposredno dano, »kot barve in oblike«. To nas je vsaj dregalo proti zamisli, da ima zgolj sedanjost konkretno resničnost, vse ostalo pa »konkretno danemu« pri-mislmo. Sledeč Wittgensteinu bi rad v našo diskusijo časa umestil še možnost *javnega koordinatnega sistema*.

V *Filozofskih opazkah* se Wittgenstein obrne k razmisleku: »Jezik lahko izreka zgolj stvari, ki si jih lahko zamislimo tudi drugače /.../ Mika nas, da bi rekli: zgolj izkustvo sedanjosti ima realnost. In potem mora biti prva replika: v nasprotju s čem?« (FO, §54). O času bi lahko govorili tudi kot o filmskem traku v sosednji kabini, ki se vleče po projektorju in s tem na naše platno meče svetlobo. To bi bila npr. fizikalistična podoba časa³ – nekaj, kar je lastno svetu, ne nam:

Če primerjam dejstva neposredne izkušnje s podobami na zaslonu in dejstva fizike s podobami na filmskem traku, potem je na filmskem traku prisotna sedanja podoba, hkrati pa tudi pretekle in prihodnje; na zaslonu pa ni ničesar razen sedanjosti. (FO, §83)

To razlikovanje je potrebno imeti v mislih, ker se:

/.../ najhujše filozofske zmote zmeraj porodijo takrat, ko skušamo vsakdanji-fizikalni-jezik prenesti v polje neposredno danega (FO, §57).

Če je zgolj sedanjost realna, kaj je potem tisto, s čemer jo primerjamo? Wittgenstein opaza, da mora biti smisel trditve konstruiran tako, da lahko vemo, kako »odločiti njeno resničnost ali nesrečnost« (FO, §43). To lahko storimo zgolj tako, da neko stanje stvari »pogledamo« – nekaj pa lahko pogledamo zgolj takrat, če se nam kaže »v času«:

Če je svet čutnih dat brezčasen, kako lahko o njem sploh govorimo? Tok življenja /.../ teče dalje in naše trditve so tako rekoč verificirane zgolj ob določenih trenutkih. Naše trditve so verificirane zgolj v sedanjosti. Torej more biti tako tudi postavljene /.../ tako kot je telesnost ravnila tista, ki mu omogoča merjenje. (FO, §48)

To, da lahko resničnost trditve verificiram zgolj »tukaj in zdaj«, govori bolj o naravi smisla kot pa naravi časa. Prav zato Wittgenstein pravi, da če »kdo reče, da ima zgolj *sedanja izkušnja* realnost, mora biti beseda 'sedanja' popolnoma odveč /.../ Kajti ne more pomeniti *sedanjosti* v nasprotju s *preteklostjo* in *prihodnostjo*« (FO, §54). To je zato, ker pojmi skrivaj prehajajo med dvema kontekstoma:

³ Ni pa nujno, da bi bila prav fizikalistična. Kot opaza nek komentator, Wittgenstein v nekem predavanju deli med miselnim časom in fizikalnim časom – nato pa te delitve več ne uporabi, konsistentno govori o »času-informacije« kot širši kategoriji kakršnih koli javnih referenčnih sistemov časa (glej Schulte, 2006, str. 561; Hintikka, 1996, str. 242–274).

Izjava 'jaz zaznavam x' je prevzeta iz idiomov fizike, tako da mora 'x' stati za fizični predmet /.../ Stvari so se že sfižile, ko izraz uporabimo v fenomenologiji, kjer mora 'x' imenovati datum. Kajti potem tudi 'jaz' in 'zaznavam' ne moreta ohraniti svojih prejšnjih pomenov. (FO, §57)

V nekem nareku kolegu G. E. Mooru (glej Rizzo, 2016, str. 140–141) Wittgenstein pravi, da je treba pri govoru o času vpeljati distinkcijo med *čas-spominom* kot *zdaj-centričnem sistemu* (in se okoli njega vrtijo fraze, kot so »včeraj, kasneje, naslednji mesec«) ter *časom-informacijo* kot referenčnim sistemom javne kronologije (»ob 06.07, 21. junija, leta 2090, t5, dvajset milisekund«). Hintikka nam predlaga, da to razliko razumemo kot kontrast med *perspektivističnimi* in *javnimi* načini identifikacije časa, vendar tudi dopustimo, da ima Wittgenstein včasih v mislih ožjo delitev med *fenomenološko* in *fizikalistično* sliko (glej 1996, str. 251). S tem že odpravimo precej miselnega neudobja, ki ga je izražal Sveti Avguštín, ko zapiše: »Če namreč preteklost in prihodnost obstaja, bi rad vedel, kje sta.« (2003, str. 257) To vprašanje izhaja iz podobe časa-informacije, a odgovor išče v podobi časa-spomina. Česar Avguštín ne opazi, je to, da se je smisel besed »preteklost« in »prihodnost« v pričakovanem odgovoru radikalno spremenil – iz tistega, česar se lahko spominjam in kar lahko pričakujem, v tisto, kar ima lastno bit. Težava je torej v slovničnem protislovju, ki se prav tako pojavi, ko npr. metafori »toka« in »dolžine« časa prenesemo na fizikalni čas – čeprav je edini pravi način razumevanja pojmov dan znotraj živečega konteksta. Wittgenstein nam to poanto lepo oriše v svojih predavanjih iz leta 1932–1933 (glej Wittgenstein, 1979, str. 13). Pravi namreč, da si naj predstavljajmo reko, na kateri plavajo drevesna debla, ki ob tem, ko gredo mimo mene, udarijo ob zvonec. Potem lahko npr. rečem, da sem jedel kosilo ob 105-tem zvoncu. Prav tako lahko opažam, da se je dolžina intervalov med posamičnimi udarci zvonca po 100-tem občutno zmanjšala. Ampak to, v kakšnem smislu govorimo o dolžini, se drastično razlikuje glede na metodo merjenja – ura bo izmerila, da so zvonci najprej udarjali enkrat na uro, kasneje pa enkrat na sedem minut. Naš čut za ritem pa po eni uri tišine upeha, tako da bo smisel dolžine kot zaznanem intervalu predstavljal nekaj popolnoma drugega. Govorimo o dolžini v dveh popolnoma različnih smislih – kot o čutu oz. intuiciji in kot o podatkih, izmerjenih z inštrumenti.

Metafore, ki jih prenašamo iz ravni jezika fizikalnega sveta na raven zaznavnega, nas navdajo z nekakšno fascinacijo, ki nam potem onemogoči, da bi opazili dve različni slovnicji govora. Kot Wittgenstein piše v dnevniku:

Dokler obstaja glagol 'biti', ki izgleda, kot da deluje na isti način kot glagola 'jesti' in 'piti'; dokler imamo pridevnike 'identičen', 'resničen', 'neresničen', 'možen'; dokler bomo še dalje govorili o 'reki časa' in 'širjenju prostora' itd., se bodo ljudje spotikali ob istih kriptičnih težavah in strmeli v nekaj, za kar se zdi, da ne more razjasniti nobena razlaga. (Ms-111, str. 133–134)

Zdaj smo razložili dva smisla časa, to pa ne pomeni, da se moramo z razdelitvijo zadovoljiti. Kot izpostavlja nek komentator, nas Wittgenstein svari, »da pojmom ne smemo dopustiti, da postanejo togi /.../ to pomeni, da je lahko celo razlikovanje med fizičnim in fenomenološkim časom relativizirano glede na določen kontekst« (Rizzo, 2016, str. 142). Kot nas je v uvodu opozarjal že Bergson, skuša filozof prerezati vez med običajnim jezikom in jezikom druge stopnje, s čemer tvega, da »površinsko slovnico« slednjega zamrzne in popredmeti. Potem smo ujeti v metafori, nezmožni, da bi se gibal izven nje.

Da bi nevtralizirali filozofske probleme, ki se porajajo iz zavajajoče rabe jezika, se Wittgenstein zateka k fikcijskim jezikovnim igram, ki bi nam razodele globljo slovnico za stavki vsakdanjega jezika. S tem dokazuje, da se izrekanje o času ne rabi usidrati v metaforah o dolžini in toku, ki imajo to pojmovno slabost, da čas objektificirajo. Ena izmed praktičnih metod za odkrivanje takšnih namišljenih jezikovnih iger, pravih miselnih eksperimentov je zamišljanje, kako bi lahko otrokom poučevali časovno obarvane stavke, tako da jih postavimo v pragmatične kontekste (da pripovedujejo zgodbo, jedo, se igrajo, vstajajo itd.) (Wittgenstein, 2016, str. 81). Takšne žive podobe (*Bilder aus dem Leben*) nam omogočajo gradnjo časovnih razmerij (prej, zdaj, pozneje), ne da bi se morali nujno zatekati k objektivizirani predstavi časa.

S tem Wittgenstein pokaže, da pomen časovnih izrazov ne temelji na abstraktni definiciji »časa kot takega«, temveč na načinu njihove rabe v vsakdanjem življenju. Ko otroka učimo reči »zdaj je čas za kosilo« ali »prej smo se igrali«, mu pravzaprav ne posredujemo pojma časa kot nečesa, kar teče, ampak ga uvajamo v pravila določene jezikovne igre, ki se vpenja v konkretne prakse. Časovne besede zato niso imena neke skrite entitete, temveč orodja, s katerimi usklajujemo dejanja, izkušnje in pripovedi. V tem se kaže Wittgensteinova kritika metafor o toku ali dolžini časa: ker ne izhajajo iz jezikovne rabe, ampak iz poskusov reificiranja, nas zavajajo v namišljene probleme. Pravi vpogled v »bistvo časa« tako ne pride iz ontoloških trditev, temveč iz pozornega opisa, kako dejansko uporabljamo časovne izraze v življenju.

6 Zaključek

V pričujočem članku smo se sprehodili po opazkah, nastavkih in konkretnih pogledih Wittgensteina in Merleau-Pontyja o času. Kot pravi Hannah Arendt v svojem komentarju Wittgensteina, s tem prostim prehajanjem, razbremenjenim sistematičnosti teorije, dejanje mišljenja spremenimo v dihalno, ritmično in zato izrazito časovno gibanje raziskovanja (1977, str. 231, op. 133). V tem duhu upam, da je bil namen besedila dosežen – razorati konceptualno polje, da bi vanj prišlo nekaj kisika, pa čeprav se na koncu vendarle kaj prida ne premaknemo iz začudenja Avgušтина, ki sprašuje: »Kaj je čas? Če me ne vprašaš, to vem; če me vprašaš, ne vem.« (2003, str. 251)

Krajšava izbranih del

FZ Fenomenologija zaznave

Merleau-Ponty, M. (2006). Fenomenologija zaznave. Prevedla Špela Žakelj. Ljubljana: Študentska založba.

OFP Opazke o filozofiji psihologije

Ludwig, W. (1980). Remarks on the Philosophy of Psychology. Oxford: Blackwell.

FO Filozofske opazke

Ludwig, W. (1975). Philosophical Remarks. Oxford: Basil Blackwell.

FR Filozofske raziskave

Ludwig, W. (2014). Filozofske raziskave. Prevedla Erna Strniša. Ljubljana: Krtina.

T Traktat

Ludwig, W. (2022). Logično-filozofski traktat; Logisch-philosophische Abhandlung. Prevedel Borut Cerkovnik. Ljubljana: LUD Šerpa.

Ms Manuskripti – vojni dnevniki

Ludwig, W. (2016-). Interactive Dynamic Presentation (IDP) of Ludwig Wittgenstein's philosophical Nachlass. Uredil Wittgensteinovi arhivi na Univerzi v Bergenu pod vodstvom Alois Pichlerja. <http://wittgensteinonline.no/> (poskus dostopa 26. maj 2023).

GP Gestalt psihologija

Köhler, W. (1970). Gestalt Psychology. New York: Liveright.

Viri in literatura

- Arendt, H. (1977). *The Life of the Mind*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Avguštin, svetnik (2003). *Izpovedi* (A. Sovre, prevajalec). Mohorjeva založba.
- Barry, D. (2023). Time consciousness. V E. N. Zalta in U. Nodelman (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja poletje 2023).
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/consciousness-temporal/>
- Deleuze, G. (2015). *Podoba-gibanje* (S. Pelko, prevajalec). Studia Humanitatis.
- Feldman, F. (1975). Epistemic Appraisal and the Cartesian Circle. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 27(1), str. 37–55.
- Hosseini, Reza. (2015). *Wittgenstein and the Meaning of Life*. Palgrave Macmillan.
- Hintikka, J. (1996). *Ludwig Wittgenstein. Half-Truths and One-and-a-Half-Truths*. Springer.
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology*, 2 vols. (*American Science—Advanced Course*). H. Holt and Company.
- Miller, I. (1984). *Husserl, Perception, and Temporal Awareness*. MIT Press.
- Moore, G. E. (1993). Wittgenstein's Lectures in 1930–33. V C. J. Klagge in A. Nordmann (ur.), *Ludwig Wittgenstein. Philosophical Occasions* (str. 46–114). Hackett.
- Nyíri, K. (2006). Time and communication. V F. Stadler in M. Stözlner (ur.), *Time and History* (str. 301–316). Ontos Verlag.
- Nietzsche, Friedrich. (1910). *The Birth of Tragedy or Hellenism and Pessimism*. T. N. Foulis.
- Plotin (2005). *O Večnosti in času*. Nova revija. Zbirka Phainomena.
- Rizzo, G. (2016). Wittgenstein on Time: From the Living Present to the Clock Time. V F. Santoianni (ur.), *The Concept of Time in Early Twentieth-Century Philosophy, Studies in Applied Philosophy, Epistemology and Rational Ethics* 24. Springer.
- Sallis, J. (1971). Time, subjectivity, and the phenomenology of perception. *The Modern Schoolman*, 48, str. 343–357.
- Sattig, T. (2019). The Sense of Temporal Flow: A Higher-Order Account. *Philosophical Studies*, 176(11), str. 3041–3059. doi:10.1007/s11098-018-1162-z
- Sellars, W. (1975). Autobiographical Reflections. V H.N. Castañeda (ur.), *Action, Knowledge and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars* (str. 277–293). Bobbs-Merrill.
- Shen, Y. (2021). The Trio of Time: On Merleau-Ponty's Phenomenology of Time. *Human Studies*, 44, str. 511–528. <https://doi.org/10.1007/s10746-021-09589-0>
- Smith, Q. (1993). *Language and Time*. Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1979). *Lectures 1932–1933*. Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2016). *Modra in rjava knjiga* (E. Strniša, prevajalec). Krtina.

SPINOZOVA FILOZOFIJA AFEKTOV

Sprejeto

1. 9. 2025

Pregledano

22. 11. 2025

Izdano

17. 12. 2025

NINA BAČANI

Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija
nina.bacani@student.um.si

DOPISNI AVTOR

nina.bacani@student.um.si

Ključne besedeSpinoza,
monizem,
afekti,
svoboda,
psihologija

Izvleček Spinoza v svoji *Etiki* (1677) zagovarja monizem – obstoj ene same substance, ki je enaka Bogu in naravi. Duh in telo sta njena izraza, ki ju zaznavamo kot ločena atributa (iste substance): mišljenje in razsežnost. Spinozova filozofija afektov (tretji in četrti del *Etike*) se osredotoča na razumevanje človeških čustev kot naravnih pojavov, podrejenih univerzalnim zakonitostim narave. Spinoza trdi, da je človek, ki svojih afektov ne obvladuje, suženj usode, svobodo pa lahko doseže s pomočjo razuma. Afekte deli na aktivne in pasivne; aktivni izhajajo iz razuma in povečujejo človekovo moč, medtem ko pasivni slabijo njegovo zmožnost delovanja. Spinozova filozofija ponuja teoretični okvir za razumevanje čustev, ki je bil za njegov čas revolucionaren in se kaže celo v sodobnih psiholoških in nevroznanstvenih raziskavah.

SPINOZA'S PHILOSOPHY OF AFFECTS

NINA BAČANI

University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia
nina.bacani@student.um.si

CORRESPONDING AUTHOR
nina.bacani@student.um.si

Accepted
1. 9. 2025

Revised
22. 11. 2025

Published
17. 12. 2025

Abstract In his *Ethics* (1677), Spinoza defends monism – the idea that there exists a single substance that is identical with God and nature. Mind and body are its expressions, which we perceive as two distinct attributes (of the same substance): thought and extension. Spinoza's philosophy of affects (developed in Parts Three and Four of the *Ethics*) focuses on understanding human emotions as natural phenomena governed by the universal laws of nature. According to Spinoza, a person who does not master their affects is a slave to fate, while freedom can be achieved through the guidance of reason. He distinguishes between active and passive affects: active affects arise from reason and enhance a person's power, whereas passive affects diminish their capacity to act. Spinoza's philosophy offers a theoretical framework for understanding emotions that was revolutionary for his time and remains influential even in contemporary psychological and neuroscientific research.

Keywords
Spinoza,
monism,
affects,
freedom,
psychology

1 Uvod

Največja ošabnost ali največje malodušje je največja nevednost o samem sebi (Spinoza, 1963, str. 302).

V tretjem delu *Etike* z naslovom »O izvoru in naravi afektov« Spinoza začne graditi svojo *filozofsko psihologijo*, ki predstavlja ključno stopnjo na poti do teorije človeške sreče. Cilj njegove etike je pokazati, kako postati čim bolj *aktiven* (Koistinen in Viljanen, 2010, str. 2–13).

Potem ko Spinoza v *Etiki* podrobno analizira množico afektov in strasti, poudari, da za človeka *najhujše suženjstvo pomeni živeti pod njihovo oblastjo*¹ in se na tak način pokoriti usodi (Šajković, 1963, str. 65). Nezmožnost obvladovanja afektov zanj pomeni sužnost, afektom podložen človek je zanj le igrača v rokah usode, ki ima nad njim tako moč, da pogosto sledi slabemu, čeprav pozna dobro (Spinoza, 1963, str. 259).

V članku raziskujemo Spinozovo *filozofijo afektov* (ter njen vpliv na sodobne filozofske in znanstvene razprave o afektih in čustvih), ki jo predstavlja v tretjem in četrtem delu *Etike*, ki sta naslovljeni »O izvoru in naravi afektov« ter »O človeški sužnosti ali o silah afektov«.

Tretji del *Etike* se začneja z uvodom, sledijo definicije in postulati, nato pa se zvrsti 59 pravil, pri čemer vsako pravilo vključuje dokaz, nekatera pa tudi opombo. Sledi podpoglavje »Definicije afektov«, ki vključuje 48 definicij. Na koncu je dodana še »Splošna definicija afektov«. Četrty del se podobno začne s predgovorom, nadaljuje z definicijami, aksiomom in 73 pravili, zaključi pa se z Dodatkom.

2 Spinozova kritika Descartesa

Spinoza je spremenil Descartesovo stališče. V prvem delu *Etike* je namreč naznanil, da sta misel in razsežnost, čeprav različna, atributa iste substance – Boga oziroma narave. Z idejo, da Duha ne moremo ločiti telesa, je Spinoza ovrzel dualizem substanc, ohranil pa razumen »aspektni« dualizem. S tem je Spinoza rešil težavo obstoja dveh substanc, ki ju je treba nekako povezati. Vendar moramo priznati, da

¹ Človeka, ki ga vodijo čustva, Spinoza (1963, str. 311) označi za sužnja; človeka, ki ga vodi razum, pa za svobodnega.

Spinoza ni razložil, kako je do telesnih in duševnih pojavnih oblik sploh prišlo. Nepristranski kritik bi rekel, da se je Descartes vsaj trudil, medtem ko se je Spinoza tej težavi enostavno izognil. Damasio pa se s tako kritiko Spinoze ne strinja, saj meni, da mu je uspelo pojasniti povezavo med telesom in duhom bolj realistično ter skladno z biologijo (Damasio, 2008, str. 199).

Spinoza v *Etiki* kritizira kartezijanski model telesa kot stroja, ki ga upravlja volja nematerialnega uma ali duše. Takšne »mistične« razlage je označil za znak nerazumevanja delovanja telesa. Descartes je strogo ločil um in telo kot dve različni substanci. Um je zanj aktiven in avtonomen, telo pa pasivno, zato mora um nadzorovati telo in strasti oz. afekte, ki jih je Descartes razumel kot pasivne odzive (Brown in Stenner, 2001, str. 82–83).

Strasti² duše so prikazane kot popolnoma pasivne, zato si mora um prizadevati pridobiti absolutno oblast nad njimi. Um je pooblaščen za uveljavljanje tega absolutnega nadzora nad telesom in čustvi, saj je, kot aktiven, odvisen zgolj od samega sebe, medtem ko je *aktivnost* telesa (natančneje »gibanje«) odvisna bodisi od uma, kot pri strasteh, bodisi od kakšnega bližnjega fizičnega vzroka (srečanja z drugim pasivnim telesom). Spinoza je Descartesa kritiziral, ker ni znal razložiti, kako sta um in telo povezana, da bi lahko um nadzoroval telo. Po Spinozi je bil Descartes prisiljen pojasniti to povezavo s sklicevanjem na Boga (Brown in Stenner, 2001, str. 82–83).

Tako kot Descartesov um vlada telesu od zunaj, njegov transcendentni Bog nadzira naravo, ki jo je ustvaril. Spinoza to presega s pojmom imanentne enotne substance, imenovane Bog ali Narava (*Etika* IV., predgovor). Namesto ločitve med razsežnostjo in mislijo, kot jo je predlagal Descartes, Spinoza ti razume kot dva vidika (atributa) iste substance.³ S tem Spinoza odpravi kartezijansko hierarhijo in pokaže, da sta um in telo povezana ter sočasna v naravi. Um lahko telo spoznava le preko idej sprememb, ki ga prizadenejo (*Etika* II., prop. XIX). Spoznanje poteka vzporedno s telesnimi procesi, kar vzpostavlja tesno povezavo med afekti in spoznanjem (Brown in Stenner, 2001, str. 84).

² Strast je za Spinozo pasivni afekt, ki je zmeden in zato neustrezen. Strasti spremenimo v dejanja, v kolikor si neko idejo zamislimo jasno in razločno oziroma ustrezno. V našem interesu je, da to storimo, saj suženjstvo strastem ni srečno stanje. Kljub temu je doživljanje nekaterih strasti del človeškega stanja: ljudje nismo Bog, ampak le končni deli celotne substance vesolja. (Schmitter, 2021)

³ Modusi razsežnosti so telesa, modusi mišljenja pa ideje (Šajković, 1963, str. 49).

3 Substanca

Za Spinozo je substanca samozadostna, ena, nedeljiva, vseprisotna oz. imanentna in neskončna. Drugo ime zanjo je Bog. Kaže se skozi neskončno število atributov ali značilnosti, od katerih Božji um lahko dojame vse, človeški pa le dva, in sicer mišljenje in razširjenost (materijo). Posledično neskončna narava substance vedno presega sposobnost človeškega uma, da jo pojmuje. Mišljenje je atribut substance, ki se kaže le v umu, medtem ko je razširjenost atribut substance, ki se kaže v prostoru in odnosih med telesi. To pomeni, da se um in telo ne smeta obravnavati kot ločeni entiteti, temveč kot dva različna načina pojavljanja iste substance⁴. To je v nasprotju z Descartesom, ki je obstoj razdelil na dve ločeni substanci: um (duhovno) in telo (materialno). Spinoza s tem postavlja temelje za razumevanje subjektivnosti, ki ni fiksna in lokalizirana (npr. omejena na posameznikovo telo ali um), ampak razpršena in dinamična. Obstaja skozi odnose in povezave. To je osnova za sodobne teorije posthumanizma, ki se ukvarjajo z idejo, da je subjekt produkt širših dinamičnih sistemov in interakcij (Robinson in Kutner, 2018, str. 3).

Po Spinozovi razlagi odnosa med duhom in telesom se zgleduje tudi Damasio (Markič, 2008, str. 300).

4 Spinoza in vprašanje afektov

Spinoza človeka razume kot enega izmed neskončno mnogo modusov ali pojavov ene same substance, ki jo imenuje Narava ali Bog. Ta substanca je edina entiteta z absolutno svobodo, saj je *causa sui* (vzrok sama sebi), torej ni odvisna od ničesar razen sebe. Vse ostale stvari imajo Boga za formalni vzrok, vendar so kot končni modusi vedno odvisne od zunanjih vplivov in so podvržene spremembam, ki jih povzročajo srečanja z drugimi končnimi stvarmi (Brown in Stenner, 2001, str. 87).

Spinoza razlikuje med formalnim vzrokom (Bog/Narava) in bližnjim vzrokom sprememb (srečanje z drugo končno stvarjo). V njegovem sistemu ni prostora za transcendentalne razlage, kot je »božja volja«. Bog kot formalni vzrok omogoča imanenco ene substance, iz katere sledijo bližnji vzroki. Vsaka končna stvar (oz. modus) deluje v skladu s svojo esenco, ki jo Spinoza definira kot *conatus*⁵ –

⁴ Spinoza je s prepričanjem, da sta duh in telo manifestaciji ene in iste substance, nasprotoval pogledu njegovega časa (Damasio, 2008, str. 15).

⁵ Iz *conatusa*, se pravi nagona po samoohranitvi, izhajajo vsi afekti. Želja je esenca ali narava afekta (Schmitter, 2021).

prizadevanje, da vztraja v svojem obstoju. *Conatus* se lahko pojavi kot volja (če se nanaša na um) ali kot nagon (če vključuje um in telo). Želja (*cupiditas*) je zavestno doživljanje tega nagona (Brown in Stenner, 2001, str. 87–88).

Afekti (*affectus*) so telesne spremembe, ki vplivajo na moč delovanja posameznika – bodisi jo povečajo (veselje) bodisi zmanjšajo (žalost⁶). Afekti so rezultat srečanj med končnimi bitji in predstavljajo urejanje odnosov med telesi in idejami. Spinoza presega sodobno ločevanje med čustvi in kognicijo, saj afekte razume kot urejanje odnosov med končnimi bitji. Spinozov pristop je podoben sodobnim raziskovanjem, ki preučujejo, kako iz kaosa nastaja red v fizičnem in družbenem svetu (Brown in Stenner, 2001, str. 88).

Megan Boler poudarja pomen Spinozove filozofije za teorijo afekta in pomanjkanje neposrednega ukvarjanja z njo. Zdi se, da le malo raziskovalcev, ki se ukvarjajo s teorijo afekta, neposredno bere Spinozova besedila. Tam, kjer je Spinozovo ime omenjeno v znanstvenih razpravah o teoriji afekta, je to pogosto v povezavi z Deleuzeovimi in Deleuze-Guattarijevimi interpretacijami. Boler trdi, da sta afekt in čustvo ločeni ideji, ki ju raziskovalci pogosto napačno združujejo. To zamenjevanje lahko vpliva na razumevanje pojma subjektivnosti, saj čustvo implicira obstoj človeškega subjekta, ki čustva doživlja. Ta subjekt je kartezijanski racionalni in esencialni jaz. Lahko bi rekli, da je afekt v nekem smislu posthumano čustvo, saj gre za širši koncept, ki vključuje odnose med ljudmi, prostori, predmeti in spomini (Robinson in Kutner, 2018, str. 1–2).

Spinozova Etika, napisana sredi 17. stoletja, za bralce predstavlja izziv iz več razlogov. Spinoza uvaja nove koncepte, npr. ustrezne in neustrezne ideje. Njegovo argumentiranje je zasnovano kot geometrični dokaz, ki vključuje definicije, aksiome, postulate, trditve in dokaze. Ta retorična poteza je morda namenjena povzdignjenju njegove filozofije na raven Evklidove geometrije. Ker je bila *Etika* prvotno napisana v latinščini – kar je bila še ena retorična poteza – se morajo bralci prevodov soočiti z negotovostjo, ki je značilna za prevajanje (Robinson in Kutner, 2018, str. 2).

⁶ Damasio (2008, str. 131) v skladu s Spinozovim pojmovanjem pravi, da je žalost povezana s prehodom organizma v stanje manjše popolnosti. Moč in svoboda delovanja sta oslabljeni, saj je žalostna oseba po Spinozovem stališču ločena od svojega *conatusa* (stremeljenja po lastni samoohranitvi). To dejansko velja za bolnike s težko depresijo, ki storijo samomor.

5 Povezanost z naravnim redom

Osrednji cilj *Etike* je pokazati, da so um in njegovi učinki prav tako del naravnega reda kot kar koli drugega (Schmitter, 2021). Spinoza vztraja, da ljudje niso »zunaj narave«. Vse lastnosti ali dejanja ljudi, ki se zdijo izjemna, morajo torej imeti za Spinozo neko razlago v smislu univerzalnih, naravnih zakonov (LeBuffe, 2024).

Descartes je na primer verjel, da mora biti duša izvzeta iz vrste determinističnih zakonov, ki vladajo v materialnem vesolju, če želimo ohraniti svobodo človeka. Spinozov cilj v tretjem in četrtem delu je, kot pravi v predgovoru k tretjemu delu, povrniti človeško bitje ter njegovo voljno in čustveno življenje na njihovo pravo mesto v naravi. Kajti nič ne stoji zunaj narave, niti človeški um (Nadler, 2023).

Spinoza (1963, str. 189) se ne strinja z avtorji, ki človeka ločujejo od narave in mislijo, da lahko človek popolnoma nadzoruje svoje delovanje. Človeško nemoč pripisujejo napaki človeške narave namesto moči same narave. Človeškega duha zato zaničujejo ali celo preklinjajo. Vseeno priznava, da je bilo pred njim že veliko »odličnih mož«, ki so o življenju pisali na pravi način. Ne pozna pa nikogar, ki bi do zdaj pisal o naravi afektov in o tem, kako jih lahko obvladujemo.⁷ Na Spinozo je sicer močno vplival Descartes. Njegova zmota je bila (po Spinozovih besedah) miselnost, da »ima duh nad svojimi delovanji neomejeno moč« (Spinoza, 1963, str. 189). Kljub temu ga obravnava kot bistrornega modreca, ki je skušal razložiti človekova čustva in njihovo obvladovanje. Ljudem, ki čustva raje preklinjajo in zasmehujejo, kot da bi jih poskušali razumeti, želi Spinoza odpreti oči. Dokazati želi, da afekti niso ločeni od razuma, prazni, nesmiselni ali strašni.

Številni filozofi so človeški um obravnavali kot izjemo med sicer univerzalnimi naravnimi zakoni – kot stvar, ki je zavestna, sposobna dobrega in zla. Človeško delovanje, *četudi se zdi posebno, mora imeti neko razlago v okviru univerzalnih, naravnih zakonov* (LeBuffe, 2024).

Spinoza (1963, str. 190) trdi, da narava ne more biti napačna, saj je vendar zmeraj in povsod ista. Negativna čustva, kot so sovraštvo, jeza in zavist, izhajajo iz iste »nujnosti in moči narave« kot vse ostalo. Afekte povzročajo določeni vzroki, imajo

⁷ Spinozovo delo kaže jasne vplive Descartesa in Hobbesa, pa tudi starodavne teorije, kot je stoicizem (Schmitter, 2021).

prav tako določene lastnosti, ki so preučevanja vredne prav toliko kot druge, za nas pozitivne stvari. Pri razlaganju čustev bo Spinoza uporabljal »geometrično metodo«, človeško obnašanje bo preučeval na enak način kot geometrijske like in telesa.

Nemogoče je, da človek ne bi bil del narave in da bi bil podvržen le tistim spremembam, katere je mogoče umeti zgolj po njegovi naravi in katerim je adekvatni vzrok (Spinoza, 1963, str. 266). Človek je torej nujno del narave in trpi spremembe, ki jih njegov razum ne more doseči.

6 Ključni pojmi

Spinoza (1963, str. 190) razlaga, da *adekvaten* (ustrezen) *vzrok* pomeni vzrok, katerega učinek lahko zaznamo »jasno in razločno«. Nasprotno, *neadekvaten* (neustrezen) ali delen vzrok označuje vzrok, katerega učinek sam po sebi ni dojemljiv. Ljudje delujemo, kadar iz naše narave sledi nekaj, čemur smo adekvatni vzrok. Trpimo⁸ pa takrat, kadar iz našega duha izhaja nekaj, čemur smo delni vzrok.

Z afektom mislimo afekcijo (spremembo) telesa, ki zmožnost delovanja krepi ali slabi. Človeško telo je lahko podvrženo mnogo spremembam in vendar ohranja podobe stvari, torej ohranja svoj smisel (Spinoza, 1963, str. 191).

7 Neadekvatne ideje

Po Spinozi sta duh in telo različna modusa iste substance. Duh je »ideja« telesa, vendar zaradi tega razlikovanja ne more imeti jasnega in razločnega (ustreznega) razumevanja telesa ali drugih fizičnih stvari. Človeški duh zaznava zunanji svet samo preko afekcij (sprememb ali stanj) lastnega telesa. Te afekcije so zamegljene in nejasne, kar pomeni, da so ideje, ki jih imamo o svetu in telesu, neustrezne – so delne, nepopolne ali zmedene. Duh zunanja telesa zaznava posredno, skozi učinke, ki jih ta telesa povzročijo na naše telo. Ta *posredna zaznava* zagotavlja, da so naše ideje o zunanjih stvareh neustrezne. Človek lahko zazna Sonce kot bližje Zemlji (zmedena in površna ideja) zaradi načina, kako njegovo telo občuti vpliv Sonca (Robinson in Kutner, 2018, str. 4).

⁸ V četrtem delu *Etike* Spinoza (1963, str. 265) razloži, da trpimo takrat, »kadar nastaja v nas nekaj, čemur smo delni vzrok, se pravi, nekaj, kar se ne da izvajati iz zakonov naše narave. Torej trpimo, kolikor smo del narave, ki se sam po sebi in brez drugih delov ne more pojmovati.«

8 Adekvatne ideje

Če neustrezne ideje izhajajo iz nejasnih in zmedenih zaznav (tj. afekcij telesa), se postavlja vprašanje: Kaj naredi idejo ustrezno? Ali je sploh mogoče doseči ustrezno idejo?

Spinoza *afekte* opredeli kot spremembe telesa, ki povečujejo ali zmanjšujejo njegovo moč delovanja. Afekt vključuje tudi ideje teh sprememb, vendar te ideje niso vedno popolnoma jasne. Duh doživlja ideje o telesnih spremembah. Te ideje so lahko ustrezne ali neustrezne, odvisno od tega, ali duh deluje (je aktiven) ali pa je pasiven (je delovanje nanj zunanje vsiljeno).

Afeki so dinamični in razpršeni, niso omejeni na misel. Namesto tega afeki delujejo na »ravnini imanence« – soodvisnosti telesnih in duhovnih procesov, ki skupaj oblikujejo posameznikovo subjektivnost. Ustrezne ideje so možne, ko je um aktiven, kar pomeni, da razume afekcije telesa in njihov vpliv na njegovo prizadevanje (*conatus*) (Robinson in Kutner, 2018, str. 4).

9 Afeki

Spinoza deli afekte na dejanja in strasti. Kadar je vzrok dogodka v celoti v naši lastni naravi – natančneje v našem znanju ali ustreznih idejah – in smo mi »ustrezen vzrok« zanj, potem gre za delovanje uma. Po drugi strani pa smo pasivni, ko se v nas zgodi nekaj, za kar je vzrok zunaj naše narave. Afeki – bodisi pri delovanju bodisi pri pasivnosti – pomenijo spremembe v naši duševni in telesni sposobnosti delovanja, kar Spinoza imenuje »povečanje ali zmanjšanje moči delovanja« oziroma »moči vztrajanja v biti«. Vsa bitja imajo naravno moč ali stremljenje, ki jo Spinoza imenuje *conatus*. To stremljenje je bistvo vsakega bitja.⁹ Afekt je le vsaka sprememba te moči, na bolje ali na slabše. Afeki, ki so dejanja, so spremembe v tej moči, ki imajo svoj vir (ali ustrezen vzrok) zgolj v naši naravi; afeki, ki so strasti, so tiste spremembe v tej moči, ki imajo vzrok vsaj deloma izven nas (Nadler, 2023).

⁹ Spinoza je menil, da si organizmi prizadevajo ohraniti svojo lastno bit po naravi, in da to nujno prizadevanje tvori njihovo bistvo. Organizmi imajo možnost uravnavanja svojega življenja in to jim omogoča preživeti. Na enak način si organizmi po naravi prizadevajo doseči »največjo popolnost« delovanja, kar Spinoza enači z veseljem. Vsa ta prizadevanja se dogajajo nezavedno (Damasio, 2008, str. 16).

Spinoza razume afekt kot odziv telesa na zunanje vplive, ki lahko poveča ali zmanjša njegovo moč delovanja. Po Spinozi je neustrezna ideja rezultat pasivnega podrejanja zunanjim silam (*strasti*), medtem ko ustrezne ideje izvirajo iz aktivnega delovanja uma, ki vodi k jasnejšemu razumevanju sveta. Afekti, kot so žalost (ki zmanjšuje moč delovanja) in veselje (ki jo povečuje), igrajo osrednjo vlogo v etiki, saj um lahko preoblikuje afekte tako, da ga usmerijo k boljšemu razumevanju Boga, Narave ali Substance (Robinson in Kutner, 2018, str. 4–5).

Za razliko od nekaterih sodobnih teorij afekta (npr. Massumi, 2002), ki afekt dojemajo kot silo, ki presega racionalni nadzor, Spinoza poudarja, da lahko afekte obvladujemo s pomočjo razuma. Na ta način postanejo afekti del etičnega in produktivnega delovanja, usmerjenega k resničnemu znanju in harmoničnemu obstoju (Robinson in Kutner, 2018, str. 5).

10 Tretji del *Etike*

Naš duh je bodisi aktiven (deluje) bodisi trpi. V prvem primeru ima adekvatne (ustrezne) ideje, v drugem pa neadekvatne (neustrezne). Razlikuje med delovanjem, ki je aktivno, in trpljenjem, ki označuje pasivnost. Enako trdi tretje pravilo, ki pravi, da delovanje duha izvira samo iz adekvatnih idej, trpljenje pa iz neadekvatnih (Spinoza, 1963, str. 191, 196).

Šajković (1963, str. 64) v predgovoru *Etike* razlaga, da so afekti stanja telesa, ki ustrezajo idejam, v katerih se telesna dejavnost ali povečuje ali zmanjšuje. Ko posameznik to stanje jasno in razločno doumeva, takrat deluje; v nasprotnem primeru pa trpi. Ko ima človek adekvatne ideje, so njegovi afekti *aktivni*; ko ima neadekvatne ideje, pa so afekti *pasivni*. Iz tega sledi, da so človeške strasti stanja trpljenja, ki nastanejo kot rezultat neadekvatnih in nejasnih idej.

Zanimivo je tudi šesto Spinozovo pravilo, ki pravi, da si vsaka stvar prizadeva vztrajati v svoji biti. V dokazu je razloženo, da so posamezne stvari modusi, s katerimi so izraženi atributi Boga. Stvari na neki določen način izražajo Božjo moč in delovanje. To prizadevanje za vztrajanje v biti je *bistvo* stvari, kar je razvidno iz sedmega pravila (Spinoza, 1963, str. 197–198). Damasio glede tega pravi: »Če ga interpretiramo v luči sodobnih ugotovitev, potem iz Spinozovega pojmovanja sledi, da je živ organizem zgrajen tako, da kljub številnim nevarnostim, ki ogrožajo njegov

obstoj, ohranja skladnost svojih struktur in funkcij.« Idejo *conatusa* torej povezuje s sodobno biološko teorijo homeostatskega uravnavanja (Markič, 2008, str. 300).

Damasio (2008, str. 36) trdi, da je Spinozov *conatus* v jeziku sodobne biologije pravzaprav »skupek nagnjen, zapisanih v možganskem vezju, ki so, ko so enkrat izpostavljena notranjim ali okoliškim pogojem, prizadevajo za preživetje in dobrobit organizma«.

Bistvo duha sestoji iz ustreznih in neustreznih idej ter si prizadeva vztrajati v svoji biti. Kadar se to prizadevanje nanaša samo na duha, se imenuje volja; kadar pa se poleg duha nanaša tudi na telo, se imenuje gon (Spinoza, 1963, str. 199). Tako je Spinoza vse afekte reducirjal na ideje. Za osnovne afekte je določil poželjenje, veselje in žalost, medtem ko so vsi drugi njihove kombinacije ali posledice (Šajković, 1963, str. 65).

Afekte lahko nato reduciramo na tri *primarne*: željo, veselje ali užitek in žalost ali bolečino. Užitek, radost in slast vključujejo prehod v stanje večje popolnosti, to je v večjo moč. Bolečina, nezadovoljstvo in žalost nasprotno vključujejo prehod v stanje manjše popolnosti in moči (Schmitter, 2021). Veselje in žalost ter vsi afekti, sestavljenih iz teh dveh, so trpljenja. Med mnogimi afekti so najpomembnejši uživaštvo, pijanstvo, pohota, lakomnost in častihlepe, s katerimi mislimo ljubezen ali željnost do pirovanja, popivanja, spolnega občevanja, bogastva in slave. Nasproti običajno postavljamo zmernost, treznost in čistost, ki pa niso afekti ali trpljenja, ampak predstavljajo moč duha, ki afekte brzda. Trdi, da se afekti razlikujejo glede na bistvo posameznika. Različni ljudje imajo različna bistva, zato se tudi njihove strasti razlikujejo.

Poleg veselja in željnosti, ki sta trpljenja, so še drugi afekti, ki se nanašajo na nas, če delujemo. Kadar duh dojema sam sebe in svojo zmožnost delovanje, se veseli, tj. kadar dojema resnično ali adekvatno idejo. Željnost se na nas nanaša, ko umevamo ali delujemo. Vsi afekti, ki se nanašajo na duha, ko deluje, se nanašajo na veselje ali željnost. Vsi afekti se nanašajo na željnost, veselje ali žalost. Z žalostjo mislimo, da se zmožnost delovanja duha manjša oz. slabi. Če pa duh deluje, se lahko nanj nanašajo le afekti veselja in željnosti (Spinoza, 1963, str. 239).

Med Spinozovimi definicijami afektov izvemo, da željnost dojema kot človekovo bistvo. Je zavedni gon. Slednji je človekovo bistvo, če pripomore k ohranitvi človeka. Med željnostjo in gonom postavi enačaj, saj gon ostaja isti ne glede na to, ali se ga zavedamo ali ne (Spinoza, 1963, str. 241). Veselje definira kot človekov prehod od manjše k večji popolnosti, žalost pa ravno nasprotno (Spinoza, 1963, str. 242).

11 Četrty del *Etike*

V predgovoru Spinoza (1963, str. 259) pojasni, da človeška nemoč obvladovanja afektov vodi v sužnost. Človek, ki ga obvladujejo afekti, ni avtonomen, saj z njim upravlja usoda. V takem primeru je nezmožen izbirati, čeravno ve, kaj bi bilo zanj dobro.

V tem kontekstu zagovarja relativizem, saj pravi, da je lahko ista stvar hkrati dobra in slaba. Godba je na primer dobra za otožnega človeka in slaba za žalujočega, za gluhega pa nič od tega. Dobro in zlo definira kot zgolj modusa mišljenja, stvar sama po sebi ni dobra ali slaba (Spinoza, 1963, str. 261).

Razloži, da bo z dobrim mislil tisto, za kar gotovo vemo, da nam koristi; s slabim pa tisto, za kar gotovo vemo, da nam škodi (Spinoza, 1963, str. 262). Sedmo pravilo pravi, da lahko določen afekt brzdamo ali se ga znebimo samo z afektom, ki je nasproten in močnejši¹⁰ (Spinoza, 1963, str. 267). Veselje in žalost sta spoznavi dobrega in slabega, pod pogojem, da se ju zavedamo. Dobro in slabo imenujemo tisto, kar koristi ali škoduje naši biti, se pravi, kar krepi ali slabi našo zmožnost delovanja (Spinoza, 1963, str. 268). Afekt je intenzivnejši, če si predstavljamo, da je v sedanjosti prisoten (Spinoza, 1963, str. 269).

Nenadzorovane strasti za osebo pomenijo oviro pred svobodo. Zares svobodni postanemo le, če se zoperstavimo svojim strastem. Ko Spinoza razum povezuje s svobodo in strasti s suženjstvom, je njegova teorija podobna Platonovi. Platon (*Fajdros*, 246a–254e) um primerja s kočijo, ki jo vlečeta dva konja – eden poslušen in drugi neukrotljiv. Poslušni konj kočijaža uboga, medtem ko neukrotljiv konj, ki predstavlja strasti, hodi po svoje. Kočijaž se trudi, da bi ga nadzoroval, vendar

¹⁰ Damasio (2008, str. 15) z drugimi besedami pove, da je Spinoza predlagal, da se določenemu negativnemu čustvu zoperstavimo z močnejšim pozitivnim čustvom, ki sta ga vzbudila premislek in ustvarjalni napor. Spinozova glavna zamisel je, da lahko strasti obvladamo le s čustvi, ki so posledica razuma, ne pa zgolj s čistim razumom.

neukrotljiv konj prevlada in določa, kaj se dogaja s kočijo in njenim voznikom. Tako kot kočijaž ne more obvladati konja, pogosto ne moremo obvladati svojih strasti in dejanj, ki iz njih izhajajo. Strasti so nekaj, kar se nam dogaja, ne nekaj, kar počnemo; ali nas, z besedami Spinoze, zasušnjujejo in nam preprečujejo, da bi delovali krepostno in skladno z razumom (James, 2010, str. 223).

Nasprotno je Aristotel trdil, da nekatere strasti, kot sta strah pred sramoto ali pravičniški gnev, sploh niso zasušnjujoče, temveč so bistvene za dobro življenje. Ključ do kreposti je sposobnost razlikovanja med moralno primernimi in neprimernimi strastmi ter ravnanje v skladu s prvimi. Aristotelova vplivna trditev je bila sprejeta pri mnogih Spinozovih sodobnikih in tudi Spinoza priznava njeno moč. Priznava, da je človek, katerega strasti temeljijo na dobro utemeljenih sodbah o stvareh, v boljšem položaju kot tisti, katerega sodbe so fantastične; priznava tudi, da strasti igrajo ključno vlogo v osvobajanju in se strinja, da ima svobodno življenje ključno afektivno dimenzijo. Strasti torej niso popolna moralna katastrofa. Kljub temu pa Spinoza vztraja, da Aristotelova konceptualizacija kreposti ni zadostna, ker ne prepozna, da so tudi najbolj konstruktivne strasti izraz pomanjkanja samonadzora in so zato ovire za vrsto svobode, ki jo zagovarja (James, 2010, str. 224).

Vrlina je za Spinozo človeška moč, enaka bistvu oz. naravi človeka. Ta pa je enaka prizadevanju, s katerim si človek prizadeva vztrajati v svoji biti (Spinoza, 1963, str. 276). Umevanje je vse, za kar si razumsko prizadevamo. Če duh uporablja razum, dojame, da mu je koristno samo tisto, kar pripomore k umevanju (Spinoza, 1963, str. 279). Dobro je za nas tisto, kar pripomore k umevanju, slabo pa tisto, kar nam umevanje preprečuje. Absolutna vrлина duha je torej umevanje; najvišje dobro, ki jo duh lahko dojame, pa je Bog (Spinoza, 1963, str. 280). Slabo je vzrok žalosti in manjša naša zmožnost delovanja, kar pomeni, da nam je nasprotna. Dobra stvar je po drugi strani z našo naravo skladna (Spinoza, 1963, str. 281–282).

V 37. pravilu se pokaže, da je Spinoza poudarjal pomen empatije: Pravi, da bo vsakdo, ki hodi po poti vrline, želel dobroto, za katero se žene sam, tudi drugim, in sicer tem bolj, čim večjo spoznavo Boga bo imel (Spinoza, 1963, str. 287). Zagovarja tudi slog¹¹, saj trdi, da je koristno tisto, kar povzroči, da ljudje živijo složno, slabo pa tisto, kar v državo priklíče neslogo (Spinoza, 1963, str. 293).

¹¹ Sloga pri Spinozi pomeni harmonično sobivanje ljudi, ki se med seboj podpirajo, ne ovirajo.

Svoboden človek, torej tisti, ki ga vodi razum in ne afekti, se ne predaja strahu pred smrtjo. Želi si dobro, torej hoče delovati, živeti in ohranjati svojo bit; zato »ne misli na nič manj kot smrt in njegova modrost je premišljevanje o življenju« (Spinoza, 1963, str. 312). Slednje Spinozovo mišljenje si lahko razlagamo v smislu, da se moder človek zaveda svoje minljivosti, a vendar je njegova energija usmerjena v aktivno življenje. Ne beži pred smrtjo in se je ne boji; svoje življenje usmerja v delovanje in zasledovanje dobrega – krepitev lastne biti (*conatus*). S tem, ko se moder človek osredotoča na zgolj to, kar je v njegovi moči, njegovo življenje postane izraz dejavnega obstoja, ne pa pasivnega strahu – torej ga ne vodijo nerazumni afekti.

12 Vpliv Spinozove filozofije na sodobno psihologijo in nevrobiologijo

Spinozova misel je pomembno vplivala ne le na filozofijo, temveč tudi na sodobno psihologijo, nevrobiologijo in razumevanje čustvenih procesov. Njegov celostni pogled na neločljivost misli in telesa je postal temelj za preučevalce narave čustev, občutkov in zavesti. V Spinozovi filozofiji lahko prepoznamo tudi vzporednice s sodobno razlago čustvene inteligence.

Sharma (2008, str. 59) čustveno inteligenco dojema kot najbolj sporen koncept na področju vedenjskih in družbenih znanosti, ki je v zadnjih letih pridobil priljubljenost zaradi svojega prispevka k osebnemu in poklicnemu uspehu. Njene začetke pripisuje prav Spinozi, ki je verjel, da čustva in intelekt skupaj prispevajo k merjenju spoznanja. Po Spinozovem mnenju obstajajo tri plasti spoznanja: čustveno spoznanje, intelektualno spoznanje in neka vrsta intuicije.

Spinoza je med drugimi navdušil nevroznanstvenika Antónia Damásia (1944), ki je v njegovih idejah prepoznal *predhodnico sodobnih dognanj*. Te idejne sorodnosti so ga tako prevzele, da se je posvetil tudi raziskovanju Spinozovega osebnega življenja in dobe, v kateri je živel. Damasio se v svojem delu *Iskanje Spinoze* njegove filozofije ni lotil sistematično. Kot pravi sam, se njegova knjiga ne ukvarja s Spinozovo filozofijo. Poiskal je določene ideje in misli, ki jih je ocenil za relevantne v okviru človeških čustev in občutkov. Kot nevrobiolog je skušal v Spinozi prepoznati protobiologa in njegove zamisli povezati s sodobno nevroznanostjo (Markič, 2008, str. 299–300). Kot pravi sam (2008, str. 15) ga je navdušilo Spinozovo pojmovanje, da je človeški duh ideja človeškega telesa, o čemer piše v drugem delu *Etike*.

V svoji knjigi *Iskanje Spinoze: Veselje, žalost in čuteči možgani* (2008, str. 12) se, kot zapiše, »posveča novim zamislim o naravi in pomenu človeških občutkov«. Razloži, da sam ni filozof in da se pričujoče delo ne ukvarja s Spinozovo filozofijo. Spinoza se mu zdi nadvse relevanten za vsako razpravo o človeških čustvih in občutkih. Težnje, motivacije, čustva in občutki – kar združuje pod pojmom *afekti* – so se mu zdeli središčni vidik človečnosti. V prizadevanjih, da bi bolje razumel človekovo psiho in izboljšal njegovo življenje, sta izstopajočo vlogo imela predvsem veselje in žalost (Damasio, 2008, str. 12).

Spinoza je za nevrobiologijo pomemben kljub temu, da so njegove zamisli o človeškem duhu izhajale iz širšega zanimanja za človekov položaj. Najbolj ga je zanimal človekov odnos do narave. Ta odnos je poskušal pojasniti, da bi lahko predlagal realna sredstva za človekovo odrešitev. Njegovo mišljenje izvira iz Aristotela, a je biološka osnova predvidljivo trdnejša (Damasio, 2005, str. 18).

Markič (2008, str. 300) navaja, da Damasio s svojo teorijo čustev, ki so telesna in nezavedna, ter občutkov, ki so zavestni, poseže tudi v vprašanje duha in telesa. Kot pravi, se tudi pri tej temi zgleduje po Spinozi, ki je zagovarjal monizem. Vendar je njegov pristop precej nedosleden.

Damasio (2008, str. 205–206) izpostavlja Spinozovo prepričanje, da duh umre skupaj z našim telesom. S tem pa ne moremo zamenjevati njegovega večnega bistva, ki ga Spinoza hkrati zagovarja. S tem namreč misli obstoj večne resnice oz. bistva stvari in ne trajanja v času. V Spinozovem času je zanikanje nesmrtnosti duha veljalo za krivoverstvo in možno je, da je bil prav zaradi tega izgnan iz verske skupnosti.

Spinoza je uvidel, da sta duh in telo vzporedna in med seboj usklajena. Kljub enakopravnosti pa sta nesimetrična. Čeprav se duševni procesi precej zrcalijo v telesnih, je Spinoza vendarle menil, da telo oblikuje vsebino duha veliko izraziteje kot velja obratno. Ideje v duhu se lahko združujejo, česar pa telesa niso zmožna (Damasio, 2005, str. 206).

Damasio (2005, str. 206) sklepa, da če je njegova interpretacija Spinoze vsaj približno pravilna, je bil njegov uvid za takratni čas revolucionaren, a vseeno ni imel nobenega vpliva na znanost. Njegove ideje so sorodne zamislim, ki so jih dvesto let kasneje razvijali William James, Claude Bernard in Sigmund Freud (Damasio, 2005, str. 16).

Sodobne razlage Spinozove misli razkrivajo, da so njegove ideje o enotnosti duha in telesa, pomembnosti afektov ter razumski usmerjenosti človeka presenetljivo sorodne današnjim znanstvenim pristopom. Ponudil je namreč filozofski okvir, ki napoveduje kasnejše ugotovitve o telesnosti in umu. Zaradi interdisciplinarne plodnosti ostaja njegova filozofija relevantna še danes.

13 Zaključek

Razumevanje afektov je za Spinozo ključnega pomena, saj lahko le na tak način dosežemo popolno svobodo in zadovoljstvo. Dokazati skuša, da so človeški afekti nekaj naravnega, saj njihov vzrok izvira iz narave, v kateri se ne zgodi nič napačnega. Razumeti jih je treba skozi univerzalne naravne zakone. Prevladujoče mnenje takrat je bilo nasprotno, in sicer da je vzrok v človeku.

Oblikoval je stališče, ki je nasprotovalo Descartesovemu, in sicer, da sta mišljenje in telesnost atributa ene in iste substance. Ta substanca je Bog in hkrati narava. S tem je zavrnil takratno prevladujočo filozofsko teorijo dualizma substanc in zagovarjal monizem.

Substanca je zanj večna, samozadostna, nedeljiva in imanentna, ki pa se kaže skozi neskončno mnogo atributov. Človek lahko zaznava le dva od teh, in sicer mišljenje ter materijo. Kot bistvo končnih stvari (modusov) opredeljuje *conatus* (stremljenje oz. prizadevanje bitja ostati v svoji biti).

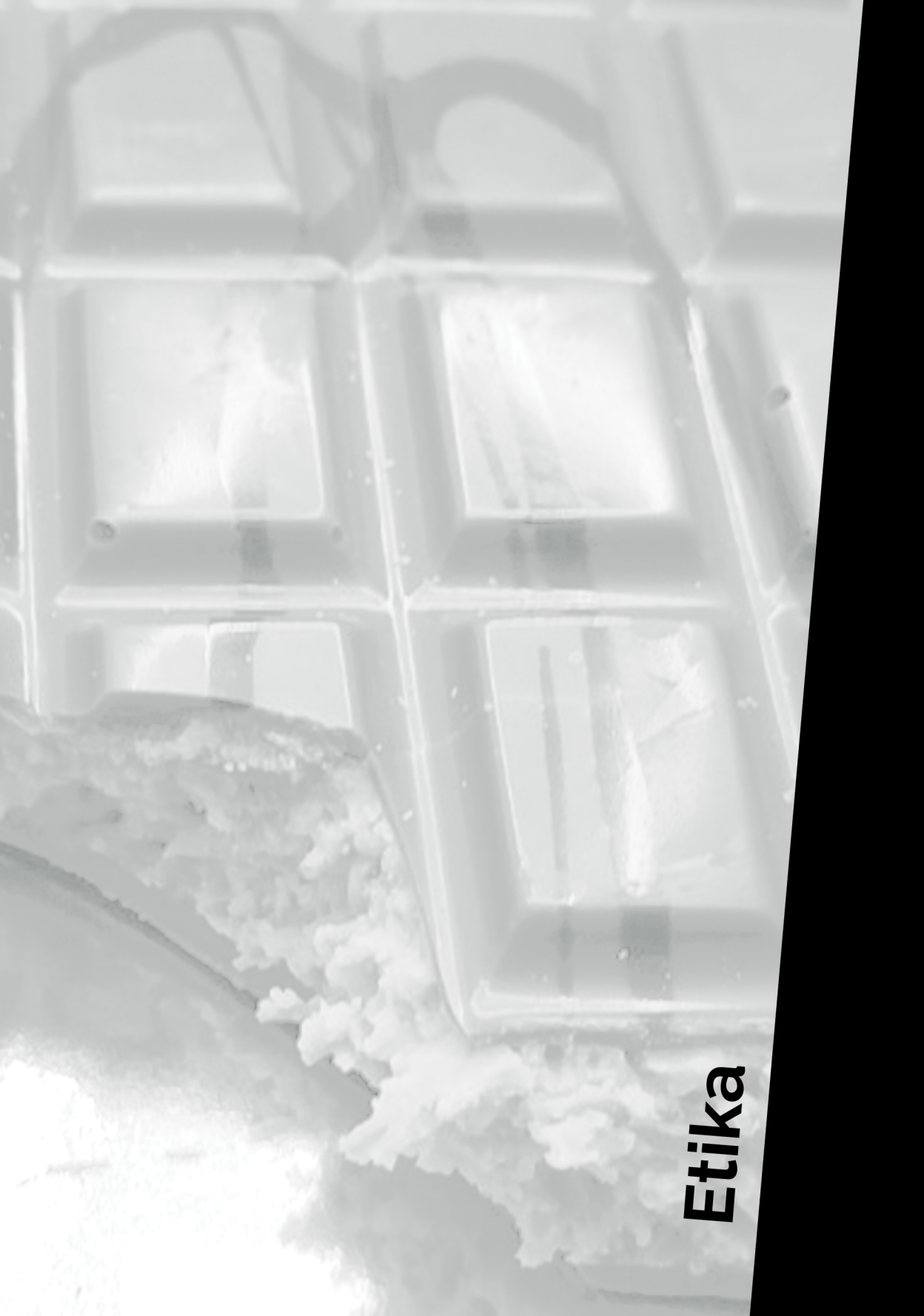
Afekte definira kot telesne spremembe, ki vplivajo na moč delovanja organizma. Če jo povečajo, se to imenuje veselje, v nasprotnem primeru pa žalost. Tretji osnovni afekt poleg veselja in žalosti pa je željnost, ki predstavlja zavedanje našega gona. Spinoza razlikuje med aktivnim delovanjem in trpljenjem, ki je pasivno: Naš duh je aktiven (deluje) ali pa trpi; v prvem primeru ima ustrezne ideje, v drugem pa neustrezne. Če duh deluje, se lahko nanj nanašajo le afekti veselja in željnosti.

Spinoza zagovarja, da afekti niso ločeni od razuma, saj jih z njegovo pomočjo lahko nadziramo. Razumevanje in obvladovanje afektov nista le ključ do svobode, temveč tudi do boljšega razumevanja človeške subjektivnosti, na katero v *Etiki* opozori tudi Spinoza (1963, str. 261). Njegova filozofija je presenetljivo močno vplivala tudi na sodobno psihologijo in nevroznanost. V tem kontekstu lahko Spinozovo

poudarjanje razumevanja in razumskega obvladovanja afektov primerjamo s sodobnim pojmom čustvene inteligence. Menil je, da ljudje pogosto delujemo pod vplivom čustev, ki jih ne razumemo v celoti, kar nas vodi v suženjstvo naše emocionalne narave. V skladu s tem je razlikoval med pasivnimi čustvi, ki jih ne obvladujemo, in aktivnimi čustvi, ki izhajajo iz razumevanja in delovanja v skladu z razumom.

Viri in literatura

- Brown, S. D. in Stenner, P. (2001). Being Affected: Spinoza and the Psychology of Emotion. *International Journal of Group Tensions*, 30(1), 81–105.
<https://doi.org/10.1023/A:1026658201222>
- Damasio, A. (2008). *Iskanje Spinoze: Veselje, žalost in čuteči možgani* (Sebastjan Vörös, prevajalec). Krtina.
- Lebuffe, M. (2024). Spinoza's Psychological Theory. V Zalta, E. N. in Nodelman, U. (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja zima 2024).
<https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/spinoza-psychological/>
- Markič, O. (2008). Nevrobiologija čustev in občutkov. V A. Damasio, *Iskanje Spinoze: Veselje, žalost in čuteči možgani* (str. 287–301). Krtina.
- Nadler, S. (2023). Baruch Spinoza. V Zalta, E. N. in Nodelman, U. (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja jesen 2023). <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/spinoza/>
- Robinson, B. in Kutner, M. (2018). Spinoza and the Affective Turn: A Return to the Philosophical Origins of Affect. *Qualitative Inquiry*, 25(2), 1–7. <https://doi.org/10.1177/1077800418786312>
- Schmitter, A. M. (2021). Emotions in the 17th and 18th centuries: Spinoza on the emotions. V Zalta, E. N. (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja poletje 2021).
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/emotions-17th18th/>
- Sharma, R. R. (2008). Emotional Intelligence from 17th Century to 21st Century: Perspectives and Directions for Future Research. *The Journal of Business Perspective*, 12(1), 59–66.
<https://doi.org/10.1177/097226290801200108>
- Spinoza, B. (1963). *Etika* (Simoniti, Primož, prevajalec). Slovenska matica v Ljubljani.
- Šajković, R. (1963). Filozofija Barucha de Spinoze. V B. Spinoza, *Etika* (str. 5–89). Slovenska matica v Ljubljani.



Etika

KDO IN KAKO NAJ VZGAJA DOBRE DRŽAVLJANE?

Sprejeto

29. 9. 2025

Pregledano

16. 11. 2025

Izdano

17. 12. 2025

MAJA VAČUN

Univerza v Maribor, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija
maja.vacun1@student.um.si

DOPISNI AVTOR

maja.vacun1@student.um.si

Ključne besedefilozofija,
vzgoja in izobraževanje,
dober državljan,
vrline,
učni načrt

Izvleček V prispevku razmišljamo o tem, kakšnega državljana potrebuje liberalno-demokratska družba in kakšna je vloga vzgojno-izobraževalnega sistema pri oblikovanju »dobrih« državljanov. Dobro državljanstvo presega državljansko znanje in veščine ter temelji na državljanskih vrlinah (odgovornost, pravičnost, solidarnost, pripravljenost na sodelovanje, skrb za skupno dobro), ki vključujejo motivacijo in se izražajo v dejanjih. Izobraževalni sistem ima pomembno vlogo pri razvijanju teh lastnosti, vendar je le eden izmed dejavnikov, ki oblikujejo mlade. Pomembna je povezanost šole z drugimi družbenimi sferami ter celostni pristop k državljanski vzgoji. Analiza aktualnega učnega načrta za predmet domovinska in državljanska kultura in etika kaže, da ta daje večji poudarek državljanskemu znanju kot državljanskim veščinam in vrlinam. Mednarodna raziskava ICCS 2022 izpostavlja slabe dosežke slovenskih osnovnošolcev na področju državljanske vednosti, njihovih stališč glede pomembnih tem v družbi, slabe participacije v šolskem in drugih okoljih kakor tudi njihove izražene pripravljenosti za angažiranje v prihodnosti.

WHO SHOULD RAISE GOOD CITIZENS AND HOW?

MAJA VAČUN

University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia
maja.vacun1@student.um.si

CORRESPONDING AUTHOR
maja.vacun1@student.um.si

Accepted
9. 10. 2025

Revised
30. 11. 2025

Published
17. 12. 2025

Abstract This paper reflects on the type of citizen required by a liberal-democratic society and the role of the educational system in shaping »good« citizens. Good citizenship goes beyond civic knowledge and skills. It is grounded in civic virtues (responsibility, justice, solidarity, willingness to cooperate, and concern for the common good), which include motivation and are expressed through actions. The educational system plays a crucial role in developing these qualities, but it is only one of the factors that influence young people. Equally important are the school's connections with other social spheres and a holistic approach to civic education. An analysis of the current curriculum for the subject Civic and Homeland Culture and Ethics shows that it places greater emphasis on civic knowledge than on civic skills and virtues. The international ICCS 2022 study highlights the weak performance of Slovenian primary school students in civic knowledge, their attitudes toward key social issues, their limited participation in school and other contexts, as well as their expressed willingness to engage in the future.

Keywords
philosophy,
education,
good citizen,
virtues,
curriculum

1 Uvod

V Sloveniji od leta 2023 do 2025 poteka prenova učnih načrtov za osnovne šole in gimnazije, ki med drugim ponuja razmislek o tem, kaj je pravzaprav tisto, kar je v ospredju vzgojno-izobraževalne politike javnega nacionalnega šolstva. Zdi se smiselno, da je ta zastavljena široko in dolgoročno, saj gre za vzgojo in izobraževanje zdaj mladih, a nekoč odraslih ljudi, ki naj ne bi zgolj opismenjeni živeli v aktualni družbi, temveč v njej tudi aktivno delovali in jo sooblikovali.

A vprašanje je, kakšne državljane sploh potrebuje in si želi liberalno-demokratska družba, ki jo s svojimi zakoni in načeli normira Ustava Republike Slovenije in katere del je posledično tudi njen vzgojno-izobraževalni sistem. Cilj v prispevku je odgovoriti na tri osnovna vprašanja:

- (i) Kakšnega državljana potrebuje liberalna demokratična družba?
- (ii) Kakšna je vloga vzgojno-izobraževalnega sistema pri vzgoji odraslih »dobrih«
državljanov?
- (iii) Kako naj bo zasnovan aktualni pouk predmeta domovinska in državljanska kultura in etika v slovenski osnovni šoli, da bo izoblikoval učence v take državljane?

Naš namen je tudi raziskati, kaj naj bi državljanska vzgoja krepila pri učencih – vrline, participacijo, motivacijo ali vse troje. Izhajajoč iz tega bo prispevek sestavljen iz treh delov: (i) v prvem poglavju bomo predstavili osnovne značilnosti liberalne demokracije kot politične ureditve ter navedli lastnosti njenih državljanov; (ii) v drugem poglavju bomo predstavili vlogo izobraževalnega sistema pri oblikovanju za liberalno demokracijo dobrih državljanov; (iii) v tretjem poglavju bomo skozi cilje in didaktična priporočila predstavili, kako bi veljalo v luči (i) in (ii) zasnovati aktualni pouk domovinske in državljanske kulture in etike v osnovni šoli.

2 Državljeni, ki jih potrebuje liberalna demokracija

Na začetku tega poglavja bomo podali osnovno predstavitev liberalne demokracije kot politične ureditve ter jo v nadaljevanju povezali z lastnostmi njenih državljanov. Zanje bomo uporabili besedni zvezi 'dober državljan' in 'odgovoren državljan', na kratko pa se bomo ustavili tudi ob razmisleku, ali ju je mogoče enačiti. Pri iskanju odgovora na vprašanje, katere so tiste individualne lastnosti, ki naj bi jih imeli odrasli

državljeni v takšni družbi, bomo posredno izpostavljali tri lastnosti/odlike, ki jih v svojem prispevku *Državljska vzgoja, filozofija za otroke in vprašanje participacije* predstavi M. Šimenc (2009, str. 10–24): osebna odgovornost državljanov, njihova participacija in usmerjenost k pravičnosti.

Če je, kot trdi Kymlicka (2005, str. 399), državljanstvo neločljivo povezano z liberalnimi idejami individualnih pravic, hkrati pa tudi s komunitarnimi idejami pripadnosti posamezni skupnosti in povezavi z njo, je najprej smiselno okvirno preveriti, katere so tiste individualne pravice oz. svoboščine, do katerih naj bi bili upravičeni pripadniki liberalne demokracije, in kakšne so sploh značilnosti tega državnega/političnega sistema.

Temelj liberalne demokracije kot političnega sistema, ki združuje demokratične procese z liberalnimi vrednotami, so človekove pravice in svoboščine. Pravice posameznikov, zapisane v Ustavi RS, so vezane predvsem na osebno svobodo, svobodo izražanja, veroizpovedi, zbiranja, sodelovanja pri upravljanju javnih zadev itn. Liberalna demokracija zagotavlja pravno in institucionalno varstvo posameznikovih pravic, ščiti pravice manjšin, preprečuje tiranijo večine in skrbi za to, da nobena skupina ni diskriminirana ali zatirana. Vladavina prava oz. pravna država zagotavlja enakost pred zakoni in preprečuje samovoljo oblasti (Ustava RS, 2011). »Z mehanizmom volitev ponuja liberalna demokracija možnost izbire političnih predstavnikov, ki sprejemajo odločitve v našem imenu, ter nadzor nad oblastjo in s tem zaščito posameznikove svobode« (Sovdat, 2008, str. 9). Pomemben je tudi družbeni in politični pluralizem, ki naj bi zagotavljal in spodbujal raznolikost mnenj ter politično konkurenco, hkrati pa omogočal ravnotežje in medsebojno preverjanje. Velik poudarek je na pomenu civilne družbe, ki z nevladnimi organizacijami, združenji in neodvisnimi mediji spodbuja participacijo državljanov in nadzoruje oblast, katere nosilec je ljudstvo.

Državljeni liberalno-demokratičnih sistemov imajo pravice in odgovornosti, ki so med seboj neločljivo povezane. Pravice in svoboščine, ki jim pripadajo na osnovi politične ureditve njihove države in po zakonu, na eni strani omogočajo in poudarjajo vlogo posameznika in svobodo pri lastnem individualnem razvoju, prav tako še svobodo, možnost in motiviranost za sodelovanje pri oblikovanju, delovanju in napredku demokratičnega sistema skupnosti. A prav ta možnost oz. dejstvo, da je ljudstvo tisto, ki ima pravico posredno ali neposredno oblikovati, urejati in udeležati ideje državne ureditve, njenega političnega in vrednostnega sistema, kaže na to, da

naj bi imeli posamezniki tega ljudstva tudi odgovornosti do skupnosti oz. države kot celote. Konec koncev morajo državljani tudi živeti v skladu z zakoni in družbenimi vrednotami, se zaposliti v njenih institucijah, jih (znati) uporabljati ter aktivno in pravično delovati za kolektivno dobro. Vse to poleg individualnih pravic izpostavi tudi pomen participacije in usmerjenosti k pravičnemu ravnanju, kar je potrebno dopolniti še s sposobnostjo za etično-politično presojo (kaj pravičnost v danih okoliščinah od nas zahteva, ali je določen zakon/ukrep/odločitev pravična ali krivična, in če da, do koga ...).

V filozofsko-strokovni literaturi se v razmislekih o lastnostih dobrih državljanov izpostavljajo trije ključni pojmi: državljanske vrline oz. kreposti kot sinonimna izraza, dispozicijske sestavine in vrednote. Državljske vrline, med katere se uvrščajo moralnost, svobodoljubnost, požrtvovalnost, solidarnost, tolerantnost, delavnost in izobrazba, so tiste, ki usposobijo človeka za dobrega državljana (Prunk, 2006, str. 14). Človek lahko državljanstvo dobro izpolnjuje oz. živi samo v primeru, če je razvil in prakticira te vrline. Za namene pričujočega članka je posebej uporabna Kymlickova (2005, str. 405; po Galston, 1991, str. 221–224) razvrstitev državljskih vrlin v naslednje štiri kategorije:

- splošne (pogum, spoštovanje zakona, lojalnost),
- družbene (neodvisnost, odprtost duha),
- ekonomske (delovna etika, sposobnost, da odložimo samonagraditev, prilagodljivost ekonomskim in tehnološkim spremembam),
- politične (sposobnost prepoznavanja in spoštovanja pravic drugih, naravnost, da zahtevamo le toliko, kolikor nam pripada, sposobnost presoje rezultatov dela zaposlenih v javnih službah, pripravljenost na udeležbo v javnih razpravah).

Kymlicka posebej izpostavlja pomen politične participacije, ko piše, da naj bi imeli državljani modernih pluralističnih liberalnih demokracij vrline, kot so sposobnost in pripravljenost zastavljati vprašanja politični avtoriteti ter se vključevati v javno razpravo o javnopolitičnih vprašanjih. Ob tem opozori, da krepost javnega razpravljanja ne pomeni zgolj pripravljenosti udeleževati se političnega življenja in seznanjati druge s svojimi pogledi, temveč vanjo »sodi tudi pripravljenost, da se zapletemo v pogovor: da prisluhnemo, ne le govorimo, da si prizadevamo razumeti mnenja drugih in spoštljivo odgovarjati na njihova stališča, da bi se pogovor lahko nadaljeval« (Kymlicka, 2005, str. 406). Pomembna krepost dobrih državljanov je

krepost 'javne umnosti', ki se nanaša na sposobnost državljanov, da za svoje politične zahteve navedejo javne in razumljive razloge in ne le izbire, tem pa v določenih okoliščinah (npr. različna verska in/ali kulturna prepričanja) dodajo še kreposti presoje, prilagajanja in kompromisa (Kymlicka, 2005, str. 407). Kymlickov seznam vrlin in utemeljitev zanj je dobra iztočnica za razpravo o tem, kako naj poteka pouk državljske vzgoje. Ta mora torej v bodočih državljanih razvijati zmožnosti samostojnega mišljenja in razglabljanja, spoštljive komunikacije, pripravljenosti prisluhniti drugim (ne zgolj zaradi vtisa, temveč v iskreni veri, da se lahko od njih kaj novega naučimo ali kaj bolje razumemo), empatije, formuliranja, izražanja in utemeljevanja stališč (ne s svojimi osebnimi preferencami, temveč z vsemi dostopnimi, tj. javnimi razlogi), določeno mero intelektualne skromnosti (spoznanje in priznanje, da so naše znanje in izkušnje ter sposobnost razumevanja omejeni, da ne vemo vedno vsega in najboljše), sposobnost prepoznati in se opreti na resnične spoznavne avtoritete in ne nasedati zgolj navideznim in samooklicanim, zavezanost resnici (namesto ravnodušnosti do nje in do teh, ki jo izkrivljajo in z nami manipulirajo), skrb za skupno in ne le osebno dobro (vključuje tudi sposobnost, da ugotovimo, kaj od tega, kar nam prodajajo pod to etiketo, je resnično v javnem interesu, kaj pa zgolj pretveza za promocijo partikularnih interesov različnih interesnih skupin) in tako naprej.

Vsaka zdrava demokracija zahteva svobodo misli in izražanja ter potrebuje državljane, ki so sposobni avtonomne kritične refleksije, državljane, ki se ne bojijo kritično in neodvisno razmišljati o moralnih, verskih in drugih vprašanjih (Law, 2006, str. 40–54), so nagnjeni k spoštovanju zakonov, pripravljeni za politično sodelovanje po pravnih poteh, da bi tako dosegli pravico in uresničili določene lastne interese, ki jih je legitimno uresničevati, ter nagnjenost k politični participaciji in sodelovanju v javnem razmišljanju (Brighouse, 2006, str. 62). Z drugimi besedami: »Kritično mišljenje je temelj demokratične družbe, saj omogoča posamezniku, da se ne podreja avtoritetam brez razmisleka, temveč jih presoja.« (Gartner, 2007, str. 116)

Murphy (2004, str. 247) doda pomen 'intelektualne vrline', ki jo definira kot vestno iskanje resnice. Njegova razvojna hierarhija intelektualnih vrlin vključuje vrline intelektualne skrbnosti, npr. temeljitost, natančnost, vztrajnost. Vsak dober državljan bi moral imeti intelektualne vrline, saj ga bodo te spodbujale ter mu pomagale upreti se lažnim prepričanjem in navedbam slabih politikov, ki ga silijo verjeti neresnicam, tako da se sklicujejo na njegov nacionalni ponos, pohlep, nezadovoljstvo ali strahove za prihodnost. A čeprav je intelektualna vrlina potrebna

za dobre državljane, ne zadostuje, saj količina vestnosti v iskanju resnice ne pomeni nujno in ne vodi zanesljivo do gorečnosti za javno službo in do poguma za obrambo svojega naroda (Murphy, 2004, str. 262).

V povezavi z dobrimi državljani se v filozofsko-strokovni literaturi uporabljata še termina vrednote in odgovorno državljanstvo. Odgovoren državljan se zaveda tako državljanskih pravic kot dolžnosti, z njim pa so povezane državljanske vrednote kot npr. demokracija, človekove pravice, enakost, aktivno vključevanje, solidarnost, strpnost do raznolikosti in družbena pravičnost (Bregar Mazzini, 2014, str. 64). Ob tem je potrebno izpostaviti, da vrednote niso (nujno) značajske lastnosti in posledično tudi niso (nujno) izražene skozi dejanja odgovornih državljanov; slednji jih lahko zgolj cenijo in smatrajo kot pomembne v življenju. S tem ko se posameznik zaveda državljanskih pravic in odgovornosti in ima v skladu z njimi ali pa prav zaradi njih oblikovane lastne vrednote, še ne pomeni nujno, da jih tudi udejanja. Tako se postavita dve vprašanji (i) Ali je odgovoren državljan nujno hkrati dober državljan? in (ii) Ali je mogoče odgovornega državljana enačiti s poslušnim, indoktriniranim državljanom, ki bo oblikoval svoje vrednote na osnovi družbenih, jih zgolj cenil, a pri svojem vedenju ne tudi izhajal iz njih? Če vrednote ne usmerjajo posameznikovih odločitev in dejanj in če v ničemer ne vplivajo nanje, čemu bi se potem sploh ukvarjali z njimi in si prizadevali, da jih ta v svoji državljanski vlogi ponotranji?

Skozi izpostavitev treh ključnih odlik (osebno odgovoren, participativen, k pravičnosti usmerjen) in vrlin dobrega državljana smo ugotovili, da vsaka od teh meri na svojo raven delovanja, hkrati pa so vse skupaj potrebne za 'oblikovanje' oz. vzgojo dobrega državljana, ki ima pozitivne posledice tako zanj kot za skupnost/i. Da bi bil državljan dober, ni dovolj, da je odgovoren zgolj v smislu zavedanja svoji državljanskih pravic in dolžnosti, tudi ni dovolj, da ima zgolj oblikovan vrednostni sistem o tem, kako naj npr. družba ali sam znotraj nje deluje. Pomembno je, da njegove vrednote postanejo njegove značajske lastnosti, postanejo vrline, ki se manifestirajo skozi njegova dejanja. Glede na zapisano so med vrlinami, ki naj bi jih dober državljan imel, v ospredju moralnost, odprtost duha, solidarnost, pravičnost, odgovornost, spoštovanje ter sposobnost in motivacija za avtonomno in kritično mišljenje. Najbrž pa to niso osrednje vrline vsakega dobrega državljana in najbrž seznam teh tudi ni popoln.

Kaj torej lahko glede na vse do sedaj zapisano strnemo v odgovor na vprašanje, ki smo si ga zastavili v uvodu in skušali nanj odgovoriti v tem poglavju – Kakšen je državljan, ki ga potrebuje liberalna demokratična družba? Da bi bil državljan dober, ni dovolj, da je zgolj odgovoren v smislu zavedanja svojih državljskih pravic in dolžnosti, tudi ni dovolj, da ima zgolj oblikovan vrednostni sistem o tem, kako naj npr. družba ali sam znotraj nje deluje. Pomembno je, da njegove vrednote postanejo njegove značajske lastnosti, postanejo vrline, ki se manifestirajo skozi njegova dejanja.

Toda kako doseči, da bodo državljani svoje družbene vloge in življenje udeleževali polno, z občutkom pripadnosti, motiviranosti ter odgovornosti in ne s prisilo? Da bodo ponotranjili zavedanje o tem, da imajo premišljene, pravične in odgovorne odločitve posameznika/ov glede načina življenja in delovanja v skupnostih pozitivne koristi za družbo kot celoto, s tem pa tudi zanje kot njene posameznike? Eden izmed deležnikov razvoja za doseganje tega cilja je vsekakor lahko nacionalni izobraževalni sistem, zato bomo v naslednjem poglavju spregovorili tudi o tem, kakšna je vloga tega pri oblikovanju dobrih državljanov.

3 Vloga izobraževalnega sistema pri oblikovanju dobrih državljanov

Naša predpostavka je, da imajo šole kot vzgojno-izobraževalne institucije pomembno vlogo pri vzgoji dobrih državljanov, a tega ne morejo doseči samostojno oz. ločeno od drugih deležnikov; pomemben je tudi vpliv družine, lokalnega in širšega okolja, drugih izobraževalnih institucij, civilne družbe, države. Ali lahko potrdimo predpostavko, bomo preverili v nadaljevanju, še prej pa poiskali odgovore na vprašanje, kakšna sploh je vloga vzgojno-izobraževalnega sistema pri oblikovanju dobrih državljanov. V pričujočem razdelku pa bomo poskusili tudi odgovoriti na vprašanje, kako oz. na kakšen način lahko/naj šole izvajajo državljansko vzgojo ter s tem posredno ali neposredno prispevajo k razvoju bodočih odraslih v dobre državljane.

Državljska vzgoja naj bi v vsej svoji zgodovini ostajala v središču različnih teoretičnih razprav in političnih projektov, ki se tičejo vloge in pomena javnega šolanja pri vzgoji državljanov kot polno sodelujočih članov politične skupnosti (Razvoj državljanske vzgoje v Republiki Sloveniji, 2012, str. 33). Čeprav v primerih, ko govorimo o državljanski vzgoji, praviloma vselej govorimo o različnih, celo nasprotujočih si pogledih, stališčih in vzgojnih usmeritvah, v katerih so vedno

prisotne subjektivne note, različno usmerjena, motivirana in utemeljevana delovanja skupnosti (Štrajn, 2006, str. 83), pa ob pregledu strokovne literature ugotovimo, da vlada o vzgoji državljanov v izobraževalnih institucijah tudi precej široko soglasje.

Že od razsvetljenstva naprej velja trditev, da »mora šola vzgajati ljudi za dobre državljane« (Prunk, 2006, str. 13), in prav vzgoja dobrih državljanov je eden izmed osrednjih ciljev šolanja (Brighouse, 2006, str. 73). Ena izmed pomembnih sestavin šolskega kurikuluma s področja družboslovja naj bi bilo razvijanje zavesti o nacionalni identiteti, učenje o življenju v skupnosti, o osnovnih načelih demokratične politične ureditve, človekovih pravic, strpnosti ipd. Participativna vzgoja poleg kritičnega mišljenja sodi »med najpomembnejše kompetence izobraževanja za demokratično državljanstvo, ki naj bi jih skozi učni proces razvili pri učencih kot bodočih državljanih« (Razvoj državljanske vzgoje v RS, 2012, str. 49). V okviru formalnega izobraževanja ima pomembno mesto spodbujanje demokratičnega državljanstva (Sardoč, 2006, str. 103), povezanega s poudarjanjem pomena aktivne udeležbe v demokratičnih procesih (volitve, politične razprave, civilne iniciative), v katerih preko sodelovanja prispevamo k raznolikosti mnenj in posledično k oblikovanju politik. Cilj vzgojno-izobraževalnega sistema je med drugim osredinjen na vzgojo učencev za osebno in družbeno angažiranost v smislu njihove pripravljenosti prispevati k boljši skupnosti in družbi (Izhodišča za prenovu učnih načrtov, 2022, str. 5).

Naslednji pomemben cilj, ki bi ga šola morala vključevati v državljansko vzgojo, je vzgoja za avtonomno in kritično mišljenje, ki temeljita na prepoznavanju in vrednotenju resničnosti ter dejstev, imata za cilj prizadevanje za resnico, odklanjanje pristranskosti, praktično reševanje problemov, omogočata sistematično analizo in s tem tudi boljše razumevanje in odziv na resnične situacije. Osnovni cilji izobraževanja morajo biti usmerjeni prav v spodbujanje dobrega, tj. racionalnega in kritičnega mišljenja otrok ter s tem v njihovo pripravo na življenje odraslih, v katerem bodo zavzemali avtonomno in enakopravno družbeno vlogo (Kotzee, 2018, str. 216). Ker je demokracija povezana z argumentacijo in javno razpravo, sta avtonomija in kritično mišljenje nujni sestavni del državljanske vzgoje (Šimenc, 2009, str. 16). Šole morajo naučiti otroke, kako se lotiti kritičnega razmišljanja in moralne presoje, ki opredeljujeta javno umnost – to je ena od osnovnih utemeljitev obveznega šolanja (Kymlicka, 2005, str. 434).

Za posameznika, ki mu manjka znanja in veščin, da bi prepričljivo razpravljal in zavzemal stališča do javnih zadev, da bi sodeloval in si pridobil podporo sodržavljanov ter opravljal izbrane ali zahtevane javne naloge, ne moremo trditi, da ima državljansko vrlino (Murphy, 2004, str. 224). Vprašanje je, kaj sploh pomeni besedna zveza »državljska vrlina« in v čem se razlikuje od državljskega znanja ali državljanske veščine. Državljsko znanje je razumevanje različnih dejstev in konceptov o državljskih zadevah (npr. zgodovina, struktura in funkcije vlade, narava demokratične politike in ideali državljanstva), državljanske veščine pa so usposobljene zmogljivosti za uporabo državljskega znanja pri uresničevanju državljskih ciljev (npr. glasovanje, protestiranje, peticija, agitiranje in razprava). Toda državljanska vzgoja ne sme biti usmerjena le v krepitev državljskega znanja in veščin, temveč je primarna odgovornost javnih šol pri vzgoji za državljanstvo razvijanje državljskih vrlin. Državljske vrline namreč poleg državljskega znanja in veščin združujejo tudi državljansko motivacijo, ki se nanaša na spoštovanje demokratičnega procesa, ljubezen do domovine in vestno skrb za skupno dobro. »Državljska vzgoja bi morala stremeti k državljanski vrlini in ne le k državljanskemu znanju in spretnostim, saj brez krepitve motivacije znanje in spretnosti nimajo moralne vrednosti« (Murphy, 2004, str. 224).

Iz do sedaj zapisanega lahko zaključimo dvoje: (i) naloga šole je vzgajati dobre državljane in (ii) vzgoja dobrih državljanov mora biti usmerjena v spodbujanje državljskih vrlin. Za preverjanje naše predpostavke, zapisane na začetku pričujočega poglavja, pa se je potrebno vprašati, kje vse državljanska vzgoja poteka. So šole glavno oziroma edino okolje za razvijanje konceptov državljanske vzgoje in vrlin ali le eden izmed deležnikov njihovega razvoja?

Državljske vrline niso prirojene in se jih je zato treba naučiti, pri tem pa je napačno sklepanje, da se je treba državljskih vrlin (na)učiti v šoli (Murphy, 2009). Če hočemo razumeti pravo vlogo državljanske vzgoje v šolah, je potrebno predhodno razmisliti o odnosu šolske do drugih vrst vzgoje ter izpostaviti vidike možnega razumevanja pojma »izobraževanje«. Naše učenje poteka tudi doma, med vrstniki, v službi, knjižnici, v cerkvi, na drugih mestih, pod vplivom medijev ..., kjer posamezniki pridobivajo vse vrste učnih izkušenj. Učitelj v šoli je le eden od mnogih učiteljev v našem življenju: to so tudi naši starši, ministri, trenerji, knjižničarji, zdravniki, prijatelji, delodajalci itn. (Murphy, 2009). Otroci se ne morejo naučiti/pridobiti državljskih kreposti izključno v eni posamezni instituciji ali družbenem področju, temveč se »državljeni presečne pahljače kreposti naučijo od

presečne pahljače institucij, saj vsaka od teh uči nekaterih pomembnih kreposti, vendar tudi nekaterih naravnosti, ki se lahko izkažejo za slabosti, če jih uveljavljamo v domeni politike» (Kymlicka, 2005, str. 433–434). Šola bi s poučevanjem nekaterih političnih kreposti mogoče res lahko zapolnila vrzeli v znanju, za katere ni zagotovila, da se jih bodo otroci naučili v družinah, zasebnih sferah ali kje drugje, a so šole del širše družbe, zato bi bilo napačno sklepati, da lahko dobro delujejo, ne da bi druge družbene institucije podpirale njihove cilje. Druge institucije ne morejo v celoti prepustiti izobraževanja šolam, vsaka od njih mora imeti interes za to, kako se mladi izobražujejo v šolah, ter si prizadevati za sodelovanje s šolami na različne načine pri oblikovanju kurikulumu (Kotzee, 2018). Šola mora med drugim pripravljati učence za sodelovanje (delo v ali uporabo) v drugih družbenih institucijah (npr. znanost, mediji, sodišča, demokratična vlada, zdravstveni sistem ...). Te so za svoje vzdrževanje odvisne od izobraževalnega sistema, saj brez šol, v katerih mladi postanejo izobražena javnost in se naučijo brati, pisati, raziskovati, argumentirati, eksperimentirati itd., te institucije ne bodo mogle tako dobro služiti javnosti, kot bi lahko, poleg tega pa te izobraževalne ustanove brez šol ne bodo imele nikogar zaposliti kot nove delavce znanja (Kotzee, 2018).

Torej, šole so le eden izmed deležnikov pri vzgoji dobrih državljanov in za vzgojo teh je pomembno vzporedno sodelovanje šol z drugimi družbenimi sferami. Ker pa se v strokovni literaturi to sodelovanje povezuje tudi z možnimi pastmi, bomo v nadaljevanju predstavili še nekaj pomislekov v zvezi s tem sodelovanjem. Slednji se ne nanašajo na vprašanje, ali naj šole sodelujejo z drugimi družbenimi institucijami, področji, deležniki, temveč je problem v tem, kaj se šolam nalaga, se od njih pričakuje (prevzemanje nalog in/ali popravljanje napak drugih deležnikov, poskus manipuliranja za doseganje višjih ciljev, vzgoja poslušnih državljanov, indoktrinacija, instrumentalizacija šole itn.) in kakšne so posledice teh pasti.

Obstaja problem omejenosti šol pri uresničevanju ciljev državljanske vzgoje ali celo nevarnost, da bi šola s svojo družbeno določenostjo na ravni učnih načrtov ter v njih zajetih ciljev in vsebin, s svojo sistemsko izoblikovanostjo in umeščenostjo med druge družbene ustanove postala (ali ostala) aparat političnega delovanja in družbene reprodukcije. Šolstvo je vselej del širših družbenopolitičnih kontekstov, v katerem se srečujejo različni konfliktni interesi. Gre za čedalje večjo instrumentalizacijo šole, ki se v novem tisočletju pod pritiskom neoliberalizma vse bolj spreminja v podjetje, kar je v izrazitem nasprotju z usmerjenostjo osnove šole k razvoju posameznika v celostno človeško bitje (Grušovnik, 2023, str. 64–66). Prav tako obstaja problem

instrumentalizacije in pomen raznolikosti mišljenja, ki je edino produktivno, četudi je primarni cilj splošnega izobraževanja vključevanje mladih v družbo (Vodičar, 2007, str. 271). Ne glede na vse vzgoja dobrega državljana zahteva prostor za refleksijo, za dvom, vprašanja in dialog – v nasprotnem primeru ne govorimo o vzgoji, temveč o dresuri (Gartner, 2007, str. 122).

Ob koncu drugega poglavja je naša naloga še odgovoriti na vprašanje, kako lahko/naj šole izvajajo državljansko vzgojo ter s tem vplivajo na razvoj bodočih odraslih dobrih državljanov. V ospredju odgovora se pojavljajo trije vidiki: neposredno z izvajanjem učnih načrtov družboslovno-humanističnih predmetov in predmeta domovinska in državljanska kultura in etika, posredno s t. i. prikritimi učnimi načrti ter z uporabo vsešolskega pristopa. V nadaljevanju bomo vsakega od teh zgolj na kratko predstavili.

Učenje preko prikritega učnega načrta pomeni, da se učenci ne učijo državljanske vzgoje le iz formalnih učnih vsebin, določenih v učnih načrtih, temveč tudi skozi neformalne vplive in izkušnje, ki jih pridobijo v šolskem okolju. Ti vključujejo šolsko kulturo, vrednote, ki jih učitelji in šola implicitno prenašajo, socialne odnose, pravila in način delovanja šole. Šole lahko posredno razvijajo državljanske veščine učencev tudi s spodbujanjem sodelovanja v šolski skupnosti, šolskem parlamentu, obšolskih in izvenšolskih dejavnostih, lokalnih društev, prostovoljnih organizacijah itn. Vsešolski pristop pomeni, da je v načrtovanje ter izvedbo aktivnosti in projektov, ki sistematično prispevajo k uresničevanju posameznih ciljev državljanske vzgoje, vključena celotna šola, dejavnosti pa se izvajajo v različnih organizacijskih oblikah in v okviru različnih delov šolskega programa: npr. dnevi dejavnosti, ekskurzije, razširjen program šole, delo z nadarjenimi učenci, skupnost učencev šole, otroški parlament (izvedba demokratičnih postopkov – volitve predstavnikov oddelčne skupnosti, glasovanje za predstavnika šolske skupnosti, obisk državnih ustanov, vladnih/nevladnih organizacij, projektni dnevi, delavnice in inovacije s področja vzgoje za trajnostni razvoj, raziskovalne naloge, debatni krožki ...). »Za uresničevanje ciljev državljanske vzgoje je tako odgovorna šola v celoti in ne posamezen učitelj predmeta« (Barle Lakota in Rustja, 2006, str. 7). Pomembno vlogo za uspešno izvajanje državljanske vzgoje v šolah pa imajo tudi ravnatelji. Naloga slednjih je zagotoviti priložnosti in nujne pogoje za izvedbo tovrstne vzgoje, pomembno pa vplivajo tudi na ustvarjanje ugodne šolske kulture in aktivne participacije vseh članov šolske skupnosti (Državljanška vzgoja v Evropi, 2013, str. 99). Mednarodna raziskava državljanske vzgoje in izobraževanja ICCS 2022, v kateri

so sodelovali tudi ravnatelji in učenci 8. razreda slovenskih osnovnih šol, je v povzetku glavnih ugotovitev za Slovenijo pokazala, da imajo slovenski ravnatelji v primerjavi z mednarodnim povprečjem sicer bolj zadržano stališče do tega, da je državljanska vzgoja skupna odgovornost vseh predmetov, na drugi strani pa v precej večjem deležu kot ravnatelji drugih držav izpostavljajo, da je državljanska vzgoja pomembno vključena v delovanje šole kot celote in jo močno povezujejo z življenjem in s kulturo šole kot skupnosti (Klemenčič, 2023).

Sklenemo lahko, da je v primeru, ko govorimo o izobraževanju kot enem izmed deležnikov razvoja posameznikov v dobre državljane, potrebno ločiti pomen izobraževanja nasploh (cilji celotnega vzgojno-izobraževalnega sistema) od tistega, ki je vezan na posamezne predmete znotraj izobraževalnega sistema (cilji družboslovno-humanističnih predmetov in predmeta domovinska in državljanska kultura in etika). Prvi pomen smo poskušali raziskali v tem poglavju, v naslednjem pa se bomo osredotočili na predstavitev osnovnošolskega predmeta domovinska in državljanska kultura in etika.

4 Domovinska in državljanska kultura in etika – obvezni predmet v slovenski osnovni šoli

V pričujočem poglavju bomo skozi pregled splošnih ciljev in didaktičnih priporočil učnega načrta predstavili, kako je zasnovan aktualni pouk domovinske in državljanske kulture in etike v osnovni šoli. Ob tem bomo presojali, ali so zapisani cilji in priporočila usmerjeni predvsem v pridobivanje državljskega znanja, v razvijanje državljskih veščin ali spodbujanje državljskih vrlin. Izpostavili bomo tudi nekaj izzivov, povezanih z izvajanjem tega predmeta: (pre)nizko število ur za izvedbo, raznolika izobrazbena struktura učiteljev, problem pomanjkanja ali neprepoznavnost vsebin s področja etike.

V sodobnem vzgojno-izobraževalnem sistemu osnovnošolskega izobraževanja je domovinska in državljanska kultura in etika (v nadaljevanju DKE) predmet, ki se izvaja po eno uro tedensko v 7. in 8. razredu, kar je po naši oceni premalo. Ob primerjavi števila ur DKE in ostalih predmetov v šolskem predmetniku za ta dva razreda ugotovimo, da imajo enako število ur le še predmeti glasbena in likovna umetnost ter tehnika in tehnologija. Poleg nizkega tedenskega števila ur in števila let izvajanja tega predmeta se v primerjavi z drugimi kot izstopajoče pojavlja še dejstvo, da državljanska vzgoja nima opore v posamezni znanstveni disciplini. Vsebina

predmeta se namreč opira na različne stroke, in sicer filozofijo, sociologijo, politologijo, ekonomijo, pravo ... (Razvoj državljanske vzgoje v Republiki Sloveniji, 2012, str. 163).

Aktualni učni načrt za DKE kot splošne cilje predmeta navaja razvoj politične pismenosti (ureditev in delovanje skupnosti, družbe, države, globalnih skupnosti, sobivanje različnih, poznavanje človekovih in otrokovih pravic, temeljna načela demokratičnega odločanja, pravna in socialna država, aktualna družbena, politična, ekonomska in ekološka vprašanja ...), kritičnega mišljenja, nekaterih stališč in vrednot (razprava o etičnih načelih kot podlagi za človekove in otrokove pravice, prepoznavanje kršitev le-teh, presoja stereotipnih predstav o drugih in drugačnih, etična načela, ki utemnjujejo demokratično odločanje, premislek o družbenih konfliktih ter možnosti in poti za njihovo reševanje, konflikt pravic ...) ter dejavno vključevanje učencev v družbeno življenje (uveljavljanje demokratičnih postopkov v okviru šole in širše, priprava na odgovorno in kritično državljanstvo, spodbujanje in omogočanje udeležbe v državljskih akcijah in dejavnostih civilne družbe v lokalnem okolju ...) (*Program osnovna šola: domovinska in državljanska kultura ter etika: učni načrt*, 2011, str. 6–7). Učenci naj bi v okviru predmeta pridobili veščine, kot so presoja družbenih in etičnih dilem ter vprašanj, komuniciranje in argumentiranje v kontekstu demokratičnega javnega prostora, veščine obveščenega, kritičnega, konstruktivnega in angažiranega družbenega delovanja ter vseživljenjskega izobraževanja (*Program osnovna šola: domovinska in državljanska kultura ter etika: učni načrt*, 2011, str. 5).

Iz splošnih ciljev predmeta opazimo, da je težišče državljanske vzgoje predvsem na razvijanju državljskega znanja in državljskih veščin, ki učencem omogočajo participacijo v družbenem življenju, a jih k temu (nujno) ne motivirajo (državljske vrline). Takšno usmeritev potrjuje tudi struktura operativnih ciljev. Med tistimi, ki so usmerjeni v pridobivanje državljskega znanja, so npr.: učenci pridobijo osnovna spoznanja o nastanku Republike Slovenije, se seznanijo z značilnostmi in zgradbo države; spoznajo temeljne človekove in otrokove pravice; razumejo pojma pravna in socialna država; spoznajo pomen Ustave RS; spoznajo pomen volitev in referendumov. Zgolj državljansko znanje se pričakuje tudi v povezavi z etiko – učenci se seznanijo s pojmom etika oz. etična načela in vrednote ter spoznajo vlogo vrednot v ravnanju posameznika in skupin. Cilji, usmerjeni v razvijanje učencevih veščin za participacijo, so: učenci sodelujejo pri oblikovanju razredne skupnosti in pri razrednih dogovorih; se usposobijo za sodelovanje v demokratičnih postopkih

odločanja; prepoznavajo kršitve človekovih in otrokovih pravic v vsakdanjem življenju; oblikujejo lastna stališča do aktualnih družbenih vprašanj; razvijajo zmožnost argumentiranega razpravljanja in kritičnega mišljenja (*Program osnovna šola: domovinska in državljanska kultura ter etika: učni načrt*, 2011).

Načrtovana usmerjenost k participaciji učencev je nakazana tudi v didaktičnih priporočilih učnega načrta, kjer je zapisano, da »cilj predmeta ni le pridobivanje vednosti o predpisanih vsebinah, ampak tudi usposabljanje učencev za državljansko delovanje v skladu s temeljnimi etičnimi načeli« (*Program osnovna šola: domovinska in državljanska kultura ter etika: učni načrt*, 2011, str. 20). A tudi ta formulacija se lahko razume predvsem kot spodbujanje državljskih veščin učencev, manj pa kot razvijanje njihove motiviranosti oziroma vrlin. Izjema bi bila pozitivna interpretacija druge povedi v priporočilih, ki pravi, da naj učenci »osmislijo potrebo po etičnem in odgovornem ravnanju posameznika in družbe« (*Program osnovna šola: domovinska in državljanska kultura ter etika: učni načrt*, 2011, str. 20); v tem primeru bi lahko sklepali, da priporočilo vsebuje tudi motivacijsko noto.

Na tej točki je priložnost, da, kot smo napovedali na začetku tega poglavja, kot izziv izpostavimo raznoliko izobrazbeno strukturo učiteljev, ki poučujejo DKE. Pravilnik o izobrazbi učiteljev in drugih strokovnih delavcev v izobraževalnem programu osnovne šole v 23. členu določa, da je »učitelj domovinske in državljanske kulture in etike lahko nekdo, ki je končal dvopredmetni univerzitetni študijski program filozofije, geografije, politologije, sociologije, teologije ali zgodovine oziroma magistrski študijski program druge stopnje filozofija, geografija, sociologija, politologija (svetovne študije), politologija (politična teorija), sociologija (sociologija vsakdanjega življenja, upravljanje človeških virov in znanja, upravljanje organizacij, človeških virov in znanja, menedžment človeških virov, znanja in organizacij), teologija ali zgodovina« (Pravilnik o izobrazbi učiteljev in drugih strokovnih delavcev v izobraževalnem programu osnovne šole, 2022, str. 6284). Vidimo, da so učitelji, ki smejo poučevati DKE, zaključili študij različnih predmetnih področij, kar lahko pomeni, da v času izobraževanja niso bili nujno deležni poglobljenega študija vsebin, na katere se opira državljanska vzgoja, ter posledično ne poznajo in ne sledijo konceptom vzgoje dobrega državljanca. Mednarodna raziskava državljanske vzgoje in izobraževanja ICCS 2022 je v povzetku za Slovenijo pokazala, da je več kot polovica (66 %) v njej sodelujočih učiteljev DKE opozorila na to, da se tekom študija niso usposabljali za določene teme tega predmeta in se zato čutijo manj usposobljeni za poučevanje teh vsebin, kot to velja za mednarodno povprečje (Klemenčič, 2023).

Naš naslednji izziv, povezan s predmetom DKE, je področje etike, ki se kot pojem pojavlja že v samem imenu predmeta. Iz preteklih in aktualnega poimenovanja predmeta (Državljska vzgoja in etika – 1999, Državljska in domovinska vzgoja ter etika – 2008, Domovinska in državljanska kultura in etika – 2011) je opaziti, da je bila etika vselej umeščena na konec poimenovanja – »[...] in etika«. Ob pregledu ugotovimo, da se v prvem učnem načrtu iz leta 1999 etika sploh ni pojavila v poimenovanju vsebinskih sklopov znotraj učnega načrta (ne v 8. in ne v 9. razredu), znotraj vsebinskih sklopov pa sta omenjena zgolj pojma etično in etična dilema (vsebinski sklop: Vzorniki, avtoritete ustanove). V učnem načrtu iz leta 2008 je bila etika priključena poglavju Vrednote, verovanja in etika. Tudi vsebinska poglavja v aktualnem učnem načrtu ne vsebujejo pojma etika, je pa etika zajeta znotraj sklopa Posameznik, skupnost, država. V tem učnem načrtu se z etiko povezani pojmi sicer pojavijo še nekajkrat: pri opredelitvi predmeta je zapisano, da učenci pridobijo temeljna znanja o človekovih pravicah kot univerzalnih in nedeljivih ter o etičnih načelih, na katerih temeljijo; o politični domovinski in državljanski kulturi in etiki ter da predmet med drugimi spodbuja razvoj veščin presoje družbenih in etičnih dilem ter vprašanj. K razvoju kritičnega mišljenja, kot enega izmed splošnih ciljev pouka DKE, pa naj bi prispevala razprava o etičnih načelih, ki so podlaga človekovih in otrokovih pravic, ter seznanjanje z etičnimi načeli, ki utemeljujejo demokratično odločanje (*Program osnovna šola: domovinska in državljanska kultura ter etika: učni načrt*, 2011, str. 5–6).

Iz vsega tega bi lahko, morda celo prenašlo, sklepali, da pouk etike v okviru predmeta DKE nima dovolj možnosti za enakovredno obravnavo. Pa vendar menimo, da je 'etika' več kot zgolj navedba v imenu predmeta in da dejstvo, da splošni in/ali operativni cilji predmeta niso zapisani na način, da bi vsebovali termin etika ali kakorkoli drugače neposredno nakazovali nanjo, še ne pomeni, da z njo niso povezani. Področje etike ima brez dvoma velik pomen pri vzgoji dobrih državljanov, saj se ukvarja z vprašanji dobrega, pravičnega, odgovornega ravnanja posameznika, ki usmerjajo njegovo delovanje. Ne prinaša le znanja/védenja o etičnih načelih, temveč spodbuja razvoj državljanskih vrlin, kot so odgovornost, pravičnost, solidarnost, strpnost, poštenost, skrb za skupno dobro. S tem prispeva predvsem k oblikovanju osebno odgovornih in k pravičnosti usmerjenih državljanov.

Ugotavljamo, da čeprav učni načrt za DKE s svojimi cilji in z didaktičnimi priporočili že nakazuje vzgojo dobrih državljanov, to ni dovolj. Za oblikovanje bodočih dobrih državljanov, ki bodo opremljenih z državljanskimi vrlinami in ne le z državljanskim

znanjem ali veščinami, bi bila potrebna drugačna zasnova tako splošnih kot operativnih ciljev predmeta, gotovo pa tudi didaktičnih metod in pristopov za njihovo uresničevanje, o čemer v tem prispevku sicer nismo govorili. To potrjuje tudi že omenjena raziskava ICCS 2022, ki na osnovi odgovorov sodelujočih osnovnošolcev izraža skrb tako glede njihovih slabih dosežkov na področju državljanske vednosti, njihovih stališč glede pomembnih tem v družbi, slabe participacije v šolskem in drugih okoljih kakor tudi njihove izražene pripravljenosti za angažiranje v prihodnosti (Klemenčič, 2023, str. 12). Vprašanje in izziv, ki ostajata, tako sta, kako zasnovati pouk državljanske vzgoje, da bi ta v učencih/kah čim bolj učinkovito, obenem pa tudi uravnoteženo razvijal vse troje: državljansko znanje, državljanske veščine in vsekakor tudi državljanske vrline.

5 Zaključek

V članku smo poiskali odgovore na tri osrednja vprašanja: (i) kakšnega državljana potrebuje liberalna demokratična družba; (ii) kakšna je vloga vzgojno-izobraževalnega sistema pri vzgoji odraslih dobrih državljanov; (iii) kako je oz. naj bi bil zasnovan pouk predmeta domovinska in državljanska kultura in etika v slovenski osnovni šoli.

Ugotavljamo, da je državljanstvo na eni strani povezano z individualnimi pravicami posameznika, na drugi strani pa tega istega posameznika državljanstvo 'zavezuje' k pripadnosti in povezanosti s skupnostmi ter odgovornostmi do njih. Liberalno-demokratična družba potrebuje dobre državljane, katerih vzgoja je usmerjena v razvijanje vrlin za osebno odgovornost, participacijo in usmerjenost k pravičnosti; vsak od teh meri na svojo raven delovanja, hkrati pa so za dobrega državljana potrebni vsi. Dober državljan poseduje državljanske vrline, ki so značajске lastnosti, vključujejo motivacijsko komponento in se kažejo skozi njegova dejanja; kar je v nasprotju z državljanskim znanjem in veščinami. Za dobro državljanstvo velja, da koristi tako posamezniku kot skupnosti, v kateri živi.

Izobraževalni sistem je eden izmed deležnikov pri spodbujanju in usposabljanju mladih za pridobivanje državljanskih vrlin. Šole imajo pomembno vlogo pri vzgoji dobrih državljanov, a večina našega učenja ne poteka v šoli in učitelj v šoli je le eden izmed učiteljev v življenju dobrega državljana. Za vzgojo dobrih državljanov je pomembno vzporedno sodelovanje šol z drugimi družbenimi sferami, znotraj delovanja šole pa so pomembni medpredmetno povezovanje in vsešolski pristop.

Pouk domovinske in državljanske kulture in etike v slovenski osnovni šoli je zasnovan na način, ki omogoča vzgojo dobrih državljanov, vendar pa daje v ciljih in didaktičnih priporočilih prevelik poudarek pridobivanju državljanskega znanja na račun državljanskih veščin in še bolj državljanskih vrlin. Ostaja torej vprašanje, kako zasnovati predmet bolj uravnoteženo – tudi, ali pa še posebej zato, ker aktualni poudarek na pomnjenju informacij očitno učence demotivira (ICCS, 2022). Novi učni načrt za poučevanje domovinske in državljanske kulture in etike, ki je trenutno v pripravi, ponuja priložnost za odpravo omenjenih pomanjkljivosti in to priložnost bi veljalo čim bolj izkoristiti.

Viri in literatura

- Barle Lakota, A. in Rustja, E. (2006). Ugotovitve posveta domovinska in državljanska vzgoja in nastanek zbornika – kako naprej? V A. Barle Lakota, E. Rustja in J. Jug (ur.), *Državljska in domovinska vzgoja: zbornik* (str. 6–9). (2006). Beja.
- Bregar Mazzini, S. (2014). Zakaj vključiti tematiko aktivnega in odgovornega državljanstva v pouk zgodovine in kako. *Zgodovina v šoli: Spodbujanje aktivnega in odgovornega državljanstva pri pouku zgodovine*, 23(1-2), 64–69.
- Brighouse, H. (2006). *On Education*. Routledge.
- T. Taštanoska in B. Kresal Sterniša (ur.). (2013) *Državljska vzgoja v Evropi*. Ministrstvo za izobraževanje, znanost in šport.
- Gartner, S. (2007). *Ali si želimo otroke vzgajati v državljane s kritičnim razmišljanjem? Časopis za kritiko znanosti*, 35(229/230), 115–124.
- Golob, J. (2006). Moč, slabosti, priložnosti in nevarnosti državljanske vzgoje. V A. Barle Lakota, E. Rustja in J. Jug (ur.), *Državljska in domovinska vzgoja: zbornik* (str. 22–37). Beja.
- Granda, S. (2006). Državljska ali domovinska vzgoja? . V A. Barle Lakota, E. Rustja in J. Jug (ur.), *Državljska in domovinska vzgoja: zbornik* (str. 6–9). Beja.
- Grušovnik, T. (2023). Filozofija kot obvezni predmet osnovnega in splošnega izobraževanja. V M. Šimenc, T. Grušovnik in A. Hladnik (ur.), *Filozofija in šola: svetovni dan filozofije 2023* (str. 62–76). Pedagoški inštitut.
- Rojc, J. in Slivar, B. (ur.) (2022). *Izhodišča za prenovo učnih načrtov v osnovni šoli in gimnaziji*. Zavod Republike Slovenije za šolstvo. www.zrss.si/pdf/izhodišca_za_prenovo_UN.pdf
- Kotzee, B. (2018). Applied epistemology of education. V D. Coady in J. Chase (ur.). *The Routledge Handbook of Applied Epistemology* (str. 211–229). Routledge.
- Krek, J. in Metljak, M. (2011). *Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji*. Ministrstvo za šolstvo in šport. <https://pismenost.acs.si/wp-content/uploads/2017/09/Bela-knjiga-o-vzgoji-in-izobra%C5%BEevanju-v-RS-2011.pdf>
- Kymlicka, W. (2005). *Sodobna politična filozofija*. Krtina.
- Law, S. (2006). *The War for Children's Minds*. Taylor & Francis e-Library.
- Meglič, A. (2006). Zakaj domovinska vzgoja? V A. Barle Lakota, E. Rustja in J. Jug (ur.), *Državljska in domovinska vzgoja: zbornik* (str. 66–69). Beja.
- Program osnovna šola: domovinska in državljanska kultura ter etika: učni načrt*. (2011). Ministrstvo RS za šolstvo in šport: Zavod Republike Slovenije za šolstvo. https://www.gov.si/assets/ministrstva/MVI/Dokumenti/Osnovna-sola/Ucni-nacrti/obvezni/UN_DDE_OS.pdf
- Murphy, J. B. (2004). Against Civic Schooling. *Social Philosophy and Policy*, 21(1), 221–265.

- Klemenčič, E. M. (2023). *ICCS 2022: Mednarodna raziskava državljske vzgoje in izobraževanja – Povzetek glavnih ugotovitev za Slovenijo*. Pedagoški inštitut. <https://www.pei.si/wp-content/uploads/2023/11/ICCS-2022-povzetek.pdf>
- Pravilnik o izobrazbi učiteljev in drugih strokovnih delavcev v izobraževalnem programu osnovne šole. (2022). *Uradni list RS*, št. 85/2022, 6284. <https://www.uradni-list.si/glasilo-uradni-list-rs/vsebina/2022-01-1985?sop=2022-01-1985>
- Prunk, J. (2006). Državljska in domovinska vzgoja. V A. Barle Lakota, E. Rustja in J. Jug (ur.), *Državljska in domovinska vzgoja: zbornik* (str. 12–16). Beja.
- Šimenc, M. (ur.) (2012). *Razvoj državljske vzgoje v Republiki Sloveniji: konceptualni okvir in razvoj kurikulumov*. Pedagoški inštitut. <https://www.pei.si/ISBN/978-961-270-146-8.pdf>
- Sardoč, M. (2006). Državljanstvo in državljska vzgoja. V A. Barle Lakota, E. Rustja in J. Jug (ur.), *Državljska in domovinska vzgoja: zbornik* (str. 100–107). Beja.
- Sovdat, I. (2008). *Deliberativna demokracija kot kritika liberalne demokracije* [Diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede]. <http://dk.fdv.uni-lj.si/diplomska/pdfs/Sovdat-Irena.PDF>
- Šimenc, M. (2021). Demokracija in avtonomni državljani. V M. Banjac in K. Šipuš (ur.), *Aktivno državljanstvo v srednji šoli: Posameznik, skupnost, država, svet* (str. 10–22). Zavod RS za šolstvo. https://www.zrss.si/pdf/Aktivno_drzavljanstvo_v_srednji_soli.pdf
- Šimenc, M. (2009). Državljska vzgoja, filozofija za otroke in vprašanje participacije. *Sodobna pedagogika*, 60(126), 10–24. <https://www.sodobna-pedagogika.net/arhiv/nalozi-clanek/?id=555>
- Šimenc, M. (2011). Patriotizem in nacionalizem slovenskih učencev iz perspektive Mednarodne raziskave državljske vzgoje. *Šolsko polje*, 22(5/6), 139–156. <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-UGIDIAMQ/68d1c370-8b0b-43e5-9b74-a3cecc7dbbd7/PDF>
- Štrajn, D. (2006). Identiteta, politika razlike in državljska vzgoja. V A. Barle Lakota, E. Rustja in J. Jug (ur.), *Državljska in domovinska vzgoja: zbornik* (str. 82–89). Beja.
- Ustava Republike Slovenije. (1991). *Uradni list RS*, št. 33/1991-I s spremembami in dopolnitvami. <https://www.uradni-list.si/glasilo-uradni-list-rs/vsebina/1991-01-1409?sop=1991-01-1409>
- Vodičar, J. (2007). Pouk filozofije kot prispevek k državljski vzgoji mladih. *Anthropos: časopis za psihologijo in filozofijo ter sodelovanje humanističnih ved*, 1–2, 270–283. https://www2.arnes.si/~anthropos/anthropos/2007/1_2/vodicar.pdf
- Vodopivec, P. (2006). Zgodovina je imanentno državljski predmet. V A. Barle Lakota, E. Rustja in J. Jug (ur.), *Državljska in domovinska vzgoja: zbornik* (str. 38–47). Beja.
- Žalec, B. (2006). Pomen domovinske edukacije. V A. Barle Lakota, E. Rustja in J. Jug (ur.), *Državljska in domovinska vzgoja: zbornik* (str. 70–81). Beja.

KLEVETA SVOBODE, DISKRIMINACIJA DOSTOJANSTVA

Sprejeto

31. 8. 2025

Pregledano

5. 12. 2025

Izdano

17. 12. 2025

ALJA JERŠIČ

Univerza v Maribor, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija
alja.jersic@student.um.si

DOPISNI AVTOR

alja.jersic@student.um.si

Ključne besedesvoboda,
liberalizem,
pornografija,
feministična filozofija,
kapitalizem

Izvilleček V sodobnem liberalizmu zahodnega sveta se svoboda izražanja pogosto povzdiguje v temeljno vrednoto, ki naj bi varovala pluralnost mnenj ter avtonomijo vsakega posameznika. Vendar pa se v kontekstu pornografije ta ideal zaplete v lastno protislovno mrežo, kjer svobodi izražanja preti, da postane sredstvo utrjevanja neenakosti. Pričujoči članek problematizira predvsem liberalno razumevanje takšne svobode, ki v imenu tolerance pogosto spregleda razmerja moči, ki ta diskurz pogojuje. V prvem delu prispevka predstavimo razumevanje svobode R. Dworkina, kot neprisiljene izbire, in feministično kritiko C. A. MacKinnon, ki opozarja, da pornografija ni le svoboda izražanja, temveč diskurz, v katerem se svoboda izražanja prelevi v svobodo zatiranja. V drugem delu zagovarjamo stališče, da liberalna toleranca do vsebin, ki degradirajo (predvsem ženska) telesa, razkriva paradoks tolerance, ki v strahu pred cenzuro izgubi samo sebe. V zaključku zato poudarimo, da svoboda brez etične odgovornosti ne osvobaja, temveč diskriminira.

DEFAMATION OF FREEDOM, DISCRIMINATION OF DIGNITY

ALJA JERŠIČ

University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia
alja.jersic@student.um.si

CORRESPONDING AUTHOR
alja.jersic@student.um.si

Accepted

31. 8. 2025

Revised

5. 12. 2025

Published

17. 12. 2025

Abstract In contemporary Western liberalism, freedom of expression is often elevated to a fundamental value that is supposed to protect the plurality of opinions and the autonomy of each individual. However, in the context of pornography, this ideal becomes entangled in its own contradictory web, where freedom of expression threatens to become a means of reinforcing inequality. This article problematizes the liberal understanding of such freedom, which, in the name of tolerance, often overlooks the power relations that condition this discourse. In the first part of the article, we present R. Dworkin's understanding of freedom as uncoerced choice and C. A. MacKinnon's feminist critique, which argues that pornography is not only freedom of expression but also a discourse in which freedom of expression turns into freedom of oppression. In the second part, we argue that liberal tolerance of content that degrades (especially female) bodies reveals the paradox of tolerance, which loses itself in fear of censorship. In conclusion, we emphasize that freedom without ethical responsibility does not liberate, but discriminates.

Keywords

freedom,
liberalism,
pornography,
feminist philosophy,
capitalism

0 Uvod

V okviru teorije sodobnih liberalnih demokracij se svoboda izražanja praviloma obravnava kot ena izmed temeljnih in konstitutivnih pravic posameznika. Prepričanje, da ima vsakdo pravico govoriti, pisati in izražati svoja mnenja, brez da ob tem trepetajo pred državno cenzuro, se v liberalni tradiciji razume kot eden izmed temeljev svobode. V današnjem zahodnem svetu izredno radi poudarjamo, da živimo v svetu, kjer lahko vsakdo reče, kar želi, kjer lahko vsak izraža svoja mnenja in ta, če se le da, tudi javno objavi na spletu. Včasih se zdi, kot da je pravica do izražanja postala sveta krava, nedotakljiva relikvija sodobne demokracije. Toda vprašanje, ki si ga v pričujočem esejju želimo postaviti je: *Kje so meje svobode govora in izražanja – in ali jih začnemo omejevati šele, ko postanejo posledice neizpodbitne, ali pa tudi takrat pogledamo stran v imenu svobode?*

V članku bomo na zastavljeno vprašanje odgovorili skozi prizmo pornografije v današnjem času, za katero se zdi, da je postala nekakšen hrup v ozadju sodobne kulture – tako običajen, da se večini ne zdi več nič posebnega, da o njej še komaj kdo zares razmisli. Čeprav se ne pojavlja zmeraj v svoji najbolj surovi različici, tudi njena mehkejša, bolj polikana podoba še zmeraj sledi isti logiki – logiki seksualizacije teles – predvsem ženskih. Termin *pornografija* bo uporabljen v razširjenem pomenu, ki presega zgolj industrijo spolno eksplicitnih vsebin ter se nanaša na širši družbeni proces, v katerem telo postane blago, spolnost pa potrošniška izkušnja. Seksualizacija v tem kontekstu pomeni proces, v katerem se vrednost posameznika meri skozi njegovo (beri: njeno) telesno privlačnost, medtem ko objektivizacija ponazarja točko preloma, ko telo izgubi svojo subjektiviteto ter postane zgolj opazovan predmet (poželenja).

Takšna pornografizacija teles, trdi Levy, ni nujno eksplicitna ali nasilna, pogosto je ovita v estetiko videospotov, modnih smernic, ki povečujejo razgaljenost, in v pop kulturo, kjer so gola stegna, izzivalne poze ter sugestivne grimase postale norma (Levy, 2005). Ta vseprisotna estetika telesne dosegljivosti in spolne razpoložljivosti ni naključna, pač pa je kulturni signal, ki utrjuje sporočilo, da ima telo predvsem tržno vrednost. Z njenim obstojem se srečujemo povsod – v oglasih, na družbenih omrežjih, v filmskih prizorih, v popularni kulturi –, vsa ta srečanja pa nas tiho in sistematično učijo, da je človeško telo blago na razprodaji. Pornografski diskurz se nato udomači v razpokah družbe ter na plano pokuka skozi način, kako mladi govorijo o in dojemajo seks, ter vedno znova ponavljajo vzorce posedovanja in

razpoložljivosti. Kljub zavedanju kompleksnosti spolnih vlog v članku postavljamo v ospredje žensko, ki je bila in ostaja (zraven otrok) osrednja figura ranljivosti. Ne glede na to, ali govorimo o »mehkejši«, bolj subtilni obliki pornografizacije, ali pa o njeni bolj neposredni, eksplicitni različici, je njun skupni imenovalec enoten: žensko reducira na vizualno izkušnjo, ki žensko telo razume prej kot prizorišče poželenja kot pa celovito bitje. V tem jeziku ni pomembno, kdo je ženska in kaj si želi, kaj misli ali kaj čuti, pomembno je, kako izgleda in kako dobro zna zadovoljiti poglede drugih, ki pristanejo na njej. Gre za poglede, ki žensko razdelijo na fragmente – na prsi, zadnjico, noge itd. Ti pogledi nato te dele postavijo na oder, kjer je njihova vrednost obstoječa, če in samo če so gledani in ocenjevani.

Zapisano seveda ne velja zgolj za ženske, vendar je glede na podatke raziskav (Fredrickson in Roberts, 1997; Pecini idr., 2023; Rooney, 2016; Karsay idr., 2017) še vedno ženski spol najbolj ranljiv. V prispevku se bomo zato osredotočili na načine, kako pornografizacija oblikuje zaznavo telesa in spolnosti, ter zakaj se njen pritisk najizrazitejše kaže prav v ženski izkušnji.

Samo zato, ker smo se pornografije in objektivizacije kot družba tako navadili, to še ne pomeni, da zadeva ni več kot problematična. V nadaljevanju bomo tako pojasnili, da pornografija ni zgolj nekaj, kar »moti okus« določenih posameznikov, ampak nekaj, kar sistematično oblikuje družbo na škodo žensk ter posledično na škodo človečnosti. Pornografija namreč ni zgolj gola slika ali fantazija v obliki videa – je industrija, ki se napaja iz moči, seksizma, nasilja in pogosto tudi prikrite (pa tudi očitne) revščine.

1 Liberalni zagovor pornografije

Ronald Dworkin (1985) v svojem eseu z naslovom »Ali imamo pravico do pornografije?« zagovarja stališče, da mora biti tudi pornografija zajeta v okvir svobode izražanja. Po njegovem mnenju prepovedi na tem področju niso le nevarne, temveč tudi potencialno krivične. Kajti ogrožale bi naj temeljno politično pravico posameznika, da izrazi svoje misli, preference in fantazije, četudi so te komu tuje ali celo odvratne. Dworkin opozarja, da bi vsak poskus prepovedi pornografije lahko vodil v nevaren precedens – v cenzuro. In kadar začnemo stvari cenzurirati, lahko to vodi v oblast, ki lahko začne cenzuro kadarkoli uporabljati za zatiranje nezaželenih idej. Zanj je ključna skrb, da bi prepoved pornografije pomenila razkroj liberalne enakosti, in to ne v imenu pravičnosti, pač pa v imenu moralne nadvlade ene

družbene skupine nad drugo. Po njegovem mnenju naj pornografija ostane, ne glede na vsebino, zaščiten kot del svobodnega govora. Meni, da bi prepoved pornografije pomenila neravnotežje med pravicami državljanov ter da bi se s tem odprla vrata za moralno arbitrarno zakonodajo. Čeprav Dworkin ne zanika, da ima pornografija tudi škodljive družbene učinke, poudarja, da dokazi o škodi enostavno niso dovolj prepričljivi, da bi upravičili poseg v temeljne pravice (Dworkin, 1985).

Dworkinov poudarek o nevarnosti cenzure je popolnoma razumljiv, pa vendar se zdi njegovo opozorilo rahlo pretirano. Pri tem mu lahko očitamo dve logični zmoti, t. i. zmoto spolzke strmine in zmoto lažne dileme. Namreč, vsaka prepoved ne pomeni že kar cenzure na celi črti. Se pravi, če kot družba ugotovimo, da je določena praksa objektivno škodljiva – denimo, če bi nekdo vsak dan javno grozil posameznikom, da jim bo pobil družino – ali moramo to preprosto dovoliti pod pretvezo svobode govora? Ali bi s prepovedjo tega že kar zabredli v totalitarizem? Je takšna omejitev res že kar kršitev svobode govora in izražanja? Takšno razmišljanje (četudi morda dobronamerno) lahko hitro zapade v zmotno lažne dileme – ali imamo popolno svobodo ali popolno cenzuro. Tvega pa tudi zdrs po spolzki strmini, saj trdi, da bi omejitev pornografije vodila do ekstrema, kar je cenzura kakršnega koli umetniškega izražanja. Kot da bi bila svoboda izražanja vse ali nič. To v praksi ne more delovati. Obstaja namreč razlika med izražanjem mnenj in utrjevanjem sistemske neenakosti. Obstaja razlika med tem, da nekdo izrazi svoje mnenje (denimo, da se ne strinja z določeno idejo ali vrednoto) in tem, da aktivno prispeva k soustvarjanju kulture, ki sistematično ponižuje, razvrednoti in normalizira nasilje nad določenimi skupinami ljudi. In obstaja razlika med svobodo, ki osvobaja, in svobodo, ki zatira. Ena ustvarja pogoje, v katerih dostojanstvo posameznika ni ogroženo, druga pa omogoča, da se svoboda uveljavlja na račun takšnega posameznika. Hkrati pa kot družba preprosto še nismo tako daleč, da bi bili sposobni svobodo izražanja razumeti kot absolutno in brezpogojno. Vsaj ne, ko gre za nekaj tako globoko zaznamovanega z etiketo spolnosti, tj. nekaj tako kompleksnega in sistemske problematičnega, kot je pornografija. Kajti tudi, če si zamislimo idealni svet, v katerem naj bi se s pornografijo ukvarjali samo tisti, ki jih to resnično veseli, ki so svobodni, varni in informirani o svojih odločitvah, ostaja dejstvo, da to ni svet, v katerem živimo.

V realnosti je pornografska industrija prežeta z izkoriščanjem, s socialno in ekonomsko ranljivostjo, z odsotnostjo regulacije, z normalizacijo nasilja in z izjemno škodljivimi posledicami za širšo družbeno percepcijo žensk (Donevan, 2021). In te

posledice niso zgolj vprašanje moralnega okusa posameznikov. So vprašanje družbenih vzorcev, ki oblikujejo odnose moči, spolno vedenje in razumevanje žensk in njihovih teles. Morda se je konec devetdesetih res še zdelo, da je pornografija manj dostopna in zato nekaj, kar lahko prezremo ali pripišemo okusu posameznika. A danes, skoraj štiri desetletja pozneje, živimo v svetu, kjer je pornografija postala digitalna infrastruktura spolnosti.

Dostopnost pornografije se je z razvojem interneta bistveno spremenila. Vsebina, ki je bila nekdanj težje dosegljiva ter omejena predvsem na odrasle, je danes otrokom in mladim na voljo z enim samim klikom na povezavo do strani. Na spletu so spolne in nasilne vsebine, ki vključujejo ekstremne prizore (od poniževanja, zadajanja bolečine ter celo posilstva) prosto dostopne tudi mlajši publiki – predvsem zaradi razširjene uporabe pametnih telefonov in tablic. Ni povsem jasno, ali je sodobna pornografija kaj bolj ekstremna kot je bila nekdanj, nedvomno pa je bolj dostopna kot kadar koli prej (Horvath idr., 2013). Govorimo torej o industriji, ki že dolgo ne stoji več ob strani, kot nekdanj, skrita nekje za zaveso, z napisom 18+ v izposojevalnici videokaset. Danes samozavestno vodi igro. Postavlja ton, tempo in smer, kako naj si kot družba zamišljamo spolnost, poželenje in vlogo telesa (predvsem ženskega). In v takšnem svetu se zdi naivno, če ne že kar nevarno, vztrajati pri tem, da je pornografija preprosto svoboda izražanja. Njen vpliv namreč aktivno (so)oblikuje pogled družbe na spolnost, moč, telo in spol ter utrjuje vzorce, ki vodijo v normalizacijo neenakosti. Če pa ta tako imenovana svoboda s sabo prinaša izgubo dostojanstva, varnosti in enakopravnosti (zlasti za ženske, pogosto pa žal tudi za otroke), potem si moramo kot družba naliti čistega vina in se odkrito vprašati – kdo ima v tem primeru dejansko korist od takšne svobode?

2 Pornografija in reprodukcija spolne neenakosti

Feministična profesorica prava C. A. MacKinnon (2000) opozarja, da se svoboda govora konča tam, kjer se začne tišina tistih, ki so ponižane. V svojem delu *Kleveta ali diskriminacija?* postavlja jasno ločnico: pornografija ni zgolj beseda – je dejanje. Ni le odsev seksizma – je njegovo aktivno izvajanje. Ni zgolj fiktivni prikaz – je praksa. Gre za sistem, ki žensko reducira zgolj na objekt, na predmet fantazije, ki nima svoje volje ali svojega glasu. V tem kontekstu, kot opozarja MacKinnon (2000), se ne poraja vprašanje, komu je pornografija všeč in komu ne. Pravo vprašanje, ki se poraja (ali bi se vsaj moralo) je, ali pornografija ženskam jemlje možnost, da so v svetu doživete kot celovita, enakovredna, spoštovana bitja.

Odgovor je jasen: da, ženskam jemlje to možnost. In tukaj sploh ne govorimo o kakšnih ekstremnih posnetkih v temnih kotičkih interneta. Govorimo o vsebinah, ki so danes na spletu prosto dostopne vsakomur, ki jih želi poiskati (ali pa se z njimi slučajno sreča). Govorimo o tem, kako se dekletom, najstnicam (danes pogosto že v obdobju pred puberteto) sporoča, da je povsem »normalno«, če jih med spolnim aktom partner duši ali jih udari. Kot da je to povsem običajen uvod v spolnost. A takšen začetek, zaznamovan z nasiljem in podrejanjem, ni normalen, temveč je zaskrbljujoč. Številne raziskave opozarjajo, da je sodobna pornografija postala glavni vir spolne socializacije mladih, pri čemer so vse pogostejše izpostavljeni nasilnim in ponižujočim prizorom, ki jih dojemajo kot normalne (Horvath idr., 2013). Kot piše MacKinnon (2000), pornografija dominacijo in podreditve predstavlja kot spolnost. Pa da ne bo pomote: svobodno soglasje dveh odraslih oseb, ki si za štirimi stenami delita svoje želje in meje, je nekaj povsem drugega, kot položaj mladih deklet, ki še, preden sploh zares razumejo svoje telo, iz medijskih vsebin ponotranjijo sporočilo, da je seks predvsem nekaj, kjer jih bodo drugi dušili, udarjali in poniževali. Ker naj bi bilo to normalno in pričakovano.

Pornografija ne oblikuje le seksualnih okusov, temveč oblikuje tudi način dojemanja žensk. Vzpostavlja vzorec, po katerem fantje (predvsem mlajši dečki, ki so brez nadzora izpostavljeni internetnim spolnim vsebinam in jih konzumirajo na dnevni ravni) deklet ne dojemajo več kot oseb, temveč kot funkcije – orodja, če želite – za uresničevanje lastne seksualne volje. Volje, ki naj bi jim, kot moškim, *pripadala*. Ker jih pornografske vsebine tega naučijo. V takšnem okviru dekleta niso več subjekti odnosa, temveč objekti uprizoritve. Postanejo telesa brez glasu, brez možnosti odpora, brez lastne zgodbe.

Čeprav velik del feministične kritike (upravičeno) opozarja na normalizacijo nasilja, spolne podreditve in objektivizacije, velja premisliti o še enem vidiku, ki ga v ospredje postavlja S. Paasonen (2013): pornografija ne predstavlja zgolj ideološkega sporočila in kulturne prakse, temveč tudi senzorično izkušnjo. Po njenem mnenju pornografske vsebine učinkujejo tudi na telesa gledalcev – preko vznburjenja, nelagodja, dolgočasje ali celo gnusa. V tem smislu ne pride zgolj do komunikacije pomena, temveč tudi do resonance občutkov. Ta poudarek ne zanika obstoječe neenakosti, temveč opozarja, da so tudi telesni odzivi raznoliki in pogosto nepredvidljivi. Toda ravno ta nepredvidljivost potrjuje, da pornografija ne učinkuje v praznem prostoru, temveč v že obstoječem sistemu pomenov, kjer telo žensk (še zmeraj) služi predvsem za sprožitev učinkov, ne pa za artikulacijo subjektivitete.

Pornografski diskurz se pogosto skriva pod krinko domišljije. Pod parolo »saj je samo fantazija«. A jezik ima moč. In slike imajo še večjo moč. »Fantazije«, ki se znova in znova reproducirajo, postanejo del družbene resničnosti skozi kolektivno internalizacijo. In ko se skozi te resničnosti znova in znova odraža dominacija, podrejenost in nasilje, ne govorimo več o svobodi, temveč o sistemu. Sistem, ki spolnega nasilje ne samo prikazuje, temveč ga normalizira. In od te točke naprej ostane le še en miselni korak do vprašanja, zakaj potem takem ta sistem deluje tako učinkovito, kot deluje? Zakaj ženske, ne le, da sistem prenašajo, temveč pogosto same sodelujejo pri tem, da tak sistem ostaja v razcvetu.

3 Kritika liberalnega pojmovanja svobode

Piše se leto 2025 in ženske po lastni volji objavljajo svoje zadnjice in druge dele teles na družbenih omrežjih, kot je *Instagram*, snemajo pornografske vsebine ter jih objavljajo na platformi *OnlyFans*, ter si, še preden se jim na obrazih sploh pojavijo prve gubice, že začenejo svoje obraze »popravljanje« z različnimi estetskimi popravki, kot je botoks – kot, da bi bila spolna privlačnost njihova najučinkovitejša valuta, telo pa edina stvar, ki ga lahko ponudijo družbi. Marsikatera izmed njih ob tem verjame, da je to emancipacija, da je svoboda prav v tem, da same izberejo, da se bodo objektivizirale. Ustvari se lažen vtis, da je to izdelek njihove lastne volje in odločitve, da to počnejo »zase«, in ne več za moške. A tukaj tiči zanka. Ali je res nekaj osvobajajočega v tem, da ponotranjši pogled, ki je bil stoletja namenjen nadzoru, ocenjevanju in lastninjenju ženskega telesa? Patriarhat je prebrisan lutkar, ki zna svoje niti vleči tako, da se marioneta ne le ne upira, temveč iskreno verjame, da pleše po lastni volji. Z zamenjavo percepcije naredi iz objekta sužnja, ki opravlja izkoriščevalsko delo. V tem smislu sploh ni tako presenetljivo, da se danes veliko ženske počuti opolnomočene, ko svoje telo razstavljajo kot blago, kot da bi prav razgaljenost pomenila svobodo in ne (le) ponovitev starega scenarija. Le da zdaj to počnejo »na podlagi lastne izbire« – a izbira, ki je nastala znotraj sistema, in ki je bila vnaprej zapisana, ni nujno osvoboditev, še manj pa emancipacija; v najboljšem primeru je morda ekonomska pragmatičnost.

V tej »seksualno osvobojeni« kulturi se zdi, da se svoboda spreminja v ideološko formo, ki upravičuje tržno izrabo telesa, zloglasna patriarhalna dominacija pa je preprosto zamenjala svojo retoriko, saj ne govori več o skromnosti in dolžnostih, ampak o opolnomočenju, trženju lastne seksualnosti ter kapitalizaciji poželenja. In vendar ostaja vprašanje – kdo ima tukaj v resnici korist od tega? Ali je ženska res

subjekt svojega telesa, če je to telo predstavljeno skozi filtre, položaje in estetiko, ki so skoraj popolnoma podrejeni moškemu pogledu? Ta fenomen zavajajočega enačenja samoseksualizacije z osvoboditvijo in opolnomočenjem je predmet številnih kritičnih analiz sodobnih feministk.

Med njimi je tudi A. Levy (2005), ki opozarja, da ženske v t. i. kulturi razvrata (ang. *raunch culture*) pogosto ne izražajo svoje seksualnosti, temveč le uprizarjajo tisto, kar je bilo skozi desetletja oblikovano za užitek drugih (tj., moških). V knjigi *Female Chauvinist Pigs* Levy (2005) opisuje, kako je komercialna seksualizacija, ki se pojavlja v resničnostnih šovih, v pornografski estetiki glasbenih videospotov, v oglaševanju in celo v ženski samopodobi, postala nov standard, po katerem naj bi ženske sodile same sebi. Pogosto gre za strategijo, v kateri ženske, namesto da bi kritizirale kulturo objektivizacije, postanejo njene promotorke. Tako imenovane ženske šovinistke. Tukaj namreč lahko vzpostavijo nadzor nad igro, ki je že v temelju zasnovana tako, da jih postavlja na razstavno polico.

Ampak ironija pornografije je prav v tem, da to ni le igra. Pornografija se pogosto prikazuje kot fiktivna upodobitev, kot nekakšen performans, kjer vsi nastopajoči vedo, da gre za igro vlog, za domišljjsko izkušnjo, ki naj bi bila varna in prostovoljna. A da bi sploh lahko prišlo do posnetka – kot opozarja MacKinnon (2000) – mora nekdo to dejanje dejansko izvesti. Če se snema prizor, v katerem je ženska pretepena, dušena ali posiljena, to niso zgolj fantazije, ki se prikažejo šele po koncu snemanja na zaslonih. To je resničen dogodek, ki se je zgodil ženski in njenemu telesu pred kamero, in ki je bil posnet, urejen in nato lansiran. Ta posnetek ne predstavlja ponaredka, ni fotomontaža, ni umetna telesna dvojnica, niti računalniška simulacija, temveč resnična ženska in resnično telo. To je bilo resnično telo, ki je težko dihala med snemanjem prizora, res občutilo bolečino ob udarcu, res doživljalo ponižanje, medtem ko je snemalec preverjal luči in iskal dobre kadre. Nasilje, ki ga vidimo kasneje na zmontiranem posnetku, je bilo resnično. Kot zapiše MacKinnon, se pornografija ne naredi kar sama. V tem smislu pornografija uporablja resnična telesa za ustvarjanje fikcije, ki jo nato prodaja kot takšno, čeprav se je prikazano dejanje v resnici moralo zgoditi.

Ko govorimo o nasilnih spolnih dejanjih v pornografiji ni dovolj, da izjavimo: »Saj je igralka to naredila prostovoljno.« Najprej zato, ker je vprašanje prostovoljnosti izredno zapleteno znotraj sistema, ki normalizira objektivizacijo žensk in kjer je meja med privoljenjem in prisilo pogosto megljena, kot opozarja tudi MacKinnon (2000),

in zagotovo premalo raziskana. In drugič – četudi bi vsi udeleženci in udeleženke domnevno soglasno sodelovali, to soglasje še ne pomeni, da vsebina nima širših škodljivih posledic za celotno družbo, ko gre za dojemanje teles, spolnosti in predvsem žensk. MacKinnon (2000) tukaj nadaljnje pojasnjuje, da pornografija ne prikazuje seksizma, temveč ga aktivno izvaja. V svoji najradikalnejši, a tudi najbolj ustrezno artikulirani tezi trdi, da pornografija ni govor, temveč praksa. Praksa, ki ženske postavlja v vlogo objektov, jih degradira v zbirko odprtih in telesnih funkcij, ki obstajajo izključno za to, da zadovoljujejo druge. Moški znotraj tega sistema nastopajo kot tisti, ki posedujejo, nadzorujejo in določajo pogoje, medtem ko so ženske tiste, nad katerimi se ta oblast izvršuje. Z drugimi besedami, uporabljene so kot sredstvo, ponižane v status objekta in porabljene kot potrošno blago. Ta diskurz ni nekaj, kar lahko razberemo iz pornografije. To je nekaj, kar pornografija govori z vsakim svojim kadrom, ki estetizira podreitev in nasilje. Tu ni prostora za domišljijo – le za brutalno realnost.

In v tej realnosti je moč zaznati ironijo ravno pri tem, da pornografija kot *osvobajajoča izkušnja* žensk pogosto temelji na njihovem telesnem trpljenju in ponižanju. To je svet, v katerem mora biti ženska pogosto dejansko zlorabljen, da bi lahko nekdo drug uveljavljal svojo »svobodo izražanja«. Svet, v katerem se rekreacije posilstev snemajo in monetizirajo. Svet, v katerem se posnetek dekleta, ki joka ali kriči od nelagodja, znajde na zaslonih milijonov. Svet, kjer se vprašanje o dobrobiti teh akterk sploh ne postavlja. Prav na to opozori tudi A. Dworkin v delu *Pornography: Men Possessing Women* (1989), enako kot MacKinnon (2000), kjer zapiše, da takšni prizori niso fiktivne upodobitve ali umetniške simulacije, temveč posnetki dejanskega nasilja nad ženskami. Gre za telesno resničnost, ki se najprej zgodi in šele nato zmontira. Še enkrat, ne gre le za simbolno ponižanje temveč za neposreden poseg v telo neke (ženske) osebe. Zato se odpira vprašanje – ali je to, da se ženska lahko odloči, da bo igrala »biti posiljeno«, če je ta *izbira* rezultat celotne kulture, ki jo je naučila, da je to najboljša pot do potrditve, pozornosti ali denarja, resnično emancipacija? Ali je svoboda nekaj, kar deluje tudi takrat, ko je tisto, kar izberemo, že vnaprej oblikovano z interesi moških, industrije in logike kapitala? Takšna svoboda izbire spominja na tisto, ki jo ponudimo malemu otroku, ko ga vprašamo, ali bo pil vodo iz rdečega ali modrega kozarca – vprašanje ne dopušča možnosti, da vode sploh ne bi pil. V sodobni kulturi je ženska pogosto postavljena v prav takšen okvir, formalno ima možnost izbire, dejansko pa izbira zgolj znotraj omejenih možnosti, ki so bile že vnaprej oblikovane. Ta iluzija izbire je gotovo vredna ponovnega premisleka.

Študija M. Donevan (2021), ki je opravila poglobljene intervjuje z ženskami z izkušnjami v pornografski produkciji, razkriva, da je večina vanjo vstopila v okoliščinah finančne stiske, duševne ranljivosti in/ali s predhodnimi izkušnjami spolnega nasilja. V študiji so se pomanjkanje alternativ, zgodnja mladost (mediana intervjuvanih ob vstopu v industrijo je bila 22 let, mnoge pa so začele, še preden so dopolnile 18 let) ter potreba po potrditvi pokazali kot ključni sprožilci, ki jih pornografski producenti ciljano ter sistematično izkoriščajo. Po vstopu v industrijo se ženske pogosto soočajo z manipulacijo, psihičnim pritiskom ter prisilo k dejanjem, ki segajo izven meja njihovega osebnega dostojanstva. Donevan (2021) ugotavlja, da »v tej industriji nisi več človek«. To pa nazorno ponazarja izgubo osebne avtonomije in razčlovečenje, ki spremljata tržno logiko spolnosti. Poleg neposrednega nasilja je za ženske v pornografski industriji značilna tudi dolgotrajna digitalna ujetost: enkrat objavljeni posnetki in drugi materiali namreč trajno ostajajo na spletu. To pa marsikateri ženski onemogoča popoln izhod iz industrije ter ustvarja občutek trajne stigme. V tem smislu se pornografska industrija razkriva kot sistem, ki temelji na ekonomski izrabi ranljivosti, psihološkem nadzoru in strukturni neenakosti – nikakor pa ne na svobodni izbiri (Donevan, 2021).

Ravno to vprašanje se zdi osrednjega pomena pri pričujoči temi. V svetu, kjer nam je pornografija predstavljena kot svoboda, bi se morali iskreno vprašati, komu ta svoboda zares koristi. Ali je dekle, ki si obupno želi zaslužiti dovolj za preživetje, za študij ali izhod iz disfunkcionalnega okolja, res svobodna, ko se vda pred kamero? Ali je lahko v okolju, kjer prevladujejo ekonomski in družbeni pritiski, sploh govora o neodvisni odločitvi?

Liberalni pogled na svobodo pogosto temelji na predpostavki soglasja – če je nekaj storjeno prostovoljno, potem je moralno sprejemljivo. A feministična teorija, posebej pri C. A. MacKinnon (1989), opozarja, da je izbira le navidezna. V knjigi *Toward a Feminist Theory of the State* (1989) zapiše, da patriarhat ustvarja okoliščine, v katerih žensko soglasje ne pomeni osvoboditve, ampak internalizacijo podreditve. Ko je ženska socializirana v to, da je poželjivost njena najučinkovitejša valuta, potem tudi »prostovoljna« odločitev, da se sleče pred kamero, ne more biti resnično svobodna. Gre za izbiro znotraj sistema, ki nagrajuje prikladnost, prikriva nasilje in kaznuje odstopanja. C. A. MacKinnon (1989) problematizira ravno to slepo točko liberalizma: idejo, da so vse izbire moralno enakovredne, če so *prostovoljne*. V približno istem obdobju je Dworkin (1985) zagovarjal prej omenjeno pravico do svobode izražanja tudi v primeru pornografije (kot temelj demokratičnega diskurza).

Medtem ko Dworkin vidi svobodo govora kot orodje emancipacije, MacKinnon jasno pokaže, da se lahko ista svoboda v patriarhalnem kontekstu spremeni v krinko za zatiranje; še posebej, kadar se izraža skozi telesa žensk, ki jim sistem že od vsega začetka ni ponudil enakega glasu. MacKinnon (1989) tako že razgalja, kako takšna svoboda pogosto pomeni zgolj nadaljevanje moške (pre)moči z drugimi sredstvi. Kaj namreč pomeni prostovoljnost v svetu, kjer je spolna razpoložljivost pogosto pogoj za pozornost, denar ali občutek vrednosti? V takem kontekstu »soglasje« ne izniči neenakosti, ampak jih le zakrije v elegantno tančico svobode, ki je skoraj prosojna. Ženske, ki same izberejo vlogo seksualnega objekta, pogosto delujejo znotraj sistema, ki jim je od rojstva dopovedoval, da so najbolj cenjene takrat, ko so zaželeni. MacKinnon (1989) ne zanika možnosti svobodne spolnosti, zgolj opozarja, da mora ta temeljiti na dejanski enakosti moči, ne le na odsotnosti neposredne prisile.

Čeprav liberalizem razume soglasje kot varovalo pred zlorabo, feministični pogled C. A. MacKinnon razkrije, da je v določenih okoliščinah lahko prav soglasje tudi orodje samoupravičenega nasilja. Ne zato, ker se ženske ne bi znale odločiti, temveč zato, ker sistem njihovih možnosti ni nevtralen, temveč oblikovan po meri tistih, ki moč že imajo. In če je tako, potem mora tudi pojem svobode doživeti premislek – ne več kot dovoljenje za izbiro, temveč kot moč za resnično alternativo.

Kultura razvrata, ki povečuje spolno objektivizacijo, ženskam ne ponuja resnične izbire, kot pravi Levy (2005). Takšna kultura ženske uči, da je vrednost v tem, kako dobro znajo igrati igro. Vrednost je v tem, koliko poželenja lahko sprožijo, kako učinkovito znajo postati opazovane, všečkane in plačane. Domnevna emancipacija se tako pogosto izkaže le za elegantno obliko podreditve (Levy, 2005). V to vlogo ženske danes vstopajo prostovoljno, z nasmehom in v mnogih primerih ironično z nalepko »self-love« na čelu. Ženske, ki verjamejo, da so same izbrale to pot, so v resnici izbrale le med vnaprej pripravljenimi možnostmi sistema. Ta sistem pa jim ni nikdar ponujal celostne človeškosti, temveč zgolj možnosti, kako postati bolj privlačne, bolj uporabne in bolj poželjive v moških očeh.

Ariel Levy (2005) odlično pokaže, kako se ženske v sodobnem svetu naučijo ne le sprejeti, pač pa aktivno soustvarjati seksistično logiko. Sodelujejo v igri, katere pravila so vnaprej določena v korist tistih, ki imajo od nje največ profita. Znotraj te igre postanejo zaveznice pogleda, ki jih objektivizira in ponižuje. Zdi se, da je v sodobni kulturi ženska svoboda postala le druga beseda za boljše trženje seksualnosti. Tudi MacKinnon (2000) podobno opozarja, da ni dovolj, da nekaj

poteka samo zato, »ker je dovoljeno«. Če je to dovoljenje zapisano v sistemu, kjer je ženska že od začetka zreducirana zgolj na objekt, potem soglasje ni nikakršna emancipacija, temveč zgolj prilagoditev. V tej luči postane jasno, da današnji ideal »svobodne in opolnomočene ženske«, ki svojo seksualnost prodaja, razkazuje ali trži, ni nujno dokaz napredka. Pogosto je le bolj sofisticirana oblika stare in obstoječe podrejenosti. Ko ženska sama izbere, da bo objekt poželjenja več deset tisočim sledilcem na svojih družabnih omrežjih, to ni nujno izraz svobodne volje, temveč rezultat učenja, kako biti zaželena, tj. kako sodelovati v igri tujih pravil. In če je zaželenost pogojena z razgaljenostjo, podreditvijo in razpoložljivostjo, potem ne govorimo več o izbiri, temveč o nečem, kar bi lahko imenovali notranja »kolonizacija patriarhata«. Govorimo o tem, da patriarhat ne potrebuje več zunanje prisile – ker je ponotranjen.

In ravno zato je smiselno natančneje pogledati v temelje liberalne misli, ki svobodo izražanja pogosto razume kot absolutno vrednoto. R. Dworkin (1978) denimo zagovarja stališče, da bi kakršno koli prepovedovanje vsebin, tudi pornografskih, pomenilo nevarno spodkopavanje ustavne enakosti. A prav na tej točki se pokaže težava njegovega pristopa. Dworkinovo razumevanje svobode kot neprisiljene izbire med razpoložljivimi možnostmi izhaja iz predpostavke, da posameznice *a priori* izbirajo v nevtralnem prostoru. Takšna svoboda obstaja le v teoriji, a nikakor v družbenem tkivu prepređenim z razredi, kapitalom in zgodovinskimi hierarhijami. Liberalizem, ki zagovarja svobodo kot možnost izbire, ne da bi premislil, kdo izbira, znotraj katerih struktur in s kakšnimi posledicami, v resnici zgolj utrjuje neenakost, ki jo v teoriji skuša preseči. V sistemu, kjer so že možnosti same izbire produkt socializacije, ekonomskih pritiskov in ponotranjenih družbenih norm, je diskurz o svobodi zgolj sofisticirana oblika že stoletja uveljavljene patriarhalne retorike neenakosti. Dworkinovo pojmovanje svobode tako ostaja ujeto v formalističen konstrukt, ki v teoriji sicer nosi idejo enakosti, v praksi pa ne zmore zajeti njene realne, družbeno pogojene razsežnosti.

Predpostavka, da smo na izhodišču vsi enaki, da imamo vsi enako moč govora, odločanja in reprezentacije, je torej že z začetka zmotna. Dejansko ne začnemo vsi ljudje iz enakega, nevtralnega prostora, temveč iz zgodovinsko pogojenih pozicij moči. Živimo v svetu, kjer je spolnost prodana, še preden jo sploh razumemo. V takem svetu »nevtralnost države«, ki ne zavzame stališča do praks, ki ponižujejo, ne predstavlja svobode, ampak brezbriznost. Liberalizem, ki ne prepozna, da so tudi izbire družbeno pogojene, ni svoboda, ampak elegantno preoblečen cinizem –

posmeh. Svoboda, ki žensko postavlja v položaj, kjer mora svojo razgaljenost pretapljati v družbeni kapital, ni izraz avtonomije, temveč sistemske prisile, ki jo družba zgolj označi kot samopromocijo. In če liberalna država v tem ne vidi ničesar spornega, ker pač »ne sme vrednotiti dobrega življenja« – potem s svojo tišino ne varuje ranljivih, temveč utrjuje moč privilegiranih. *Qui tacet, consentire.*

4 Zaključek

Zdi se, da je svobodna družba razvila izjemno sofisticiran sistem upravičevanja tistega, kar je v osnovi z eno besedo preprosto izkoriščanje. Pornografska industrija deluje kot mehanizem, ki sistematično izkorišča telesa – predvsem ženska – v imenu domnevne svobode, ki pa v resnici pogosto prikriva ekonomske in spolne neenakosti. Torej, čeprav jo nekateri, kot je Dworkin, zagovarjajo kot izraz svobode izražanja, ostaja ta argument premalo občutljiv za dejanske, utelešene posledice takšnega »izražanja«.

Summa summarum: vse preveč deklet konča v pornografski industriji zaradi lažnih obljub, pritiska družbe, iluzije in pomanjkanja alternativ. Redke, res redke izmed njih postanejo »uspešne« v smislu dosega enega izmed ciljev, ki si jih želijo doseči z vstopom v industrijo. Večina pa ostane izkoriščena, poškodovana, označena in izpljunjena. In še huje, veliko je takih, ki želijo na neki točki industrijo zapustiti, pa ugotovijo, da iz nje ni izhoda – vsaj ne brez posledic, brez stigme, brez duševnih brazgotin. V moderni različici pornografske ekonomije se je razpasel še dodaten fenomen modernega sveta: platforma *OnlyFans*. Platforma, kjer posameznice same producirajo seksualno vsebino, pogosto skupaj s svojimi partnerji (ali več teh), se tržijo ter monetizirajo, razgaljajo in razstavljajo svoje intimno življenje do točke popolne razčlovečenosti. To naj bi bil simbol nove, opolnomočene ženske. Težko pa je spregledati paradoks, da je danes osvoboditev enačena z možnostjo, da te lahko kdorkoli kupi za 9,99 EUR na mesec.

Tukaj ne gre več za svobodo. Gre za mehanizem, ki se spretno prikazuje kot osebna izbira, da smo se kot družba nehote pozabili vprašati, kdaj smo začeli verjeti, da je odpoved lastnemu dostojanstvu oblika emancipacije. Morda ni več vprašanje ali si upamo spregovoriti, temveč ali si še lahko privoščimo molk. Bil bi že čas, da bi kot družba jasno in brez olepševanja spregovorili o problematiki spolne objektivizacije, normaliziranega nasilja in sistemskega izkoriščanja žensk v pornografski industriji. Brez evfemizmov, brez marketinških premazov ter brez iluzij.

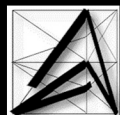
Libertas perfundet omnia luce. A da jo resnično prepoznamo, moramo najprej biti sposobni razločevanja med svetlobo in bliščem.

Viri in literatura

- Donevan, M. (2021). 'In This Industry, You're No Longer Human': An Exploratory Study of Women's Experiences in Pornography Production in Sweden'. *Dignity: A Journal of Analysis of Exploitation and Violence*, 6(3). <https://doi.org/10.23860/dignity.2021.06.03.01>
- Dworkin, A. (1981). *Pornography: Men possessing women*. Women's Press.
- Dworkin, R. (1978). Liberalism. V S. Hamshire (ur.), *Public and Private Morality* (str. 113–143). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, R. (1985). Do We Have a Right to Pornography? V *A Matter of Principle* (str. 335–372). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fredrickson, B. L. in Roberts, T. (1997). Objectification Theory: Toward Understanding Women's Lived Experiences and Mental Health Risks, *Psychology of Women Quarterly*, 21(2), 173–206. <https://doi.org/10.1111/j.1471-6402.1997.tb0010>
- Horvath, A. H. M., Alys, L., Massey, K., Pina, A., Scally, M. in Adler, R. J. (2013). 'Basically... porn is everywhere': A Rapid Evidence Assessment on the Effect that Access and Exposure to Pornography has on Children and Young People. Middlesex University London.
- Karsay, K., Knoll, J. in Matthes, J. (2017). Sexualizing Media Use and Self-Objectification: A Meta-Analysis. *Psychology of Women Quarterly*, 42(1), str. 9–28. <https://doi.org/10.1177/0361684317743019>
- Levy, A. (2005). *Female Chauvinist Pigs: Women and the rise of raunch culture*. Free Press.
- MacKinnon, C. A. (1989). *Toward a feminist theory of the state*. Harvard University Press.
- MacKinnon, C. A. (2000). *Only Words*. Harvard University Press.
- Paasonen, S. (2013). Grains of resonance: Affect, pornography and visual sensation. *Somatechnics*, 3(2), 351–368. <https://doi.org/10.3366/soma.2013.0102>
- Pecini, C., Guizzo, F., Bonache, H., Borges-Castells, N., Morera, M. D. in Vaes, J. (2023). Sexual objectification: advancements and avenues for future research. *Current Opinion in Behavioral Sciences*, 50. <https://doi.org/10.1016/j.cobeha.2023.101261>
- Rooney, E. (2016). The effects of sexual objectification on women's mental health. *Applied Psychology Opus*, 7, 33–37. https://wp.nyu.edu/steinhardt-appsych_opus/the-effects-of-sexual-objectification-on-womens-mental-health/



Univerzitetna založba
Univerze v Mariboru



Borut Trpin, Martin Justin
COHERENCE AND REFLECTIVE LUCK: REVISITING MIŠČEVIČ
THROUGH COMPUTATIONAL MODELING

Maja Nemec
RAZUMEM ZGODBO – RAZUMEM SVET? RAZUMEVANJE KOT
EPISTEMSKA VREDNOST FIKCIJE

Aljoša Toplak
ANALIZA ČASA PRI WITTGENSTEINU IN MERLEAU-PONTYJU

Nina Bačani
SPINOZOVA FILOZOFIJA AFEKTOV

Maja Vačun
KDO IN KAKO NAJ VZGAJA DOBRE DRŽAVLJANE?

Alja Jeršič
KLEVETA SVOBODE, DISKRIMINACIJA DOSTOJANSTVA