

Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

časopis za kritično misel

ANa li ZA

02

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	Stolp Kristal, 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 of Maribor 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_αli ZA

časopis za kritično misel

Letnik XXIX

Številka 2

December 2025

Družba in politika

129

Aristotel kot multiseksist: kontekstualne in metodološke dileme v razpravi o definiciji seksizma

Aristotle as a Multi-Sexist: Contextual and Methodological Dilemmas in the Debate Over the Definition of Sexism

131

Boris Vezjak

Etika in svoboda v politični misli Franceta Vebera

Ethics and Freedom in the Political Thought of France Veber

153

Alja Jeršič

Okoljska retorika: Jezik v družbi in njegova uporabnost pri okoljevarstvu

Environmental Rhetoric: Language In Society and Its Usefulness in Environmental Protection

169

Danijel Davidović

Fenomenologija

199

Analiza Vebrovega estetskega doživljaja

Analysis of Veber's Aesthetic Experience

201

Kristijan Matjašič

Fenomenologija zavesti (Husserl, Merleau-Ponty in sodobne nevroznanosti)

Phenomenology of Consciousness (Husserl, Merleau-Ponty, and Contemporary Neuroscience)

223

Rika Adela Somer



Družba in politika

ARISTOTEL KOT MULTISEKSIST: KONTEKSTUALNE IN METODOLOŠKE DILEME V RAZPRAVI O DEFINICIJI SEKSIZMA

Sprejeto

1. 9. 2025

Pregledano

30. 11. 2025

Izdano

31. 12. 2025

BORIS VEZJAK

Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija
boris.vezjak@um.si

DOPISNI AVTOR

boris.vezjak@um.si

Izvleček Prispevek obravnava vprašanje Aristotelovega seksizma z vidika sodobnih pojmovanj spola, znanosti in epistemološko odgovorne interpretacije. Izhaja iz teze, da njegov seksizem ni enodimenzionalen pojav, temveč kompleksen sistem večplastnih, tj. bioloških, političnih, filozofskih in metafizičnih perspektiv, ki strukturirajo njegovo razumevanje narave in družbe. S tem uvaja pojem multiseksizma, ki označuje prepletenost različnih kontekstualnih oblik spolne asimetrije v Aristotelovem filozofskem in znanstvenem sistemu. Analiza pokaže, da Aristotelova hierarhija med moškim in žensko ni le ideološka, temveč globoko vpisana v njegov znanstveni aparat, v koncepcijo narave, gibanja in teleologije. Članek opozarja, da razprava o Aristotelovem seksizmu ni vprašanje moralne sodbe, temveč metodološko vprašanje interpretacije: kako brati filozofske in znanstvene koncepte, ki so zgodovinsko pogojeni, ne da bi jih reducirali na sodobne normativne kategorije. Prispevek s tem odpira troje ključnih razmislekov: (1) o vlogi spola v Aristotelovi biologiji in metafiziki; (2) o epistemoloških dilemah feministične filozofije znanosti pri interpretaciji klasičnih tekstov; ter (3) o možnostih reinterpretacije Aristotelove misli onkraj spolno hierarhičnih struktur. Cilj razprave je pokazati, da razumevanje Aristotela kot »multiseksista« ne pomeni zgolj kritike, temveč ponuja orodje za natančnejšo analizo zgodovinskih temeljev spolne diferenciacije v zahodni misli.

Ključne besedeAristotel,
seksizem,
multiseksizem,
spol,
feministična filozofija
znanosti,
biologija,
metafizika,
interpretacija,
antična filozofija

ARISTOTLE AS A MULTI-SEXIST: CONTEXTUAL AND METHODOLOGICAL DILEMMAS IN THE DEBATE OVER THE DEFINITION OF SEXISM

BORIS VEZJAK

University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia
boris.vezjak@um.si

CORRESPONDING AUTHOR

boris.vezjak@um.si

Accepted

1. 9. 2025

Revised

30. 11. 2025

Published

31. 12. 2025

Abstract The article examines the issue of Aristotle's sexism from the perspective of contemporary concepts of gender, science, and epistemologically responsible interpretation. Positing that his sexism is not one-dimensional, the author introduces the concept of "multi-sexism" to describe the complex biological, political, and metaphysical relationships structuring his philosophical and scientific system. The analysis reveals that Aristotle's gender hierarchy is deeply ingrained in his scientific framework, specifically regarding nature, movement, and teleology. The article argues that the debate on Aristotle's sexism is not about moral judgment, but rather a methodological question of interpretation: how to read historically conditioned philosophical and scientific concepts without reducing them to contemporary normative categories. Three key considerations are raised: (1) gender in Aristotle's biology and metaphysics; (2) epistemological dilemmas in feminist philosophy of science in interpreting classical texts; and (3) reinterpreting Aristotle beyond sexually hierarchical structures. The aim is to demonstrate that understanding Aristotle as a multi-sexist is not merely a criticism, but that this approach offers a tool for a more precise analysis of the historical foundations of sexual differentiation in Western thought.

Keywords

Aristotle,
sexism,
multi-sexism, gender,
feminist philosophy of
science,
biology,
metaphysics,
interpretation,
ancient philosophy

<https://doi.org/10.18690/analiza.29.2.131-152.2025>

CC-BY, text © Vezjak, 2025

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. This license allows reusers to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

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

1 Uvod

Osrednja teza pričujočega prispevka je razčlenitev možnih pristopov k razpravi o Aristotelovem seksizmu in premislek o tem, kako sploh razumeti pojem seksizma v kontekstu antične misli. Čeprav se Aristotelu pogosto očita sistematičen in zato ne zgolj naključen seksizem, se pojem pogosto uporablja preveč generično in nerazčlenjeno – brez razlikovanja med različnimi epistemološkimi, družbenimi in znanstvenimi konteksti, v katerih njegovi pogledi nastopajo. Po drugi strani pa lahko znotraj njegovega večplastnega in širokega opusa prepoznamo več dimenzij, v katerih se kažejo spolno asimetrične strukture: biološko, politično, etično in ontološko. Postavlja se torej vprašanje v širokem diapazonu: Ali ga sploh lahko označimo za seksista glede na sodobne definicije tega pojma na eni strani ali pa bi ga morali razumeti kot misleca, pri katerem se pojavlja celo večkratni ali večplastni multiseksizem?

Sam bom zagovarjal stališče, da je Aristotel seksist in da je njegov seksizem zagotovo drugačen od sodobnih definicij, kjer se akterji običajno ne trudijo utemeljiti svojih pogledov na znanstveni ali psevdoznanstveni ravni, razen izjemoma (Vezjak, 2018), prav tako pa ga največkrat ne moremo nujno obtožiti mizoginije kot odkritega sovraštva žensk, čeprav obstajajo tudi taki primeri očitkov v stari Grčiji (Katz, 1992). Povedano drugače, njegov seksizem ni emocionalno motiviran, ampak predvsem znanstveno in filozofsko. Ko trdim, da je Aristotel seksist, merim širše in preprosto na neupravičeno neenako obravnavo moškega in ženskega spola, ker v njegovem konceptualnem okviru nastopata zgolj moški in ženska kot binarni kategoriji. Ko pravim, da je multiseksist, merim na neupravičeno obravnavo istega v različnih domenah in področjih. Ob tem nimam v mislih sodobnega seksizma, ki temelji na predsodkih, stereotipih ali ideoloških interesih, zaradi katerih ignorira ali selektivno uporablja empirične podatke, hkrati pa nastopa kot zunanja ideološka interpretacija družbe. Navajam kot primer: za Manne (2018) je seksizem ideološki sistem prepričanj, ki racionalizira, naturalizira in upravičuje spolno neenakost, zlasti z razlago, zakaj so družbene in politične hierarhije med spoloma pravilne, naravne ali neizogibne. Pri Aristotelu je v izhodišču integriran v njegovo naravoslovje in metafiziko, pri čemer ne poskuša biti upravičevanje družbenih praks, temveč poskus razlage sveta. Ker pa je ta razlaga utemeljena na neenaki obravnavi spolov in izrazito androcentrična, bi jo težko poimenovali drugače kot s tem izrazom. V te smislu sledim stališču Witt (2024), da Aristotel ni enoznačno seksist v sodobnem

psihološkem ali ideološkem smislu, ampak je njegov seksizem strukturni, tj. vgrajen v metafiziko, biologijo in teleologijo, ter funkcionalni, kjer so vloge normativno določene po telosu, ni pa nujno mizogin, predsodkoven ali motiviran s sovraštvom.

Razpravo o multiseksizmu bi lahko metodološko zamejili na razpravo o (1) upravičenosti očitkov: Je bil Aristotel res seksist in mizogin in je trditev pravilna, poenostavljena ali pretirana?; nato na razpravo o (2) definiciji: Če trdimo, da je bil seksist, na kaj s tem merimo? Kaj pomeni reči, da je bil tak in kakšen seksizem imamo s tem v mislih; nato na razpravo o (3) področju: Na katera disciplinarna dela se ta trditev nanaša in ali je bil seksist v polju biologije, filozofije narave, politike, metafizike, filozofije? Je sploh smiselno ločevati seksizme znotraj teh področij?; nato na razpravo o (4) nezadostnem znanju kot izvoru napačnih prepričanj: Ali lahko trditev, da je bil seksist, upravičimo s tem, da je sledil napačnim znanstvenim razlagam in je preprosto premalo vedel o biologiji spola in drugih področjih?; in končno na razpravo o (5) vprašanju kriterija: Je za to, da bi znanstveniku njegovega kova očitali seksizem, potreben nek enoten teoretski pogled ali za opis zadostuje nekaj njegovih neposrečenih domislic?

Stališča so različna in večkrat neizprosna v obsodbah tudi glede mizoginije. Keuls (1993, str. 406) zelo obtožujoče zapiše: »Aristotel je eden najostrejših mizoginov vseh časov, obseden s potrebo, da dokaže, da ženske pri razmnoževanju nimajo nobene genetske vloge.« Avtorica seveda ni osamljena. Tudi Freeland (1994, str. 145–46) nedvoumno in brez zadržkov opiše njegov seksizem:

»Aristotel trdi, da je pogum moškega utemeljen v poveljevanju, medtem ko je pogum ženske utemeljen v pokoravanju; da 'snov hrepeni po obliki, kakor ženska po moškem in grdo po lepem'; da imajo ženske manj zob kakor moški; da je ženska nepopoln moški ali 'tako rekoč deformacija', ki k nastanku potomstva prispeva snov, ne pa tudi oblike; da je 'ženska nasploh morda manjvredno bitje'; ter da so ženski liki v tragediji neustrezni, kadar so prikazani kot preveč pogumni ali preveč inteligentni.«

V delih, kot so *Metafizika*, *Politika*, *Nikomahova etika* in *O nastajanju živih bitij*, Aristotel oblikuje teoretske modele, ki prepletajo metafiziko, filozofijo narave, biologijo, etiko in politično teorijo. Vprašanje seksizma se pri njem zato nujno pojavlja v okviru, kjer so biološke, epistemološke in ontološke predpostavke neločljivo povezane. Če seksizem razumemo kot sistematično hierarhizacijo spolov, utemeljeno na

domnevni naravni ali racionalni manjvrednosti žensk, potem moramo pri Aristotelu razlikovati med različnimi ravni: biološko, intelektualno, družbeno, politično in metafizično, hkrati pa tudi upoštevati, da so te med seboj prepletene in povezane na način, da področja prehajajo eno v drugo. Njegov odnos do žensk zato ni le izraz osebnega prepričanja ali kulturne norme, temveč del njegovega znanstvenega aparata, tj. načina, kako koncipira naravo, gibanje, funkcijo in teleologijo živih bitij.

To odpira pomembna metodološka vprašanja: V kolikšni meri so njegovi znanstveni modeli neodvisni od spolno zaznamovanih predpostavk in kako jih lahko interpretiramo v sodobnem kontekstu brez morda anahronistične moralne sodbe? V pričujočem članku zato analiziram njegove poglede na ženski spol v zgodovinskem in teoretskem okviru ter se osredotočam na znanstvene vidike dilem, kjer je bil viden vpliv njegove biologije na kasnejše razumevanje spolne razlike; metodološke izzive, ki jih njegovi koncepti predstavljajo feministični filozofiji znanosti; ter vprašanje, ali je mogoče Aristotelovo misel reinterpretirati brez ponovnega utrjevanja spolnih hierarhij, inherentnih njegovi metafiziki. Naloga je zato analizirati primarne zgodovinske vire s ciljem pokazati, kako Aristotelov multiseksizem, kot bom to poimenoval, razumljen kot preplet več kontekstualnih oblik spolne asimetrije, še vedno vpliva na sodobne razprave o spolu, naravi in epistemoloških okvirih znanstvenega mišljenja.

2 Zgodovinski in filozofski kontekst

Trdil bom, da lahko pri Aristotelu izpeljemo shemo različnih argumentov, s katerimi bomo dokazovali ali zavračali, da je seksist na več načinov, zato bom obravnaval našete možnosti razprave, po katerih ga lahko štejemo za takšnega skozi naslednje področne pristope: (1) biološki argument, (2) metafizični argument, (3) psihološki argument, (4) politični argument, (5) normativni argument in (6) teleološki argument. Če se izkaže, da je Aristotel seksist, bo nujno pokazati, na katerega od naštetih načinov ali argumentov je. Če se pokaže, da je na več kot en način, bom temu rekel, da je multiseksist – v tem primeru bo torej seksist na več načinov kot enega. Da bi zavrnili možnost opisa Aristotela kot seksista v polnem smislu, bi morali zavrniti vse našete argumente, zato bo njegov seksizem obveljal, če obvelja najmanj en argument. Trdil bom, da je vsaj za nekatere od teh mogoče zagovarjati njegov seksizem in da je takšnih primerov več.

3 Biološki argument

Biološki argument za manjvrednost žensk predstavlja enega najprepoznavnejših in hkrati najvplivnejših vidikov seksizma pri Aristotelu v zgodovini zahodne misli (Deslauriers, 2009). Njegova posebnost je v tem, da se ne opira zgolj na družbene konvencije ali moralne presoje, temveč se predstavlja kot znanstveno utemeljena razlaga naravnega reda. Prav zaradi te navidezne empiričnosti je imel izjemno dolgoročen vpliv: biološka razlaga je delovala kot legitimacija ontoloških, etičnih in političnih hierarhij ter omogočila, da se družbena neenakost predstavi kot naravna in nujna. Kot opozarja Genevieve Lloyd (1984), se v takšnih primerih pojem narave ni uporabljal kot omejitev oblasti, temveč kot sredstvo njene filozofske utemeljitve; sodobne aristotelovske interpretacije pa poudarjajo, da biološke predpostavke pri Aristotelu niso nevtrarno opisne, temveč normativno vgrajene v širši sistem metafizike in politike (Deslauriers, 2009; Connell, 2016).

V središču tega argumenta stoji Aristotelova razlaga razmnoževanja, razvita predvsem v njegovem *O nastajanju živih bitij* (*De generatione animalium*), kjer izrecno zapiše, da je ženska »nepopoln moški« (737a27–28): »Kajti ženska je kakor nepopoln (nedokončan) moški (ἡ γὰρ θήλεια ὡς ἄρρεν ἄτελές ἐστιν).« Kot poudarja Deslauriers (2022), ta trditev nikakor ni mišljena metaforično ali retorično, temveč izhaja iz sistematične razlage spolnega razmnoževanja, ki temelji na strogi delitvi med aktivnim in pasivnim principom; moško seme nastopa kot nosilec oblike in gibanja, ženska pa kot materialna podlaga ali substrat: »τὸ μὲν σπέρμα παρέχει τὴν εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, ἡ δὲ θήλεια τὴν ὕλην« (*De generatione animalium*, 729a-b). Ta snov je dodatno konkretizirana kot menstrualna kri (τὰ καταμήνια; 727b–728a), ki nima oblikovalne ali gibalne moči, temveč služi izključno kot hranilna snov.

Anatomska razlika, zaradi katere je neko živo bitje moškega ali ženskega spola, določa sestava delov. Aristotel dokazuje, da je ključna ena snov: spermalna tekočina in ta določa spolno identiteto. Spol je določen glede na sposobnost pretvorbe hranil v spermo in pretvorba hranil je odvisna od naravne toplote. Večja je toplota, višja je sposobnost pretvorbe. Ker je spol organizma določen z naravno toploto, Aristotel sklepa, da izvor spola leži v srcu, kajti kri teče skozi srce proti organom in tkivom (Henry, 2007, str. 250–251). Toda tista kri, ki ostane v srcu, se nato pretvori v spermo. To lahko storita oba, moški in ženska – oba tvorita seme. Ker pa ima ženska nižjo naravno toploto kot moški, saj je šibkejša, je zato nesposobna pretvorbe krvi

vanjo. Ker se kri ne spremeni v semensko tekočino, zapusti telo v obliki menstruacije, ki je tudi hladnejša in količinsko večja. Razlog, zakaj se rodi ženska, Aristotel pojasni s fiziološko pomanjkljivostjo: žensko telo naj bi bilo hladnejše in manj sposobno proizvesti zadostno toploto, potrebno za popolno udejanjenje oblike (διὰ τὴν τοῦ θερμοῦ ἔλλειψιν; *De generatione animalium*, 737a).

Kot ugotavlja Mayhew (2004, str. 152–155), je toplota v Aristotelovi biologiji pogoj za popolno udejanjenje oblike, zato hladnost neposredno pomeni ontološko in biološko manjšo popolnost. Ženska je tako razumljena kot nekakšen rezultat nepopolnega biološkega procesa. Ta domnevna manjvrednost, tokrat biološko utemeljena, se po Aristotelu kaže tudi v drugih telesnih lastnostih, med drugim v sicer znanstveno napačni trditvi, da imajo ženske manj zob kot moški (αἱ γυναῖκες ὀλίγους ὀδόντας ἔχουσιν; *Historia animalium*, 501b19). Kot opozarja Lloyd (1984), ta empirična zmota razkriva, kako močno so Aristotelova opazovanja že vnaprej obarvana z metafizičnimi in normativnimi predpostavkami.

Biološki argument je neločljivo povezan z Aristotelovim naukom o hilomorfizmu, saj živa bitja razume kot enotnost snovi (ὕλη) in oblike (μορφή ali εἶδος), pri čemer ima oblika ontološko in vzročno prednost, o čemer beremo v *Metafiziki* (1032b–1033a). Duša kot oblika organizira telo in usmerja njegove funkcije k doseganju končnega cilja (τέλος), o čemer piše v spisu *O duši* (*De anima*, 412a19–b5). V razmnoževanju se ta metafizični okvir ponovi v zmanjšani, a strukturno enaki obliki: moški nastopa kot nosilec oblike, gibanja in dejanskosti (ἐνέργεια), ženska pa kot pripravljena snov, ki je vezana na element (z)možnosti (δύναμις) (Deslauriers, 2022). Pomembna posledica tega je, da biološke razlike, kar se nato ujame z drugimi registri razprave, niso zgolj opisne, temveč tudi normativne in ne zgolj etične. Ker je moški opredeljen kot aktivni in oblikovalni princip, je hkrati predstavljen kot naravni nosilec razumskosti, vladanja in politične oblasti, ženska pa kot podporni razmnoževalni element (*Politika*, 1254b; 1260a). Biološki argument tako neposredno pripelje do političnega in normativnega sklepa, da ženske ne morejo biti polnopravne nosilke državljanstva in javnega odločanja (Mulgan, 1994).

Tradicija feministične kritike tak argument razkrivajo kot paradigmatičen primer znanstvenega seksizma. Že Lloyd (1984) opozarja, da je Aristotel s svojo biologijo zagotovil »standardne« dokaze v zgodovini zahodne misli za manjvrednost žensk, ki so stoletja oblikovali medicinski, teološki in filozofski diskurz. Podobno ga Thomas

(2023) oceni za »globoko seksističnega«, saj je njegova biologija prepletla empirične opise z ideološkimi predpostavkami in tako trajno obremenila epistemološke temelje evropske znanosti. Razlika med aktivno obliko in pasivno snovjo se pri Aristotelu najprej pojavi kot biološka hipoteza, vendar je hkrati strogo umeščena v širši metafizični okvir, ki strukturira njegovo razumevanje narave kot ciljno urejenega reda.

Prav zato biološkega vidika ni mogoče odpisati kot obrobne ali zgolj zgodovinsko pogojenega: komentatorji opozarjajo, da njegova biologija ne deluje nevtralno opisno, temveč normativno podpira hierarhično razvrstitev spolov. Biološki seksizem pri Aristotelu tako ni naključni lapsus, temveč strukturni element njegove filozofije, ki povezuje biologijo, metafiziko in teleologijo v enoten razlagalni sistem (Deslauriers, 2009; 2022; Trott, 2024). Biologija tu deluje kot most med metafiziko in politiko, s katerim se družbena hierarhija »naturalizira« in normativno utrdi kot del naravnega reda. Zato je težko zanikati, da Aristotel v opisanem smislu ni biološki seksist, vendar s pridržkom, da je njegov seksizem vpet v širšo shemo prepričanj, ki se medsebojno pogojujejo. To, da ni prezirljiv do žensk v smislu pričakovane sodobne definicije, nas še ne odveže od tega, da ga ne bi jemali za takšnega.

4 Metafizični argument

Metafizični argument predstavlja najglobljo in hkrati najbolj radikalno raven Aristotelove utemeljitve spolne hierarhije. Medtem ko psihološki, politični in normativni argumenti delujejo na ravni značajskih lastnosti, družbenih vlog in etičnih zapovedi, metafizični argument posega v samo strukturo bivajočega (τὸ ὄν). S tovrstno metafiziko utemeljitev spolne neenakosti ni več odvisna od vzgoje, zakonov ali institucij, temveč je zasidrana v samem pojmovanju biti, oblike in narave. Zato ima tak argument pri Aristotelu odločilno težo: če je ženska ontološko pomanjkljiva, so vse nadaljnje oblike njene podrejenosti zgolj nujne posledice te temeljne danosti.

Jedro tega argumenta je Aristotelova metafizika oblike (μορφή, εἶδος) in snovi (ὑλη). V *Metafiziki* (1029a2–12) Aristotel razvije stališče, da je resnična bit oziroma bitnost (οὐσία) sestavljena iz oblike in snovi, vendar ima oblika ontološko prednost. Oblika je tisto, kar bitju oziroma bitnosti daje določenost v udejanjenju in dovršenosti (ἐνέργεια) in namen, medtem ko je snov zgolj (z)možnost (δύναμις), ki brez oblike

ostaja neizpolnjena in nedoločena. Stopnje bivanja se zato hierarhično razvrščajo glede na mero udeležnosti v obliki in aktualnosti: bolj kot je bitje udejanjeno kot oblika, višje mesto zaseda v ontološkem redu.

To metafizično razlikovanje Aristotel neposredno prenese v svojo biologijo, zlasti v prej navedenem delu *O nastajanju živih bitij*, kjer pojasni razmnoževanje v strogo hilomorfni kategoriji: moški prispeva oblikovalni in gibajoči vzrok (ἀρχὴ τῆς κινήσεως), ženska pa zgolj materialno podlago. Moško seme vsebuje obliko (εἶδος) in princip udejanjenja in dovršenosti, medtem ko žensko telo nudi snov v obliki menstrualne krvi (τὰ καταμήνια), v kateri se oblika uresničuje. Ženska je v tem procesu zvedena na pasivni princip, ki sam po sebi ne more proizvesti popolnega udejanjenja oblike. Na tej podlagi Aristotel razvije eno svojih najbolj spornih in daljnosežnih trditev. Videli smo, da v *O nastajanju živih bitij* (737a27–28) zapiše, da je ženska ἄρρεν ἄτελες – »nepopoln« ali »nedokončan« moški, toda razlog za to vidi v pomanjkanju toplote (θερμότης), ki je potrebna za popolno uresničenje moške oblike v embrionalnem razvoju. Ženska tako nastane kot rezultat neuspeha v procesu metafizičnega oziroma ontološkega udejanjenja in dovršitve: oblika se ne udejanji v celoti, temveč obstane na nižji stopnji realizacije.

Ta trditev ni zgolj biološka hipoteza, temveč ima globoke metafizične vzroke in posledice, zato jo moramo obravnavati v obeh smereh. Če je oblika merilo bitnosti, popolnosti in dejavnosti, potem bitje, ki ne uteleša polne oblike, zaseda nižjo stopnjo v hierarhiji bivajočega. Ženska je zato metafizično umeščena bližje snovi, (z)možnosti in pasivnosti, moški pa bližje obliki, udejanjenju in dejavnosti. Spolna razlika se v Aristotelovem sistemu tako prevede v metafizično asimetrijo. Ključno je, da sam to hierarhijo razume kot naravno (φύσει) in ne kot družbeno ali kulturno pogojeno; s tem je metafizična neenakost vpisana v strukturo narave same. Tako kot je oblika nadrejena snovi, je moški nadrejen ženski; tako kot je udejanjenje nadrejeno (z)možnosti, je aktivni princip nadrejen pasivnemu. Kasneje bomo videli, da metafizika v kombinaciji z biologijo tu neposredno legitimira tudi etiko in politiko: tisti, ki so ontološko bližje obliki, so po naravi poklicani k vladanju, odločanju in normativni avtoriteti vladanja (κύριος).

Sodobni interpreti Aristotela včasih opozarjajo, da filozof ženskam ne odreka človeške duše ali razumskosti v celoti. Vendar, kot poudarjajo Witt in drugi (2025), je ontološka pomanjkljivost žensk v njegovem sistemu strukturna in vseobsegajoča.

Ne gre za empirično razliko v posameznih sposobnostih, temveč za nižjo udeležnost v samem načelu oblike, ki je temelj bitnosti. To pomeni, da je ženska metafizično manj »polna« oblika bivanja, ne le družbeno ali politično omejen subjekt. Feministična filozofija v tem prepozna paradigmatičen primer ontološkega seksizma. Trott (2024) opozarja, da Aristotelov pojem oblike tudi ni nevtralna metafizična kategorija, ampak ima normativno strukturo, ki je pogosto povezana s tradicionalnimi spolnimi razlikami; ženske ne razume kot zgolj drugačne, temveč kot ontološko manj popolno, saj je povezana s snovjo kot nepopolno udejanjenostjo – odvzeta ji je normativna vloga, ki je vezana na obliko, razum in politično avtoriteto.

Podobno že Lloyd (1984) pokaže, kako zahodna metafizika sistematično povezuje razumskost z moškostjo, ženskost pa s telesnostjo, snovjo in neoblikovanostjo. Aristotelov metafizični argument je s tem eden najzgodnejših in najvplivnejših primerov te tradicije: ženska ni le družbeno ali politično podrejena, temveč je razumljena kot ontološko manj polna oblika bivajočega. S tem je metafizični argument zavzel posebno mesto v Aristotelovi teoriji spolne hierarhije. Medtem ko bi psihološke ali politične razlike lahko vsaj teoretično odpravili z drugačno vzgojo ali morda institucionalnimi reformami, metafizična pomanjkljivost tega ne dopušča. Če je ženska po sami svoji biti manj popolna, potem njena izključitev iz oblasti, odločanja in vladanja ni krivična neenakost, temveč logična posledica metafizičnega reda, ki ostaja zacementirana.

Iz sodobnega filozofskega vidika je tak pogled nevzdržen, ker so njegove biološke predpostavke empirično napačne, metafizične kategorije pa normativno pristranske, vendar navzlic temu njegova zgodovinska pomembnost ostaja odločilna, če opazujemo njegov vpliv na tradicijo. Aristotelov metafizični argument je zato eden ključnih temeljev, na katerih so se stoletja gradile teorije tako rekoč »naravno« določene spolne neenakosti, od sholastike do zgodnje moderne politične misli.

5 Psihološki argument

Psihološki argument za spolno hierarhijo pri Aristotelu temelji na domnevnih razlikah v značajskih in duševnih zmožnostih med moškimi in ženskami, ki jih razume kot naravne, trajne in normativno relevantne (Deslauriers, 2022, str. 132–140). Aristotelova etična in politična teorija predpostavlja, da sposobnost vladanja ni odvisna zgolj od posedovanja razuma (λόγος), temveč od njegove zmožnosti

normativnega usmerjanja delovanja, tj. od »poveljevanja« razuma nad željami, strastmi in našimi odločitvami.

Ključni tekst za razumevanje tega argumenta je *Politika* 1260a, kjer Aristotel zapiše, da ima ženska sicer premišljevalni del duše (τὸ βουλευτικόν), vendar je ta »ἀκυρόν«, kar pomeni, da je brez teže, avtoritete ali brez zapovedujoče moči. Ta formulacija je bistvena: Aristotel ženskam ne odreka razuma kot takega, temveč trdi, da njihov razum nima lastnosti κύρος, tj. normativne in zapovedujoče moči, ki bi mu omogočala vladanje, bodisi nad drugimi bodisi v polnem smislu nad samim seboj (Mulgan, 1994). Razlikovanje med razumom, ki je zgolj prisoten, in razumom, ki je avtoritativen, je osrednje za Aristotelovo psihološko utemeljitev seksizma. Moški razum je po njegovem mnenju κύρος, vladajoč in zapovedujoč, medtem ko je ženski razum pasiven, dovzeten in podvržen vplivu strasti oziroma čustev. Ta razlika neposredno vpliva na dostop do praktične modrosti (φρόνησις), ki je pri Aristotelu osrednja vrлина političnega subjekta. Omenjena *phronesis* namreč ni zgolj kognitivna sposobnost, temveč zmožnost pravilnega presojanja in odločanja v konkretnih okoliščinah, ki zahteva stabilnost značaja, samonadzor in odločnost.

Connell (2016) nas spomni na naslednji psihološki opis v *Historia animalium* (608b8–15), kjer Aristotel na podlagi razlage, da je ženska hladnejša od moškega, zapiše: »Ženska je bolj sočutna in bolj jokava od moškega, bolj ljubosumna in bolj nergaška, bolj zmerjajoča in bolj zbujajoča pozornost (Διόπερ γυνὴ ἀνδρὸς ἐλεημονέστερον καὶ ἀρίδακρυ μᾶλλον, ἔτι δὲ φθονερώτερον καὶ μεμψιμοιρότερον, καὶ φιλολοϊδόρον μᾶλλον καὶ πληκτικώτερον).« Tudi sicer ženskam pogosto pripisuje večjo nagnjenost k čustvom (πάθη) in sočutju, kar razume kot psihološko šibkost, ki vodi v stanje šibke volje in nekontrolne (ἀκρασία), ki je nezmožnost doslednega ravnanja v skladu z razumno presojo. Nasprotje temu je ἐγκράτεια, samoobvladanost, ki je pogoj za avtoritativno delovanje in vladanje drugim. Ker naj bi ženske po Aristotelu težje obvladovale strasti, so z njegovega vidika manj primerne za strateško razmišljanje, deliberacijo in politično odločanje (Mulgan, 1994). Na tej osnovi Aristotel sklepa, da ženske niso primerne za javno in politično sfero (πόλις), temveč so naravno umeščene v zasebno sfero gospodinjstva (οἶκος). Tam naj bi njihove vrline, zmernost (σωφροσύνη), skrbnost in čustvena povezanost, služile ohranjanju reda in harmonije v družini, ne pa samostojnemu normativnemu odločanju. Psihološki argument tako deluje kot utemeljitev specifične delitve dela, ki je hkrati moralna in politična (Deslauriers, 2009).

Sodobne feministične kritike jemljemo takšen argument za osrednji mehanizem naturalizacije patriarhalne oblasti z opozorili, da Aristotel žensk ne obravnava zgolj kot družbeno podrejene, temveč kot funkcionalno nepopolne subjekte, kar ima neposredne posledice za njegovo psihologijo, etiko in politiko. V bioloških spisih jih, kot smo videli, opisuje kot »nepopolne« oziroma »nedokončane« moške (ἄρρεν ἄτελες), kar se nato prenese v razumevanje njihovih duševnih zmožnosti. Pomembno dopolnilo k tej kritiki ponuja Lloyd (1984), ki poudarja, da je Aristotelov pojem razumskosti izrazito normativen in politično selektiven. Lastnosti, kot so odločnost, avtoriteta in samonadzor Aristotel obravnava kot naravno moške, čeprav gre po sodobnih merilih za zmožnosti, ki so močno odvisne od vzgoje, družbenih vlog in institucionalnega dostopa do moči. Psihologija tako ne meri dejanskih sposobnosti posameznikov, temveč vnaprej določa, kdo sploh lahko šteje kot polnopravni moralni in politični subjekt. Tudi Connell (2021) ugotavlja, da Aristotel žensk ne razume kot intelektualno povsem nesposobnih; njihov temperament naj bi bil celo blažji in bolj dovzeten za moralno oblikovanje. Toda prav ta »blagost« postane razlog za njihovo podrejenost. Izraz ἀκρὸν deluje kot konceptualna zapora: kot rečeno, ženskam ne odreka razuma, temveč jim odreka poveljujočo avtoriteto razuma, kar je v Aristotelovi etiki odločilno.

Psihološki argument ima zato dvojno funkcijo. Po eni strani pojasnjuje v *Politiki*, zakaj naj bi bila moška dominacija naravna (φύσει; 1254b13–14), po drugi strani pa jo legitimira kot pravično in koristno za celoto (τὸ κοινὸν ἀγαθόν; 1252a1–7). Ženske niso izključene iz javne sfere zaradi zgodovinskih okoliščin, temveč vsaj deloma zaradi domnevno nespremenljive notranje psihološke strukture. Prav v tem se znova kaže kompleksnost Aristotelovega seksizma: njegova teorija ne reproducira zgolj predsodkov, temveč jih filozofsko sistematizira in normativno dodatno utrdi. Sodobna etična teorija, feministična epistemologija in politična filozofija takšne »esencialistične« predpostavke zavračajo, zaradi česar Aristotelov psihološki argument danes deluje kot paradigmatičen primer, kako lahko filozofska psihologija služi legitimaciji neenakosti, kadar so empirične razlike preoblikovane v vrednotenjske hierarhije.

6 Politični argument

Politični argument za spolno hierarhijo pri Aristotelu izhaja iz njegove temeljne koncepcije družine oziroma gospodinjstva (oἶκος) kot prototipa politične skupnosti (πόλις), o čemer piše v *Politiki* (1252a–1253a). Aristotel razume gospodinjstvo kot mikrokosmos političnega reda, v katerem so razmerja vladanja in podrejenosti že »naravno« vzpostavljena in zato služijo kot model za širšo organizacijo skupnosti (Mulgan, 1994). Razmerje med oikos in polis ni zgolj analogno, temveč normativno: ker je polis razširjena oblika gospodinjstva, se hierarhije iz zasebne sfere prenesejo v javno, s čimer se spolna neenakost predstavi kot strukturna nujnost političnega reda.

V *Politiki* (1252a–1254b) Aristotel sistematično obravnava tri temeljna razmerja v gospodinjstvu: razmerje med gospodarjem in sužnjem, med možem in ženo ter med očetom in otroki. Ta razmerja razume kot naravna (φύσει), ne kot zgodovinsko naključna ali družbeno pogojena. Mož (ἀνὴρ) naravno vlada ženi (γυνή), oče otrokom in gospodar sužnjem; prav ta matrica naj bi kazala, da je politično vladanje (ἀρχή) nujno hierarhično in teleološko usmerjena k skupnemu cilju (τέλος) skupnosti (Mulgan, 1994). V tem smislu aristotelovska politika ne izhaja iz enakosti, temveč iz diferencirane razdelitve funkcij glede na domnevno sposobnost vladanja. Eden od dodatnih očitkov Aristotelu je lahko, da je jasno razumel in obravnaval ženske kot manjvreden spol, ker je zgolj interpretiral znanstvena opažanja svojega časa, vendar je pri tem imel boljše zglede, ki pa jim ni sledil. Njegov učitelj Platon je v *Državi* (456a) radikalno spodbujal enakost možnosti obeh spolov, češ da morajo ženske v idealni državi zasesti družbene vloge, ki so enake (ali približno enake) tistim, ki jih imajo moški: »Torej za čuvanje polisa tako pri ženski kot pri moškem obstajajo enake naravne sposobnosti, samo da so pri prvih večje, pri drugih pa manjše.« Za neke vrste spolno enakost se zavzame tudi v dialogu *Menon* (73a), saj pripiše enake vrline moškim in ženskam:

»Ali se bo krepost v čem razlikovala, kolikor pač je krepost, najsi biva v dečku ali starcu, ženski ali moškem? /.../ Torej oba, tako moški kot ženska, potrebujeta isto, če naj bosta dobra, namreč pravičnost in premišljenost.... Gotovo pa ne bi bili dobri na isti način, če njihova krepost ne bi bila ista. /.../ Torej je krepost vseh ista.«

Vendar po drugi strani Aristotel v *Politiki* (1260a20) razlikuje med moškimi in ženskimi vrlinami, recimo takrat, ko omenja zmernost: »In umerjenost (σωφροσύνη) ženskega in moškega ni ista, niti pogum in pravičnost, kakor je menil Sokrat, ampak

je pogum moškega vladarski pogum, pogum ženska pa služabniški pogum, in podobno je tudi pri drugih vrlinah.« Glede sposobnosti vladanja najdemo ključni odlomek v *Politiki* (1254b), ki jasno izraža razliko: »Dalje je v odnosu med moškim in žensko eden po naravi boljši, drug pa slabši, eden vlada, drug se podreja (ὁ ἀνὴρ μὲν φύσει κρείττων, ἡ δὲ γυνὴ χείρων· ὁ μὲν ἄρχων, ἡ δὲ ἀρχομένη).« Ta izjava ni zgolj opisna, temveč izrazito normativna, kot ugotavljajo različni avtorji (Deslauriers, 2022; Trott, 2024): Aristotel spolno hierarhijo vgradi v teleološki red narave, v katerem moški utelešajo vladarski, aktivni in razumski princip, ženske pa podporni, vzdrževalni in podrejeni. Zato je izključitev žensk iz politične moči zanj skladna z naravnim zakonom in ne zahteva dodatne utemeljitve v pravu. Politično delovanje v smislu premišljanja, odločanja in javnega udejanjanja vrline je rezervirano za tiste, ki naj bi posedovali polno razumsko avtonomijo, zato Aristotel žensk ne razume kot polnopravnih nosilk državljanstva (πολίτης).

Na tej osnovi Aristotel izpelje tudi širšo vrednotenjsko delitev sfer. Ker je politična dejavnost prostor javnega udejanjanja vrline in razumske presoje, se ženske usmerijo v zasebno sfero, ki jo implicira oikos: razmnoževanje, vzgoja potomcev in notranje upravljanje gospodinjstva. Takšna delitev ni nevtralna, temveč spolno kodirana: javna sfera pripada moškim (razum, oblast, premišljanje), zasebna pa ženskam (skrb, razmnoževanje, vzdrževanje družinskega okolja). Kot poudarja Deslauriers (2022), Aristotel pri tem naravne razlike pretvori v sfero političnega izključevanja in lastnosti, ki so v veliki meri rezultat vzgoje in institucionalne ureditve, in jih prikaže kot naravne danosti, kar omogoča ohranjanje neenakosti.

Posebej pomenljiva je Aristotelova primerjava med Grki in barbari v *Politiki* (1252b). Grško družbeno prakso predstavi kot civilizirano, ker razlikuje med ženskami in sužnji, medtem ko naj bi bile v barbarskih družbah ženske izenačene s sužnji zaradi odsotnosti naravnega vladarja (φύσει ἄρχων). Ta kontrast dodatno utrjuje idejo moške vladavine kot univerzalnega naravnega načela in hkrati legitimira grško nadvlado kot izraz kulturne večvrednosti; seksizem in etnocentrizem se tako spojata v enoten ideološki sklop (Saxonhouse, 1984).

Nekateri razlagalci Aristotela so do teh stališč izrazito kritični. Mulgan (1994) pokaže, da Aristotel hierarhije iz gospodinjstva normativno prenese v politično sfero in jih razume kot naravni pogoj stabilnosti skupnosti. Deslauriers (2009; 2022) poudarja, da so ženske sicer del polisa, vendar brez polnega političnega statusa, saj jim je

odvzeta premissljalna in oblastna funkcija, ki opredeljuje državljanstvo. Tudi Saxonhouse (1984; 1992) Aristotelovo teorijo razume kot ideološki odgovor na napetosti grške demokracije: izključitev žensk iz javne sfere omogoča stabilizacijo političnega reda, ki sicer razglša enakost, a jo omejuje na moške državljane.

V tem smislu Aristotelova politična teorija ne le odraža patriarhalne strukture antične Grčije, temveč jo filozofsko utrjuje in legitimira. Spolna hierarhija je vsaj deloma v jedru njegove politične antropologije, kjer se ontologija, etika in politika združijo v normativni sistem, ki ženskam sistematično odreka politično avtonomijo. Prav zato sodobna feministična politična filozofija Aristotela obravnava kot ključni zgodovinski primer, kako se lahko filozofija uporabi za »naturalizacijo« neenakosti: kritično branje njegovega pristopa razkrije mehanizme, s katerimi se politična oblast predstavlja kot »naravna« in zato tudi moralno nedotakljiva (Okin, 1979; Saxonhouse, 1992; Deslauriers, 2022).

7 Normativni argument

Normativni argument za spolno hierarhijo pri Aristotelu predstavlja sklepno in hkrati najbolj zapovedujočo razsežnost njegove teorije. Psihološki argument utemeljuje, zakaj so ženske domnevno manj primerne za politično delovanje, politični argument pojasnjuje, kako se ta neenakost institucionalno uredi, normativni argument pa odgovarja na vprašanje, kakšne bi stvari morale biti. Gre torej za vrednotenjski in deloma etični argument, ki ne ostaja na ravni opisa narave ali družbene realnosti, temveč predpisuje pravilno razdelitev vlog kot moralno dolžnost (Deslauriers, 2022). Aristotelova normativna etika je zasnovana teleološko. Vsako bitje ima svoj naravni cilj (τέλος), svojo funkcijo (ἔργον), in njegovo dobro (ἀγαθόν) je v tem, da to funkcijo opravlja karseda odlično (*Nikomahova etika*, 1097b–1098a). Na ta način funkcionalno zasnovana etika se po analogiji prelija tudi na družbene in politične odnose, kar pomeni, da bo dobra in stabilna skupnost mogoča le, če vsak njen del opravlja nalogo, ki mu po naravi pripada. Družbeni red je zato razumljen po analogiji naravnemu redu, torej kot moralno strukturirana celota, v kateri ima vsak element svoje mesto.

V tem okviru Aristotel spolno delitev dela razume kot normativno nujno. Moški in ženske nimajo le različnih sposobnosti, temveč tudi različne naloge; moški je po naravi usmerjen k vladanju, odločanju in ohranjanju reda (τάξις), o katerem govori v

Metafiziki (1023b1–3), ženska pa k upravljanju gospodinjstva, skrbi za potomce in notranji harmoniji oikosa. Ta delitev ni predstavljena kot zgodovinska konvencija, temveč kot etični imperativ: odstopanje od nje pomeni delovanje proti naravi in s tem proti dobremu skupnosti (*Politika*, 1252b–1254b). Aristotel večkrat poudari, da je dobro delujoča polis mogoča le, če je vsak njen del usmerjen k lastni funkciji. Družba je primerjana s telesom: če organ opravlja nalogo, ki mu ne pripada, pride do motnje in bolezni (*Politika*, 1254b20–23). Analogno bi v Aristotelovem okviru vstop žensk v politično sfero pomenil kršitev naravne razdelitve vlog, kar bi ogrozilo pravilno delovanje skupnosti. Zato lahko trdimo, da izključitev žensk iz političnih pravic ni mišljena kot kazen ali izraz sovraštva, temveč kot normativna posledica njegovega razumevanja politične razumskosti in naravne hierarhije vlog (Mulgan, 1994).

Osrednji normativni pojem v tem argumentu je vrlina (ἀρετή), če sledimo *Nikomahovi etiki* (1097b–1098a), vendar ta pri Aristotelu ni univerzalna in enaka za vse, temveč je določena funkcijsko in relacijsko. Aristotel izrecno zavrača misel, da bi obstajala ena sama oblika vrline za vse člane skupnosti, in namesto tega zagovarja stališče, da se vrlina razlikuje glede na vlogo (ἔργον) in vrsto vladanja (ἀρχή). Moška vrlina je zato vrlina vladarja, usmerjena v razumno odločanje, pravičnost in skrb za skupno dobro (τὸ κοινὸν συμφέρον), ki jo opiše v *Politiki* (1279a). Aristotel ženskam ne odreka razuma, temveč jim odreka zapovedno veljavo (κύριος), ki je pogoj za vladanje. Ženska vrlina pa je po Aristotelu drugačna po vrsti: sicer sodeluje v razumu, vendar ženski razum nima zapovedujoče avtoritete – je ἄκυρος. Zato je tudi njena vrlina relacijska in podrejena: ne obstaja kot samostojna politična vrlina, temveč »v odnosu do drugega«, zlasti v odnosu do moža. Ženska je dobra, če dobro upravlja gospodinjstvo (οἰκονομία) in podpira moško vladanje, moški pa je dober, če zna vladati razumno in pravično. Ta asimetrija ni predstavljena kot konvencija, temveč kot naravna in normativno pravilna razdelitev vlog (*Politika*, 1260a12–31; 1277b25–30; 1278b20–25).

S tem Aristotel striktno vzpostavi etično asimetrijo – moški je moralni subjekt v polnem smislu, saj njegovo delovanje cilja k skupnemu dobremu in uresničevanju najvišjih vrlin, ženska pa je moralni subjekt v pogojnem in izpeljanem smislu. Njena etična odličnost ni samostojna, temveč posredna. Ta razlika ima neposredne politične posledice: ker je politično delovanje prostor uresničevanja najvišjih vrlin, pravičnosti (δικαιοσύνη), praktične modrosti (φρόνησις) in odgovornosti za skupnost,

ženske vanj po definiciji ne sodijo (Deslauriers, 2009). Normativni argument zato deluje po istem kopitu kot psihološki in politični, vendar z večjo ostrino. Ženske ne bi smele imeti političnih pravic zgolj zato, ker naj bi bile manj sposobne, temveč tudi zato, ker to ni njihova naravna funkcija. Družba, ki bi ženskam omogočila politično delovanje, bi po Aristotelovem mnenju delovala proti naravi in s tem proti lastnemu dobremu.

Sodobni feministični interpreti opozarjajo, da prav normativna dimenzija razkriva najbolj problematičen vidik Aristotelove teorije spolne razlike. Kritika ne meri le na empirično zmotne predpostavke, temveč na način, kako Aristotel normativno določi funkcije (ἔργα) in jih nato uporabi kot temelj za moralno in politično izključevanje. Kot poudarja Deslauriers (2009; 2022), funkcionalna etika pri Aristotelu ni nevtralna: funkcije niso izpeljane iz dejanskih človeških zmožnosti, temveč so vnaprej normativno strukturirane tako, da utrjujejo obstoječe hierarhije. Ženske niso izključene zato, ker bi bilo empirično dokazano, da ne morejo delovati politično, temveč zato, ker je njihova družbena in moralna funkcija že v izhodišču opredeljena kot nepolitična. Podobno že Susan Moller Okin pokaže, da Aristotelova teorija pravičnosti žensk sploh ne vključuje kot naslovnice pravičnosti v polnem smislu; pravičnost velja med enakimi, ženske pa so že na ravni naravne in moralne razvrstitve opredeljene kot neenake (Okin, 1979). Normativni sistem se tako zapre sam vase: ženske so izključene, ker niso enake, in niso enake, ker so izključene.

Normativni argument zato ni stranski učinek Aristotelove misli, temveč bolj njen osrednji »stabilizacijski« mehanizem. Zakaj? Psihološke razlike bi lahko bile predmet razprave, politične ureditve bi se lahko spreminjale, toda normativna zapoved, da mora vsak ohranjati svoj položaj in mesto v družbi, preprečuje kakršno koli možnost preoblikovanja. Seksizem je tu institucionaliziran kot nekakšna etična dolžnost. Z vidika sodobne etike je prav ta argument najbolj ranljiv za kritiko. Etika, ki funkcije in cilje posameznikov določa na podlagi spola, ne more prestati sodobnih standardov moralne univerzalnosti in enakega spoštovanja. Aristotelov normativni argument zato razkriva, kako lahko etika, namesto da bi osvobajala, deluje kot orodje utrjevanja hierarhij. Prav v tem smislu njegova teorija ostaja primer tega, kako globoko je lahko spolna neenakost vpisana v same temelje normativnosti in moralnega mišljenja.

8 Teleološki argument

Teleološka razsežnost Aristotelove obravnave spolne razlike izhaja iz njegovega temeljnega prepričanja, da ima vsako bitje v naravi svoj notranji smoter ali končni cilj (τέλος), ki določa njegovo pravilno delovanje in normativno vrednost. Narava pri Aristotelu ne deluje naključno, temveč »ne dela ničesar zaman« (οὐδὲν μάτην ποιεῖ ἡ φύσις), zato so razlike med bitji razumljene kot funkcionalno utemeljene znotraj teleološkega reda (*Fizika*, 199a–b), o čemer med drugimi piše Shields (2014). Videli smo, da v tem okviru Aristotel spolne razlike ne obravnava zgolj kot biološke, temveč kot normativno relevantne: razlika v naravni vlogi (ἔργον) vodi v različno vrednotenje dejavnosti, v katerih se udejanja človeška vrlina. Politično delovanje, premišljanje in vladanje je rezervirano za moške, ki so zato sposobni polne udeležbe v skupnosti (*Politika*, 1260a; 1277b–1278b). Ženske pri Aristotelu niso brez telosa, vendar je njihov prispevek k skupnemu dobremu umeščen predvsem v okvir gospodinjstva, kar pomeni razmnoževanje, vzgojo otrok in notranje upravljanje doma, četudi nekatere interpretacije poudarjajo, da ne gre nujno za eksplicitno trditev o dveh ločenih telosih, temveč za hierarhično razporeditev normativne vrednosti dejavnosti, ki ženskam strukturno onemogoča dostop do političnega udejanjanja vrline (Deslauriers, 2009; 2022). V tem okviru Aristotel spolno razliko ne obravnava zgolj kot biološko dejstvo, temveč kot razliko v telosu. Teleologija moškega je po njegovem razumevanju usmerjena k dejavnosti (πράξις) v javni sferi, zlasti k političnemu odločanju, vojskovanju in premišljanju, torej k oblikam delovanja, v katerih se človeška vrlina (ἀρετή) udejanja v skupnosti (Aristotel, *Politika*, 1253a).

Sam bom trdil, da ta delitev ni predstavljena kot družbeni dogovor, temveč kot naravna in nujna posledica različnih smotrov. Opisano hierarhično razmerje med spoloma, kjer moški vlada (ἄρχων), ženska pa je vladana (ἄρχομένη), je po Aristotelu neposredna posledica njunih različnih telosov, saj je moški, kot smo že videli, po naravi boljši, ženska pa slabša, zato prvi vlada, drugi je vladan (*Politika*, 1254b). Ker je telos moškega povezan s skupnim dobrim, ima moški naravno pravico do oblasti, ženska pa ne. Teleološki argument tako deluje kot normativna racionalizacija spolne hierarhije. Družbena ureditev ni zgolj opisana, temveč upravičena s sklicevanjem na naravni red. Če ženska ne sodeluje v politiki, to ni posledica izključevanja, temveč izpolnjevanje njenega naravnega cilja. Če moški vlada, to ni privilegij, temveč uresničitev njegove funkcije.

Hkrati spet velja prepletenost. Teleološka struktura Aristotelove filozofije ne deluje zgolj pojasnjevalno, temveč tudi normativno: razlaga ne le, zakaj so stvari takšne, kot so, temveč tudi, zakaj so takšne pravilne in bi morale biti ohranjene. Ta normativna razsežnost je tesno povezana z Aristotelovim pojmom srečnosti (*εὐδαιμονία*) kot najvišjega človeškega dobrega, ki pomeni popolno uresničitev človeškega potenciala v skladu z razumom (*λόγος*), zlasti skozi etično in politično dejavnost (*Nikomahova etika*, 1097b–1098a). Ker Aristotel ženskam sicer priznava sodelovanje v razumu, vendar njihovem razumu odreja zmožnost poveljujočega premišljevanja (*τὸ βουλευτικὸν ἄκρουν*), jim hkrati odreja tudi polno udeležbo v dejavnostih, v katerih se po njegovem mnenju udejanja najvišja oblika človeške odličnosti, zlasti politična deliberacija in vladanje (*Politika*, 1260a12–14; 1277b–1278b). Feministične interpretacije zato večkrat poudarjajo, da Aristotel ženskam ne odreja moralnosti kot take, vendar jim strukturno onemogoča dostop do polne oblike srečnosti, saj je njihova etična odličnost normativno umeščena v zasebno sfero gospodinjstva in razumljena kot izpeljana glede na telos moškega in pričakovano stabilnost polisa (Deslauriers, 2009; 2022; Moller Okin, 1979). Teleološki argument se tu neposredno poveže z ontološkim in biološkim. Ker je pri Aristotelu *τέλος* neločljivo povezano z obliko (*εἶδος*) in udejanjenjem (*ἐνέργεια*), je hierarhija bitij že na ontološki ravni normativno strukturirana. Ženska tako v njegovem sistemu ne nastopa kot nosilka najvišje oblike udejanjenja, temveč kot bitje z omejeno udeleženo v načelu oblike, kar ima neposredne posledice za razumevanje njenega cilja in vrednosti. Teleologija pri Aristotelu zato ne deluje kot nevtrarno pojasnjevalno orodje, temveč kot dodaten mehanizem, ki sistematično utrjuje spolno hierarhijo.

Aristotelova teleologija se zdi izrazito normativna in vrednostno obremenjena: ne gre zgolj za razlago funkcij, temveč za razvrščanje bitij glede na njihovo bližino idealu človeške odličnosti. Ta ideal ni univerzalen, temveč je strukturiran okoli dejavnosti, ki so politične, javne in povezane zapovedujočo naravo razuma, zato implicitno privilegira moški način delovanja, medtem ko so druge oblike človeškega prispevka razumljene kot manj popolne ali zgolj podporne (Deslauriers, 2009; Moller Okin, 1979). Sodobni komentari pogosto priznavajo prisotnost Aristotelovih seksističnih in občasno mizoginih stališč, vendar nekateri te pojave še vedno razumejo kot nesistematične ali zgolj kulturno pogojene. Takšna branja spregledajo ključno vlogo teleologije, ki Aristotelovemu sistemu zagotavlja notranjo koherenco. Spolna hierarhija pri njem namreč ni skupek raztresenih predsodkov, temveč del enotnega metafizičnega reda, ki prek pojmov oblike, udejanjenja in cilja povezuje naravo, etiko

in politiko. Vsaj del interpretacij je pokazal, da prav teleološka struktura omogoča, da se spolna razlika stabilizira kot normativna in naravna ureditev (Mulgan, 1994; Deslauriers, 2022; Trott, 2024).

Feministične filozofinje v tem prepoznajo klasičen primer normativne zlorabe narave; teleologija ne deluje kot opis sveta, temveč kot sredstvo njegove ureditve. Ženske niso podrejene zato, ker bi bile empirično manj sposobne, temveč ker je njihova podrejenost razglašena za njihov smoter; tudi narava ne omejuje oblasti, temveč jo legitimira (Lloyd, 1984). Z vidika sodobne etike je Aristotelov teleološki argument zato posebej problematičen, kajti če so cilji posameznikov vnaprej določeni glede na spol, potem človekova avtonomija in samouresničitev nimata univerzalne veljave; teleologija postane sredstvo izključevanja in ne skupnega dobrega. Prav v tem pa se razkriva njen seksistični značaj: ženske niso le izključene iz političnega življenja, temveč iz polne definicije človeškega cilja. Aristotelova teleološka struktura normativno razvršča dejavnosti glede na njihovo bližino idealu človeške odličnosti, pri čemer so politične in javne dejavnosti implicitno vzete kot merilo popolnosti (Deslauriers, 2009; 2022).

Zadnji od navedenih argumentov tako zaokroža Aristotelov sistem spolne hierarhije. Ne deluje zgolj samostojno, temveč kot sklepni mehanizem, ki vse druge argumente poveže v koherentno celoto. Če je ženska ontološko manj popolna, biološko pasivna, psihološko manj avtoritativna, politično izključena in normativno omejena, potem je tudi njen določen telos nižji. Seksizem tako pri Aristotelu ni več napaka v sistemu, temveč njegov dosledni in logični rezultat.

9 Zaključek

Videli smo, kako Aristotelova metafizika poseže v legitimacijo družbenih hierarhij in kako se lahko seksizem vpiše v samo jedro pojmovnega aparata, ki strukturira različne segmente njegovega znanstvenega delovanja. V prispevku sem skušal pokazati, da je Aristotel seksist na več ravneh ter da se ob analizi njegovih političnih, metafizičnih in bioloških stališč odpira vprašanje natančnejše določitve samega pojma seksizma, ko ga prenesemo v drug čas in prostor ali v posamičen filozofski sistem. Pri tem se pokaže, da obstajajo različne kontekstualne možnosti njegove opredelitve, ki jih je smiselno razlikovati glede na tipe oziroma ravni, na katerih delujejo. Za nekatere komentatorje je problematična že sama uporaba pojma

seksizma v sodobnem, zlasti socialno-psihološkem pomenu besede, kjer je izraz tesno povezan z ideološkimi vprašanji diskriminacije, predsodkov in formalne enakopravnosti spolov. Prav ta konceptualna napetost me je vodila k uvedbi izraza multiseksist. Z njim sem želel zajeti dejstvo, da Aristotel ni seksist zgolj v enem samem, homogenem smislu, temveč da njegova misel odpira prostor za razpravo o večplastnem pojavu, ki se razteza čez različna področja njegovega dela – od metafizike in teleologije do biologije in politične teorije. To pomeni, da se opredelitve seksizma nanašajo na specifičnost posameznih področij, na katerih se pojavljajo. Temu bi lahko rekli »področni seksizem«: biti seksist v biologiji, politiki, metafiziki ali etiki pomeni nekaj drugega, saj se seksistični elementi kažejo skozi različne pojmovne aparate, metodološke pristope in normativne predpostavke, ki se prelivajo. Seksizem se tako ne pojavlja kot enoten, temveč je vezan na notranjo logiko posameznega diskurzivnega polja, obenem pa ta področja prehajajo ena v drugo.

Aristotela pa lahko označimo za multiseksista tudi v drugem, bolj analitičnem smislu, saj njegova filozofija odpira vprašanje različnih tipov seksizma, kar bi lahko poimenovali »tipološki seksizem«. Pri tem imam v mislih tipologijo, v kateri sem razlikoval tri osnovne oblike. V biološkem kontekstu se seksizem kaže kot poskus, da se znanstveno razlago nujnosti in funkcionalnosti napolni z androcentričnimi intuicijami. V sodobni feministični perspektivi bi takšno držo lahko razumeli kot psihološki predsodek do določenega spola, ki ima neizogibne politične in družbene posledice, v teleološkem okviru pa seksizem deluje kot strukturna funkcija sistema: Aristotela vodi k temu, da v določenih primerih poda razlago narave na način, ki je z današnjega vidika diskriminatorna. Pri tem ne gre nujno za zavestno diskreditacijo ženskega spola, temveč za prednost, ki jo ima teleološki model razlage pred empiričnim opazovanjem.

Pri tipološkem seksizmu je zato ključna motivacija, ki stoji v ozadju posamezne oblike: ta je lahko znanstvena oziroma biološka, psihološka ali strukturna. Prav razlika v motivaciji pa omogoča natančnejše razumevanje kako in zakaj se seksizem v Aristotelovem delu pojavlja v več različnih, a med seboj povezanih oblikah. Izraz multiseksizem sem uvedel ravno iz tega nagiba – zaradi nujne, da njegove pojavitve obravnavamo znotraj naštetih področij in tipologij, četudi so ta prepletena.

- Aristotel. (1993). *O duši* (prevod V. Kalan). Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Aristotel. (1999). *Metafizika* (prevod V. Kalan). Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Aristotel. (2002). *Nikomahova etika* (prevod K. Gantar). Slovenska matica.
- Aristotel. (2004). *Fizika* (prevod V. Kalan). Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Aristotel. (2010). *Politika* (prevod M. Hriberšek). GV Založba.
- Aristotle. (1984). *The complete works of Aristotle, Vols. 1–2: The revised Oxford translation* (J. Barnes, ur.). Princeton University Press.
- Connell, S. M. (2016). *Aristotle on female animals: A study of the Generation of Animals*. Cambridge University Press.
- Deslauriers, M. (2009). Sexual difference in Aristotle's politics and his biology. *Classical World*, 102(3), 215–231.
- Deslauriers, M. (2022). *Aristotle on sexual difference: Metaphysics, biology, politics*. Oxford University Press.
- Freeland, C. A. (1994). *Aristotle on bodies, matter, and gender*. V J. Barnes (Ed.), *Aristotle: A Critical Guide* (str. 141–160). Oxford University Press.
- Henry, D. (2007). *How sexist is Aristotle's developmental biology?* *Phronesis*, 52(3), 251–269. <https://doi.org/10.1163/156852807X208008>
- Katz, M. A. (1992). *Ideology and "the status of women" in ancient Greece*. *History and Theory*, 31(4), 70–97. <https://doi.org/10.2307/2505416>
- Keuls, E. C. (1993). *The reign of the phallus: Sexual politics in ancient Athens*. University of California Press.
- Lloyd, G. (1984). *The man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. University of Minnesota Press.
- Manne, K. (2018). *Down Girl: The Logic of Misogyny*. Oxford University Press.
- Mayhew, R. J. (2004). *The Female in Aristotle's Biology: Reason or Rationalization*. University of Chicago Press.
- Mulgan, R. (1994). Aristotle and the political role of women. *History of Political Thought*, 15(2), 179–202.
- Okin, S. M. (1979). *Women in Western political thought*. Princeton University Press.
- Platon. (2009). *Zbrana dela* (študijska izdaja; prevod G. Kocijančič). Društvo Mohorjeva družba.
- Saxonhouse, A. W. (1984). *Women in the history of political thought: Ancient Greece to Machiavelli*. Praeger.
- Saxonhouse, A. W. (1992). *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*. University of Chicago Press.
- Shields, C. (2014). *Aristotle* (2. izdaja). Routledge.
- Thomas, E. (2023, 4. april). Aristotle on making babies: He was the first great observer of nature. But his theory of human reproduction was deeply sexist—and enduring. *Aeon*. <https://aeon.co/essays/blame-it-on-aristotle-how-science-got-into-bed-with-sexism>
- Trott, A. M. (2024). *Aristotle on the Matter of Form: A Feminist Metaphysics of Generation*. Edinburgh University Press.
- Vežjak, B. (2018). Seksizem in mizoginija skozi psevdoznanstveni diskurz: medijski konteksti obravnave »napačnega spola«. *Javnost – The Public*, 25 (Suppl. 1), S97–S113. <https://doi.org/10.1080/13183222.2018.1554314>
- Witt, C. (2024). Diagnosing Aristotle's sexism. V S. Brill in C. McKeen (ur.), *The Routledge Handbook of Women and Ancient Greek Philosophy* (str. 335–344). Routledge, Taylor & Francis Group.
- Witt, C., Shapiro, L., Van Dyke, C., Moland, L. L., & Robinson, M. (2025). Feminist History of Philosophy. V E. N. Zalta in U. Nodelman (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja zima 2025). The Metaphysics Research Lab. <https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/feminism-femhist/>

ETIKA IN SVOBODA V POLITIČNI MISLI FRANCETA VEBRA

Sprejeto

23. 11. 2025

Pregledano

15. 12. 2025

Izdano

31. 12. 2025

ALJA JERŠIČ

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

DOPISNI AVTOR

alja.jersic@student.um.si

Izvleček Prispevek se osredotoča na moralno filozofijo Franceta Vebra, pri čemer bomo obravnavali njegovo dožemanje svobode in etike ter povezane pojme, kot so vest, dolžnost, vrednostno čustvovanje in stremljenje, ter vprašanja, ki se mu v etično-moralnem kontekstu porajajo. Veber je zavračal eudaimonistično in utilitaristično pojmovanje etike, saj sreče ni dojemal kot končnega cilja moralnega delovanja – etična vrednost dejanj po njegovem mnenju temelji na motivu, ne na posledicah. Njegovo etično stališče se odraža tudi v politični misli, saj kritizira idejo, da lahko narod, država ali človeštvo kot celota stremijo k sreči. S tem je zavračal kolektivistične politične koncepte, ki posameznika podrejajo višjim entitetam. Marksistični krogi so njegovo filozofijo sicer zavračali kot reakcionarno že pred vojno. Vebra so strankarski prepiri jezili, sam pa se ni prišteval k nobeni politični stranki. Materializem je krivil za vojno in socialno bedo, ki sta bili po njegovem mnenju posledici enostranskega zavzemanja za materialne koristi ter opuščanje duhovnih vrednot – prav slednje pa je poudarjal v svojem filozofiranju o svobodi in etiki.

Ključne besedeetika,
svoboda,
vest,
dolžnost, moralna
filozofija

ETHICS AND FREEDOM IN THE POLITICAL THOUGHT OF FRANCE VEBER

ALJA JERŠIČ

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

CORRESPONDING AUTHOR
alja.jersic@student.um.si

Accepted
23. 11. 2025

Revised
15. 12. 2025

Published
31. 12. 2025

Abstract This paper focuses on the moral philosophy of France Veber, addressing his understanding of freedom and ethics, as well as related concepts such as conscience, duty, value-based emotion, and aspiration, along with the questions that he examined in the ethical-moral context. Veber rejected both the eudaimonistic and the utilitarian conceptions of ethics, as he did not regard happiness as the ultimate goal of moral action – in his view, the ethical value of an act lies in its motive rather than its consequences. His ethical stance is also reflected in his political thought, as he criticized the idea that a nation, state, or humanity as a whole could strive for happiness. In doing so, he rejected collectivist political concepts that subordinate the individual to higher entities. Marxist circles dismissed his philosophy as reactionary even before the war. Veber was irritated by party conflicts and did not identify with any political party. He blamed materialism for war and social misery, which, in his opinion, resulted from a one-sided pursuit of material gain and the neglect of spiritual values – the very values he emphasized in his reflections on freedom and ethics.

Keywords
ethics,
freedom,
conscience,
duty,
moral philosophy

1 Uvod

France Veber je bil slovenski filozof, rojen leta 1890, ki je pomembno prispeval k razvoju slovenske filozofske misli. Danes bi ga lahko, da če vzamemo v zakup časovni okvir njegovega delovanja, opisali kot sociologa ali psihologa, kajti njegova filozofija pogosto nosi sociološko ali psihološko noto. Zelo aktivno je deloval vse do druge svetovne vojne, ko se je moral prisilno upokojiti zaradi svojega precej kritičnega odnosa do totalitarnih režimov, predvsem fašizma in nacizma. Njegova filozofska misel, ki je poudarjala pomen svobode, etike in avtonomije posameznika, je bila v nasprotju z ideologijami okupacijske oblasti. Ker se ni uklonil pritiskom in je ostal zvest svojim prepričanjem, so ga leta 1945 italijanske okupacijske oblasti prisilno upokojile z mesta profesorja na Ljubljanski univerzi. To je bil del širših represivnih ukrepov proti intelektualcem, ki so nasprotovali okupacijskemu režimu oz. bi lahko tako ali drugače vplivali na javno mnenje. Konec njegove akademske kariere pa je zanj predstavljal tudi konec filozofske kariere – ta preprosto ni bila več mogoča v napeti politični klimi tistega časa (Škof, 2012).

V pričujočem članku smo se opirali predvsem na dva njegova dela, in sicer na *Etiko* iz leta 1923 ter *Idejne temelje slovanskega agrarizma* iz leta 1927. V svoji *Etiki* Veber obravnava temeljne pojme, kot so vest, dolžnost ter vrednostno čustvovanje in stremljenje, ki si jih bomo podrobneje pogledali v nadaljevanju. V pričujočem članku bomo raziskali ključne značilnosti njegove moralne filozofije, ki nas bodo postopoma vodile k razmisleku o njegovi politični misli. Čeprav Veber ni bil politični filozof v klasičnem pomenu besede, njegova filozofska misel kljub temu ponuja dragocen vpogled v njegova družbena in politična stališča. Njegova moralna filozofija ponuja jasne politične implikacije, kot so zavračanje totalitarizma, poudarek na osebni svobodi ter kritika obravnave posameznika kot sredstva za doseg ciljev države ali skupnosti.

2 Med etiko in politično držo

Vredno je omeniti, da se Veber ni prišteval k nobeni politični ideologiji, strankarski prepiri so ga zgolj jezili (Virk, 2014). Kljub temu pa lahko ob pogledu v njegova mlajša leta zaslutimo, da mu politično ozračje vendarle ni bilo popolnoma tuje – vsaj ko je šlo za »veselo kapljico« in pravo družbo. Leta 1912 je namreč dobil štipendijo, ki mu je omogočila kasnejši študij na univerzi v Gradcu. Pri pridobitvi te mu je pomagal sam Ivan Cankar, ki naj bi po tem, ko je bila štipendija odobrena dejal:

»/.../ *moj nasvet tudi nekaj stane, denar sem, da pošteno proslavimo zmago nad klerikalci in liberalci*« (Weber, 2002). In Veber je nazdravljajal.

Kljub temu je imel težave z vzponom fašistične oblasti že krepko pred letom 1941 in nesrečno prisilno upokojitvijo. Njegovo filozofijo so v marksističnih krogih označili kot nazadnjaško in meščansko že pred izbruhom vojne. Dejstvo je, da Veber ni bil naklonjen socializmu in njegovim idejam. Tako socializem kot kapitalizem je ostro kritiziral – predvsem v svojih razpravah o združništvu (Pihlar, 2010).

7. marca 1925 je imel predavanje v Vipavi (beseda je tekla o analitični filozofiji). Po predavanju je bil deležen šikaniranja italijanskih oblasti, ovadile so ga namreč domnevne politične obarvanosti. 17. aprila 1925 bi moral nato Veber imeti predavanje v središču Trsta z naslovom *Analiza vesti*, ki pa je odpadlo. Enako se je zgodilo z napovedanim predavanjem 18. aprila naslednji dan. Tudi to je bilo *sospeso* – *odgodelo* (*Italijanska kultura v Trstu*, 1925). V bistvu je prišlo do pravega diplomatskega spora med državama (Italijani niso verjeli, da je Veber resnično Veber). Odvzeli so mu vse dokumente, nato pa so ga za nekaj ur pahnili v ječo in z njim ravnali skrajno ponižujoče. Sicer so ga še isti dan izpustili, a zabičano mu je bilo, da mora naslednji dan nemudoma zapustiti italijanska tla in se vrniti domov. Do odhoda so mu zaplenili potni list (Virk, 2014; *Italijanska kultura v Trstu*, 125). Dogodek je v Jugoslaviji sprožil izjemno buren odziv. Študentska zveza, primorske slovenske organizacije, Orjuna in drugi somišljeniki so 23. aprila 1925 organizirali množični protest v podporo Vebru in z ogorčenjem obsodili ravnanje italijanskih oblasti. Zaradi razsežnosti shoda je bilo potrebno celo policijsko posredovanje. To dejstvo jasno kaže na to, kakšen vpliv je imel Veber v tistem času: čeprav nenamerno, mu je uspelo zbrati široko narodno podporo ter simbolno povezati prebivalstvo tako na Primorskem kot v matični domovini v odporu proti skupnemu nacionalnemu nasprotniku (Virk, 2014).

3 Etika kot samostojna filozofska disciplina

Vebrova moralna filozofija ter razmišljanja o etiki niso nastala kot rezultat dogmatskega sistema, pač pa kot rezultat njegovega osebnega filozofskega raziskovanja, kar nakazuje na avtentičnost njegove etike. Za Vebra je etika predstavljala logiko čustvovanja in stremljenja, oz., če uporabim njegove besede, logiko srca (Veber, 1923a).

Veber je etiko dojemal kot znanost, ki preučuje pravilnost ali nepravilnost naših čustev in stremljenj, podobno kot logika preučuje pravilnost mišljenja (Strahovnik, 2011). V tem okviru ima vest ključno vlogo, saj deluje kot notranji kompas, ki nas vodi pri presojanju moralne pravilnosti naših dejanj (Žalec, 2011). Vebrova etika temelji na povezanosti med posameznikovo notranjo izkušnjo vesti ter objektivnim moralnim redom. Vest deluje kot nekakšen most med človekovim subjektivnim doživljanjem ter univerzalnimi etičnimi načeli, saj omogoča, da posameznikova notranja naravnost sovpadla z moralnimi zahtevami, ki pa veljajo neodvisno od njega samega (Veber, 1923a).

Veber je bil zelo naklonjen znanosti. Zato je želel etiko uvesti kot samostojno filozofsko disciplino, ločeno od drugih vej filozofije, zlasti pa od psihologije in sociologije. Želel je tudi, da bi se etika kot samostojna veda imenovala *znanstvena etika* (Juhant, 2015). Etika mora po Vebrovem razumevanju obstajati kot samostojna veda, kajti vrednote niso zgolj subjektivne ali psihološke; so objektivne strukture, ki jih človeški subjekt lahko zaznava pravilno ali napačno. Zato je Veber, tako kot njegov učitelj Meinong, ostro zavračal psihologizem (Žalec, 2011). Naj omenim, da niti takrat niti danes niso bili vsi naklonjeni Vebrovi ideji etike kot samostojne znanstvene discipline. Veber je ljubil znanost in je tako tudi filozofijo dojemal kot znanstveno vedo – s posebnim predmetom ter metodo raziskovanja. Urbančič je Vebrovo idejo o filozofiji in njenih podvej kot znanosti ostro skritiziral, češ da je bila »/.../ prav to usodna žalboda iz katere ni našel več nobenega izhoda« (Urbančič, 2014, str. 68).

Kot poudarja Strahovnik (2011), je za Vebra značilno razumevanje etike kot pravila za čustva in želje, podobno kot logika določa pravila razmišljanja. Njegova etika se namreč ne ukvarja s tem, *katera* čustva doživljamo, temveč z vprašanjem, *ali jih doživljamo pravilno*. Psihološko pravilno čustvo namreč še ne pomeni etično pravilnega čustva. Tukaj jasno vidimo razliko med empirično stopnjo (kako doživimo čustvo) in normativno stopnjo (moralna upravičenost čustva) (Strahovnik, 2011).

Po Vebrovem mnenju sta pravilno vrednostno čustvovanje in stremljenje osrednja cilja etičnega načina življenja. To pomeni, da moramo svoja čustva in stremljenja usmerjati tako, da ustrezajo objektivnim moralnim vrednotam in niso zgolj posledica naših subjektivnih želja ali zunanjih vplivov. Veber poudarja, da morajo biti naša čustva in hotenja pravilna v dveh vidikih: materialnem in formalnem. Materialna pravilnost pomeni, da se čustva in stremljenja nanašajo na prave vrednote – torej na

tisto, ker je resnično dobro, pravično in vredno našega prizadevanja. Formalna pravilnost pa pomeni, da moramo te vrednote zasledovati *bona fide*, na pravilen, etično sprejemljiv način, ne da bi pri tem kršili katere koli druge moralne norme. Le s takim pristopom lahko dosežemo moralno izpolnitev – to pa po Vebru pomeni življenje, skladno z objektivnimi načeli, ki človeka vodijo k resnični dobroti in osebni plemenitosti (Veber, 1923a).

Veber se je torej zavzemal za etiko kot neodvisno normativno disciplino, ki bi temeljila na racionalnih in univerzalnih načelih, ne pa zgolj na družbenih konvencijah ali posameznih koristih (Veber, 1923a). S tem se je zavestno postavil proti relativizmu in utilitarizmu svoje dobe. K tej temi se bomo vrnili še v prihajajočih poglavjih. Da pa bi razumeli Vebrovo etiko, si moramo najprej pogledati in razumeti njegovo dojemanje svobode, človeškega bitja ter njegove vesti in odgovornosti.

4 Človek, svoboda in vest

V filozofski misli Franceta Vebra je človek osmislen kot svobodno in hkrati odgovorno bitje, ki presega okvire zgolj naravne, psihološke in družbene pogojenosti. Človek po Vebru ni zgolj rezultat vzročnosti, temveč je osebnost, ki ima možnost, da s svojimi dejanji soglaša ali pa nasprotuje. Prav izkoriščanje te možnosti pa predstavlja uresničitev naše *notranje svobode*. Notranja svoboda po Vebrovo prehaja pasivno možnost izbire ter predstavlja ključno komponento aktivnega oblikovanja posameznikovega moralnega jaza (Veber, 1934). Po njegovem mnenju svoboda ni zgolj odsotnost zunanjih omejitev, temveč je predvsem notranja sposobnost posameznika, da ravna skladno z moralno pravilnostjo, ki jo določa vest. Svoboda tako ni le možnost izbire, temveč zmožnost izbrati prav (Strahovnik, 2011).

Povezava med človeškim poželenjem ter hotnostjo ni dejanska, temveč je normativno-moralna. Veber s tem postavi temelje etike, ki jo utemeljuje v osebni dejavnosti človeka. In prav ta etika predstavlja izhodišče tudi za njegovo politično misel: le svobodna in odgovorna osebnost lahko ustvarja skupnost, ki je resnično pravična (Veber, 1934).

Ta misel se v Vebrovem delu še bolj poglobi, ko razmišlja o tem, kdo sploh zmore etično vrednotiti in zakaj je ta zmožnost neločljivo povezana z razumskostjo bitja, kot je človek. Čustva, kot sta ljubezen in sovraštvo, so po Vebru možna samo med osebami, tj. med ljudmi. Omenjeni čustvi ne obstajata v nekem praznem prostoru

temveč se pojavita kot odziv posameznika na posameznika. Enako velja za vrednotenje (tako moralno kot čustveno). Subjekti, ki nimajo razuma (npr. živali) enostavno niso sposobni vrednotenja, posledično pa jim ne pritiče niti odgovornost. Človek kot razumsko bitje pa ni le nosilec duševnosti, temveč je tudi izkustveno edinstvena osebnost (Veber, 2000).

Vebrova filozofija poudarja samostojnost človeka kot individuum, poudarja ga kot bitje, ki ima sposobnost, da sam oblikuje svoj *življenjski svet*. Ta samostojnost je tesno povezana s konceptom svobode, saj omogoča posamezniku, da avtonomno oblikuje svoje življenje in vrednote.

Veber je v svoji *Etiki* kritiziral Kantov racionalizem – trdil je namreč, da etika ne more izhajati zgolj iz razuma. Moralna spoznanja po Vebro niso mogoča brez čustev in stremljenj. Naše etične spoznave (npr. da ne krademo) izhajajo iz izkustvene komponente. Ne da nekaj etično čutimo, ne moremo tistemu nečemu pripisati etične vrednosti. Zgolj razum brez čustvene komponente *ne more* ustvariti dolžnosti. Človek po Vebrovo najprej čuti dolžnost, šele nato lahko o tej sploh razmišlja. Zavedanje dolžnosti mora torej temeljiti na čustvovanju. Aposteriorna oz. izkustvena spoznavanja so glavni igralci na etičnem parketu, kajti izkušnje posameznika (in širše družbe) so tiste, ki pomagajo soustvarjati etično zavest – najprej posameznika, nato družbe kot entitete (Veber, 1923a).

Za Vebra je vsaka dolžnost najstvo, notranja nujnost. Veber razlikuje med dvema vrstama dolžnosti – dolžnostjo v strogem in dolžnostjo v manj strogem smislu, oz. če se izrazim v modernem jeziku, v *šibkem* smislu. Dolžnost v strogem smislu predstavlja moralno obveznost, ki smo jo primorani izpolniti, medtem ko dolžnost v šibkem smislu le dopušča določeno mero svobode. Prav razumevanje teh razlik naj bi ljudem bilo v pomoč pri oblikovanju etičnega in moralnega načina življenja (Strahovnik, 2011).

Neetičnost se pojavi, ko so naša čustva ter stremljenja nepravilna, kar kaže na bodisi zlorabo bodisi pomanjkanje prave notranje svobode. Svoboda v Vebrovi etiki je razumljena prav kot zmožnost in odgovornost za pravilno moralno delovanje (Veber, 1923a).

S tem pa se razkriva ena izmed temeljnih napetosti sodobnega časa (ki je po mojem mnenju še zmeraj zelo aktualna) – človek, ki je navzven osrediščen nase, a hkrati notranje osiromašen, saj vrednotam priznava pomen zgolj, če so zanj družbeno ali praktično koristne. Na tej točki se smiselno odpira naslednje vprašanje: Ali obstaja možnost, da človek preseže to družbeno pogojenost in v sebi ponovno odkrije vir pristne etične orientacije, ki ni pogojena zgolj s koristjo?

Da bi razumeli filozofsko izhodišče Vebrovega sodobnega človeka, je nujno, da najprej osvetlimo temeljne poteze časa, v katerem ta človek živi. V tem kontekstu Veber, ko razmišlja o novi dobi, opozarja na izrazito antropocentričen značaj sodobnega časa. Sodobni človek je osredotočen predvsem nase – a na žalost ne v smislu nekega notranjega duhovnega razvoja. Sodobni človek je osredotočen predvsem na lastne odzive na zunanje družbene pritiske, ki ga usmerjajo in določajo (Veber, 1931):

»Prvi mislijo samo na civilizacijo in tehniko, drugi na gospodarstvo in z njim spojeni človeški egoizem, tretji na samo znanost in vzporedno povečevanje golega razuma /.../«. (Veber, 1934, str. IX)

Ta usmerjenost se kaže v vseh družbenih pojavih, kjer vrednost posameznih področij (npr. znanosti, umetnosti, religije itd.) ni več odvisna zgolj od njihove avtonomnosti, pač pa od njihove uporabne, predvsem socialne (vse prepogosto pa tudi politične) vrednosti. Veber tako o sodobnem človeku razmišlja kot o sužnju družbe v kateri živi. Tak človek ni več subjekt načelnega hotenja temveč postaja zgolj objekt družbenih pričakovanj (Veber, 1931).

»Če podrobneje pogledamo nakazano antropocentrično strukturo našega časa, hitro pridemo do posebnih značilnosti, ki jo prikazujejo v precej nenavadni luči. Prvič, ta antropocentričnost naše dobe ni načelna, temveč pogojena zgolj z zunanjimi dejavniki. Sodobni človek je nasploh izgubil vero v vsakršna načela, ki bi veljala sama po sebi in katerim bi se moralo podrediti tudi celotno človeško življenje; temeljno prepričanje modernega človeka je nasprotno v tem, da imajo vsa tako imenovana načela samo toliko vrednosti, kolikor so ta načela hkrati tudi socialno koristna za človeka.« (Veber, 1931, str. 127)

Kot je razvidno iz zgornjega citata, je Veber želel poudariti prav zgoraj opisani fenomen, da sodobna doba sicer deluje antropocentrično, tj. se osredotoča na človeka, a vendar ta antropocentričnost ni načelna, temveč je pogojena z zunanjimi

dejavniki. Po njegovem mnenju je moderni človek izgubil vero v absolutna načela, ki bi veljala sama po sebi, in jih sprejema le, če te zanj predstavljajo družbeno korist. To pomeni, da sodobni človek več ne priznava univerzalnih vrednot ali moralnih zakonov, ampak zgolj presoja svoja načela skozi lečo njihove praktične uporabnosti, tj. koristi. Veber s tem močno kritizira relativizem in pragmatizem sodobnega mišljenja, kjer se vrednote ne upoštevajo zaradi lastne vrednosti, ki jo nosijo same po sebi, pač pa se upoštevajo le, če in kadar so koristne za družbo in/ali posameznika (Veber, 1931).

5 Eudaimonizem in utilitarizem

Veber se je v svoji filozofiji kritično opredeljeval tudi do utilitarizma, ki ga je razvil Francis Bacon (morda bolj znanstveno pa Thomas Hobbes), najvidneje pa sta ga nadgradila Jeremy Bentham in John Stuart Mill. Glavna ideja utilitarizma je, da je moralno tisto, kar prinaša največjo srečo največjemu številu ljudi (Mill, 1879). Veber vidi v tem načelu nevarnost, saj po njegovem mnenju etika ne more temeljiti zgolj na koristnosti dejanj, pomemben je namreč namen (Veber, 1923b).

V času po prvi svetovni vojni je Veber še toliko močneje zaznaval moralno in duhovno razkrajanje moderne družbe: *»Smo v dobi takega vrenja človeške psihe, ko silijo na razgalinah zrušenih vrednot in nevrednot na dan smeri, svetle in temne, o katerih bi predvojni človek ne mogel niti sanjati.«* (Veber, 1923b, str. 3) Prav v tej krizi vrednot je videl nevarnost moralnega relativizma, ki pa ga poosebljajo prav utilitaristične etične ideje in teorije.

Veber zavrača idejo, da je sreča najvišji končni cilj etičnega delovanja, saj etične sodbe temeljijo izključno na motivu in ne na posledicah. Človek, ki si prizadeva za napredek umetnosti, znanosti ali drugih kulturnih vrednot ne stremi k lastni sreči, temveč k višjemu cilju. Enako velja za posameznika, ki se zavzema za skupnost, narod ali človeštvo – njegovo delovanje je etično, a ni usmerjeno v srečo kot tako. Prav tako Veber zavrača idejo univerzalnega eudaimonizma, ki srečo dojema kot cilj skupnosti, naroda in človeštva. Za eudaimoniste je sreča vrhovno načelo morale. Veber pa trdi, da je sreča lahko le in zgolj individualna. Narod, država ali človeštvo namreč niso čuteča bitja, zato sama po sebi ne morejo čutiti sreče kot take. Seveda se lahko razvijajo ali napredujejo, ne morejo pa biti srečna ali nesrečna. S tem kritizira tudi Platonovo politično filozofijo in utilitariste, ki so zagovarjali srečo največjega števila ljudi kot etični ideal (Veber, 1923b).

Etika mora igrati vlogo vira moralne motivacije. Za naravno stanje človeštva, kjer ne bi bilo na voljo vzpostavljenih kazenskih institucij, bi k mirnemu delovanju družbe botrovali le dve sili: zasledovanje lastnega interesa in vest, ki bi bila tako edina silnica, ki bi vodila do moralnih ter etičnih dejanj. Vest ima torej nalogo motivirati nas, da delujemo skrajno in kar se da etično (Veber, 1923a).

Ena izmed glavnih Vebrovih kritik utilitarizma tiči prav v tem, da utilitarizem povezuje moralnost s posledicami dejanj, kar pomeni, da se etična pravilnost meri le glede na učinek in ne glede na namenskost dejanja. To pa lahko vodi v relativizem: dejanje, ki bi bilo sicer moralno sporno, bi lahko postalo upravičeno, če bi imelo pozitivne posledice za večino. Veber pa je menil, da je tak pristop sila nevaren, saj dopušča prostor za manipulacijo moralnih načel v imenu koristi (Veber, 1923b).

Po Vebru mora moralnost temeljiti na objektivnih vrednotah in dolžnostih, ne le na izračunu končne koristi. Pri tem poudarja, da etika ne sme biti zgolj pragmatična, temveč mora posamezniku omogočati svobodno in odgovorno delovanje (o tem, kako Veber razume odgovorno delovanje, razpravljamo v razdelku o človeku in svobodi). Če bi bila moralnost zgolj stvar koristi večine, bi lahko posamezniki žrtvovali etična načela v imenu koristi večine, kar bi lahko pripeljalo do upravičevanja neetičnih dejanj. Veber zato zagovarja stališče, da mora moralna presoja temeljiti na trdnih načelih, ki so neodvisna od spremenljivih okoliščin in računanja splošne koristi kot take. Etika po njegovem ni le vprašanje koristi, temveč vprašanje dolžnosti in spoštovanja univerzalnih vrednot (Veber, 1923a).

Vebrova teorija o svobodi se jasno povezuje tui z njegovo kritiko modernih ideologij, ki po njegovem pogosto izkrivljajo razumevanje človeka. Veber svobodo dojema kot nekaj, kar ima kar trojno razsežnost: notranjo, duhovno in etično. Vsaka totalitarna ideja, ki zanemari eno izmed trojice, svobodo osiromaši, človek pa izgubi enega izmed svojih ključnih gradnikov, ki ga delajo svobodnega človeka. Tako ideologije, ki nosijo rasistično ali kolektivistično noto, *a priori* zanemarijo duhovno svobodo posameznika. Enako je s korporativizmom ter radikalnim individualizmom, ki notranjo svobodo vesti posameznika zgolj minimizirajo na učinkovitost in pragmatičnost. Podobno velja za nacionalizem, ta brez etične podlage kaj kmalu dobi preide v čustveno in reflektivno pripadnost brez zavestne odgovornosti (Veber, 1938).

6 Socialna filozofija

V zadnjih letih se zanimanje za filozofsko zapuščino Franceta Veبرا na slovenskem sicer povečuje, a njegova socialna filozofija še zmeraj ostaja precej v ozadju. Vebrova socialna misel se začena razvijati v njegovem delu *Idejni temelji slovanskega agrarizma* (1927), kjer loči med naravoslovnim in historičnim (zgodovinskim) pristopom k svetu. Pri tem izpostavi, da je razvoj človeške družbe normativen in se nanaša na napredovanje ali nazadovanje kulturnih stopenj. Vebrovo filozofiranje prehaja od naravoslovnih pristopov k analizi socialnih odnosov, kjer poudarja, da so socialni odnosi predvsem podkovani s psihološko noto – so namreč rezultat čustvenih in stremljenskih povezav med posamezniki. Vebrovo raziskovanje socialnih vidikov človeške družbe se še naprej razvija v njegovih drugih delih, kot so *Filozofija* iz leta 1930 in *Sv. Avgustin* iz leta 1931. V omenjenih delih se osredotoča predvsem na filozofske temelje socialne in kulturne etike.

V *Idejni temelji slovanskega agrarizma* (1927) Veber loči človeštvo v različne socialne oblike – družino, pleme, narod, raso in človeštvo. Družbena evolucija naj bi potekala prav v takšni smeri (torej od družine do človeštva). Pri tem se nagona doživetja vedno bolj umikajo racionalnim in duhovnim. Doda še delitev po slojih, ki dodatno vključujejo še državo ter družbo. Pomemben poudarek daje kmečkemu sloju, ki ga vidi kot temelj za vse oblike socialnega življenja (tukaj je ponovno pomembno pomniti prostorsko-časovni okvir njegovega delovanja, danes bi najverjetneje tudi Veber menil nekoliko drugače). Med drugim je bil tudi mnenja, da kmečki sloj predstavlja temeljno strukturo slovanske psihe, ki se ohranja ne le v agrarnem okolju, temveč se močno kaže tudi izven te. Veber v slovanstvu prepoznava kulturno-agrarno skupnost, ki po njegovem mnenju predstavlja temelj za prihodnji razvoj, napredek in posredovanje med različnimi narodi. Slovanstvo torej dojema kot idealno družbeno strukturo, ki ima potencial, da omogoči resnično demokratično državo zaradi agrarne in socialne naravnosti (Veber, 1927).

7 Vrste socialnosti in čustvene povezanosti

Veber je tako opredelil dve vrsti socialnosti – cerkveno-občestveno ter animalno-duhovno. Slednjo je opredelil kot tisto, ki izvira iz človekove notranje narave in nagonov. Sem spadajo prej omenjene temeljne družbene oblike (družina, narod, sloj, družba in država). Med njimi ima država posebno vlogo, saj vključuje vse preostale oblike ter tako predstavlja najvišjo obliko tovrstne socialnosti (Veber, 1927). Po

Vebru ima socialnost zmeraj dvojno podobo: notranjo ali čustveno-duhovno (po Vebru *dušeslovno*) in zunanjo ali vidno-zaznavno. V običajni sociologiji tistega časa se je Veber pritoževal, da se ljudje pogosto ukvarjajo zgolj z zunanjimi izrazi socialnih oblik (kot so na primer institucije), on pa je poudarjal, da je vsaka vidna socialnost smiselna le, če temelji na pristni notranji povezanosti – torej čustvenih razmerjih med osebami. Ravno animalno-duhovna socialnost je izraz teh notranjih naravnih vezi, ki pa se v različnih stopnjah razvijajo, kot že omenjeno, od družine do države. Nasprotno pa cerkveno-občestvena socialnost izhaja iz človekovega odnosa do Boga in presega naravne človeške nagone. Temelji namreč na duhovni enakosti in osvobajanju naravnih danosti (Veber, 2000). V bistvu Veber že več kot desetletje poprej v *Idejnih temeljih slovanskega agrarizma* (1927) kot temeljne socialne vrednote označi kruh, svobodo in vero – temeljne vrednote so bile zanj torej eksistencialna, politična ter duhovna komponenta (Urbančič, 2014).

V tem kontekstu Veber razmišlja tudi o različnih vrstah čustvene povezanosti ter o nagonskih čustvih. Različne vrste čustvene povezanosti oblikujejo človekovo umeščenost v družbene skupnosti. Primarna navezanost, tista znotraj družine, je spontana in nagonška (na primer ljubezen matere do otroka). Potem pa je tukaj ljubezen do naroda. Ta je zavestna, kulturno oblikovana, temelji pa na zgodovinskem spominu, vrednotah in duhovni zvestobi. Veber je menil, da nacionalna pripadnost ne izvira iz biološke danosti, temveč iz *vocatio interna*, tj. "notranjega klica" posameznika, da pripada določeni kulturni in duhovni skupnosti. S tem Veber poudari, da gre tukaj za odločitev na etični ravni, ki je del osebne odgovornosti vsakega posameznika in ne za usodo, ki bi bila določena že ob rojstvu. Nacionalna ideja tako dobi svoj smisel šele takrat, ko jo povežemo s krščanskim pojmovanjem človeka kot bitja, ki je svobodno ter odgovorno. Tako pojmuje človeka kot bitje, ki presega naravni instinkt in v poznavanju lastne zgodovine išče smisel in ne zgolj ohranitev svojega preživetja (Veber, 1938). Nadaljnje Veber filozofira tudi o *instinktivnih čustvih*. To so tista čustva, ki jih drugače imenujemo tudi nagon ali čutnosti. To so čustva, ki niso neposredno podvržena razumski presoji (so nepremišljena in se običajno pojavijo spontano ali refleksno). Takšna čustva prevladujejo v manjših skupnostih, medtem ko človeštvo kot celota temelji na racionalnih in duhovnih povezavah. Veber pa je menil, da bi morala instinktivna (animalistična) doživetja popolnoma izginiti, da bi lahko prevladali umski in etični odnosi (Veber, 1927).

Veberova ključna ugotovitev tukaj je, da med animalno-duhovno socialnostjo in cerkveno-občestveno socialnostjo ni notranjih nasprotij, saj obe izhajata iz človekove notranje narave – le da prva temelji na naravnih nagnjenjih, druga pa na razmerju do Boga. Čeprav se skozi zgodovino pojavljajo konflikti med cerkvijo in državo, to ne pomeni, da sta si ti dve obliki v temelju nasprotni (Veber, 1927). Seveda pa obstaja poglobljena razlika med vlogo človeka v državi ter vlogo individuuma v cerkveni socialnosti. Če pogledamo na posameznika v okviru države, je ta pogosto zgolj sredstvo za doseg kolektivnih ciljev, medtem ko gre pri cerkveni socialnosti za obratno sliko; ta je le sredstvo za izgradnjo individuuma kot duhovne osebe. Veber tako zaključí, da cerkveno-občestvena socialnost omogoča tisto, čemur pravi humanost; stanje, kjer je človek svoboden v svoji duhovnosti in enakopraven ne glede na druge naravne ali družbene razlike. Omogoča stanje, v katerem je človek dejansko svoboden kot duhovno bitje, saj ga ne določajo več instinktivne sile narave in družbeni cilji, temveč ga začne določati lastna odgovornost do moralne resnice. Slednje pa Veber povezuje s končno osvoboditvijo človeka od njegovih naravnih nagnjenj (Veber, 1927).

8 Sklep

France Veber je v svojem filozofiranju o svobodi in etiki poudarjal predvsem duhovne vrednote. Čeprav se ni neposredno ukvarjal s politično filozofijo, se je zavzemal za svobodno miselnost in etično avtonomijo, kar ga postavlja v nasprotje s totalitarnimi režimi, ki zatirajo človekovo notranjo svobodo. Njegova etika ni temeljila na zunanjih posledicah dejanj, pač pa na notranji moralni motivaciji, ki jo je videl predvsem v vesti. Verjel je, da je človekovo delovanje usmerjeno k višjim ciljem, kot so umetnost, znanost in kulturne vrednote, ne pa zgolj k sreči posameznika ali (še huje) k materialnim koristim. V tem smislu je zavračal tako utilitaristični kot eudaimonistični pristop k morali, ki srečo postavljata na mesto končnega cilja etičnega delovanja. Veber je trdil, da etične vrednote obstajajo same po sebi ter niso odvisne od njihove koristnosti za posameznika in družbo.

Njegova osredotočenost na vest, dolžnost in notranje vrednote ga približuje tradiciji nemškega idealizma, zlasti Kantu, čeprav ni dvoma, da je njegov pristop edinstven. Bil je kritičen tako do kapitalizma, ki spodbuja gospodarski pragmatizem, kot do socializma, ki posameznika podreja kolektivnim ciljem. Namesto tega je zagovarjal svobodno, moralno odgovorno osebnost, ki deluje iz svoje lastne, notranje etične motivacije, ki je *a priori* zasidrana v človekovi zavesti.

Veber je bil v marksističnih krogih zavračán predvsem zaradi svojega idealističnega pristopa k filozofiji, saj se marksizem osredotoča na materialne pogoje ter družbene odnose kot temelj človekovega bivanja. Kritika marksistov ni bila usmerjena zgolj v njegovo zavračanje kolektivističnih političnih konceptov, temveč v njegovo filozofijo nasploh – ta je namreč temeljila na subjektivnem vrednostnem čustvovanju in metafizičnih vprašanjih svobode in etike. Marksisti pa so ravno zato videli njegovo misel kot reakcionarno, saj ni sledila materialističnemu pojmovanju zgodovine in sveta – enostavno ni priznaval razrednega boja kot osrednjega dejavnika družbenega razvoja. Namesto da bi poudarjal gospodarske in družbene strukture, je Veber dojemal svobodo in etično delovanje kot notranje motivirano in neodvisno od družbenega konteksta, kar je v očeh marksistov predstavljalo odmik od znanstvene razlage družbenih procesov.

Veber torej ni izhajal iz posameznikovega prilagajanja normam (ki se skozi zgodovino neprestano spreminjajo), temveč iz človekove notranje sposobnosti, da se moralno usmerja. To pa pomeni, da sta moralna rast in zrelost v Vebrovih očeh rezultat dela na sebi, ki pa je veliko bolj zahtevno kot zgolj predaja družbenemu konformizmu.

Kljub svoji poglobljeni in edinstveni filozofiji je France Veber v slovenskem filozofskem prostoru dolgo ostajal na robu akademske pozornosti. Šele ob 30-letnici njegove smrti (leta 2005) so v okviru Slovenske akademije znanosti in umetnosti prvič organizirali uradni simpozij, ki se je celostno posvetil njegovemu delu, kar priča o dolgotrajnem zanemarjanju njegove misli v domači akademski sferi (Žalec, 2005). Vebrova misel si zasluži, da znova zaživi kot del akademskega diskurza; ne samo kot še ena zgodovinska zanimivost, temveč kot glas misleca, ki ima še veliko za povedati.

Viri in literatura

- Italijanska kultura v Trstu. (1925). *Jutro*, 21. april 1925, letnik 6, št. 39, str. 2.
- Juhant, J. (2015). Veber's Placement of Ethics Into 'The system of science'. V T. Pirc (ur.), *Object, Person, and Reality* (str. 121–130). JSKD.
- Mill, J. S. (1879). *Utilitarianism*. The Floating Press.
- Pihlar, T. (2010). France Veber. *Antropos*, 42(3-4), 37–42.
- Strahovnik, V. (2011). Vebrova etika. *Antropos*, 43(3-4), 67–88.
- Škof, N. (2015). The life of France Veber. V: Tadej Pirc (ur.), *Object, Person, and Reality* (str. 13–18). JSKD.
- Urbančič, I. (2014). *Razmišljanja v preddverju filozofije*. Slovenska matica.
- Veber, F. (1923a). *Etika: Prvi poizkus eksaktne logike nagonске pameti*. Učiteljska tiskarna.

- Veber, F. (1923b). *Problemi sodobne filozofije*. Zvezna tiskarna in knjigarna.
- Veber, F. (1927). *Idejni temelji slovanskega agrarizma: pragmatična socialna študija*. Kmetijska tiskovna zadruha.
- Veber, F. (1931). *Sv. Arhuštin*. Jugoslovanska knjigarna v Ljubljani.
- Veber, F. (1934). *Knjiga o Bogu*. Družba Sv. Mohorja v Celju.
- Veber, F. (1938). *Nacionalizem in krščanstvo. Kulturna pisma Slovencem*. Samozaložba I. Peršuh.
- Veber, F. (2000). *Filozofija: Načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu*. Tiskarna Hren.
- Virk, T. (2014). *Veberov učenec*. Zbirka novi pristopi.
- Weber, T. (2004). *150 zgodb Ljubljancina: 1910 – 2002*. Samozaložba.
- Žalec, B. (2005). Evropski kontekst slovenske filozofije - France Veber (1890–1975). *Anthropos*, 37(1/4), 9–12.
- Žalec, B. (2011). Filozofija Franceta Vebera. *Anthropos*, 43(3-4), 105–127.

OKOLJSKA RETORIKA: JEZIK V DRUŽBI IN NJEGOVA UPORABNOST PRI OKOLJEVARSTVU

Sprejeto

9. 11. 2025

Pregledano

18. 12. 2025

Izdano

31. 12. 2025

DANIJEL DAVIDOVIĆUniverza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija
daniel.davidovic@um.si

DOPISNI AVTOR

daniel.davidovic@um.si

Ključne besede
filozofija jezika,
okoljska retorika,
družbena ontologija,
govorna dejanja,
Aristotel

Izvleček Članek obravnava vlogo jezika in retorike pri razumevanju ter reševanju sodobnih okoljskih izzivov. Avtor gradi na tranzitivnem argumentu, ki povezuje štiri ključne elemente: družbo, okolje, jezik in retoriko, kjer v izhodišču predstavi analizo negativnih vplivov industrijske družbe na okolje, čemur sledi teoretska utemeljitev jezika kot konstitutivnega elementa družbene stvarnosti. Z uporabo Searlove socialne ontologije in teorije govornih dejanj avtor nato pojasnjuje, kako jezikovna uperjenost in dogovori vzpostavljajo družbena dejstva in institucije. Glavni del besedila se osredotoči na jezikovni relativizem in uokvirjanje, kjer avtor s konkretnimi primeri demonstrira moč besedišča in retorike pri oblikovanju javnega mnenja. V sklepnem delu je predstavljena še uporabna vrednost klasične retorike, kjer je prikazano, kako lahko uporaba Aristotelovih prepričevalnih sredstev – etosa (značaj), logosa (argumentacija) in patosa (čustva) – služi kot učinkovito orodje za spodbujanje okoljske odgovornosti. Avtor v zaključku ugotavlja, da je obvladovanje okoljske retorike nujno za prehod od zgolj zavedanja k dejanskemu družbenemu ukrepanju.

ENVIRONMENTAL RHETORIC: LANGUAGE IN SOCIETY AND ITS USEFULNESS IN ENVIRONMENTAL PROTECTION

DANIJEL DAVIDOVIĆ

University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia
danijel.davidovic@um.si

CORRESPONDING AUTHOR
danijel.davidovic@um.si

Accepted

9. 11. 2025

Revised

18. 12. 2025

Published

31. 12. 2025

Abstract The article discusses the role of language and rhetoric in understanding and solving contemporary environmental challenges. The author builds on a transitive argument that connects four key elements: society, environment, language, and rhetoric, where they begin by presenting an analysis of the negative impacts of industrial society on the environment, followed by a theoretical justification of language as a constitutive element of social reality. Using Searle's social ontology and speech act theory, the author then explains how linguistic orientation and agreements establish social facts and institutions. The main part of the text focuses on linguistic relativism and framing, where the author uses concrete examples to demonstrate the power of vocabulary and rhetoric in shaping public opinion. The concluding section presents the practical value of classical rhetoric, showing how the use of Aristotle's means of persuasion – ethos (character), logos (argumentation), and pathos (emotion) – can serve as an effective tool for promoting environmental responsibility. The author concludes that mastering environmental rhetoric is essential for the transition from mere awareness to actual social action.

Keywords

philosophy of language,
environmental rhetoric,
social ontology,
speech acts,
Aristotle

1 Uvod

Članek je poskus opredelitve odnosa jezika do družbe in uporabnosti jezika pri razumevanju in reševanju okoljskih težav. Jezik je lahko opredeljen kot skupek znakov in njihovih odnosov, ki so lahko uporabljeni kot sredstvo za ustvarjanje, ohranjanje in upravljanje družbene stvarnosti. Retorika je lahko opredeljena kot učinkovita naslovnikom prilagojena raba vsebinskih in oblikovnih razsežnosti jezika z namenom prepričevanja oziroma ustvarjanja zamisli v umih drugih. Prepričevanje ima etično razsežnost, saj je lahko uporabljeno za neprimerne cilje, vendar ob primerni uporabi lahko prispeva k razumevanju okoljskih težav in spodbuja k ukrepanju oziroma oblikovanju primernejšega odnosa družbe do okolja.

Sestava besedila je osnovana na različici prehodnega (tranzitivnega) argumenta. Kljub formalni neveljavnosti je lahko argument ob dobrih utemeljitvah sprejemljiv. V osrednjem argumentu je odnos (O) med pojmom v prvi postavki utemeljen z zgodovino in geografijo, odnos v drugi postavki pa s Searlovo filozofijo družbe. Tretja postavka je utemeljena s sintezo prve in druge postavke ter primeri, četrta postavka pa z Aristotelovo in Herrickovo retoriko. Peta postavka je opisana z uporabnimi predlogi, osnovanimi na Aristotelovih retoričnih sredstvih.

Osrednji argument:

	1.	Družba O okolje.
	2.	Jezik O družba.
(∴)	3.	Jezik O okolje.
	4.	Retorika O jezik.
∴	5.	Retorika O okolje.

2 Družba O okolje

Okolje je lahko opredeljeno kot prostor ter vir snovi in energije za gospodarske in druge dejavnosti družbe. V zgodovini družbe prevladuje uporaba okolja za bivanje, lov, nabiralništvo, samooskrbno kmetijstvo in obrtništvo, ki imajo majhne okoljske vplive. V 18. stoletju je prišlo do industrijske revolucije, ki je lahko opredeljena kot preobrat iz malo obsežne, pretežno ročne, v množično strojno proizvodnjo. Obsega

tehnološke spremembe, ki so omogočile večji obseg proizvedenih dobrin in porabe okoljskih virov (Britannica Editors, 2025a):

- nove snovi kot sta železo, jeklo ter druge kovine in zlitine, plastika,
- novi viri energije kot so premog, nafta, para, elektrika,
- novi stroji kot so motor na notranje izgorevanje, predilnik, roboti, računalniki,
- novi načini proizvodnje kot so tovarne, stroge delitve dela, tekoči trak,
- novi načini prometa in sporazumevanja kot so parne lokomotive in ladje, avtomobili, letala, telegrafi, radio.

Poleg tehnoloških se pojavijo tudi druge spremembe kot so okrepljeno mednarodno trgovanje, ustanavljanje držav, širša porazdelitev dobrin, večanje donosnosti kmetijstva, večanje pomena znanosti in nov družbeni sloj delavcev (Britannica Editors, 2025a; Heilbroner in Boettke, 2025).

Omenjene novosti omogočijo večjo produktivnost držav in hkrati večje neprimerne vplive na okolje. Industrijska revolucija se začne v Veliki Britaniji, od koder se najprej razširi v Francijo, Nemčijo, ZDA, Japonsko, Sovjetsko zvezo, Kitajsko in Indijo (Britannica Editors, 2025a). Opazna je povezava med produktivnostjo omenjenih držav in njihovimi neprimernimi vplivi na okolje. Države s svetovno največjim BDP (v bilijonih dolarjev) so ZDA (28), EU¹ (21) in Kitajska (19) (World Bank, 2025), države z največjim izpustom CO₂ (v tonah) so podobno Kitajska (12.300), ZDA (4.900), Indija² (3.200) in EU¹ (2.400) (Global Carbon Atlas, 2025).

Za omenjene države so poleg obsežne proizvodnje značilne tudi številne mednarodne prometne povezave (prenos virov in dobrin med državami s prometnimi sredstvi na fosilna goriva), obsežen osebni promet (večanje števila avtomobilov in pogostosti njegove uporabe), urbanizacija (večanje števila meščanov³ in širjenje mestnega načina življenja, ki je okoljsko bolj obremenjujoče) in potrošništvo (zadovoljevanje želja z neprestanim pridobivanjem dobrin za kratkočasno rabo in obsežno ustvarjanje odpadkov).

¹ Gospodarsko najproduktivnejše države Evropske unije: Nemčija, Francija in Italija.

² Predvsem zaradi sežiga premoga in lesa za vsakodnevno uporabo, manj gospodarstva.

³ Od leta 2010 svetovno prebivalstvo prvič večinoma meščansko.

Odnos med pojmom v prvi postavki osrednjega argumenta je lahko opredeljen z družbo, ki ima neprimerne vplive na okolje. Za sodobno družbo je značilno večanje gospodarske produktivnosti ter večanje števila prebivalcev in večanje njihove porabe energije oziroma potrošniški način življenja. Nekatere posledice so večanje izpustov CO₂, večanje izsekavanja gozda, večanje izumiranja vrst bitij, onesnaževanje zraka, voda in prsti, širjenje puščav, spreminjanje življenjskih okolij bitij, segrevanje podnebja, naraščanje morske gladine, pomanjkanje pitne vode ter velike količine odpadkov in zavržene hrane.

3 Jezik O družba

3.1 Vzrok in vloge jezika

Jezik je lahko opredeljen kot skupek izraznih sredstev za govorno, pisno in nebesedno izražanje oziroma sporazumevanje (SSKJ). Jezik je osnovna lastnost človeka oziroma je »/.../ človeku bolj lasten kot raba telesa« (Aristotel, 1355 a 35).

Natančen nastanek in razvoj jezika je neznan oziroma je »filozofska spekulacija« (Jutronić, 2007, str. 123). Možni sta dve skupini razlag, in sicer vzročne (kavzalne, nujni in zadostni pogoji jezika) in vlogovne razlage (funkcionalne, posebni nameni jezika). V sklopu vzročnih razlag je nujni pogoj razvoja jezika razvoj možganov oziroma umskih zmožnosti, ki so biološke (razviti možgani kot vzrok jezika). Z razvojem možganov pred-jezikovni predniki pridobijo zmožnosti, kot so zaznavanje pojavov in njihovih lastnosti (kategorij⁴), pomnjenje, uperjenost (intencionalnost), ustvarjanje znakov (simbolizacija), prepričanj in želja. Nadaljnji razvoj možganov omogoča zmožnosti jezikovnih prednikov, kot so ustvarjanje pomena, dogovorov, predstav in skladnje (dodatne zmožnosti pridobljene z razvojem možganov) (Searle, 2008, str. 446; Searle, 2010, str. 61–65).

Pomen je lahko opredeljen kot namerno vsiljevanje pogojev zadovoljitev⁵ na izjave oziroma vsiljevanje pogojev zadovoljitve na pogoje zadovoljitve. Brezpomenska izjava ima en pogoj zadovoljitve, ki je izvajanje izjave, pomenska izjava ima poleg omenjenega pogoja še dodatni pogoj zadovoljitve, ki je lahko resničnost, posrečenost ali veljavnost (npr. pri izjavi »Ločujem odpadke.« je prvi pogoj

⁴ Aristotelove kategorije: bitnost, številčnost, kakovost, čas, mesto, položaj, razmerje, stanje, delovanje, utrpevanje (Studtmann, 2024).

⁵ Pogoji zadovoljitve: nujni pogoji za uspešen izid.

zadovoljitve izgovarjanje, drugi pogoj zadovoljitve pa resničnost glede na stanje stvarnosti) (Searle, 2008, str. 447). Pomen je odvisen od sporočevalčevega pomena (želeni pomen izreka) in ponavljajočih družbenih dogovorov (Searle, 2010, str. 76).

Dogovori (konvencije) so lahko opredeljeni kot običaji ali navede oziroma skupinsko prepoznani postopki. Dogovori so ključni, saj zagotavljajo skupno razumevanje izjav, tako sporočevalec razumno predpostavlja, da ga naslovnik razume in naslovnik razumno predpostavlja, da razume sporočevalca (npr. sporočevalec izjavi »Ločuj odpadke.« kot ukaz za določeno dejanje, naslovnik razume izjavo kot ukaz za to dejanje) (Searle, 2008, str. 448). Pri sporazumevanju ima sporočevalec namero posredovanja predstav, poslušalec pa ima namero prepoznavanja oziroma pravilnega tolmačenja posredovanih predstav (Searle, 2010, str. 75).

Predstavljanje (reprezentiranje) je lahko opredeljeno kot izjavljanje resničnih ali neresničnih izjav glede na stanje stvarnosti, izražanje (ekspresija) pa kot izjavljanje izjav o notranjem stanju, ki so brez resničnostine vrednosti (npr. izraz »Ločujem odpadke.« je resničen ali neresničen, vzklik »Ločuj odpadke.« ni resničen ali neresničen, lahko je posrečen ali neposrečen glede na tolmačenje naslovnika) (Searle, 2008, str. 447–448; Searle, 2010, str. 72).

Skladnja (sintaksa) je lahko opredeljena kot razstavljanje izjave oziroma primerna razporeditev znakov z namenom jasnega natančnega sporočanja (npr. izraz »Ločujem odpadke.« kot natančno poročanje o dejavnosti, ki je ni mogoče natančno opredeliti s samo »ločujem« ali »odpadke« ali drugo besedo) (Searle, 2008, str. 449). Sestavljanje oziroma primerna razporeditev besed vpliva na pomen stavka, čeprav je pomen besed nespremenjen (npr. izjava »Družba vpliva na naravo.« je drugačna od izjave »Narava vpliva na družbo.«) (Searle, 2010, str. 64).

Pri tem ni jasno, ali je razvoj jezika postopen in vključuje tudi živalske prednike ali hiter prelomni dogodek, ki se pojavlja samo pri ljudeh in ne živalih (pred-jezikovni predniki postopoma ali hitro razvijejo zmožnosti ustvarjanja pomena, predstav, dogovorov, skladnje). Do začetka postopnega razvoja jezika je lahko prišlo pred med več kot dvema milijonoma let in 100.000 let, nenaden pojav jezika pa pred 40.000 leti s pojavom napredne umetnosti (Jutronič, 2007, str. 127–128). Glede na fosile je jezik verjetno že bil prisoten pred pol milijona let pri pokončnem človeku (*homo erectus*) (Jutronič, 2007, str. 134). Tako je lahko spretni človek (*homo habilis*) pred-

jezikovni prednik, pokončni človek pa jezikovni prednik sodobnega človeka (*homo sapiens*).

V sklopu vlogovnih razlag razvoja jezika so nekatere posebne vloge jezika (Jutronić, 2007, str. 131–133):

- lov (jezik z vlogo usklajevanja posameznikov za uspešnejši lov, tudi vloga posredovanja znanja o užitnih rastlinah; vendar živali lahko lovijo v skupinah in se prehranjujejo brez jezika);
- izdelovanje orodij (jezik z vlogo lažje obdelave naravnih snovi za orodja, tudi vloga posredovanja znanja o njihovi izdelavi; vendar tudi živali uporabljajo orodja brez jezika, posredovanje znanja o izdelavi orodij pa se izvaja predvsem s prikazom, ne jezikovnimi navodili);
- razmnoževanje (jezik z vlogo pridobivanja razmnoževalnih partnerjev; vendar tudi živali se uspešno razmnožujejo brez jezika);
- učenje in skrb za otroke (jezik z vlogo izobraževanja ranljivih potomcev o veščinah, okolju in družbi; vendar imajo nekatere živali tudi ranljive potomce s potrebo po obsežnem znanju za preživetje ter pri tem ne uporabljajo jezika);
- družbeni odnosi (jezik z vlogo obvladovanja družbenih odnosov v večjih in bolj zapletenih skupnostih, tudi vloga vzpostavljanja in ohranjanja prijateljstev, na katerih temeljijo družbeni oziroma politični odnosi).

Omenjene vloge kot razlage jezika niso izključujoče oziroma je bolj verjetno njihovo hkratno pojavljanje. Najpomembnejša vloga jezika je upravljanje družbenih odnosov, saj so edine živalske vrste z uspehom pri učenju jezika vrste z zapletenimi družbenimi odnosi (višje razvite opice, delfini, papige) (Jutronić, 2007, str. 133). Natančneje: pomembne družbene vloge jezika so medosebno sporazumevanje (sporočanje podatkov o naravni in družbeni stvarnosti), posredovanje prepričanj (poustvarjanje lastnega prepričanja v umu drugih) ter ustvarjanje novih in ohranjanje obstoječih družbenih (institucionalnih) bitnosti oziroma dejstev družbene stvarnosti.⁶ Jezik je nujni pogoj družbene stvarnosti oziroma omogoča obstoj vseh drugih družbenih bitnosti (Searle, 2010, str. 71). Z drugimi besedami: »Družbena dejstva so vsa, brez izjeme, ustvarjena s pomočjo jezika.« (Searle, 2010, str. 90)

⁶ Dejstva naravne stvarnosti so gola dejstva (ang. *brute facts*). Gola dejstva se tudi izražajo z jezikom, vendar obstajajo neodvisno od jezika (Searle, 1998, str. 151).

3.2 Družbena stvarnost

Družba je lahko opredeljena kot skupnost ljudi in njihovih odnosov (Družba, 2014), ki ustvarjajo, ohranjajo in upravljajo z družbeno stvarnostjo. Družbena stvarnost se raziskuje v sklopu družboslovja in družbene ontologije oziroma filozofije družbe. Osrednje teme so sestavine družbene stvarnosti oziroma družbene bitnosti, pogoji njihovega nastanka, njihovi odnosi ter podobnosti in razlike z naravnimi bitnostmi (Searle, 2010, str. 3–5). Nekatere osnovne sestavine družbene stvarnosti so (Epstein, 2015, str. 149–150, povz. po Koltai, 2017, str. 5):

- družbeni predmeti (npr. naravovarstvena društva, ogljični davek),
- družbene lastnosti (npr. neetično, biti ekolog),
- družbeni dogodki (npr. znanstveno poročanje, podelitev nagrad),
- družbene vrste (npr. naravovarstveni protestniki, potrošniki),
- družbena dejstva (npr. Ganges kot pravna oseba).

Družbena (institucionalna) dejstva so lahko opredeljena kot ontološko subjektivna dejstva odvisna od skupine posameznikov in njihove skupinske uperjenosti, gola dejstva (ang. *basic, brute facts*) pa kot ontološko objektivna dejstva naravne stvarnosti, ki so neodvisna od družbe. Obe vrsti dejstev sta pod vplivom naravnih zakonov v prostoru in času (brez ontološke dvojnosti umsko/snovno). Lastnosti človeške družbe so posledica osnovnih dejstev fizike, kemije in biologije (družba kot posledica zavesti, ki je biološka, pri tem je biologija zvedljiva na kemijo in kemija na fiziko). Družbene bitnosti so lahko snovne (npr. medalja) ali nesnovne (npr. Pariški sporazum), pri tem je tudi vsaka nesnovna družbena bitnost odvisna od snovnega pojava (npr. Pariški sporazum s podpisi predstavnikov držav na listu papirja) (Searle, 2010, str. 42).

Čeprav so družbene bitnosti subjektivne, so obravnavane kot objektivne (npr. subjektivna naravovarstvena zakonodaja obravnavana kot objektivno drevo). Pri tem se lahko loči ontološka objektivnost (od človeka in družbe neodvisen obstoj bitnosti, zunanja snovna stvarnost) in ontološka subjektivnost (od človeka odvisen obstoj bitnosti, notranja osebna ali skupinska umska stvarnost) ter epistemološka objektivnost (dokazljiva preverljiva dejstva, od posameznika ali skupine neodvisna dejstva) in epistemološka subjektivnost (nedokazljiva nepreverljiva dejstva, dejstva odvisna od posameznika ali skupine) (Searle, 2006). Opazen je nesmisel (paradoks),

saj so družbene bitnosti (ontološko) subjektivne in (epistemološko) objektivne (subjektivna stvarnost je lahko opisana z objektivnimi dejstvi) (Searle, 2010). Nastanek družbenih bitnosti je pogojen s pripisovanjem posebnih (statusnih) vlog obstoječim naravnim ali družbenim bitnostim (posameznikovo ali družbeno določanje vlog pojavom, tako da dobijo poseben namen) (Searle, 1998). Statusne vloge lahko definiramo kot vlogo, »/.../ ki jo izvaja predmet, oseba ali druga bitnost in je lahko izvajana na podlagi dejstva, da ji je vlogo pripisala skupnost, v kateri je izvajana in je s strani te skupinsko prepoznana oziroma sprejeta« (Searle, 2010, str.94). Statusne vloge so odvisne od priznavanja družbe, niso odvisne od snovne zgradbe nosilca vloge in temeljijo na skupinski uperjenosti (Searle, 2010).

3.3 Skupinska uperjenost

Uperjenost (intencionalnost) je pojem, ki je lahko opredeljen kot zmožnost človeškega in živalskega uma za usmerjenost, namerjenost ali naravnost na pojave oziroma dele stvarnosti. Uperjenost je odnos med umom in pojavom oziroma dovzetnost uma za vsebino (da je o nečem). Vsebine uperjenih stanj so lahko snovni ali nesnovni obstoječi ali neobstoječi pojavi, nekatera uperjena stanja pa so npr. verjeti, bati se, želeli si ali imeti raje (brez možnosti določanja resničnostne vrednosti) (Searle, 2010). »Uperjenost temelji na procesih zavesti, zavest pa je proizvod biološke zgradbe možganov« (Searle, 2010, str. 26) in je tako biološki pojav, ki ima poleg bioloških tudi logične lastnosti (podobno so misli biološki pojav z logičnimi lastnostmi) (Searle, 2010).

Družabne živali in človek imajo zmožnost skupinske uperjenosti (kolektivne intencionalnosti), ki je lahko opredeljena kot zmožnost več umov za hkratno usmerjenost na iste pojave oziroma dele stvarnosti. Skupinska uperjenost je nujni pogoj za nastanek družbenih bitnosti in skupno delovanje (uperjenost kot odnos med umom in bitnostmi, skupinska uperjenost kot odnos med umi in skupnimi bitnostmi). Nekaterne oblike skupinske uperjenosti so skupne namere, skupna načrtovanja, skupna delovanja, skupna pozornost, skupna prepričanja, skupna priznavanja, skupno čustvovanje, sodelovanje, vera in skupinsko pripisovanje vloge določenim osebam ali predmetom (statusne vloge) (Searle, 2010; Schweikard in Schmid, 2021). Pri skupinskem delovanju posameznik ne pozna uperjenosti drugih sodelujočih, pozna le skupni cilj (sodelujoči predpostavljajo, da vsi opravljajo svoj del naloge za doseganje skupnega cilja) (Searle, 2010).

Skupinska uperjenost ni zvedljiva na več osebnih uperjenosti, temveč je samostojna enota (nova uperjenost, ne seštevek posameznih).⁷ V skupinskem delovanju so osebne uperjenosti izpeljane iz skupinske uperjenosti (skupinska uperjenost kot vzročno prvotna), tako da so usklajene za doseganje skupnega cilja (npr. posamezniki v podjetju izvajajo različne naloge in imajo različne osebne uperjenosti, vendar ustvarjajo skupen izdelek ali storitev) (Searle, 1998).

Osebna uperjenost je različna od skupinske uperjenosti, saj 1. osebna uperjenost obstaja izključno v možganih, za skupinsko pa je to manj jasno (uperjenost je zmeraj v možganih, vendar je nejasna porazdelitev skupinske uperjenosti v različnih možganih), 2. osebna uperjenost obsega osebno povzročena dejanja,⁸ skupinska uperjenost deluje tudi izven-osebno (vzročnost skupinske uperjenosti obsega več posameznikov), 3. skupinska uperjenost je lahko sestavljena iz več osebnih uperjenosti, ki so med seboj različne (združenje različnih uperjenosti omogoča skupno dejanje) (Searle, 2010). Različnost osebne in skupinske uperjenosti je opazna v jeziku pri rabi zaimka »mi« namesto »jaz«, »ti« in »ona« (Searle, 1998).

3.4 Govorna dejanja

Jezik ni samo sredstvo za opisovanje stvarnosti (konstativna vloga⁹), temveč tudi za opravljanje dejanj, kot so zahtevanje, opozarjanje, priznavanje, pooblašcanje, obljubljanje ali opravičevanje (performativna vloga¹⁰). Performativna vloga je ključna za družbeno stvarnost, saj je sredstvo njenega ustvarjanja in upravljanja (npr. izjava francoskega ministra za zunanje zadeve »Pariški podnebni sporazum je sprejet.« ustvarja novo družbeno stvarnost, v kateri se spodbuja izvajanje ukrepov za zmanjšanje izpustov toplogrednih plinov) (Searle, 2010).

Pri tem se ločijo ubeseditev (propozicija, npr. ministrov izbor primernih besed), izjavljanje (lokucija, npr. ministrov govor), namen (ilokucija, npr. ministrovo obeleževanje začetka skupnega ukrepanja) in učinek (perlokucija, npr. spodbujene

⁷ Proti ontološkem in metodološkem individualizmu (skupinska uperjenost kot skupek posameznih osebnih uperjenosti) (Searle, 1998).

⁸ Edninska uperjenost je navadno osebna (lastna osebi, ne posega v uperjenost drugih, ne povzroča dejanja drugih), vendar v nekaterih primerih lahko uperjenost posameznika povzroči uperjenost skupine (npr. predsednikovo izpostavljanje premogovne energetike usmeri pozornost državljanov in podjetij na premog) (Searle, 2010).

⁹ Nanašajo se na stvarnost (so referenčni), tako imajo resničnostno vrednost (Krajnc Ivič, 2013).

¹⁰ Nanašajo se na sebe (so samoreferenčni), tako so brez resničnostne vrednosti, temveč so posrečeni. So v prvi osebi ednine ali množine s povednim naklonom, tvornim načinom, dovršnim ali nedovršnim glagolskim vidom (Krajnc Ivič, 2013).

države za skupno ukrepanje) (Krajnc Ivič, 2013). Vrste govornih dejanj so (Searle, 2010; Krajnc Ivič, 2013):

- trditve kot opisi stvari z resničnostno vrednostjo (npr. »Izsekani sta dve tretjini vseh svetovnih gozdov.«),
- usmeritve kot prepričevanja v dejanja (npr. »Ločuj odpadke.«),
- zagotovitve kot zaveze za dejanja (npr. »Prisegamo, da bomo zmanjšali izpuste toplogrednih plinov.«),
- izrazi kot izražanje duševnih stanj (npr. »Negotovi smo glede stanja okolja v prihodnosti.«),
- izjave kot razглаšanje sprememb stvarnosti (npr. »Naša država postaja najbolj zelena država.«).

Za uspešno izvajanje govornih dejanj je potrebna skupinska uperjenost oziroma dogovori (konvencije), ki presegajo dobesedni pomen besed. Za doseganje učinka so ključne določene in splošno sprejete okoliščine, besede in osebe, ki lahko izvedejo določeno govorno dejanje (npr. samo pravniki na ustavnem sodišču lahko priznajo reko kot pravno osebo) (Green, 2014). Tako je novo dejstvo družbene stvarnosti lahko ustvarjeno s preprostim izrazom (govornim dejanjem) v primernih okoliščinah (npr. Trumpova izjava »ZDA izstopa iz Pariškega podnebne sporazuma.« je veljavna, pred 15 leti bi bila neveljavna, saj ni bilo niti sporazuma niti njegove predsedniške vloge) (Searle, 1998, 146).

Govorno dejanje se tvori z želenim ciljem oziroma namenom in izbiro namenu primernih besed. Naslovniki govorna dejanja tolmačijo skladno z umskimi zmožnostmi ter stanjem naravne in družbene stvarnosti (Krajnc Ivič, 2013). Nameni se lahko razlikujejo od učinkov (ilokucija ni nujno skladna s perlokucijo). Pomembno je razlikovanje med tolmačenim pomenom stavka in sporočevalčevim pomenom stavka (slednji logično prvoten) (Searle, 2010).

Govorna dejanja oziroma njihovo tolmačenje je odvisno tudi od okoliščin (Krajnc Ivič, 2013). Okoliščine obsegajo prostor in čas sporočanja (naravna stvarnost), udeležence (sporočevalec, naslovniki), razmerja med udeleženci (družbena stvarnost), sporočevalčev namen (želeni cilji, učinki), prenosnike (posreden ali neposreden stik udeležencev), temo (predmet nanašanja), kod (ubeseditiv, vrsta besed ali besednih zvez) in besedilo (povezan, smiselno urejen skupek povedi).

Okoliščine se v času sporazumevanja lahko spreminjajo oziroma prilagajajo (Krajnc Ivič, 2013).

Govorno dejanje je lahko izvedeno neposredno¹¹ (npr. »Zahtevam, da ločujete odpadke.«), polposredno (npr. »Rad bi vas prosil, da ločujete odpadke.«) ali posredno (npr. »Mislim, da ločevanje odpadkov prispeva k primernejšem okolju.«) (Krajnc Ivič, 2013).

Posredna govorna dejanja so lahko poimenovana kot implikature. Slednje so lahko opredeljene kot nedobesedno izjavljanje pomena, ki ga naslovnik mora izpeljati (izjavljanje *a* z *b*, tako da *b* posredno vsebuje *a*, npr. pri vprašanju »Ali ločuješ odpadke?« in odgovoru »Nimam časa.« je posredno izjavljeno, da oseba ne ločuje odpadkov, tako je eno govorno dejanje (»Ne ločujem.«) izvedeno z drugim govornim dejanjem (»Nimam časa.«)). Implikatura je možna zaradi skupinske uperjenosti oziroma splošno sprejetih dogovorov o prikritih pomenih (Davis, 2024).

3.5 Jezikovni relativizem

Jezikovni relativizem¹² je lahko opredeljen kot predpostavka o povezanosti jezika in stvarnosti. Povezanost je lahko močna, tako da jezika *določa* razumevanje stvarnosti (močni jezikovni relativizem) ali šibka, tako da jezik *vpliva* na razumevanje stvarnosti (šibki jezikovni relativizem) (Scholz, Pelletier in Pullum, 2025).

Ker uporabniki različnih jezikov različno tolmačijo in delujejo v različnih pojmovnih prostorih, je zaradi več kot sedem tisoč različnih jezikov značilna velika raznolikost v razumevanju stvarnosti (Ethnologue, 2025). Besedišče odraža teme, ki so pomembne za določeno družbo, bogato besedišče, ki omogoča preprosto in natančno izražanje, pa kaže na pomembnost tem (npr. družba, ki ne priznava okoljskih težav, ne uporablja besed za okoljske težave in obratno).

Odnos med pojmom v drugi postavki osrednjega argumenta je lahko opredeljen z jezikom kot sredstvom za ustvarjanje, ohranjanje in upravljanje z družbeno stvarnostjo. Jezik je družbena bitnost, ki omogoča druge družbene bitnosti s pripisovanjem statusnih vlog in govornimi dejanji.

¹¹ Pokazatelji (indikatorji) ilokucijske moči: besede in besedne zveze, ki kažejo na namen govornega dejanja (npr. priznavam, pooblašчам, obljubljam, kaznujem, obsojam) (Green, 2014).

¹² Manj primerno poimenovanje Sapir–Whorfova domneva (Scholz, Pelletier in Pullum, 2025).

4 Jezik O okolje

V razdelku *Družba O okolje* so pokazani neprimerni vplivi sodobne družbe na okolje (z večanjem gospodarske produktivnosti in števila meščanov ter širjenjem potrošništva večanje porabe okoljskih virov, onesnaževanja okolja in ustvarjanja odpadkov). V razdelku *Jezik O družba* je pokazana vloga jezika pri ustvarjanju in upravljanju družbene stvarnosti (skupinska uperjenost in jezik kot zmožnosti možganov, ki omogočata sporazumevanje, prepričevanje in ustvarjanje družbene stvarnosti z govornimi dejanji). V tem razdelku so pokazani nekateri primeri vpliva jezika na razumevanje okoljskih težav in njihovega reševanja.

4.1 Besednjak

Besednjak je lahko opredeljen kot besedni zaklad (Besednjak, 2014) oziroma nabor besed. Skladno z jezikovnim relativizmom je obseg besednjaka kazalnik pomembnosti teme. V sodobnosti je oblikovanih več besed in besednih zvez, ki nakazujejo večanje pomembnosti okoljskih tem. Nekateri primeri so ogljični odtis, ogljični trg, ogljični davek, okoljska zakonodaja, eko ali zelene tehnologije, zeleno oglaševanje, lažno zeleno oglaševanje (ang. *greenwashing*), zeleno gospodarstvo, krožno gospodarstvo, eko ali bio izdelki, pridelava na agroekološki, biodinamični, ekološki ali integrirani način, ekosistemske storitve, trajnostnost, trajnostni razvoj, sonaravni razvoj, globoka ekologija (ang. *deep ecology*), obnovljivi viri energije, čista energija, biorazgradljivo, zeleno mesto, podnebne spremembe, učinek tople grede, globalno segrevanje in toplogredni plini.

Poleg števila besed je pomembno tudi njihovo razumevanje oziroma tolmačenje. Nekaterе besede so zaznamovane oziroma spodbujajo različna čustva, prepričanja in ukrepanja. Tako je besedna zveza »podnebne spremembe« razumljena manj ogrožajoče kot »globalno segrevanje«, čeprav sta v vsakdanjem jeziku in javnosti pogosto zamenljivi. Slednja vzbuja več neprijetnih čustev in povezav z drugimi neprijetnimi pojmi, občutek zdaj prisotne grožnje in odgovornosti človeka kot povzročevalca, večjo zaskrbljenost za osebno in družinsko varnost in varnost naslednikov, osebno vpletenost in večjo potrebo po političnem ukrepanju. Tolmačenje pomenov besed se lahko s časom spreminja (Leiserowitz idr., 2014).

Poleg števila besed in njihovega tolmačenja je pomembna tudi njihova časovna oblika. Uporabniki jezikov z okrepljeno uporabo prihodnjika v vsakdanjem sporazumevanju uporabljajo posebne besede za prihodnost (Francozi, Angleži, npr. jutri *bomo praznovali* Dan Zemlje), medtem ko uporabniki jezikov z okrepljeno uporabo sedanjika uporabljajo enake besede za prihodnost in sedanjost (Finci, Nemci, Slovenci, npr. jutri *praznujemo* Dan Zemlje) (Mavisakalyan, Tarverdi in Weber, 2018). Za uporabnike prihodnjiških jezikov je značilna manjša verjetnost okoljske odgovornosti kot za uporabnike sedanjških jezikov; tj. posamezniki, ki izjavljajo o prihodnosti v sedanjiku, bolj cenijo okolje. Omenjena večja okoljska odgovornost uporabnikov sedanjških jezikov je lahko utemeljena s pojavom neupoštevanja prihodnjih vrednosti (ang. *temporal discounting*). Pojem je lahko opredeljen kot nagnjenost posameznikov k podcenjevanju oddaljenih prihodnjih dejanj in stanj oziroma večjemu cenjenju bližnjih sedanjih dejanj in stanj. Tako uporabniki prihodnjiških jezikov podcenjujejo prihodnje okoljske grožnje in bolj cenijo sedanji okoljsko ogrožajoč življenjski slog (Mavisakalyan, Tarverdi in Weber, 2018, 5).

Uporabniki sedanjških jezikov so bolj usmerjeni na dolgoročnost, tako so bolj pripravljeni podpirati okoljske politike in izvajati okoljske ukrepe, ki so navadno izplačljivi na daljše obdobje. Prav tako so pripravljeni plačati več za okoljsko manj obremenjujoče izdelke (npr. nakup dražje ekološke hrane je večji strošek v sedanjosti, vendar je izplačljiv zaradi dolgoročno manj škodljivega vpliva na okolje) (Mavisakalyan, Tarverdi in Weber, 2018). Vpliv časa jezikovnih izjav je opazen tudi na državni ravni, saj imajo države s sedanjškim jezikom strožjo okoljsko zakonodajo (Mavisakalyan, Tarverdi in Weber, 2018).

Pomen besednjaka pri izvajanju okoljskih ukrepov je lahko opazen tudi v ukinjanju oziroma prepovedi določenih besed in besednih zvez. Npr. v preteklosti je administracija ZDA zanimala obstoj človeško povzročenega globalnega segrevanja, zato ni uporabljala besedne zveze *podnebne spremembe* v uradnih besedilih. Administracija je spodbujala uporabo besednih zvez, kot sta čisto oglje (ang. *clean coal*) in (fosilna, jedrska) energetska nadvlada (ang. *energy dominance*) (Belluz in Irfan, 2018).

4.2 Jezikovno uokvirjanje

Pri razumevanju in spodbujanju ukrepanja je pomembno tudi predstavljanje teme oziroma jezikovno uokvirjanje (ang. *framing*). Uokvirjanje vpliva na razumevanje in občutenje okoljskih težav oziroma razumevanje tveganja in možnih odzivov (razumevanje okoljskih sprememb glede na njihovo predstavitev v javnosti). Jezik ni samo sredstvo posredovanja podatkov, temveč tudi sredstvo oblikovanja predstav, prepričanj, odnosov in odzivov (Nisbet in Feldman, 2011).

Od Industrijske revolucije naprej je narava pogosto predstavljena in razumljena kot vir surovin in predmet nadzorovanja oziroma upravljanja (brez intrinzične, izključno instrumentalna vrednost) (Britannica Editors, 2025a). Ob prepoznavanju okoljskih težav v 60-ih letih so te uokvirjene oziroma predstavljene predvsem kot naravna katastrofa (suše, hurikani, potopljena naselja) in ekološka kriza (onesnaževanje, izčrpavanje okoljskih virov, izumiranje vrst), ki se odvijata v oddaljenih polarnih ali otočnih krajih. Ker sta omenjena okvirja neosebna in ne spodbujata k ukrepanju, se okoljske težave v sedanjosti predstavljajo kot varnostne (državna nevarnost zaradi pomanjkanja in množičnih selitev), zdravstvene (zasebno in javno zdravje ogroženo zaradi širjenja okužb, astme, alergij, vročinskih valov) ali narodne težave (uničevanje narave kot narodne vrednote) v domačem okolju (Nisbet in Feldman, 2011).

Npr. administracija ZDA je uokvirjala okoljske težave kot naravne oziroma težave brez družbenega vpliva in okoljske ukrepe kot oviro gospodarstva in primerne življenjskega standarda delavcev. Prav tako ni priznavala okoljskih težav kot grožnje narodni varnosti, kot so to priznavali v preteklosti (Vox, 2018).

4.3 Javno poročanje

Javno poročanje je lahko opredeljeno kot dejavnost predstavljanja (reprezentiranja) in oblikovanja skupnosti s sporazumevanjem. Javno poročanje obsega novinarstvo, ki je lahko opredeljeno kot dejavnost zbiranja, urejanja in posredovanje novih pomembnih dejstev in mnenj javnosti. Tukaj imamo v mislih vsa tiskana in digitalna sredstva posredovanja (mediji), kot so časopisi, revije, knjige, radii, televizije, spletniki (blogi), poddaje (podcasti), oddaje, dokumentarci, družbena omrežja, spletne strani in elektronska sporočila (Britannica Editors, 2025b). Novinarstvo kot jezikovno posredovanje dejstev in mnenj lahko vpliva na ustvarjanje javnega mnenja o okoljskih težavah in spodbuja k ukrepanju.

V 20. stoletju se je večal pomen znanstvenega poročanja (komuniciranja) oziroma poljudne (popularne) znanosti, ki je lahko opredeljena kot predstavljane znanstvenih tem ljudem na razumljiv način oziroma prevajanje znanstvenega besednjaka v besednjak vsakdanjega jezika (Gregory, 2011). Nekatera sredstva posredovanja so omenjena novinarska sredstva ter muzeji, znanstvena središča in hiše poskusov. Znanstveno poročanje kot jezikovno posredovanje znanstvenih dejstev je uporabno pri okoljskem izobraževanju, podjetništvu in politiki ter okoljsko odgovornem zasebnem življenju.

Pri okoljskem novinarstvu in okoljskem znanstvenem poročanju je treba besedila prilagoditi raznovrstnim naslovnikom (brez abstraktnih ter neosebni strokovnih pojmov), ker lahko ljudje npr. razumejo besedno zvezo »globalno segrevanje« bolj ogrožajoče in bolj spodbudno za ukrepanje kot »podnebne spremembe«. Slednjo znanstveniki uporabljajo pogostejše,¹³ kljub temu da je slabše razumljena in ima manjši učinek na ukrepanje (Leiserowitz idr., 2014).

5 Retorika O jezik

Začetek (zahodnjaške) retorike lahko umestimo v Grčijo v 5. st. pr. n. št. z razvojem demokratičnih ureditev na Siciliji (prvi retorji Empedoklej, Tezias, Koraks¹⁴). Iz potreb po povračilu zemljiške lastnine, ki so jo sicilijanski tirani predhodno dodelili najetim vojakom, so bile ustanovljene ljudske porote. Možni lastniki so lahko omenjene skupine ljudi prepričevali v lastništvo s pomočjo govora, ki so ga oblikovali sami ali zanj plačali (Kennedy, 2001; Žagar, 2006; Hriberšek, 2011). Beseda je prvič zapisana v 4. st. pr. n. št. v Platonovem *Gorgiasu* (*retorike techne* kot govorniška večšina, *retorikos* kot retorično) (Hriberšek, 2011). Grški retorji (poleg omenjenih tudi Platon, Aristotel, Trazimah, Gorgias, Izokrat, Protagora) so oblikovali osnovo za vso poznejšo zahodnjaško retoriko, saj so jo prevzeli in dopolnili tudi kasnejši antični (Cicero, Kvintilijan), srednjeveški (Avguštin) in novoveški retorji (Bacon, Hobbes, Locke, Hume) (Kennedy, 2001).

¹³ Razlog za pogostejšo znanstveno uporabo družbeno manj učinkovite besedne zveze je natančnost, saj podnebne spremembe obsegajo spremembe več podnebnih sestavin, ne samo temperature (tudi padavin, vlažnosti, izhlapevanja, oblačnosti, obsevanja, pritiska, vetrovnosti) (Leiserowitz idr., 2014).

¹⁴ Nejasno ali je Koraks (gr. vrana) vzdevek za Teziasa ali je slednji učenec prvega (Kennedy, 2001).

Edina ohranjena zapisana grška priročnika za retoriko sta Anaksimena *Retorika* za Aleksandra in Aristotelova *Retorika* (Kennedy, 2001). V slednji Aristotel¹⁵ opredeli retoriko kot veščino ali zmožnost odkrivanja prepričljivega v različnih okoliščinah oziroma v povezavi z različnimi predmeti in vključuje dialektiko, logiko, politiko, etiko in psihologijo (Aristotel, 1355 b 25, 1356 a 25).

Nekateri filozofi retoriko zagovarjajo (pozni Platon, Aristotel, zgodnji Hobbes, zgodnji Locke, Hume, Nietzsche), nekateri pa zavračajo (zgodnji Platon, pozni Hobbes, Descartes, pozni Locke, Kant) (Kennedy, 2001; Hriberšek, 2011). Prevladujoči ugovor za zavračanje retorike je njena vloga zavajanja in zlorabe, čeprav je sama retorika nepristranska in nezaznamovana oziroma odvisna od značajsko dobrih ali slabih retorjev, ki jo lahko uporabljajo za uporabne ali škodljive namene (Hriberšek, 2011). V tem retorika ni edinstvena: tudi druge dobrine je možno uporabljati pravično ali krivično (moč, zdravje, bogastvo, načrtovanje), zato njeno zavračanje zaradi možne zlorabe ni primerno (Aristotel, 1355 b 5). Tudi nekateri sofisti, ki so navadno opisani kot besedni zavajalci, so zagovarjali moralnost in resnico pri retoriki, vendar ti nista splošnoveljavni, temveč odvisni od okoliščin (Kennedy, 2001). Tako obstaja dobra prepričevalna retorika, ki jo izvaja moralno dober retor, podobno pa obstaja slaba ter zavajajoča retorika, ki jo izvaja moralno slab retor (Kennedy, 2001). Retorika je odvisna od vrednot in je lahko zlorabljena, če: so retoriki moralno slabi, je večšina omejena izključno na majhno skupino ljudi ali če naslovniki besedilo slabo razumejo (Herrick, 2005).

Glede na tri sestavine retorike, ki so besedilo, retor in naslovniki, so opredeljene tri vrste retorike. V sklopu tehnične retorike je poudarek na besedilu (pomembno oblikovanje učinkovitih javnih ter predvsem sodnih govorov) (Kennedy, 2001), v sklopu sofistične na retorju (verjetnost in uspeh sta bolj pomembna kot resnica) (Kennedy, 2001), v sklopu filozofske pa na naslovniki (pomembni sta dialektika in etika, ki vključujeta podrobno premišljevanje, verodostojnost sporočila) (Kennedy, 2001). Retorika se lahko deli tudi glede na naslovnike (podobno glede na dele družbene stvarnosti), tako so lahko opredeljene svetovalna (za odločevalce v

¹⁵ Aristotel primerja retoriko z dialektiko, saj sta obe veščini ali zmožnosti in ne vedi (sta brez posebnega predmeta proučevanja) (Aristotel, 1359 b 15), obe vključujeta dedukcijo, indukcijo in topose ter izhajata iz verjetnosti in ne nujnosti (Aristotel, 1354 a 5). Razlikujeta se po tem, da je dialektika metoda logičnega zagovarjanja in zavračanja argumentov z namenom spoznavanja resnice, medtem je retorika metoda javnega zagovarjanja ali zavračanja argumentov z namenom prepričevanja (Hriberšek, 2011). Ena izmed nalog v sklopu dialektike je odkrivanje pravih in navideznih silogizmov, v sklopu retorike pa odkrivanje resnično in navidezno prepričljivega (Aristotel, 1355 b 15).

politični stvarnosti), sodna (za sodnike v pravni stvarnosti) in slavnostna retorika (za znance v zasebni stvarnosti) (Aristotel, 1358 b–1360 b).

Sodobna retorika je lahko opredeljena kot »spretnost, znanje govorjenja, zlasti v javnosti; govorništvo« ali »lepo, izbrano, a navadno vsebinsko prazno govorjenje, izražanje; leporečje« (Retorika, 2014). Opazna je nejasna opredelitev in vrednotenje retorike, saj je razumljena kot dobra veščina prepričevanja ali slaba spretnost zavajanja in brezpomenskega govoričenja (Hriberšek, 2011). Retorika je lahko pojmovana tudi širše, tako da »vsako sporazumevanje vsebuje retoriko. Govorec ali pisec ima neki namen, retorika pa določa poti, kako ga doseči /.../ v okviru dane kulture« (Kennedy, 2001, str. 19). Tako se je pomen sodobne retorike spremenil iz antičnega javnega svetovalnega, sodnega in slavnostnega govorništva v vse oblike sporazumevanja (Donaworth povzeto po Herrick, 2005). Retorika je postala sredstvo za ustvarjanje in usmerjanje pozornosti (Lanham povzeto po Herrick, 2005) oziroma veda in dejavnost učinkovitega izražanja z znaki (Herrick, 2005).

Jezik je lahko opredeljen kot sistem znakov, ki je v retoriki nujni pogoj oziroma sredstvo učinkovitega izražanja z argumentacijo, urejeno zgradbo besedil, vzbujanjem občutkov z izbranimi besedami in omogočanjem medosebnega razumevanja z upravljanjem splošno sprejetih pomenov. Nekatere značilnosti retoričnih besedil so (niso nujno prisotne hkrati) (Herrick, 2005, str. 7–15):

- prepričljivost oziroma vplivanje na sprejetje in izvajanje predlaganih zamisli,
- osnovanost na namenih, ki so lahko doseganje prepričevanja, sodelovanja, soglasja, sporazuma, dogovora, pri tem so lahko nameni očitni, prikriti, dobri ali slabi,
- načrtnost oziroma namenu prilagojena premišljena in dodelana raba jezika,
- prilagojenost predpostavljenim značilnostim naslovnikov oziroma njihovim vrednotam, izkušnjam, prepričanjem, družbenim položajem in težnjam,
- prilagojenost okoliščinam oziroma času, kraju, težavam in naslovnikom,
- obravnava težav brez jasnih enoznačnih rešitev oziroma vrednotenje in utemeljevanje možnosti.

Kot omenjeno je ključna sestavina retorike jezik, ki je sredstvo njenega izvajanja. Sprva je ključen govorni jezik, z razvojem pisave pa se večja pomen zapisanega jezika.¹⁶ Slednji omogoča ohranjanje znanj iz preteklosti, enostavnejše prostorsko širjenje zamisli, preprostejše zbiranje podatkov, lažjo in natančnejšo dodelavo besedil ter primerjavo različnih izjav in slogov (Kennedy, 2001; Hriberšek, 2011).

Velik pomen jezika v 20. stoletju je opazen v jezikovnem¹⁷ in retoričnem obratu. Slednji je lahko opredeljen kot spreminjanje pozornosti v družboslovju in humanistiki iz izključno vsebinskih razsežnosti besedil na vključevanje oblikovnih oziroma slogovnih razsežnosti besedil. Celotna družbena stvarnost je opredeljena kot jezikovna tvorba, pri tem sta vsebina in oblika jezika pri njenem ustvarjanju ključna in neločljivo povezana (pomembno postane kaj in kako je nekaj izjavljeno). Jezik je zaznamovan oziroma pristranski, tako je izbira besed pomembna (npr. omenjena razlika v tolmačenju besednih zvez »globalno segrevanje« in »podnebne spremembe«). Poleg tega se zavrača preteklo nasprotovanje med razumom in prepričevanjem (Oxford Reference, 2025; Brown, 2005).

5.1 Družbena vloga retorike

Pomembne družbene vloge jezika so medosebno sporazumevanje (sporočanje podatkov o naravni in družbeni stvarnosti), posredovanje prepričanj (poustvarjanje lastnega prepričanja v umu drugih) ter ustvarjanje novih in ohranjanje obstoječih družbenih bitnosti oziroma dejstev družbene stvarnosti. Jezik je nujni pogoj družbene stvarnosti oziroma omogoča obstoj vseh drugih družbenih bitnosti (Searle, 2010). Omenjene družbene vloge jezika so podobne družbenim vlogam retorike.

Retorika ima osrednjo vlogo v osebnem in družbenem življenju, saj obsega prepričevanje v sodelovanje, pogajanje, sporazum ali usklajevanje. Je ključna dejavnost za oblikovanje uspešnih in srečnih posameznikov in skupnosti (Herrick, 2005). V antični Grčiji je uspeh in vpliv posameznika odvisen od retoričnih spretnosti, saj je prevladujoči učinek uspešne retorike prepričevanje oziroma sprejemanje predlaganih zamisli v zakonodaji, sodiščih in zasebnem življenju (Smolej in Hriberšek, 2006).

¹⁶ Kljub uporabnosti so nekateri nasprotovali uporabi pisave, tako jo Sokrat zavrača, saj spodbuja pozabljivost, ki ločuje od dobrega in lepega (Kennedy, 2001).

¹⁷ Jezikovni (lingvistični) obrat: spreminjanje osredotočenosti iz objektivne stvarnosti na jezikovno ustvarjano stvarnost in jezikovne metode raziskovanja.

Retorika je prenos misli in čustev s sistemom znakov (jezikom) z namenom vplivanja na odločitve in dejanja (Kennedy v Herrick, 2005). »Retorika predstavlja staro zalogo znanj, ki ponujajo uporabna orodja za govorjenje v javnosti in za družbeno sporazumevanje nasploh.« (Bauer in Glaveanu, 2011, str. 209). Poleg sporazumevanja so nekatere družbene vloge retorike tudi (Herrick, 2005, str. 16–23):

- preizkušanje in dodelava zamisli (retorjeve priprave in predstavitve besedil ter odzivi naslovnikov na besedila pripomorejo k preverjanju možnosti in oblikovanju izpopolnjenih zamisli);
- izpostavljanje in zagovarjanje pomembnih prepričanj (usmerjanje pozornosti v uradnih in neuradnih okoliščinah na uporabne in škodljive zamisli);
- porazdeljevanje moči (jezika kot sredstvo krepitev osebne (jasno učinkovito izražanje), medosebne (poustvarjanje zamisli v drugih umih) in družbenega vpliva (oblikovanje ideologije));
- odkrivanje in preverjanje dejstev pomembnih za sprejemanje odločitev (končni rezultat po dodelavi zamisli je novo smiselno urejeno znanje kot osnova za sprejemanje odločitev);
- ustvarjanje in oblikovanje znanja (novi podatki pri začetnem raziskovanju dokazil in odzivih na besedilo, nove povezave podatkov pri oblikovanju besedil);
- ustvarjanje skupnosti (povezovanje posameznikov z oblikovanjem skupnih vrednot, znanja, ciljev in prepričanj z uporabo prepoznavnih prispodob, znakov in načinov sklepanja).

Retorika »je nujna pomožna veda za vse druge vede, ki jim lahko učinkovito pomaga pri organizaciji njihove vednosti, snovi, kakor tudi pri predstavitvi te snovi – le da se večina ved tega danes ne zaveda več /.../« (Žagar, 2006, str. 103). Lahko je umeščena v vsakdanje zasebno in javno življenje s kritičnim mišljenjem, sklepanjem, argumentiranjem, govorjenjem in prepričevanjem (Žagar, 2006, str. 103).

6 Retorika O okolje

V razdelku *Jezik O okolje* so pokazani primeri jezika kot sredstva okoljskega sporazumevanja (pester besednjak, tolmačenje besed in besednih zvez, časovna oblika izražanja, jezikovno uokvirjanje in javno poročanje z namenom razumevanja okoljskih težav in spodbujanja k ukrepanju). V razdelku *Retorika O jezik* je pokazana

vloga jezika pri retoriki (vsebinska in oblikovna razsežnost jezika in njegov vpliv na ustvarjanje skupnosti in družbene odločitve). V tem razdelku so pokazana nekatera sredstva, ki so uporabna pri okoljski retoriki oziroma prepričevanju v pomembnost okoljskih težav in ukrepanja.

6.1 Snovanje besedil

Ker je retorika načrtovana uporaba namenu prilagojenih izjav, so grški retorji oblikovali tri¹⁸ osnovne korake za uspešno retoriko. Prvi korak je iznajdba besedila. Uporabne vprašalnice so kdo, kaj, kje, komu, zakaj, kako in kdaj (Zidar Gale, Žagar, Žmavc in Pirc, 2007). Pri snovanju je uporaben podatek, da so ljudje pozorni na pomembne, osebne ali prijetne zadeve, zato mora retor dajati vtis, da se izraža o njih. Nasprotno: če želi odvrniti pozornost, mora naslovnike prepričati o neprijetnosti, nepomembnosti ali nepovezanosti zadeve z njim (Aristotel, 1415 b).

Prav tako so uporabni *topos*i, ki so lahko opredeljeni kot načrti, navodila, predloge, splošni obrazci, pripomočki, argumentacijski vzorci, izhodišča oziroma najdišča za argumente in zamisli. Poleg argumentov in zamisli so uporabni za vzbujanje čustev in predstavitev značaja (Kennedy, 2001; Hriberšek, 2011; Op. p. Hriberšek v Aristotel, 1397 a, 289). Aristotel opredeli 28 splošnih retoričnih toposov, če naštejemo samo nekatere: Iz nasprotij, Iz bolj in manj, Iz opredelitve, Iz nasprotujočih si stališč in Iz vzroka in učinka (Hriberšek, 2011).

Drugi korak je razporeditev besedila. Nujna sta vsaj dva dela besedil, ki sta predložitev zadeve (začetna navedba teme) in prepričevanje oziroma utemeljevanje (dokazovanje, zagovarjanje) (Aristotel, 1414 a). Največ so lahko štirje deli besedil, ki so uvod, predložitev zadeve, prepričevanje in sklep (Aristotel, 1414 b). Uvod in predložitev zadeve sta na začetku besedila in obsegata predstavitev cilja oziroma namena, tako naslovnike vnaprej seznanja s temo, kar omogoča lažje sledenje (v nasprotnem so naslovniki v negotovosti, kar je lahko zavajajoče) (Aristotel, 1415 a). V prepričevalnem delu sta uporabni dve obliki retoričnega sklepanja, ki sta entimem in primer (več o retoričnem sklepanju v razdelku *Prepričevalna sredstva*) (Aristotel, 1418 a). S sklepom retor spomni naslovnike na vsebino besedila, vzbudi čustva in zagotovi

¹⁸ Kasnejši rimljanski retor Cicero dopolni grško delitev osnovnih korakov, tako opredeli pet stopenj, ki so: iznajdba (*inventio*), razporeditev (*dispositio*), ubeseditve (*elocutio*), zapomnitev (*memoria*) in izvedba (*pronuntiatio*) (Zidar Gale, Žagar, Žmavc in Pirc, 2007, str. 30).

naklonjenost naslovnikov ali nenaklonjenost naslovnikov do drugih zamisli (Aristotel, 1419 b).

Tretji korak je ubeseditev besedila. Teofrast dodela Aristotelovo opredelitev štirih odlik sloga, ki so pravilnost (slovnična pravila), jasnost (razumljive besede), primernost (prilagojeno okoliščinam) in okrasje (raba lepih posebnih besed). Opredeli tri vrste sloga, ki so preprost ali nizek (vsakdanji jezik, preprosta skladnja), srednji ali mešani (vsakdanji pogovorni jezik s posameznimi retoričnimi figurami) in vzvišen ali visok (okrasne besede, vzbujanje čustev, nenavadna skladnja) (Smolej in Hriberšek, 2006; Hriberšek, 2011). Namen retoričnih figur je poživitev besedila, oziroma da se to naredi privlačno naslovniku, zato je primerna uporaba spremenjenih pomenov in zvočnih lastnosti besed ali besednih zvez (Smolej in Hriberšek, 2006, str. 14–15).

V sodobnosti so oblikovana načela dobrega sporazumevanja, ki so uporabna pri iznajdbi in ubeseditvi besedila (Krajnc Ivič, 2013, str. 31–34; Davis, 2024):

- načelo zanimivosti (sporočanje nepričakovanega);
- načelo prijetnosti (sporočanje veselih, ugodnih vsebin);
- načelo sloga (sporočanje na lep, zabaven, privlačen, zanimiv način);
- načelo vljudnosti (spoštljivo, naklonjeno, prijazno sporočanje, ohranjanje prijetne podobe sporočevalca in naslovnikov);
- načelo sodelovanja (Griceova štiri pravila: pravilo kakovosti (sporočanje resničnih ali preverljivih podatkov), pravilo količine (sporočanje primerne obsega podatkov), pravilo primernosti (sporočanje umestnih na temo vezanih podatkov), pravilo načina (jedrnato, urejeno, nedvoumno, razumljivo sporočanje podatkov)).

Pri snovanju besedil je ključno poznavanje naslovnikov. Aristotel nameni veliko pozornosti naslovnikom, tako oblikuje skupine značajskih tipov glede na življenjska obdobja (mladi, zreli, starejši) in glede na prijetne okoliščine (plemeniti, bogataši, vplivneži in njihova nasprotja) (Aristotel, 1389 a). V sodobnosti so ugotovljene nekatere povezave med posameznimi družbenimi skupinami in okoljskim ukrepanjem. Za moške, starše in manj izobražene je značilna manjša verjetnost okoljskega ukrepanja, za mlajše, idealiste in politično levo usmerjene pa je značilna

večja verjetnost okoljskega ukrepanja (Mavisakalyan, Tarverdi in Weber, 2018, str. 13–14).

6.2 Prepričevalna sredstva

Za prepričevanje se uporabljajo retorična oziroma prepričevalna sredstva, ki so jedro Aristotelove retorike (Aristotel, 1355 b 35):

- zunanja, ki so neodvisna od retorja in se *uporabijo* (obstajajo pred besedilom, npr. priče, zakoni, sporazumi, priznanja, prisege) in
- notranja, ki so odvisna od retorja in se *izmislijo* (prepričevalne zmožnosti retorja, npr. argumentacija, značaj retorja in vpliv na razpoloženje naslovnikov).

Ker so notranja prepričevalna sredstva prilagodljiva oziroma jih lahko retor upravlja, so ključna v retoriki. Kot omenjeno, Aristotel opredeli tri vrste notranjih prepričevalnih sredstev, ki so značaj retorja (*etos*), razumsko utemeljevanje (*logos*) in vzbujanje čustev naslovnikov (*patos*).

6.2.1 Značaj

V sklopu retorike značaj obsega prepričevanje z verodostojnostjo, zaupljivostjo, pametnostjo, vrlostjo in dobrohotnostjo retorja (Hriberšek, 2011), saj so omenjene lastnosti lahko najučinkovitejše sredstvo prepričevanja (Aristotel, 1356 a). Vrline retorja so pravičnost, pogum, umerjenost, širokosrčnost, visokomiselnost, radodarnost, blagost, pametnost in modrost (Aristotel, 1366 b). Bolj kot vtis natančnega utemeljevalca je pomembnejši vtis dobrega moža, saj takšnim naslovniki namenjajo več pozornosti (Aristotel, 1415 b, 1418 a).

Značaj oziroma zaupljivost retorja je razpoznavna iz besedilu in ne iz njegove preteklosti. V prepričljivem besedilu je retor predstavljen kot pameten (v nasprotnem dopušča možnost napačnih zamisli), vrl (v nasprotnem lahko laže) in dobrohoten (v nasprotnem lahko odsvetuje najboljše). Retor lahko teži k predstavitvi sebe kot dobrega na določenem področju ali dobrega nasploh (Aristotel, 1419 b). V prepričljivem besedilu je jasna tudi naravnost oziroma odnos retorja do naslovnikov (Aristotel, 1378 a).

Značaj se izraža z vrednostnimi sodbami, dosežki, zaslugami, vrlinami, velikodušnostjo, čutom dolžnosti, prikazom lastnih tegob, pri tem ni samopoveličevanja. Značaji, ki jim naslovniki posebno zaupajo oziroma so dovzetni za njihova mnenja, so pametne osebe, navadno starejše ali izobražene (Aristotel, 1384 a).

6.2.2 Razum

V sklopu retorike razum obsega prepričevanje z dokazovanjem, utemeljevanjem oziroma argumentacijo (Hriberšek, 2011). Osnovni del besedila so navadno argumenti, predvsem argumenti iz verjetnosti (Kennedy, 2001).

Prepričevanje z argumentiranjem obsega zagovarjanje ali zavračanje zamisli oziroma dokazovanje, da nekaj je ali ni, obstaja ali ne obstaja, je ali ni res. Dokazovanje je lahko deduktivno ali induktivno. V sklopu deduktivnega dokazovanja se uporabljajo entimemi, v sklopu induktivnega pa primeri (Hriberšek, 2011, str. 38).

Entimem, verjetnostni sklep izpeljan iz verjetnih, večinoma veljavnih oziroma ne nujnih postavk, pri katerem so očitne postavke izpuščene (npr. »okoljske težave so prisotne, zato je potrebno ukrepanje« – posebna postavka »okoljske težave so prisotne«, sklep »potrebno je ukrepanje«, izpuščena splošna postavka »ob prisotnosti težav je potrebno ukrepanje«). Postavke entimemov so lahko mnenja, vrednote in prepričanja (Aristotel, 1377 b 16; Herrick, 2005). Entimem je najpomembnejše sredstvo in osrednji del prepričljivega besedila, ki ga je potrebno podati v najbolj zgoščeni obliki (Aristotel, 1355 a 5, 1419 a). Ker je ena ali več postavk osnovanih na prepričanjih naslovnikov, je sklepanje veljavno v določenih okoliščinah oziroma za določene naslovnike (Zarefsky, 2005, str. 108). Dve vrsti entimemov sta dokazovalni (soglasno sprejete postavke) in izpodbijalni (brez soglasno sprejetih postavk) (Aristotel, 1396 b). Entimemi niso primerni za izražanje značaja ali vplivanje na čustva (Aristotel, 1418 a). Različice entimemov so pogosto uporabljene v oglaševanju, pri katerem je prikrita zavajajoča postavka (npr. ženska ali moški uporabi določeno pralno sredstvo osamljen, po opranem se pridruži posameznik nasprotnega spola ali družina, kar prikrito nakazuje na povezanost pralnega sredstva in prijetnih osebnih odnosov).

Primer ali retorična indukcija je sklepanje iz posameznosti na splošnosti oziroma dokazovanje iz podobnih primerov. Dve vrsti primerov sta zgodovinski (dokazovanje z dogodki iz preteklosti) in izmišljeni, slednji se delijo na parabole (prisposodbe s pretiravanjem) in basni (zgodbe s poosebljenimi živalmi) (Aristotel, 1356 b 5–15, 1393 a 30). Uporaben je tudi argument iz podobnosti (analogija), ki je učinkovito sredstvo sklepanja v retoriki (ne v logiki). Različica argumenta iz podobnosti je argument iz bolj in manj (Zarefsky, 2005, str. 60).

Namen retoričnih argumentov je javno zagovarjanjem ali zavračanjem oziroma dokazovanje zamisli (Aristotel, 1356 b 5–15). Več odobravanja so deležna besedila z entimemi kot s primeri (Aristotel, 1356 b 20). Slednji so uporabni predvsem kot dopolnitev entimemov oziroma v zaključku argumenta¹⁹ (Aristotel, 1394 a 10).

Retor mora biti večš tudi pri prepričevanju o nasprotnem od lastne zamisli, ne zaradi zavajanja, temveč zaradi predvidevanja ugovorov in njihovega zavračanja (Aristotel, 1355 a 30). V sodobnosti je področje retoričnega razuma lahko razumljeno kot teorija argumentacije, neformalna ali uporabna logika oziroma logika argumentov v naravnem jeziku.²⁰ V sklopu uporabne logike se spoznava odnos logičnega sledenja sklepa iz postavk, resničnost postavk, okoliščine argumentiranja in vpliv na naslovnike (Šuster, 2015, str. 19–20). Vse to obsega spoznavanje razmišljanja in sklepanja v vsakdanjem jeziku (Gartner, 2010, str. 36).

Dobri ali prepričljivi argumenti imajo resnične umestne razumno sprejemljive postavke, ki podpirajo oziroma iz katerih sledi sklep brez zmot (Šuster, 2015, 66, 68). Slaba argumentacija lahko vodi v nepravilne in nevarne zakone, slabo zunanjo in notranjo politiko, zapostavljanje oziroma odrekanje pravic, krhanje medosebnih odnosov in neenakopravnost (Bregant in Vezjak, 2007, str. 13). Dobra retorika mora vsebovati dobre argumente oziroma: »nemogoče je biti dober retorik in prepričljivo vplivati na druge, če uporabljaš slabe argumente /.../« (Bregant in Vezjak, 2007, str. 16). Argumenti so uporabni za zagovarjanje zamisli, ocenjevanje stališč in dejanj ter iskanje resnice (Bregant in Vezjak, 2007, str. 18).

¹⁹ Če so primeri na začetku, morajo biti zaradi prepričljivosti številčni, če so v sklepem delu, je prepričljiv eden (Aristotel, 1394 a 10).

²⁰ Prvotno je argumentacija osrednja dejavnost oziroma osnova retorike, pomen je manjši po koncu antike do 20. stoletja (Zarefsky, 2005).

6.2.3 Čustva

V sklopu retorike čustva obsegajo prepričevanje z vplivanjem na razpoloženje oziroma z vzbujanjem želenih čustvenih stanj naslovnikov (Hriberšek, 2011), saj »/.../ odločitev ne sprejemamo na enak način, kadar smo žalostni in kadar smo veseli ali kadar ljubimo in kadar sovražimo /.../« (Aristotel, 1356 a).

Velik pomen čustev pri retoriki je lahko prepoznan po obsegu Aristotelovih razprav o čustvih, o katerih je zapisano manj v *O duši* kot v *Retoriki*. V slednji opredeli čustva oziroma razpoloženja, kot so jeza, blagost, ljubezen, sovraštvo, strah, sram, nesramnost, uslužnost, neuslužnost, sočutje, ogorčenje, zavist in posnemanje (Hriberšek, 2011). Vsa omenjena čustva spremljajta bolečina ali ugodje (Aristotel, 1378 a). Retor lahko z vzbujanjem čustvenih stanj prepričuje na dva načina. Vzbujanje prijetnih čustev omogoča večjo dovzetnost za sprejemanje predlaganih zamisli oziroma prepričevanje. Tudi z vzbujanjem neprijetnih čustev se večja dovzetnost za prepričevanje zaradi večje verjetnosti napak v sklepanju. Prav tako se ob neprijetnih čustvih lažje oblikujejo želeni neprijetni mnenja o zamislih ali pa se oblikuje miselno neskladje (kognitivna disonanca), ki ga naslovniki želijo razrešiti, rešitev pa predlaga retor (Gartner, 2010): »Retorika kot orodje prepričevanja /.../ mora vključiti čustva kot nujno sestavino politične stvarnosti.« (Gartner, 2010, str. 42) Pogosto so čustva razumljena kot nasprotje razuma, vendar med omenjenima pojmomoma ni jasne meje. Aristotel opredeljuje čustva kot razumen odziv na okoliščine. Čustva in razum sta temeljni človeški lastnosti in ne nasprotji (Gartner, 2010). Posamezniki se odločajo na podlagi značaja, razuma in čustev, zato so vsi trije pojmi sredstva za prepričevanje (Gartner, 2010).

V sodobnosti se zaradi kratkega časa in velike količine podatkov pri prepričevanju uporabljata predvsem značaj in čustva (Gartner, 2010, str. 42). Nekatera sredstva za vzbujanje čustvenih stanj so strah, pohvala, očarljivost, sklicevanje na splošno mnenje in sklicevanje na skupne značilnosti (npr. spol, narodnost). Ob uporabi strahu ni primerno pustiti naslovnikov v neprijetnem vzdušju, zato mora retor pokazati možne rešitve ali upanje za razrešitev strahu (Gartner, 2010). Poleg prepričevanja so čustva lahko uporabljena kot sredstvo za izstopanje in zapomnljivost ter usmerjanje pozornosti in spodbujanje odziva naslovnikov v politiki in oglaševanju (Gartner, 2010).

Čeprav so čustva ključna, ni primerno pretiravanje, saj lahko vodi do slabe ali popolnoma odsotne argumentacije, zavajanja in žalitev (izjema so slavnostna besedila) (Gartner, 2009). Dve vrsti slabega argumentiranja povezana s čustvi sta argument proti človeku (neumestno preusmerjanje pozornosti na značaj osebe, tako da je ta navidezno slaba) in zmotno sklicevanje na čustva (pretirano vzbujanje prijetnih ali neprijetnih čustev) (Gartner, 2010). Čustva so neprimerna, če so neumestna za argumentacijo ali so uporabljena za prikrivanje slabe argumentacije (Gartner, 2009).

7 Sklep

Besedilo je poskus opredelitve odnosa jezika do družbe in uporabnosti jezika pri razumevanju in reševanju okoljskih težav. Jezik je lahko opredeljen kot osnovna družbena ustanova oziroma nujni pogoj družbene stvarnosti, saj omogoča skupinsko uperjenost, govorna dejanja, sporazumevanje ter pripisovanje posebnih vlog predmetom, osebam in dogodkom. Z jezikom se ustvarja, ohranja in upravlja družbena stvarnost, pri čemer je pomembna njegova vsebinska in oblikovna razsežnost. Snovanje učinkovite in prepričljive vsebine ter oblike besedil je osnovni namen retorike, tako je lahko razumljena kot sredstvo za oblikovanje družbene stvarnosti. Retorika kot sredstvo oblikovanja družbene stvarnosti je uporabna pri razumevanju in reševanju okoljskih težav, ki so družbene težave. Pri tem je pomemben obsežen in razumljiv besednjak, izjavljanje v sedanjiku, uokvirjanje tem kot osebnih ter uporaba privlačnih in nazornih retoričnih figur. Za večji učinek je ključno tudi vključevanje vseh treh retoričnih sredstev oziroma vzornih značajev, kakovostne argumentacije in prijetnih čustev.

Viri in literatura

- Aristotel. (2011). *Retorika*. retorike Zupančič&Zupančič.
- Belluz, J. in Irfan U. (2018). The disturbing new language of science under Trump, explained. *Vox*. <https://www.vox.com/2017/12/20/16793010/cdc-word-ban-trump-censorship-language>
- Besednjak. (2025). V *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (2. dopolnjena in deloma prenovljena izd.). <https://fran.si/iskanje?FilteredDictionaryIds=130&View=2&Query=Besednjak>
- Bregant, J., Vezjak, B. (2007). *Zmote in napake v argumentaciji: vodič po slabi argumentaciji v družbenem vsakdanu*. Subkulturni azil.
- Britannica Editors. (2025a, 13. december). Industrial Revolution. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/event/Industrial-Revolution>
- Britannica Editors. (2025b, 16. oktober). Journalism. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/journalism>

- Brown, R. H. (2005). The rhetorical turn in social theory. V *Encyclopedia of social theory* (str. 646–647). SAGE Publications. <https://doi.org/10.4135/9781412952552.n242>
- Center for Biological Diversity. (n.d.). *The Extinction Crisis*. Pridobljeno 16. 12. 2025 iz http://www.biologicaldiversity.org/programs/biodiversity/elements_of_biodiversity/extinction_crisis/
- Davis, W. (2024). Implicature. V E. N. Zalta in U. Nodelman (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja pomlad 2024). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/implicature/>
- Družba. (2025). V *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (2. dopolnjena in deloma prenovljena izd.). <https://fran.si/iskanje?FilteredDictionaryIds=130&View=2&Query=dru%C5%BEba>
- Ethnologue. (2025). *About*. Pridobljeno 20. 5. 2025 iz <https://www.ethnologue.com/about>
- Gartner, S. (2009). Čustva v argumentaciji in retoriki. V B. Flajšman (ur.), *O argumentaciji in retoriki v političnem in javnem prostoru* (str. 55–62). Državni svet Republike Slovenije.
- Gartner, S. (2010). Čustva in politika. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, 6, (27–28), 34–48.
- Global Carbon Atlas. (2025). CO2 Emissions. Pridobljeno 18. 12. 2025 iz <https://globalcarbonatlas.org/emissions/carbon-emissions/>
- Green, M. (2021). Speech Acts. V E. N. Zalta, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja jesen 2021). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/speech-acts/>
- Gregory, J. (2011). Science Communication. V D. Hook, B. Franks in M. W. Bauer (ur.), *The Social Psychology of Communication* (str. 300–315). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230297616_16
- Heilbroner, R. L. in Boettke, P. J. (2025, 3. december). Capitalism. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/money/capitalism>
- Herrick, A. J. (2005). *The History and Theory of Rhetoric: An Introduction*. Pearson Education.
- Hriberšek, M. (2011). Spremna beseda. V *Retorika. Šola retorike Zupančič&Zupančič*.
- Jutrovič, D. (2007). Nove hipoteze o izvoru jezika. *Analiza: časopis za kritično misel*, 3(11), 121–135.
- Kennedy, G., A. (2001). *Klasična retorika ter njena krščanska in posvetna tradicija od antike do sodobnosti*. Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Koltai, T. (2017). *Nekateri problemi socialne ontologije* [Magistrsko delo]. Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta.
- Krajnc Ivič, M. (2013). *Osnove pragmatičnega jezikoslovja: Visokošolski učbenik*. Filozofska fakulteta, Oddelek za slovanske jezike in književnost. <http://www.ff.um.si/dotAsset/51782.pdf>
- Leiserowitz, A., Feinberg, G., Rosenthal, S., Smith, N., Anderson A., Roser-Renouf, C., Maibach, E. (2014). *What's In A Name? Global Warming vs. Climate Change*. Yale University and George Mason University. New Haven, CT: Yale Project on Climate Change Communication.
- Mavisakalyan, A., Tarverdi, Y., Weber, C. (2018). Talking in the Present, Caring for the Future: Language and Environment. *Journal of Comparative Economics*, 46(4), 1370–1387. <https://doi.org/10.1016/j.jce.2018.01.003>
- NASA. (2025). *Carbon Dioxide*. Pridobljeno 20. 12. 2025 iz <https://climate.nasa.gov/vital-signs/carbon-dioxide/>
- Nisbet, M. C. in Feldman, L. (2011). The Social Psychology of Political Communication. V D. Hook, B. Franks in M.W. Bauer (ur.), *The Social Psychology of Communication* (str. 284–299). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230297616_15
- Rhetorical turn. (2025) V *Oxford Reference*. Pridobljeno 10. 12. 2025 iz <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803100418551>
- Retorika. (2025). V *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (2. dopolnjena in deloma prenovljena izd.). <https://fran.si/iskanje?Query=retorika>
- Scholz, B., C., Pelletier, J., F., Pullum, K., G. (2025). Philosophy of Linguistics. V E. N. Zalta in U. Nodelman (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja poletje 2025). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/linguistics/>
- Schweikard, D., P., Schmid, H., B. (2021). Collective Intentionality. V E. N. Zalta (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja jesen 2021). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/collective-intentionality/>

- Searle, J. (1998). Social Ontology and the Philosophy of Society. *Analyse & Kritik*, 20(2), 143–158.
<https://doi.org/10.1515/auk-1998-0201>
- Searle, J. R. (2006). Social ontology: Some basic principles. *Anthropological Theory*, 6(1), 12–29.
<https://doi.org/10.1177/1463499606061731>
- Searle, J. R. (2008). Language and Social Ontology. *Theory and Society*, 37, 443–459.
<https://doi.org/10.1007/s11186-008-9068-y>
- Searle, J., R. (2010). *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford University Press.
- Smolej, T. in Hriberšek, M. (2006). Reotrične figure. DZS.
- Studtmann, P. (2024). Aristotle's Categories. V E. N. Zalta in U. Nodelman (ur.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja zima 2024).
<https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/aristotle-categories/>
- Šuster, D. (2015). *Moč argumenta: neformalna logika v teoriji in praksi*. Založba Aristej.
- World Bank. (2025). GDP (current US\$). Pridobljeno 18. 12. 2025 iz
<https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.CD>
- Worldometers (2025). *Current World Population*. Pridobljeno 18. 12. 2025 iz
<http://www.worldometers.info/world-population/>
- Zarefsky, D. (2005). *Argumentation: The Study of Effective Reasoning*. The Teaching Company.
- Zidar Gale, T., Žagar, I., Žmavc, J., Pirc, V. (2007). *Retorika: uvod v govorniško veščino: učbenik za retoriko kot izbirni predmet v 9. razredu devetletnega osnovnošolskega izobraževanja*. iZ.
- Žagar, Ž., I. (2006). Kaj retorika sploh je in zakaj jo (tudi v šoli) danes še potrebujemo? *Šolsko polje*, 17 (1-2), 101–115.



Fenomenologija

ANALIZA VEBROVEGA ESTETSKEGA DOŽIVLJAJA

Sprejeto

18. 11. 2025

Pregledano

11. 12. 2025

Izdano

31. 12. 2025

KRISTIJAN MATJAŠIČ

Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija
kristijan.matjasic@student.um.si

DOPISNI AVTOR

kristijan.matjasic@student.um.si

Ključne besedeestetika,
lepota,
predstava,
doživljaj,
zavest,
Veber

Izvleček Vsak človek je tekom lastnega obstoja deležen estetskega doživljanja. Vsakdanja izkušnja lepote in umetnosti nam je samoumevna. France Veber pa se je v svoji obsežni monografiji *Estetika* lotil ravno tega. Do tega ne pride samo pri umetniških delih, temveč tudi pri vsakodnevnih predmetih, kot so recimo oblačila, avtomobili ipd. O lepoti govorimo tudi pri naravnih pojavih. So pa te sodbe precej nezanesljive, saj se lahko zgodi, da nam je neka stvar v določenem trenutku lepa, čez nekaj časa pa nam postane nepomembna oz. celo manjvredna. Ali obratno. Recimo, Van Goghove slike v njegovem času niso bile kaj prida popularne, zdaj pa ga dojemamo kot enega največjih slikarjev vseh časov. Torej stvar lepote ni samo lepotna in umetna zadeva, temveč temelji tudi na »človekovem bivanju«, kot se izrazi Pirjevec. V članku bomo obravnavali Vebrovo estetsko misel in govorili o tem, kakšna so lahko estetska doživljanja in izkustva lepega, ter o tem, kaj našim tovrstnim doživljajem botruje. S pomočjo Vebrove terminologije bomo skušali odgovoriti na vprašanje, kaj sploh je doživljanje in kaj pomeni intencionalnost doživljanja, hkrati pa bomo razmišljali o možnosti obstoja nepristnih doživljanj.

ANALYSIS OF VEBER'S AESTHETIC EXPERIENCE

KRISTIJAN MATJAŠIČ

University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia
kristijan.matjasic@student.um.si

CORRESPONDING AUTHOR

kristijan.matjasic@student.um.si

Accepted

18. 11. 2025

Revised

11. 12. 2025

Published

31. 12. 2025

Abstract Every person experiences aesthetic perception throughout their existence. Everyday experiences of beauty and art are often taken for granted, and we rarely take the time to analyze them. France Veber, however, addressed exactly this in his extensive monograph *Aesthetics*. This not only applies to works of art but also to everyday objects, such as clothing and cars. We also speak of beauty in natural phenomena. However, these judgments are quite unreliable: it can happen that something seems beautiful to us at one moment, but after some time, it becomes insignificant. Or vice versa. For example, Van Gogh's paintings were not very popular in his time, but over time, and especially now, he is considered one of the greatest painters of all time. Therefore, the concept of beauty is not only about aesthetic or artificial qualities but also fundamentally related to "human existence," as Pirjevec writes. The article explores Veber's aesthetic thought and discuss what aesthetic experiences and perceptions of beauty can be, as well as what underpins these experiences. Using Veber's terminology, we will attempt to answer the question of what is perception and the intentionality of perception, while also reflecting on the possibility of inauthentic experiences.

Keywords

aesthetics,
beauty,
representation,
experience,
consciousness,
Veber

1 Uvod

Lahko bi rekli, da je lepota nekaj subjektivnega in da se njeno dožemanje spreminja oz. je relativno, ampak kaj to dejansko pomeni? Ko rečemo subjektivno, vemo, da to pomeni, da je lepota neposredno vezana na subjekt. Lepo je tisto, kar se pač nekemu ali nekemu drugemu zdi lepo. Torej je odvisno od tega, kaj posameznik dožema kot umetnost in od njegovih notranjih procesov. Na podlagi tega bi potem lahko trdili, da lepote in umetnostni sploh nikjer ni, saj, kot smo povedali, je lepota zgolj neka subjektivna reakcija določenega subjekta oz. posameznika na določen predmet. Moramo pa omeniti, da te reakcije ne določa samo posameznik, saj lahko o njej govorimo tudi v sklopu nacionalnega, epohalnega ali kakšnega drugega izražanja (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Razprava o nezanesljivosti doživljanja lepote pa ponuja še eno razlago, in sicer tezo Josipa Vidmarja o apriorni naravi: »Le kdor je apriori in po naravi primerno 'zgrajen', lahko sploh ugleda lepoto in umetniškost« (Veber, 1985; Pirjevec, 1989). Ta teza dejansko ne prispeva k temu, da bi razrešili neobstoj lepote in nekako še dodatno potrdi to, da je od posameznika in njegove »notranje« zgradbe odvisno, kaj je lepota in umetniškost.

2 Intencionalnost čustev

Preden se lahko lotimo estetskega doživljanja, moramo pregledati nekaj teorij, ki raziskujejo, kako naj bi čustva sploh delovala. Na tem področju je treba omeniti delo avstrijskega filozofa in Vebrovega profesorja Alexiusa Meinonga. Meinong je kot analitični filozof preučeval simbolno reprezentacijo jezika. V namene boljšega razumevanja tega področja so začeli v teorijo vpeljevati duhovne in mentalne procese. Ti procesi pa so raziskovalcem na tem področju odprli vrata do čutno zaznavne stvarnosti, ki je privedla do enega ključnih pomenov za fenomenologijo, to je intencionalnost (German, 1994). Intencionalnost je oblika človekove zavesti, ki je o nečem, tj. se nanaša na predmet, ki je zunaj zavesti (Sajama in Kamppinen, 1994, str. 14). Vsako mentalno dejanje, kot so verovanje, želja, upanje, zaznavanje, je usmerjeno na nek objekt, stanje ali vsebino, tudi če ta objekt ne obstaja v resničnosti. Franz Brentano je v 19. stoletju ponovno uvedel ta pojem in trdil, da je intencionalnost značilnost vseh psihičnih pojavov, s čimer jih ločimo od fizičnih pojavov. Na primer, verjeti pomeni verjeti nekaj, ljubiti pomeni ljubiti nekoga ali nekaj itd. (Jacob, 2003).

Po Meinongu in Vebru gre pri čustvenem življenju za akte, ki so intencionalni na poseben način. Meinong poudarja, da so duševni akti, kot so predstave, sodbe, občutki in želje, običajno usmerjeni na objekt. To intencionalnost razlaga na relacijski način in ne prislovno, pri čemer daje prednost stvakom, kot je »zaznavam nekaj rdečega« namesto »zaznavam rdeče« (Marek, 2024). France Veber je intencionalnost razumel kot predočevalno razmerje med doživljaji in njihovimi predmeti, kar pomeni, da je sledil Meinongovi predmetni teoriji (Trstenjak, 2013). Vebrovo izhodišče je bilo psihološko, podobno kot pri Meinongu in Brentanu, saj je intencionalnost videl kot temeljno strukturo zavesti, ki povezuje subjekt z objektom (Žalec, 2011). Kasneje je svojo teorijo nadgradil z idejo »zadevanja« (hitting-upon-reality) (Žalec, 2004), kar je posebna oblika intencionalnosti, bistveno drugačna od zgolj predstavitvene intencionalnosti, ki jo obravnava predmetna teorija ali fenomenologija.

Pomembno vprašanje je, ali lahko emocionalnim stanjem sploh pripisujemo status mentalnih stanj. Če pojmujeemo mentalna stanja kot človekovo racionalno dejavnost, potem čustva ne spadajo v to kategorijo. Kot bomo videli v nadaljevanju, tudi nekaj takšnega kot je bolečina ne spada med čustva, temveč je čustvo samo občutek nelagodja, ki ga čutimo ob bolečini. Čustev samih ne moremo deliti na občutek ugodja ali neugodja. Seveda pa vse skupaj temelji na terminologiji, ki je, kot to izpostavi Seppo Sajama, problematična (Sajama idr., 1994).

Aristotel pravi, da vsa čustva spremlja občutek ugodja ali bolečina oz. občutek neugodja (Aristotel, 1964). Franz Brentano temu dodaja, da človek označuje čustva za »dobra«, torej ta, ki jih sprejemamo, in »slaba«, ki naj bi jih zavračali (Sajama idr., 1994). V razpravo o čustvih se je vključil tudi David Hume, ki trdi, da čustva niso nič drugega kot pa prijetni ali neprijetni občutki, ti pa naj ne bi vsebovali nobene podobe ali predstave predmeta, ki povzroči ta občutek (Sajama idr., 1994). Brentano temu strogo nasprotuje, saj meni, da je za čustva nujno, da vsebujejo predstavo, saj samo s predstavo vemo, kaj je ta predmet, ki sproža čustvo (slabo ali dobro). Brentano torej dojema čustva kot intencionalna, Hume pa kot neintencionalna (Sajama idr., 1994).

3 Humova neintencionalna teorija

Hume v svoji teoriji o neintencionalnosti čustev pravi, da čustva ne potrebujejo predstave predmeta, saj je splošno stanje čutenja tisto, kar je bistveno za čustvo. Ne zanika pa pomembnosti intencionalnosti, ki jih posedujejo mentalna stanja (Hume, 1962). Njegov primer je predstava *vzroka* ponosa, ki povzroči čustvo ponosa (to čustvo je neintencionalno), to čustvo pa izzove predstavo *predmeta* ponosa. Sajama idr. to povzamejo tako: »*intencionalna* predstava vzroka čustva povzroči *neintencionalni* občutek, ki nato povzroči *intencionalno* predstavo predmeta čustva.« (Sajama idr., 1994, str. 143).

K temu avtorja poglavja Sajama in Kamppinen dodajata, da ni jasno, ali lahko to teorijo vpeljemo v čustva, ki niso ponos ali ponižnost. Kot primer navedeta sovraštvo do rasnega razlikovanja, ki je *sámo* vzrok in predmet čustvenega odnosa do njega (Sajama idr., 1994).

4 Brentanova intencionalna teorija

Thomas Reid v nasprotju z Brentanovo intencionalno teorijo trdi, da lahko obstajajo tudi neintencionalna mentalna stanja. Zagovarja tezo, da je občutek sestavni del zaznave, ki sam po sebi ni intencionalen. Meni, da obstajajo tudi neodvisni občutki, ki niso usmerjeni na nek zunanji objekt, primer za to je bolečina. Občutek definira kot »dejanje duha, katerega predmet se ne razlikuje od samega dejanja« (Sajama idr., 1994, str. 144)., kar ponazori s primerom bolečine. Ko nas nekaj boli, ne moremo ločiti med občutkom bolečine in doživljanjem te, saj je to eno in isto. Bolečine, ki je ne občutimo, v bistvu ni (Reid, 1969).

Brentano se s tem ne strinja. Po njegovem je bolečina, na primer glavobol, intencionalna, saj vključuje predstavo o delu telesa, kjer se nahaja (npr. v glavi). Recimo, da se opečemo na štedilniku. Brentano pravi, da v tem primeru ne občutimo vročine oz. toplote, temveč samo bolečino (Brentano, 1874). Ampak zakaj potem rečemo otroku, ko ga skušamo opozoriti na nevarnost vročega štedilnika, da naj pazi, saj je vroče in ne, da naj pazi, ker boli? Temperatura še zmeraj narekuje bolečino in je del bolečine, ki jo občutimo. Brentano nadaljuje, da lahko zaradi te predstave ločimo glavobol od zobobola. Brentano trdi, da je zaznava intencionalna, ker posreduje informacije o zunanjem svetu, bolečine pa so intencionalne, ker nas

obveščajo o dogajanju v telesu. Skupna lastnost zaznav in bolečin pa je, da so lahko napačne, kot pri fantomski bolečini amputiranega uda¹ (Sajama idr., 1994).

Kaj pa mentalni pojavi, ki so še manj intencionalni kot bolečina? Brentano kot primer navede čustva, ki nimajo zunanjega objekta, ampak so sami sebi objekt. Takšna čustva so po njem zavestna stanja, ki se nanašajo nase in obenem kažejo dvojno usmerjenost: proti svojemu predmetu (kar omogoča intencionalnost) in proti sebi (kar ustvarja zavestnost). Mentalni akti bi po njegovo naj imeli dvojno referenčnost: nanašajo se na svoje predmete in nase (Sajama idr., 1994). Primer takega čustva je potrnost, gre za notranje doživetje brez zunanjega objekta, ki se samo dogaja in je zavestno mentalno doživljanje, ki pa se nanaša samo nase (Sajama idr., 1994). Sajama in Kamppinen pa tukaj opozorita, da ni isto, če rečemo, da je potrnost intencionalna ali da je zavestna. Trdita, da Brentanu ne uspe razložiti oz. dokazati, da so vsa mentalna stanja intencionalna (Sajama idr., 1994).

Zavestno in intencionalnost je seveda treba razlikovati. Zavestno pomeni, da se posameznik zaveda določenega mentalnega stanja ali občutka. Na primer, če si potr, se zavedaš tega občutka oz. veš, da ga doživljaš. Intencionalnost pa pomeni, da je mentalno stanje usmerjeno na nek predmet ali vsebino. Na primer, če si jezen na prijatelja, je tvoje čustvo usmerjeno na konkretno osebo, ima predmet. Potrnost je torej neki občutek, ki nima zunanjega objekta, na katerega bi bila usmerjena. Jeza pa je lahko intencionalna, saj je usmerjena na nekaj specifičnega, hkrati pa je zavestna, saj se zavedamo, da smo jezni.

Brentano trdi, da so vsa mentalna stanja intencionalna, vendar primeri, kot je potrnost, kažejo, da obstajajo zavestna stanja brez jasnega predmeta. Sajama opozarja, da zavestnost ni enaka intencionalnosti, saj je lahko nekaj zavestno, ne da bi bilo intencionalno. Brentano ne uspe dokazati univerzalnosti intencionalnosti, ker ne pojasni, kako stanja brez predmeta (npr. potrnost) ustrezajo njegovi definiciji.

5 France Veber in razvoj čustev

France Veber je k vprašanju intencionalnosti čustev dodal novo razsežnost z vključevanjem čustev živali, saj so bila pred tem v ospredju zgolj človeška čustva. Po njegovi delitvi obstajata dve vrsti odvisnosti med mentalnimi pojavi: pojmovna in

¹ Fantomski ud je pojav, ko oseba po amputaciji še vedno občuti prisotnost odstranjenega uda. Ti občutki so lahko nevtralni (npr. občutek položaja roke ali noge) ali boleči, kar imenujemo fantomska bolečina.

razvojna. Pojemovno gledano so vse mentalne funkcije (sodbe, želje, čustva) odvisne od predstav, ki pa se lahko pojavljajo tudi samostojno, npr. ko si predstavljamo sliko ali melodijo (Sajama idr., 1994).

Razvojno pa Veber meni, da čustva obstajajo že pred predstavami in pred drugimi mentalnimi funkcijami. Kot primer navaja sesalni nagon pri dojenčku, ki, čeprav sesalni nagon ni čustvo v klasičnem smislu, sodi v skupino čustvenih pojavov. Takim pojavom pripisuje predintencionalnost, to so primarni občutki, iz katerih se kasneje razvijejo intencionalna stanja (predstave, sodbe, želje, čustva) (Sajama idr., 1994).

Na drugi strani pa govori tudi o postintencionalnosti, kamor spadajo razpoloženja in občutja, ki so rezultat intencionalnih čustev. Ta splošno obarvajo naše doživljanje sveta, na primer ko smo dobre ali slabe volje, pa ne vemo točno, zakaj. Tako Veber deli čustva na tri kategorije (Sajama idr., 1994, str. 148):

1. Navadna intencionalna čustva
2. Predintencionalna čustva
3. Postintencionalna čustva

Veber torej predintencionalna čustva opredeljuje, kot pogoj za nastanek bolj razvitih intencionalnih stanj. Predintencionalna čustva nato privedejo do intencionalnih stanj, kot so recimo predstave, sodbe, želje itd. (Sajama idr., str. 148). Posintencionalna čustva pa Veber smatra, kot posledica intencionalnih čustev. Ta čustva ne predstavljajo ničesar, temveč samo dopolnjujejo našo bivanje oz. obstoj (Sajama idr., str. 148).

Ali je intencionalnost nujen pogoj za to, da neko stanje štejemo za čustvo? Če sprejmemo Brentanovo stališče, da so vsa mentalna stanja intencionalna, potem tudi čustva brez jasnega predmeta (npr. potrto ali splošna tesnoba) morajo imeti neko obliko intencionalnosti. Dilema je torej, ali so takšna stanja zgolj zavestna, ne pa tudi intencionalna, ali pa jih moramo kljub temu razumeti kot intencionalna zaradi implicitne povezave z našim telesom ali okoljem. Kje je torej meja med intencionalnimi in neintencionalnimi čustvi?

Reid to razliko razloži tako, da v čustvih loči dve sestavini: neintencionalno čutenje in intencionalno pojmovanje ali prepričanje. Na primer, pri zobobolu gre ne samo za občutek bolečine, ampak tudi za zaznavo, saj lahko lociramo njen izvor. Torej

imamo na eni strani neintencionalen občutek, na drugi pa intencionalno predstavo (Reid, 1969).

Čustva, zaznave in občutki se pogosto pojavijo skupaj, v enotnem doživljanju. Reidovo in Brentanovo držo lahko pojasnimo s primerom strahu pred tigrom. Najprej zaznamo tigra (preko vida), nato to zaznavo razložimo, kar sproži strah, intencionalno čustvo. Pri tem ni ločenega, neintencionalnega čutenja. Vendar pa je ključen tudi telesni odziv, sprememba v telesu. Brez tega po mnenju obeh avtorjev čustev sploh ne bi bilo. Seveda pa niso vsa čustva enako intenzivna ali enako opazna. Nekatera se lažje raziskujejo, druga pa so skoraj neopazna, primeri so lahko občutja ob opazovanju sončnega zahoda v primerjavi z ostrim zobobolom. A v obeh primerih gre za čustveno doživljanje (Sajama idr., 1994).

6 Lepota in umetnost v našem vsakdanjem doživljanju

V prejšnjih poglavjih smo prečesali različne teorije intencionalnosti in doživljanja čustev. Kako se to preslika v naše dojemanje oz. doživljanje lepote in umetnosti oz. estetike? V prejšnjem delu članka se je pri Vebrovem razmišljanju pojavil pojem predstava, ki bo za nadaljevanje besedila zelo pomemben oz. celo ključen, razpravljali pa bomo tudi o estetskem doživljanju. Še enkrat spomnimo, da so pri Vebru od predstave odvisne vse mentalne funkcije. Te mentalne funkcije pa lahko nastopijo tudi samostojno. Hkrati pa trdi, da so čustva nekaj, kar se pojavi še pred predstavo in mentalnimi funkcijami. Po navadi rečemo, da nekdo dojema nekaj kot lepo oz. da se mu zdi, ali se mu je zazdelo, da je nekaj lepo. Čeprav se naše dojemanje lepote spreminja v smislu, da se nam en dan neki predmet zdi lep, drugi dan pa ne več, se vedno zgodi ista stvar; to je, da »vidimo lepoto« ali drugače, da »doživimo lepoto« (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

V uvodu smo omenili, da ljudje pogosto lepote ne presoјamo zanesljivo. Naše mnenje o tem, kaj je lepo, se lahko hitro spremeni. Kljub temu pa obstaja nekaj, kar ostaja stalno: to je naše doživljanje lepote, občutek, ki ga imamo, ko nas nekaj estetsko prevzame. A ker gre pri tem za zelo oseben, notranji občutek, se moramo sprijazniti z dejstvom, da je edina prava stalnica v tej temi prav subjektivno doživetje. To nas pripelje do zavesti in do našega notranjega doživljanja sveta. Zavest ni nekaj preprostega. Ima jo vsak človek, saj mu omogoča, da zazna okolico in se v njej znajde. A poleg tega, da zaznavamo svet okoli sebe, se hkrati zavedamo tudi sebe, svojih misli, občutkov in izkušenj. Ko nekaj vemo, se tega tudi zavedamo, to

zavedanje pa je že del našega notranjega sveta. Zavest je zato nekaj posebnega: hkrati smo mi tisti, ki imamo zavedanje, in tisto, kar se zaveda. Vse, kar doživljamo v svetu, pride k nam skozi zavest, tudi fizični predmeti, kot so miza, drevo ali kamen. Do njih ne pridemo neposredno, ampak prek naše zavesti (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Estetski občutek ali doživetje lepote je še bolj notranje, saj poteka popolnoma v naši zavesti in je zato povsem subjektivno. O zunanjih stvareh lahko včasih dvomimo, ali so resnične. A tega, kar se dogaja v naši zavesti, naših občutkov in zaznav, ne moremo zanikati. Prav zato je estetsko doživetje nekaj, na kar se lahko najbolj zanesemo, ko razmišljamo o lepoti.

Zavedanje lepote je nekaj, kar gotovo doživljamo in česar se jasno zavedamo. France Veber poudarja, da mora bralec, ki razmišlja o lepoti, uporabiti samoopazovanje, ko bere besedilo o estetiki, mora torej opazovati svoja občutja in izkušnje. Bralec postane svoj lasten »laboratorij«, v katerem preverja, ali sam doživlja to, kar avtor opisuje (Pirjevec, 1989). Veber je v svojem delu *Estetika* predstavil tezo, ki govori o objektivnosti estetske vrednosti. Čeprav estetske vrednote nimajo ontološkega obstoja v strogo realnem smislu, tukaj govori o epistemološki objektivnosti, ohranjajo pomembnost za posameznike z visoko razvito estetsko senzibilnostjo (Pirc, 2012, str. 23).

To pa odpira vprašanje: Ali lahko o lepoti sploh govorimo na način, ki velja za vse ljudi, če pa se vsak upira na lastno izkušnjo? Morda je prav ta napetost med tem, kar vsak posameznik čuti, in tem, kar naj bi veljalo na splošno, osnova estetike. To zagato lahko povežemo z Wittgensteinovim miselnim eksperimentom *hrošč v škatli*, s katerim je želel ponazoriti subjektivno dojemanje jezika, uma in stvarnosti. Wittgensteinov »hrošč v škatli« je miselni eksperiment iz *Filozofskih raziskav*, ki ponazarja težavo zasebnega jezika. Predstavljajte si, da ima vsak človek škatlo z nečim, kar imenuje »hrošč«, vendar nihče ne more pogledati v škatlo drugega. V tem primeru ne bi mogli preveriti pomena besede »hrošč«, ker se nanaša na nekaj popolnoma zasebnega (Wittgenstein, 1953). Na podoben način ima lahko tudi beseda »lepo« neskončno različnih interpretacij in pomenov, ki jih, na podlagi lastnih izkušenj, določa vsak posameznik. Nekomu bo recimo Picassovo delo izjemno lepo in kakovostno, spet drugi pa bo trdil, da mu njegove popačene forme niso všeč oz. so mu grde.

Ker so ljudje skozi zgodovino zmeraj znova doživljali lepoto, Veber meni, da mora obstajati neka stalna, nadčasovna struktura estetskega doživljanja. Po njegovem mnenju naj bi bil estetski doživljaj poseben in jasen in hkrati ločen od drugih občutkov, kot so na primer želja, korist ali moralne sodbe. To notranjo strukturo doživljanja lepote imenuje logika estetske pameti² (Veber, 1985; Pirjevec, 1989). Ampak na kak način je lahko v lepoti prisotna »logika«, če jo pogosto dojemamo s čustvi in občutki? Mogoče obstaja posebna vrsta razumevanja, ki ni logična v klasičnem smislu, ampak temelji na zaznavanju in občutenju, torej na tem, kako stvari doživimo.

Pravimo, da ima Vebrova estetika normativni značaj, išče, kaj je bistveno in stalno v estetskem doživljanju. A pomembno je, da z »normativno« ne misli, da bi morali vsi imeti enak okus ali da so dobre le določene umetnine. Ne daje pravil, kaj je lepo, ampak pokaže, kako sploh razumeti pojem estetske norme oz. si sposodi strukturo oz. pravila norm. To pa nas lahko pripelje do vprašanja ali lahko estetika obstaja brez pravil, če pa govori o nečem, kar naj bi veljalo za vse? Možen odgovor je, da ne išče pravil o tem, kaj je lepo, temveč raziskuje, kako lepoto doživljamo in kaj imamo kot ljudje skupnega pri doživljanju lepote.

Doživljanje lepote Veber razume kot estetsko doživljanje, ki pa se razlikuje od drugih, bolj »primitivnih« doživljanj, za katere pravi, da ne zaznavajo vrednot (Sajama idr., 1994, str. 165). Takšna čustva opredeljuje kot hedonska čustva. Estetsko doživljanje, recimo ob poslušanju glasbe, ni usmerjeno na njeno predstavo, temveč na melodijo samo (Sajama idr., 1994, str. 165). Hedonsko čustvo pa temelji na predstavi. Prijeten občutek ob kopanju v topli vodi recimo sloni na predstavi oz. občutku toplote in ni usmerjen na kopel samo, temveč na predstavo toplega (Sajama idr., 1994, str. 165; Pirc, 2012, str. 23). Razlika med hedonskimi čustvi in estetskimi torej temelji na razliki v intencionalnosti teh čustev (Pirc, 2012, str. 23). Pri doživljanju lepote je bistvena sama izkušnja lepote, ne zgolj njeno zaznavanje (Pirc, 2012, str. 23).

² Več o logiki estetske pameti v Vebrovem delu *Estetika* iz leta 1925.

7 Intencionalnost doživljanja

Ko govorimo o doživljajih, mislimo na notranje, duševne dogodke, torej nekaj, kar se dogaja v naši zavesti. Gre za osebno izkušnjo, ki se zgodi *v nas samih*. Take pojave običajno preučuje psihologija, a tudi filozofija ima glede tega veliko povedati.

Veber je že leta 1924 v knjigi *Analitična psihologija* razmišljal o tem, kaj sestavlja našo zavest. Zagovarja, da je doživljaj najbolj osnovna, najmanjša in hkrati temeljna enota naše zavesti, je kot nekakšen »gradnik« duševnega dogajanja. Zavest si je predstavljal kot neprekinjen tok teh doživljavaev, ki so zmeraj dejavni in niso zgolj pasivne reakcije na zunanje dražljaje, ampak nekaj, kar *mi dejansko počnemo* (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Ko govorimo o doživljajih kot o notranjih psihičnih dogodkih, se dotikamo samega bistva, kaj pomeni biti človek. Naš notranji svet je namreč edinstven in neponovljiv, vsak doživljaj je neponovljiva izkušnja, ki je samo naša. Zato lahko rečemo, da doživljaji oblikujejo naš osebni pogled na svet.

Vebrova ideja, da je doživljaj osnovna enota zavesti, nas vodi do misli, da ni pomembno le to, kaj doživljamo, ampak tudi, da smo zmožni doživljati. Zavest ni le prejemnik informacij, ampak aktivni proces, ki neprestano ustvarja naš notranji svet. To pomeni, da nismo zgolj pasivni opazovalci, ampak sodelujemo pri oblikovanju svoje resničnosti.

Pomislimo tudi na naslednje, če je zavest tok doživljavaev, potem smo pravzaprav neprestano v procesu spreminjanja sebe. Vsak trenutek prinaša nov doživljaj, ki nas lahko spremeni, tudi če gre samo za majhen občutek ali misel. To odpira vprašanje, kako močni smo v tem notranjem dogajanju in kako lahko zavestno vplivamo na svoje doživljanje.

Če pomislimo na vsakdanje situacije, lahko vidimo, kako pomembni so naši doživljaji. Na primer, ko poslušamo glasbo, se ne zgodi le to, da zaznavamo zvoke, mi aktivno doživljamo melodijo, čutimo čustva, ki jih sproža, in morda celo spomine, ki jih ta glasba v nas prebudi. To ni zgolj pasivno zaznavanje, ampak aktivno sodelovanje naše zavesti.

Prav tako, ko se sprehajamo v naravi in opazujemo drevo, mizo ali nebo, to ni le registracija podatkov, naš notranji svet vsak predmet obdela po svoje: morda s čustvi, mislimi ali željami. Tako en sam predmet postane za nas nekaj več, lahko je vir navdiha, umirjenosti ali pa celo želje.

Pomembno filozofsko spoznanje, ki ga poudarja fenomenologija, je da zavest nikoli ni prazna. Vedno je »zavest o nečem«. Tudi doživljaj ni kar nekaj, kar se zgodi brez povezave s svetom, vsak doživljaj je usmerjen k nečemu, ima svoj predmet. Temu pravimo intencionalnost. Vsakokrat, ko nekaj doživljamo, se zavest na nekaj nanaša, pri čemer je to nekaj zunanji predmet (npr. miza), misel, spomin ali čustvo (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Veber je to povzel v svojem učbeniku *Očrt psihologije*: vsak doživljaj je usmerjen k nečemu drugemu, kar ni on sam. Zavest se vedno »uperi« v neki predmet, tudi če gre za nekaj čisto notranjega, kot je želja ali spomin.

Slednje postane zanimivo, ko pomislimo na to, kako lahko en sam predmet, recimo miza, v zavesti nastopa na več načinov:

- Če mizo gledamo, je predmet zaznave.
- Če o mizi razmišljamo, je predmet mišljenja.
- Če nas miza razveseli ali spravi v slabo voljo, je predmet čustvovanja.
- Če si mizo želimo, je predmet hotenja ali želje.

Torej, ista stvar v zunanjem svetu lahko sproži različne vrste doživljajev, odvisno od tega, kako jo doživljamo. Miza kot predmet »ni samo miza«, v duševnem svetu postane nekaj več, saj je vedno povezana z našo notranjo naravnostjo (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Tudi estetski doživljaj je intencionalne narave. Torej je možen le kot doživljaj nečesa in mora imeti svoj predmet. Ta posebni predmet estetskega doživljaja se imenuje lepota.

8 Kaj je estetski doživljaj? Pristno in nepristno doživljanje

Veber deli človeško duševnost na dve glavni področji: umsko in nagonsko. V umsko področje spadajo predstave in misli, medtem ko v nagonsko spadajo čustva in stremljenja oziroma želje. Tako dobimo štiri osnovne duševne dejavnosti: predstavljanje, mišljenje, čustvovanje in hotenje.

Pri predstavljanju je pomembno razlikovati med zaznavo in predstavo. Predmet zaznavamo takrat, ko ga neposredno dojemamo s čutili, ko vidimo, slišimo, vohamo ali tipamo nekaj v resničnem svetu. Predstave pa nastanejo v naši notranjosti, v spominu ali domišljiji. Z njimi si lahko predstavljamo tudi stvari, ki v resnici ne obstajajo, kot so samorogi ali liki iz književnosti.

Veber je za zaznavanje uporabil izraz »predstavljanje«, ki pa ga je uporabil tudi za notranje predstave, kot so spominske ali domišljijske podobe. Tudi ti notranji duševni akti se v nekem smislu način nanašajo na svoje predmete, podobno kot pri zaznavanju. Vendar pa Veber razlikuje med »pristnimi« in »nepristnimi« predstavami. Za pristne šteje predvsem zaznave, torej tiste, ki jih neposredno doživljamo skozi čute, kot so svetloba, okus, vonj, dotik in podobno (Veber, 1985; Pirjevec, 1989), nasprotno pa so nepristne vse spominske in domišljijske predstave, saj jih ne zaznavamo neposredno s čuti, ampak le z notranjim duševnim delovanjem. Na primer, lik Harryja Potterja ali dogodki, opisani v časopisu, so za Vebra nepristne predstave, saj jih ne moremo neposredno zaznati z očmi, temveč le z »duhom«, torej notranjim zavedanjem (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Za Vebra so torej edine resnične in neposredne duševne izkušnje tiste, ki so povezane s telesnimi občutki, kot je na primer občutek vročine, ko se dotaknemo vroče peči. Seveda si lahko to vročino tudi »predstavljamo«, vendar takšna notranja predstava ni enaka pristnemu občutku (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Veber razlikuje pristne in nepristne misli, čustva ter želje. Pristne misli so tiste, za katere smo res prepričani, medtem ko a nepristne misli nismo. Na primer, nekdo si lahko zamišlja, da je bogataš ali vojak, tudi če to v resnici ni, prav tako si revež lahko zamišlja, da je premožen (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Te nepristne misli so zelo pomembne, predvsem pri branju fikcije ali ogledu drame. Če bi pri branju literarnih del razmišljali le kot o dejanskih zgodovinskih dogodkih, bi *Gospodarja prstanov* dojemali kot resnično zgodbo. Bralec mora razumeti misli in čustva likov, s katerimi se srečuje, včasih pa se z njimi tudi poistoveti. Po Vebru pa je pomembno, da to počnemo brez popolnega prepričanja, torej ostanemo na ravni domišljije in fantazije (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Naše misli o samorogu ali liku iz pravljice niso neposredne zaznave, ampak notranji, psihični pojavi. To odpira vprašanje, kako resnični so ti notranji svetovi in ali imajo lahko vpliv na naš resnični svet. Na primer, čeprav Hamlet ni resničen, njegova zgodba lahko močno vpliva na čustva, prepričanja in celo dejanja ljudi (Veber, 1985; Pirjevec, 1989). Ta razlika med zaznavo in predstavo, ki nas uči, da ni vse, kar doživljamo, isto kot nekaj, kar dejansko obstaja v zunanjem svetu, odpira vrata drugim razpravam, še posebej razpravi o fikciji in »kvazi« oz. »psevdo« čustvih. Razmišljanje o pristnosti doživljajev nas vodi do vprašanja, kaj sploh pomeni »resnično« doživljanje. Ali je nekaj resnično samo zato, ker ga lahko začutimo s čutili? Ali lahko tudi notranje predstave, čeprav so »nepristne«, nosijo za nas pomembne pomene? Morda so ravno te notranje predstave tiste, ki nam omogočajo ustvarjalnost, sanjarjenje in razvijanje novih idej.

Po Vebru so čustva, ki jih doživljamo ob branju knjige, gledanju gledališke igre ali ob ogledu umetniških del v galeriji, *nepristna*. Ne gre za to, da jih ne čutimo resnično, temveč da jih ne doživljamo z neposrednim prepričanjem, ostajajo v območju domišljije. Podoben pogled ima tudi filozof Roman Ingarden, ki sicer uporablja druge izraze: namesto »pristno« in »nepristno« govori o *kvazisodobah* in *kvazipercepcijah*. Pri njem gre za podobno idejo: doživljaji, ki jih imamo ob umetnosti, niso zmeraj neposredni ali avtentični v smislu izkušnje (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Na primer, če beremo umetnostno kritiko o sliki, ki je sami še nismo videli, lahko vseeno doživimo nekakšen estetski odziv. Vendar ta doživljaj temelji na opisu, ne na neposredni zaznavi umetniškega dela, torej gre za *posreden*, *nepristen* estetski odziv, brez dejanskega stika z umetniškim predmetom. Takšno doživljanje še ne razkrije resnične lepote umetnine, ta se lahko razkrije šele v *pristnem* estetskem doživljaju, ob dejanskem stiku z umetniškim delom (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

A tudi tukaj naletimo na težavo: kako ločiti pristne od nepristnih doživljanjev? Recimo, da v gozdu naletimo na nekaj, kar mislimo, da je medved. Prestrašeni začnemo bežati, kasneje pa ugotovimo, da je bila to le čudno oblikovana skala. Naše doživetje strahu je bilo povsem pristno, a zgrešeno, saj ni temeljilo na dejanskem nevarnem predmetu. Podobno lahko tudi neposredni estetski doživljanj deluje pristen, recimo branje kritike nekega umetniškega dela, a je v resnici zmoten, in zato ne more služiti kot trden dokaz za resnično lepoto ali umetniško vrednost (Veber, 1985; Pirjevec, 1989). Slika ali neka zgodba nas lahko globoko ganeta, a vse temelji na nečem, kar v »realnem« svetu ne obstaja. Ali to zmanjšuje pomen doživetja?

Vebrova in Ingardnova analiza kaže, da estetska izkušnja potrebuje neko obliko avtentičnosti, da bi lahko razkrila lepoto. Vendar pa sodobna estetika pogosto poudarja tudi pomen *posrednih* izkušenj. Branje romana ali gledanje filma sproža globoka čustva, tudi če vemo, da gre za fikcijo. Mar to res zmanjša njihovo vrednost? Lahko bi rekli, da nas fikcija trenira za resničnost, v domišljiji čutimo, razmišljamo, sodimo, sočustvujemo. To so vse *resnični psihični procesi*, četudi se nanašajo na *nerealne predmete*. Tako nepristni doživljanji omogočajo širjenje našega duševnega prostora. S tem, ko jih doživljamo, postajamo bolj občutljivi za razumevanje sebe in drugih.

9 Razmerje med pristnim in nepristnim doživljanjem: med resnico in zmoto

Kot smo že videli, se tudi znotraj tistega, kar imamo za pristno doživljanje, lahko pojavijo težave. Veber se tem težavam približa s pojmom zmote in resnice, vendar se raje kot na »resnico« sklicuje na »spoznanje«. Zakaj? Ker tudi zmota lahko za posameznika deluje kot resnica, tisti, ki se moti, tega pogosto ne ve in svoje napačno prepričanje dojema kot pravilno. Tako zmota obstaja kot resničen psihični dogodek, čeprav je vsebinsko napačna, je kot doživljanj pristna in dejanska (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Po Vebru je torej zmota prav tako prepričanje, in ker prepričanja dojema kot pristno mišljenje, je tudi zmota pristna misel. Enako velja za resnično spoznanje, tudi to je pristno prepričanje. Tako imamo dve obliki pristnega mišljenja: pravilno (spoznanje) in nepravilno (zmota) (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Ker je pojem resnice pogosto filozofsko zapleten in dvoumen, Veber raje uporablja izraz »pravilnost«. Zanj je zmota še vedno prepričanje, le da gre za *nepravilno* prepričanje oz. za *nepravilno pristno mišljenje*. Primer takšnega zmotnega, a pristnega doživljanja je že omenjena iluzija, na primer, ko oseba v gozdu misli, da vidi medveda, pa je v resnici le skala. To prepričanje je bilo pristno, saj je oseba zares verjela vanj, vendar je bilo zmotno. (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

To razlikovanje lahko prenesemo tudi na estetsko doživljanje, recimo, da imamo lahko *pravilno pristno estetsko izkušnjo*. A postavi se vprašanje: kako naj zavest ločuje med pravnimi in nepravnimi pristnimi doživljaji? Ali imamo znotraj zavesti nekakšen mehanizem, ki omogoča to razlikovanje (Veber, 1985; Pirjevec, 1989)?

Veber se v knjigi *Problemi sodobne filozofije* dotakne primerov, kjer doživljanje zavede človeka. Opisuje osebo, ki je izgubila ljubljeno osebo in si to osebo močno želi ponovno videti. V določenem trenutku se lahko zgodi, da se želja tako močno uveljavi v njegovi notranjosti, da »nepristna« predstava umrle osebe postane »pristna«, človek jo vidi kot vizijo, skoraj kot bi bila res pred njim (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Podobno moč imajo po Vebru tudi karizmatične avtoritete, ki lahko s svojo osebnostjo »prenesejo« svoje videnje stvarnosti na druge, torej njihove predstave postanejo tudi za množice pristne, čeprav niso nujno pravilne. Veber pravi, da je to danes skoraj že »obrt«, govor mnenjskih voditeljev, politikov, umetnikov ipd. lahko prepriča množice, da nekaj vidijo kot resnično (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Nazadnje omeni še primer človeka, ki se utaplja, ko ta prestopi določeno mejo fizične stiske, preneha čutiti mraz in bolečino ter začne doživljati vizije, recimo zelene travnike. Gre za halucinacije, ki so zanj v tistem trenutku pristne, čeprav ne predstavljajo objektivne stvarnosti (Veber, 1985; Pirjevec, 1989). Kot v trenutku pristne in nestvarno objektivne doživljaje bi Veber opredelil tudi halucinacije, ki so rezultat psihedeličnih drog. Pod vplivom takšnih snovi ljudje trdijo, da so videli nekaj, kar ni resnično, njim pa se je zdelo bolj resnično od resničnosti same. Halucinacije pod vplivom LSD-ja, psihedeličnih gobic itd. po Vebru niso nič drugega kot halucinacije, ki jih doživlja človek, ki se utaplja.

Vsi omenjeni primeri predstavljajo primere *nepravilnega pristnega doživljanja*, ki se razlikuje od *pravilnega pristnega doživljanja*. A kakšna točno je ta razlika? Da bi to razjasnil, Veber uvede novo razlikovanje: med *avtonomijo* in *heteronomijo* zavesti. V njegovem razumevanju so zgoraj opisani primeri (halucinacije, zmotna zaznava, prisiljene predstave) *heteronomni*, to pomeni, da izvirajo iz posebnosti oziroma nenavadnosti samega subjekta. V takih primerih zavest ni več svobodna in samostojna, temveč je odvisna od nečesa zunanjega ali notranje pogojenega, torej ni več *avtonomna* (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Heteronomni pristni doživljaji prikazujejo nekaj, kar v resnici ne obstaja. Predmet doživljanja sicer obstaja v zavesti, vendar gre za *halucinirani* predmet, ki nima zunanje faktične opore. Takšne predstave in doživljaji se lahko razlagajo samo psihološko, torej s sklicevanjem na posebnosti posameznikovega duševnega stanja, ne pa z objektivno prisotnostjo predmeta (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Avtonomni pristni doživljaji so po Vebru tisti, ki niso odvisni od posebnosti posameznika, temveč izhajajo iz same *faktičnosti predmeta*. To pomeni, da takšni doživljaji niso plod posameznikove motnje ali domišljije, temveč jih sproži objektivno obstoječi predmet. A to odpira pomembno vprašanje: ali *čisti subjekt*, ki ni pogojen z biološkimi, družbenimi ali psihološkimi dejavniki, sploh obstaja? Veber tega vprašanja neposredno ne rešuje, temveč usmeri pozornost proč od subjekta in k objektu, torej v središče postavi *resničnost in faktičnost predmeta samega* kot temelj za presojo pravilnosti doživljanja (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Po tej logiki so *avtonomni* (in torej pravilni) *pristni doživljaji* tisti, katerih pristnost temelji na *dejanskem obstoju in resničnosti predmeta*, na katerega so usmerjeni. S tem Veber postavi pomemben filozofski obrat: pravilnost doživljanja ni več odvisna od subjektive notranje avtoritete, temveč od tega, ali ima doživljanje oporo v zunanjem, objektivnem svetu (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Vebrova razločitev med pristnim in nepristnim doživljanjem ter povezava z zmoto in spoznanjem nas sooča z nekaterimi pomembnimi filozofskimi vprašanji. Eno ključnih med njimi je vprašanje zanesljivosti zavesti, tj. ali lahko posameznik vedno zaupa svojim doživljanjem kot odsevu resničnosti? Veber s svojim razmišljanjem implicira, da ne. Pristnost doživljanja še ne pomeni njegove *ustreznosti* $\approx$ *resničnostjo*. Zavest lahko popolnoma pristno verjame v nekaj, kar ni resnično (npr. vizija umrle

osebe, iluzija medveda), kar odpira pomembno epistemološko vprašanje: *Kako lahko ločimo prepričanja, ki so pravilna, od tistih, ki to niso?*

Zelo zanimiva je misel, da lahko neka zunanja avtoriteta, kot pravi Veber, vpliva na množice tako, da se njihovi doživljaji oblikujejo kot pristni, čeprav niso utemeljeni v realnosti. Danes to opazujemo v družbenih omrežjih, političnem diskurzu in medijskih manipulacijah. Pojavi, kot so množični preplahi, teorije zarote in informacijski mehurčki, splošna interneta pismenost ter kritično mišljenje, kažejo, da pristna prepričanja množic niso nujno skladna z dejstvi. Zavest torej ni samo osebna, temveč tudi družbeno oblikovana. To, kar doživljamo kot resnično, je pogosto rezultat skupinskega prepričanja in vpliva okolja.

Poleg tega Vebrova misel ponuja zanimiv okvir za razumevanje vloge domišljije. Nepristne misli in doživljaji (kot pri branju fikcije, umetnosti ali celo v sanjah) niso napačni, so pomemben del človekove duševnosti. So *resnični kot duševni dogodki*, čeprav ne predstavljajo dejanske stvarnosti. To vodi v pomembno razlikovanje med *ontološko resničnostjo* (ali nekaj obstaja v zunanjem svetu) in *fenomenološko resničnostjo* (ali nekaj obstaja kot izkušnja v zavesti). Pri estetskih doživljajih, religioznih izkušnjah ali globoko osebnih dožemanjih ni zmeraj pomembno, ali je predmet zaznave »resničen«, ampak kako ga posameznik doživlja.

Zato se zdi, da po Vebru ni bistveno samo vprašanje, ali je neko doživljanje pristno ali nepristno, temveč predvsem *ali in kako to doživljanje učinkuje na posameznika in njegovo razumevanje sveta*. Včasih lahko tudi zmotno prepričanje (npr. v umetnosti, veri ali pod vplivom psihedelicinskih substanc) človeka usmerja k večji notranji skladnosti, smislu ali etični rasti.

10 Vrste doživljajev

Veber razvršča doživljaje glede na njihovo pristnost (ali nepristnost) in glede na to, ali izvirajo iz nas samih (avtonomni) ali so pogojeni od zunaj (heteronomni). Razlikuje tri vrste doživljajev:

1. *Nepristni doživljaji* niso resnične zaznave ali prepričanja, temveč zgolj predstave, kot so spomini ali domišljija. Na primer, ko vidimo mizo, jo najprej zaznamo neposredno (pristno), nato pa si jo lahko predstavljamo v mislih (nepristno), kar pa ne pove ničesar o tem, ali miza dejansko obstaja.

2. *Avtonomno pristni doživljanji* so tisti, ki lahko edini veljajo za pravilne, saj prikazujejo stvari takšne, kot dejansko so. V mišljenju to pomeni spoznanja, torej resnično razumevanje in zaznavanje faktičnosti (dejanskosti) objekta.
3. *Heteronomno pristni doživljanji* so sicer doživeti kot resnični, a temeljijo na zunanjem vplivu ali zmoti, kot pri halucinacijah ali vizijah. Človek je prepričan, da nekaj vidi, čeprav tega v resnici ni.

Nepristni doživljanji po Vebrovo torej ne nosijo spoznavne vrednosti v smislu faktičnosti. So zgolj mentalne reprezentacije, ki ne zahtevajo, da njihov objekt dejansko obstaja. Filozofsko gledano, bi jih lahko primerjali s Platonovim svetom senc, so odsevi resničnosti, ne resničnost sama. V tem smislu Veber implicira, da resnica ni v predstavi, temveč v neposrednem stiku z objektom.

Tudi heteronomni pristni doživljanji naletijo na problem, saj so, kljub temu da so doživeti kot resnični, pogojeni z zunanjimi dejavniki kot so kultura, ideologija ali celo psihološke motnje (npr. že omenjene halucinacije). V estetskem smislu to pomeni, da lahko nekdo doživlja umetniško delo kot lepo, a to doživljanje ni nujno utemeljeno v samem delu, temveč v njegovih pričakovanjih, predsodkih ali kulturnem kontekstu.

Avtonomni pristni doživljanji so edini, ki bi jim na podlagi Vebrovih raziskav lahko pripisali epistemološko težo, saj temeljijo na faktičnosti objekta. Avtonomno pristen doživljanj je torej tisti, ki ni pogojen z zunanjimi predsodki ali kulturnimi vplivi, temveč izhaja iz neposredne izkušnje objekta kot takega. V tem kontekstu je estetski doživljanj lahko resničen le, če je neodvisen od subjektivnih preferenc.

V kontekstu estetike bi moral biti pravi estetski doživljanj avtonomno pristen, saj le tak lahko vodi do pravilnega doživljanja lepote ali umetnosti. Če nekdo pravi, da mu je všeč *Harry Potter* (Rowling, 1999), drugi pa, da je njemu všeč *Gospodar prstanov* (Tolkien, 1954/2023), se moramo vprašati, ali oba doživljata estetsko izkušnjo na avtonomen način, torej neodvisno od osebnih ali kulturnih vplivov (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Veber kot primer navaja Shakespeara, ki ga danes smatramo za velikega dramatika, v času klasicistične Francije pa je veljal za barbarskega. Njihova kritika je bila sicer iskrena (pristna), a ne avtonomna, saj je temeljila na njihovih kulturnih normah, torej bi jo zaradi zunanjega vpliva označili za heteronomno. Ko beremo ali gledamo

Hamleta (Shakespeare, 1601/1997), ne razmišljamo le o besedilu ali igri, temveč o *Hamletu* kot umetniškem delu. Prava estetska izkušnja zahteva več kot zgolj branje ali gledanje, zahteva avtonomno estetsko doživljanje (Veber, 1985; Pirjevec, 1989).

Za presojo, ali je estetski doživljaj res avtonomen in pravilen, pa moramo najprej razumeti, kaj sploh je faktična lepota. Veber s tem odpira ključno vprašanje: Kaj je faktična lepota? Če želimo, da je estetski doživljaj avtonomen in torej pravilen, moramo najprej razumeti, ali lepota obstaja kot objektivna lastnost umetniškega dela ali pa je zgolj projekcija subjekta, to pa je vprašanje in tema, ki zahteva oz. si zasluži lasten članek.

11 Zaključek

Vebrova analiza estetskega doživljanja nas vodi v globoko razumevanje razmerja med zavestjo, resničnostjo in lepoto. Njegovo ločevanje med pristnimi in nepristnimi, avtonomnimi in heteronomnimi doživljaji razkriva, da estetska izkušnja ni zgolj subjektivna reakcija, temveč kompleksen duševni akt, ki lahko, če je avtonomen, razkrije faktično lepoto. V tem smislu estetika ni le stvar okusa, temveč tudi stvar spoznanja.

Zavest, kot jo razume Veber, ni pasivna, temveč aktivno sodeluje pri oblikovanju pomena. Estetski doživljaj je zato zmeraj intencionalen, usmerjen k nečemu, kar presega golo čutno zaznavo. A hkrati nas Veber opozarja, da pristnost doživljanja še ne zagotavlja njegove pravilnosti. Zavest lahko zmoti domišljija, kulturni vplivi ali celo notranje želje, kar nas vodi v heteronomna doživljanja, ki so sicer pristna, a ne nujno utemeljena v faktičnosti.

Estetika po Vebru zato ni le teorija o lepem, temveč tudi epistemologija doživljanja. Vprašanje, kaj je faktična lepota, ostaja odprto, a Veber nam ponuja orodja, s katerimi lahko to vprašanje zastavimo na nov način, ne kot iskanje univerzalnega ideala, temveč kot raziskovanje pogojev, pod katerimi estetski doživljaj postane spoznanje. V svetu, kjer se meja med resničnim in navideznim vse bolj briše, Vebrova misel ostaja izjemno aktualna. Njegova estetika nas uči, da lepota ni le v očeh opazovalca, temveč tudi v načinu, kako opazujemo in predvsem, kako globoko razumemo, kar vidimo.

Viri in literatura

- Aristotel. (1964). *Nikomahova etika*, Slovenska matica.
- Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Verlag von Duncker & Humblot.
- Hume, D. (1962). *A Treatise of Human Nature I–III*. Clarendon Press.
- Jacob, P. (2003). Intentionality. V E. N. Zalta, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja jesen 2003).
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/intentionality/>
- Jerman, F. (1994). Spremnna beseda. V Sajama, S., Kamppinen M. in Vihjanen, S., *Misel in smisel, uvod v fenomenologijo* (str. 187–193). Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Marek, J., (2024). Alexius Meinong. V E. N. Zalta in U. Nodelman (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja pomlad 2024).
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/meinong/>
- Pirc, T. (ur.). (2012). *Object, Person, and Reality: An Introduction to France Veber*. Javni sklad Republike Slovenije za kulturne dejavnosti.
- Pirjevec, D. (1989). *Estetska misel Franceta Vebera*. Slovenska matica.
- Reid, T. (1969). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Cambridge University Press.
- Rowling, J. K. (1999). *Harry Potter and the Sorcerer's Stone*. Scholastic.
- Sajama, S., Kamppinen M. in Vihjanen, S. (1994). *Misel in smisel, uvod v fenomenologijo*. Znanstveno in publicistično središče.
- Shakespeare, W. (1997). *Hamlet*. Let. 17. Mladinska knjiga.
- Tolkien, J. R. R. (1991). *The Lord of the Rings*. HarperCollins.
- Trstenjak, A. (2013). Veber, France (1890–1975). *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU.
- Veber, F. (1924). *Analitična psihologija*. I. Kleinmayr & F. Bamberg.
- Veber, F. (1985). *Estetika*. Slovenska matica (ponatis 1925).
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Blackwell.
- Žalec, B. (2004). Veber on knowledge and factuality. *Acta Analytica*, 19, 241–263.
<https://doi.org/10.1007/s12136-004-1021-8>
- Žalec, B. (2011). Filozofija Franceta Vebera: kontekst, pomen in vrednost. *Anthropos*, 17(2), 105–127.

FENOMENOLOGIJA ZAVESTI (HUSSERL, MERLEAU-PONTY IN SODOBNE NEVROZNANOSTI)

Sprejeto

2. 9. 2025

Pregledano

5. 10. 2025

Izdano

31. 12. 2025

RIKA ADELA SOMER

Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija
rika.somer@student.um.si

DOPISNI AVTOR

rika.somer@student.um.si

Izvilleček Zavest je eno najbolj skrivnostnih in hkrati temeljnih področij filozofije duha. Čeprav sodobne nevroznanosti ponujajo zmeraj natančnejše opise možganskih procesov, ostaja vprašanje, kako ti procesi ustvarjajo subjektivno izkustvo – občutja, barve, bolečino – odprto. V članku se posvečam fenomenološkemu pristopu, ki ga je zasnoval Edmund Husserl in ga je pozneje razvil Maurice Merleau-Ponty. Fenomenologija zavesti ne obravnava kot zaprt notranji proces, temveč kot intencionalno usmerjenost k svetu, kjer pomen nastaja v sami izkušnji. Poseben poudarek je namenjen tudi Merleau-Pontyjevem razumevanju telesa kot »živega telesa«, ki je pogoj zaznavanja in naše umeščenosti v svet. V nadaljevanju obravnavam problem takšnosti – vprašanje, kako subjektivna doživetja presegajo objektivne opise – in pokažem, da fenomenološki pristop odpira prostor za dialog s sodobnimi teorijami, kot so utelešena kognicija, enaktivizem in nevroznanost. Članek pokaže, da fenomenologija ne ponuja dokončnega odgovora na vprašanje zavesti, ampak jo lahko razumemo kot dopolnilo sodobnim znanostim, ki omogoča celovitejši vpogled v naravo zavesti.

Ključne besede

fenomenologija,
zavest,
intencionalnost,
telesnost,
takšnosti,
nevroznanost

PHENOMENOLOGY OF CONSCIOUSNESS (HUSSERL, MERLEAU-PONTY, AND CONTEMPORARY NEUROSCIENCE)

RIKA ADELA SOMER

University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia
rika.somer@student.um.si

CORRESPONDING AUTHOR

rika.somer@student.um.si

Accepted

2. 9. 2025

Revised

5. 10. 2025

Published

31. 12. 2025

Abstract Consciousness is one of the most mysterious yet fundamental topics in the philosophy of mind. Although contemporary neuroscience offers increasingly precise descriptions of brain processes, the question of how these processes give rise to subjective experience—feelings, colours, pain—remains unresolved. This paper focuses on the phenomenological approach developed by Edmund Husserl and later expanded by Maurice Merleau-Ponty. Phenomenology does not treat consciousness as an enclosed internal process but rather as intentional directedness toward the world, where meaning emerges within experience itself. Special emphasis is placed on Merleau-Ponty’s understanding of the body as a “lived body,” which constitutes the condition of perception and our embeddedness in the world. The paper further examines the problem of qualia—the question of how subjective experiences transcend objective descriptions—and demonstrates that the phenomenological approach opens a space for dialogue with contemporary theories such as embodied cognition, enactivism, and neuroscience. The article shows that phenomenology does not provide a definitive answer to the question of consciousness, but it can be understood as a complement to modern sciences, offering a more comprehensive insight into the nature of consciousness.

Keywords

phenomenology,
consciousness,
intentionality,
embodiment,
qualia,
neuroscience

<https://doi.org/10.18690/analiza.29.2.223-246.2025>

CC-BY, text © Somer, 2025



This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. This license allows reusers to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

1 Uvod

Zavest je ena najstarejših in hkrati najbolj skrivnostnih tem v zgodovini filozofije. Čeprav jo vsi vsakodnevno doživljamo, je prav to doživljanje tisto, kar filozofom, psihologom in znanstvenikom odpira največ vprašanj: kako razložiti subjektivno izkušnjo, občutek »kako je biti« posameznik v svetu? Poskusi razlage zavesti se raztezajo od metafizičnih špekulacij do najnovejših nevroznanstvenih raziskav, vendar vprašanje ostaja odprto. Filozofija duha, kognitivna znanost in nevroznanost se vsaka na svoj način trudijo opisati in razumeti zavest, a pogosto se pojavi globlja težava: Kako sploh začeti z razlago nečesa, kar je hkrati tako intimno in tako univerzalno?

Eden ključnih konceptov, ki se je pojavil v 20. stoletju, je fenomenologija. Ta ne razlaga zavesti z abstraktnimi razlagami ali z redukcijo na zgolj možganske procese, ampak skuša razumeti zavest v njeni izvirni pojavnosti. Edmund Husserl, utemeljitelj fenomenologije, je z geslom »nazaj k stvarjem samim« želel preusmeriti pozornost k neposrednemu opisu izkustva. Tako fenomenologija zavesti izhaja iz vprašanja, kako se nam svet kaže v zavesti, kakšne strukture zaznave, mišljenja in doživljanja omogočajo, da se pojavi kot celota.

Članek obravnava fenomenologijo zavesti in njen prispevek k sodobnim razpravam o zavesti in percepciji. Osredotoča se na to, kako fenomenologija – predvsem pri Husserlu in Merleau-Pontyju – analizira zavest kot intencionalno, časovno in telesno strukturirano izkustvo. Poleg tega se članek dotakne problematike takšnosti, ki v sodobni filozofiji duha predstavljajo enega največjih izzivov, ter poskuša pokazati, kako lahko fenomenološki pristop pomaga preseči nekatere slepe ulice teh razprav. Poseben poudarek je namenjen pojmu zaznave. Percepcija je namreč tista dimenzija zavesti, ki najbolj jasno razkriva njeno intencionalno naravo: zavest ni zaprta vase, ampak je vedno usmerjena k svetu. Pri Husserlu se to kaže v analizi horizonta zaznave, pri Merleau-Pontyju pa v razumevanju telesa kot »živega telesa«, ki ni zgolj fizični objekt, ampak nosilec subjektivnosti. V tem smislu zaznava ni pasivno sprejemanje dražljajev ampak aktivno, telesno prežeto sodelovanje v svetu.

Članek v prvem delu obravnava fenomenologijo kot metodo in osnovne pojme, kot so *intencionalnost*, *fenomenološka redukcija*, *noesis* in *noema*. Nato se osredotoči na Husserlovo analizo toka zavesti, časovne zavesti in intersubjektivnosti. V nadaljevanju bo predstavljena Merleau-Pontyjeva kritika kartezijanskega dualizma ter

njegova misel o telesu kot subjektu zaznave, kar predstavlja temelj za razumevanje utelešenosti zavesti. Zadnji del se bo posvetil sodobnim razpravam o takšnosti ter pokazal, kako lahko fenomenologija vstopa v dialog z utelešeno kognicijo, enaktivizmom in nevroznanstvenimi raziskavami.

Namen članka ni podati dokončnega odgovora na vprašanje, kaj je zavest, saj je tak cilj verjetno nedosegljiv; temveč želim pokazati, da fenomenološki pristop nakaže, kako lahko prispeva k razumevanju zavesti kot izkušnje, ki je vselej telesna in usmerjena v svet. S tem fenomenologija ne tekmuje z znanstvenimi razlagami, temveč ponuja dopolnilo, saj ohranja in ne zanemarja prvoosebnega vidika izkustva, ki ga znanstveni opisi pogosto spregledajo. Tako odpira prostor za interdisciplinarni dialog, kjer se filozofija in znanost medsebojno dopolnjujeta in bogatita.

Članek je zastavljen pod raziskovalnim vprašanjem: Kako lahko fenomenološka analiza zaznave in zavesti prispeva k boljšemu razumevanju zavesti v sodobnih razpravah? Odgovor na to vprašanje se oblikuje skozi pregled temeljnih fenomenoloških pojavov in kritično soočenje s sodobnimi teorijami, kar pokaže aktualnost in relevantnost fenomenologije v sodobnih razpravah o zavesti.

Ob tem se pa odpirajo tudi številna druga vprašanja, kot so: Ali lahko fenomenološki opis res služi kot dopolnilo empirični znanosti? Kako povezati prvoosebno perspektivo z objektivnimi podatki nevroznanosti? Ali problem takšnosti nakazuje na mejo človeškega razumevanja ali pa nas spodbuja k razvoju novih metod? Prav na ta vprašanja si članek prizadeva odgovoriti, kot poskus razumevanja nečesa, kar vsak od nas doživlja vsakodnevno in na najbolj neposreden način.

2 Fenomenologija kot filozofska metoda

Fenomenologija kot filozofska metoda predstavlja radikalen odmik od tradicionalnih znanstvenih pristopov, ki ciljajo na razlago pojavov skozi vzroke in zakonitosti. Namesto razlaganja si fenomenologija prizadeva za opis – temeljni cilj fenomenologije je tako razkriti strukture zavesti in izkustva, kakor jih neposredno doživlja subjekt. Tak pristop je ključen za razumevanje zavestnega življenja, saj poudarja, da pomen sveta ni neodvisna danost, temveč se oblikuje v odnosu do zavesti. Fenomenologija tako ponuja izvirno metodologijo, ki ne poskuša ujeti sveta z abstraktnimi teorijami, ampak se vrača k »stvarem samim« – k načinu, kako se pojavi dajejo v izkušnji. S tem se odpira prostor za raziskovanje intencionalnosti,

časovnosti in telesnosti kot osnovnih dimenzij zavesti. Hkrati omogoča preseganje preprostih delitev med objektivnim in subjektivnim ter nakaže, da sta oba vidika neločljivo prepletena v živem izkustvu.

V tem delu bodo obravnavani štirje ključni vidiki fenomenologije kot metode: (1) geslo »nazaj k stvarjem samim«, (2) fenomenološka redukcija (*epoché*), (3) intencionalnost zavesti in (4) pojma *noesis* in *noema*.

3 »Nazaj k stvarjem samim«

Osrednje geslo »nazaj k stvarjem samim« (nem. *Zurück zu den Sachen selbst*) je jedro Husserlove metode in izraža usmeritev k izkustvu kot neposrednemu viru filozofskega raziskovanja. S tem Husserl nasprotuje tako psihologizmu kot naturalizmu, ki po njegovem mnenju zamegljujeta izvorni pomen zavesti. Psihologizem skuša logične in epistemološke resnice razložiti zgolj kot psihološke procese, s čimer jih reducira na dejstva človeške psihe. Naturalizem pa razume zavest kot naravni pojav, ki ga je nemogoče pojasniti z metodami naravoslovnih znanosti. Oboje pa po Husserlu spregleda tisto, kar je bistveno – kako se svet in pomen sploh pojavita v zavesti (Husserl, 1997; Zahavi, 2019).

Fenomenologija se tako ne ukvarja z iskanjem vzročnih razlag, temveč z opisovanjem strukture izkustva. To pa v praksi pomeni, da filozof ne analizira sveta kot objektivne stvarnosti, ampak ga raziskuje, kot se kaže zavesti. Na primer: ko opazujemo mizo, fenomenologa ne zanima o njenih fizikalnih lastnostih (teži, sestavi, molekularni strukturi itn.), temveč ga zanima, kako se ta miza pojavlja kot zaznani predmet – kot nekaj, kar je pred nami, kar lahko primemo, nanj položimo knjigo in uporabljamo v vsakdanjem življenju (Smith, 2013).

Husserlovo geslo »nazaj k stvarjem samim« je temeljni »program« fenomenologije. Z njim je želel opozoriti, da filozofija ne sme izhajati iz vnaprej danih teorij, temveč iz neposrednega opisa tistega, kar se kaže zavesti (Husserl, 1997). Gre torej za preusmeritev k izvorni izkušnji, preden jo obdelajo interpretacije znanosti, vsakdanje predstave ali filozofske tradicije. Tako »stvari same« niso v smislu objektov naravoslovja, temveč pojavnosti, kot se kažejo subjektu v njegovi izkustveni perspektivi. Tak pristop pa omogoča raziskovanje osnovne strukture zaznave, mišljenja in doživljanja, ki se skrivajo v ozadju vsakodnevne samoumevnosti (Zahavi, 2019).

4 Fenomenološka redukcija (epoché)

Da bi bil tak opis izvedljiv, je Husserl uvedel metodo fenomenološke redukcije oz. *epoché*. Pri slednji gre za začasno »suspendiranje naravne drž« oziroma predpostavko, da svet obstaja neodvisno od naše zavesti. To pa ne pomeni zanikanja sveta, temveč »bracketing« – svet postavimo »pod oklepaj«, da se lahko posvetimo izključno raziskovanju načina, kako se svet pojavlja v zavesti (Husserl, 2006).

Epoché je ključen metodološki korak, saj omogoča dostop do tistega, kar Husserl imenuje *čista zavest*. Zavest se s tem izogne vnaprejšnjim predsodkom in konceptualnim shemam ter se obrne k svoji lastni strukturi. Tako fenomenolog ne preučuje sveta kot zunanjega objekta, temveč tok zavesti, ki mu svet sploh daje pomen. V tem se fenomenologija razlikuje od empirične psihologije: slednja opisuje dejanske duševne pojave kot psihološka dejstva, medtem ko fenomenologija raziskuje bistvene strukture zavesti, ki so neodvisne od posameznih psiholoških variacij (Zahavi, 2019).

Pomembno pa je poudariti, da namen fenomenološke redukcije ni zanikanje realnosti, temveč ustvarjanje prostora, v katerem se lahko osredotočimo zgolj na to, kako se pojavi kažejo zavesti. S tem se odpira možnost natančne analize intencionalnih struktur – načinov, kako je zavest zmeraj usmerjena k nečemu. Epoché tako deluje kot očiščenje pogleda: odstrani teoretske konstrukte in omogoči, da stopimo v stik s fenomeni v njihovi prvotni danosti (Zahavi, 2019). Na ta način fenomenologija gradi metodološki okvir, ki se razlikuje tako od empirične psihologije kot od klasične metafizike.

5 Intencionalnost zavesti

Na tem mestu Husserl povzema in radikalizira idejo svojega učitelja Franza Brentana. Trdi namreč, da je bistvena značilnost zavesti intencionalnost – dejstvo, da je zavest vedno o nečem. To pomeni, da se zavest nikoli ne pojavlja kot golo stanje, temveč je vedno usmerjena proti nekemu predmetu oziroma subjektu. Na primer: če poslušamo glasbo, se naša zavest oblikuje kot poslušanje nečesa – melodije, ritma, harmonije. Če si nekaj predstavljam, se zavest nanaša na zamišljeni predmet, četudi ta v realnosti ne obstaja (Husserl, 2006).

Ta lastnost zavesti preprečuje, da bi jo lahko razumeli kot zaprt notranji prostor podob ali vtisov. Po Husserlu je zavest po svoji naravi odprta in vedno v razmerju do sveta in njegovih pomenov. Intencionalnost je tako osrednji koncept, ki razlaga, zakaj je zavest v svojem bistvu relacijska, strukturirana in smiselna.

Fenomenološka analiza intencionalnosti dodatno pokaže, da pomen ne nastaja enostransko v subjektu, temveč se oblikuje v nenehnem prepletanju sveta in zavesti. Husserl (1997) poudarja, da je vsako doživljanje že strukturirano kot usmerjenost k nečemu – naj gre za zaznavo, spomin, pričakovanje ali domišljijo. Zavest tako ni izolirana, temveč je zmeraj odprta proti obzorju možnih pomenov, ki jih soustvarja v stiku z realnostjo. Intencionalnost zato ni le ena od lastnosti zavesti, temveč je njen temeljni način obstoja, ki razloži, zakaj ima vsaka izkušnja smisel in zakaj je človekovo doživljanje že od vsega začetka vpeto v svet (Zahavi, 2019).

6 *Noesis in Noema*

Husserl uvede razlikovanje med *noesis* in *noema*, da bi natančneje opisal intencionalno strukturo zavesti. Pojem *noesis* tako označuje sam akt zavesti – na primer gledanje, spominjanje, zamišljanje ali pričakovanje. *Noema* pa je vsebina tega akta, torej predmet, ki se pojavi v zavesti. Primer: ko gledamo drevo, je *noesis* sam akt zaznavanja (gledanje), *noema* pa je drevo, kot se mi prikazuje v zavesti: kot nekaj zelenega, pokončnega, ukoreninjenega v tleh.

Noesis in noema nista dva ločena objekta, ampak sta dve plati iste intencionalne strukture. S tem Husserl nakazuje, da zavest ne gradi pomena iz subjektivnih podob, temveč iz neločljive povezanosti med aktom in vsebino. Predmet zavesti se ne pojavi kot golo dejstvo, temveč kot smiselno strukturiran pojav – kot drevo, glasba, miza. To razlikovanje je bilo kasneje izjemnega pomena tudi pri razvoju hermenevtike in filozofije jezika, saj odpira vprašanje, kako pomen nastaja v odnosu med zavestjo in svetom (Smith, 2013; Zahavi, 2019).

7 *Husserlova fenomenologija zavesti*

Osrednje izhodišče Husserlove teorije je, da zavest ni nekaj, kar bi bilo možno razložiti s pomočjo naravoslovnih zakonitosti ali psihologije, temveč je treba zavest analizirati kot način, kako se pojavi kažejo subjektu v njegovem doživljanju. Fenomenologija zato razume zavest kot prostor, kjer se oblikujejo pomeni, kjer se

svet sploh lahko pojavi kot svet. To pomeni, da zavest ni le notranji mentalni proces, temveč je dinamična, intencionalna in časovna struktura (Husserl, 1997; Zahavi, 2019).

Husserl zavesti ne razume kot »dvorane podob in vtisov«, ampak kot aktiven proces, ki nenehno strukturira izkustvo. Tok zavesti se odvija v časovni dimenziji, kjer se prepletajo sedanje zaznave, spomini in pričakovanja. Zavest je tako vedno umeščena v horizont pomenov, ki omogoča, da posamezen pojav razumemo kot nekaj smiselnega, povezanega z našo preteklostjo in usmerjenega v prihodnost (Husserl, 1997). Husserlova analiza zavesti kaže, da je hkrati individualna in intersubjektivna:¹ čeprav se svet pojavlja posamezniku iz njegove lastne perspektive, je že od začetka zaznamovan z možnostjo deljenja in razumevanja z drugimi. V tem smislu fenomenologija zavesti ne ostaja ujeta v subjektivizem, temveč odpira pot k razumevanju človeka kot bitja, ki biva v svetu z drugimi. V tem delu bodo predstavljeni štirje ključni elementi Husserlove fenomenologije zavesti: (1) tok zavesti in časovna zavest, (2) intencionalna analiza pomena, (3) Husserlova intencionalnost zavesti in (4) poglavljen pregled pojmov noesis in noema.

8 Tok zavesti in časovna zavest

Eden najpomembnejših prispevkov Husserlove filozofije je analiza zavesti kot toka (nem. *Bewusstseinsstrom*). Če bi zavest bila le zaporedje trenutnih vtisov, bi bila izkušnja razdrobljena, brez enotnosti in kontinuitete. Husserl zato v *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928) pokaže, da zavest neprestano vključuje preplet sedanjosti, preteklosti in prihodnosti. Pri tem razlikuje tri plasti časovne zavesti:

- primarni vtis: neposredno doživljanje trenutnega »zdaj«;
- retencija: vsako zdajšnje doživetje se ohrani kot ravnokar preteklo. Ob poslušanju melodije trenutna nota ne izgine, temveč še odmeva kot retencijska sled;
- protencija: zavest predvideva prihodnje – pričakujemo naslednjo noto melodije, naslednji gib, naslednji zvok.

¹ Intersubjektivnost označuje deljeno razumevanje med dvema ali več osebami, kjer posamezniki medsebojno delijo pomen, izkušnjo ali dožemanje nečesa. Gre za skupni okvir, ki omogoča komunikacijo, razumevanje in usklajevanje subjektivnih pogledov v skupnem kontekstu (Elsevier, n. d. a).

Primer melodije je klasičen: če bi obstajali le trenutni vtisi, bi slišali le posamezne zvoke, brez povezave med njimi. A ker zavest povezuje preteklo (retencija) in pričakovano (protencija) z zdajšnjim vtisom, melodija nastopa kot smiselna celota. To pa pomeni, da zavest ni zgolj pasivno beleženje, ampak aktivno ustvarja časovno strukturo izkustva. Čas ni zunanja dimenzija, v katero bi bili vtisi »postavljeni«, temveč je notranja struktura zavesti same (Zahavi, 2019). Zato je za Husserla zavest temeljna značilnost vseh fenomenov, saj vsak pojav doživljamo le v kontekstu tega toka. Ta uvid je odločilen za kasnejše mislece, zlasti Heideggerja, ki je pokazal, da je človeško bitje časovno strukturirano (Heidegger, 1927) ter Merleau-Pontyja, ki je poudarjal telesno umeščenost časovnega izkustva (Merleau-Ponty, 1945).

9 Intencionalna analiza pomena

Drugi temeljni del Husserlove fenomenologije je, da je zavest zmeraj zavest o nečem. Ta intencionalna usmerjenost pomeni, da zavest nikoli ni prazna, ampak je vedno usmerjena k nekemu predmetu, ki pa je bodisi realen bodisi izmišljen oziroma izmišljen. Husserl v *Logičnih raziskavah* razlikuje med izrazom in pomenom (Husserl, 1901). Izraz (nem. *Ausdruck*) je materialni znak – na primer beseda »drevo«. Pomen (nem. *Bedeutung*) pa je idealna vsebina, ki jo ta izraz nosi, ne glede na to, kdo ga uporablja. Ko nekdo reče »drevo«, se pomen ne izčrpa v zvokih »d-r-e-v-o«, temveč označuje idealno entiteto, ki jo različni govorci lahko prepoznajo. S tem stališčem Husserl zavrača psihologizem, po katerem bi bil pomen zgolj individualna predstava v zavesti. Če bi bil pomen subjektiven, komunikacija sploh ne bi bila mogoča. Pomen ima zato idealen značaj, ki je intersubjektivno dostopen. Na primer: če študent in profesor izrečeta besedo »drevo«, ne doživljata enake mentalne predstave, a oba prepoznata isti pomen, ki presega subjektivno podobo. Zavest torej deluje tako, da konstituira pomen v obliki intencionalnih vsebin. To kaže, da zavest ni le pasivno ogledalo sveta, ampak prostor, kjer nastajajo in se ohranjajo pomeni, ki omogočajo skupni svet izkušenj (Smith, 2013).

Husserlova analiza pomena pokaže tudi, da intencionalnost presega raven jezika in sega v celotno polje doživljanja. Pomeni niso le povezani z besedami, temveč tudi z načinom, kako se nam stvari kažejo v zaznavi. Ko gledamo predmet, ne zaznavamo zgolj njegovih fizičnih lastnosti, temveč ga že razumemo kot nekaj – kot mizo, knjigo, obraz. Husserl s tem opozori, da pomen ni dodatek k zaznavi, ampak je njen temeljni način razkritja, takšno razumevanje pa odpira možnost, da filozofija lahko

bolje razloži, kako iz neposredne izkušnje izhaja bogastvo simbolnih in kulturnih svetov, v katerih živimo.

10 Husserlova intencionalnost zavesti

Husserlov pojem intencionalnosti zavesti je, kot smo že zapisali, temelj fenomenološke analize. Gre torej za trditev, da je vsaka zavest vedno zavest o nečem (Husserl, 1913/1982), tj. nikoli ni prazna ali nevtralna, temveč je nujno usmerjena proti nečemu – bodisi realnemu predmetu, spominu, domišljjski podobi ali abstraktnemu konceptu. To usmerjenost je Husserl prevzel od Franza Brentana, ki je intencionalnost opisal kot »tisto lastnost duševnih pojavov, da se nanašajo na neko vsebino, predmet v sebi« (Brentano, 1874). Fenomenološki pristop tako ne raziskuje zgolj psiholoških procesov, ampak strukturo te usmerjenosti: *kako* se predmet zavesti kaže, ne pa *zakaj* se pojavi (s čimer bi se ukvarjale naravoslovne znanosti). Na primer: pri poslušanju glasbe zavest ni le pasivni sprejemnik zvokov, temveč je intencionalno usmerjena k melodiji kot smiselni celoti. Zavest torej aktivno povezuje razpršene vtise v enotno izkušnjo. Intencionalnost vključuje tudi večplastnost perspektiv: isti predmet se lahko pojavi v različnih oblikah zavesti. Knjiga je lahko predmet neposredne zaznave, kasneje predmet spomina ali celo predmet domišljije. V vseh primerih gre za isti »namenjeni« predmet, vendar se način njegove danosti spreminja.

Fenomenologija s tem preseže ločnico med »notranjostjo« (subjektivnim doživetjem) in »zunanostjo« (objektivnim svetom). Predmet ni preprosto nekaj, kar obstaja samo zunaj, ampak vedno že vstopa v polje zavesti skozi določen način pojavljanja. V tem smislu intencionalnost omogoča, da zavest razumemo kot dinamično polje odnosa med subjektom in svetom, to pa postavi temelje Merleau-Pontyjevi kasnejši teoriji telesne zaznave. Iz sodobnega vidika lahko intencionalnost razumemo tudi kot argument proti poskusom reduciranja zavesti na možgansko aktivnost. Nevroznanost lahko opiše nevalne korelate poslušanja glasbe, toda fenomenološki opis opozarja, da je ključno vprašanje, *kako* se ta glasba sploh pokaže kot smiselna melodija v zavesti. Intencionalnost je tako most med fenomenološkim opisom in empiričnimi raziskavami zavesti. (Gallagher, 2013; Thompson, 2014)

11 Noesis in Noema – *poglobljeno*

V Husserlovi analizi intencionalnosti zavesti se pojavita pojma *noesis* in *noema*, ki omogočata podrobnejše razlikovanje v strukturi zavestnega dejanja (Husserl, 1997). *Noesis* označuje sam akt zavesti – način, kako subjekt nekaj doživlja. To je lahko zaznavanje, spominjanje, domišljija, dvom, želja ali pričakovanje in gre za vidik intencionalnega dejanja, ki se nanaša na dejavnost zavesti. *Noema* pa predstavlja intencionalno vsebino – tisto, kar se kaže v zavesti kot pomen. To je predmet, kot je dan v zavesti, skupaj z načinom svoje pojavnosti. Razliko med pojmom lahko ponazorimo s primerom: ko gledamo drevo skozi okno, je *noesis* sam akt zaznavanja – gledanje, opazovanje, vizualna usmerjenost, medtem ko je *noema* drevo, kot se kaže – morebiti veliko, z zelenimi listi, delno zakrito z okenskim okvirjem. Drevo v sebi (kot naravni objekt) ni povsem identično s tem, kar doživimo v naši zavesti – tukaj se namreč pojavi fenomen, ki je strukturiran skozi perspektivo, kot jo omogoča konkretni položaj subjekta.

S tem razlikovanjem Husserl omogoči natančnejšo analizo: zavest ni nikoli samo tok »notranjih« procesov, niti ne more biti zgolj registracija zunanjih predmetov, ampak je vedno so-strukturirana z aktom (*noesis*) in vsebino (*noema*). Tukaj je treba poudariti, da *noema* ni nekakšna mentalna slika, ločena od realnega sveta, temveč način, kako se predmet izkustveno daje zavesti. Ta konceptualni aparat je ključen za razpravo v sodobni filozofiji duha. Ko na primer obravnavamo vprašanje subjektivnih doživetij (kot je na primer »rdečina rdeče«), Husserlu ne gre toliko za to, *kaj* je rdeča barva kot notranja izkušnja, ampak za to, *kako* se rdeča kot *noema* pojavi v zavesti skozi akt zaznavanja. Merleau-Ponty je kasneje poudaril, da *noesis* in *noema* nista ločena sloja, temveč se vedno srečujeta v telesni zaznavi. Ob telesnem doživljanju, kot je dotik ali gib, ni mogoče ločiti akta od pomena – zaznavano dejanje in zaznavni predmet sta vpeta v isto polje izkustva (Merleau-Ponty, 2006).

To nakazuje, da Husserlovo razlikovanje med tema pojmom deluje kot analitično orodje, vendar pa fenomenologija v svojem razvoju nakazuje bolj prepleteno razumevanje zavesti. Na tej točki se odpira prostor za refleksijo: Husserlova analiza razlike med *noesis* in *noema* pokaže, da predmeti, kot se pojavijo v zavesti, niso zgolj »subjektivne projekcije«, ampak so strukturane pojavnosti, ki imajo univerzalno veljavne značilnosti. To pa pomeni, da fenomenologija ponuja srednjo pot med subjektivizmom in objektivizmom: svet se ne daje niti kot golo dejstvo niti

kot poljubna subjektivna interpretacija, ampak kot fenomen, ki ga je mogoče opisovati in analizirati s skupno metodo (Gallagher, 2005).

12 Merleau-Ponty in fenomenologija zaznave

Tako imenovano fenomenološko tradicijo, ki jo je zasnoval Husserl, je nadaljeval Maurice Merleau-Ponty. Njegovo glavno delo, *Fenomenologija zaznave* (1945), predstavlja enega najpomembnejših poskusov premika fenomenološkega projekta onkraj zgolj zavesti in utemeljitve tega v telesni izkušnji človeka. Čeprav Husserl že nakazuje pomen telesnosti, je pri Merleau-Pontyju telo postavljeno v središče fenomenološke analize kot osnovno sredstvo dostopa do sveta. Osrednje vprašanje, ki ga s svojo teorijo odpira Merleau-Ponty, je: kako zaznavamo svet, ne kot skupek fizičnih dražljajev ali mentalnih reprezentacij, temveč kot celoviti prostor bivanja, v katerega smo že od samega začetka telesno umeščeni? To pomeni, da je zavest že utelešena in da se fenomenološka analiza ne more omejiti le na »čisto zavest« ampak mora vključiti še telesno dimenzijo človeka (Merleau-Ponty, 2006).

Merleau-Ponty uvede razlikovanje med telesom kot objektom – kakor ga preučuje naravoslovje – in »živim telesom« (fra. *le corps propre*), ki ga vsakdo izkusi kot način svojega bivanja v svetu. Živo telo ni nekaj, kar bi dojemali kot predmet, temveč nekaj, kar smo: središče orientacije, gibanja in dojemanja sveta. Zaznava je zato po Merleau-Pontyju »pred« razmišljanjem: ni rezultat intelektualne obdelave podatkov, temveč način, kako se svet neposredno daje telesnemu subjektu. Tako Merleau-Ponty ne razume fenomenologije kot introspektivno raziskovanje notranjih stanj, temveč kot analizo živete izkušnje, v kateri se razkrije neločljiva prepletenost telesa, zavesti in sveta (Merleau-Ponty, 2006). V tem smislu njegova fenomenologija zaznave odpira novo pot za razmišljanje o zavesti: ne kot o izoliranem »jazu«, ampak kot o utelešeni odprtosti, ki se ves čas vzpostavlja v odnosu do okolja in drugih subjektov.

V tem delu bodo obravnavane tri osrednje teme Merleau-Pontyjeve fenomenologije: (1) kritika kartezijanskega dualizma, (2) telo kot subjekt zaznave in (3) zaznava kot temelj zavesti.

13 Kritika kartezijanskega dualizma

Eden ključnih izzivov, s katerim se Merleau-Ponty v svojem delu *Fenomenologija zavesti* srečuje, je razgradnja kartezijanskega dualizma² uma in telesa, ki je stoletja predstavljal prevladujoči filozofski okvir zahodne misli. Descartes je vzpostavil jasno ločnico med *res cogitans* (stvar, ki misli) in *res extensa* (stvar, ki se razteza), pri čemer je zavest razumel kot povsem nematerialno substanco, ločeno od fizičnega sveta. Ta razcep je omogočil vzpon moderne znanosti in mehanicistične razlage telesa kot stroja, vendar je hkrati vodil v trajne probleme razlage odnosa med umom in telesom (t. i. »problem interakcije«) (Zahavi, 2019). Merleau-Ponty to delitev kritizira in skuša pokazati, da je temeljna napaka kartezijanskega modela prav v tem, da telo reducira na objekt, hkrati pa zavest razume kot samostojno substanco, ki naj bi delovala neodvisno od telesne umeščenosti. Merleau-Ponty zagovarja namreč, da ne moremo obravnavati zavesti brez telesa, saj je vsako dožemanje sveta že vedno telesno posredovano (Gallagher, 2013).

Merleau-Ponty ne zavrača zgolj pojma telesa kot »stvari«, temveč uvaja razlikovanje med *telesom* (telo kot objekt fizioloških raziskav) in *živetim telesom* (živeto telo; Merleau-Ponty, 2006). Živeto telo v tem pomenu predstavlja subjektivno perspektivo, iz katere se svet sploh razkriva. To pomeni, da telo ni pasivni nosilec zavesti, temveč primarni način našega bivanja v svetu. Ko se premikamo, zaznavamo ali segamo po predmetih, ne izhajamo iz dualistične sheme, kjer zavest ukazuje telesu – temveč v izhodišču delujemo kot telesno-zavestna celota (Gallagher, 2013; Zahavi 2019). S tem Merleau-Ponty presega reduktivni naturalizem, ki zaznavo pojasnjuje zgolj z nevrološkimi procesi, prav tako kot tudi presega transcendentalni idealizem, ki svet razume zgolj kot korelat zavesti. Po Merleau-Pontyju se svet kaže kot prostor, v katerem smo že od začetka umeščeni s svojim živetim telesom, ne kot objekt zunaj nas. (Merleau-Ponty, 2006)

Druga plat kartezijanskega dualizma je *mentalizem* – prepričanje, da se svet oblikuje znotraj zavesti kot niz reprezentacij. Merleau-Ponty zavrača tudi to, ker ne ustreza naši vsakdanji izkušnji: sveta ne doživljamo kot notranjo sliko, temveč kot neposredno navzočnost (Merleau-Ponty, 2006). Ko stopimo na ulico, ne dojemamo

² Kartezijanski dualizem je filozofski koncept, ki ga je utemeljil René Descartes. Nanaša se na ločitev duha in telesa kot dveh različnih substanc: (1) telo – fizično, prostorsko raztegljivo in podvrženo naravnim zakonitostim in (2) duh (misel, zavest) – nematerialen, neprostorski in neodvisen od telesnih procesov. Glavna ideja je, da telo in duh delujeta ločeno, čeprav vplivata drug na drugega (npr. misli lahko sprožijo telesne reakcije in obratno).

vizualnih vtisov, ki bi jih morali mentalno organizirati v predstavo o hiši, avtomobilu, ljudeh itd. – ti se pokažejo kot smiselni že od samega začetka, saj so umeščeni v mrežo naših telesnih zmožnosti, pričakovanj in dejanj. Tako Merleau-Ponty pokaže, da se zavest in telo ne nahajata v ločenih sferah, temveč tvorita neločljivo enoto. Telo je hkrati subjekt in objekt, narava in zavest, pasivno in aktivno (Gallagher, 2013).

Merleau-Pontyjeva kritika kartezijanskega dualizma ni le filozofska, temveč ima vpliv tudi na sodobne znanstvene in interdisciplinarne razprave³. Koncept utelešene zavesti se danes povezuje z raziskavami v kognitivni znanosti in nevroznanosti, ki zavračajo idejo možganov kot izoliranega procesorja informacij. Avtorji, kot sta Zahavi in Gallagher, nadaljujejo Merleau-Pontyjevo misel in razvijajo modele, po katerih so spoznavni procesi neločljivo vezani na telesno umeščenost in interakcijo z okoljem. S tem Merleau-Pontyjeva teorija ne pomeni zgolj kritike preteklih, temveč ponuja temelj za preseganje dualističnih razlag zavesti v sodobni filozofiji duha. Njegova teorija nakazuje na to, da je zavest vselej »odprta do sveta« in da to odprtost omogoča prav živeto telo, ki je onkraj delitve na materialno in mentalno (Merleau-Ponty, 2006).

14 Telo kot subjekt zaznave

Merleau-Ponty zavrne razumevanje telesa kot zgolj fizičnega objekta, ki ga lahko analiziramo v okviru naravoslovnih znanosti. Če bi namreč telo obravnavali kot sam organizem ali kot skupek bioloških procesov, bi spregledali njegovo ključno fenomenološko dimenzijo. Telo po Merleau-Pontyju tako ni le predmet med drugimi predmeti, temveč je živeto telo, ki nas vpenja v svet in nam omogoča, da ga sploh doživljamo (Merleau-Ponty, 2006). Živeto telo je torej primarni subjekt zaznave in obenem pogoj za vsako obliko zavesti in izkustva. Kot že omenjeno, je kartezijanska misel telo dojemala kot orodje, ki ga razum uporablja, kar pomeni, da je bila med njima postavljena jasna ločnica. Merleau-Ponty pa pokaže, da takšno ločevanje ni popolnoma ustrezno: zaznava namreč ni proces, kjer bi svet preprosto vstopil v notranje »gledališče zavesti« – zaznavanje je vedno že telesno udejanjeno, saj se svet daje skozi naše gibanje, držo, čutenje. Telo ni samo posrednik, temveč je prostor, kjer se svet pokaže in kjer zavest dobi svojo konkretnost (Zahavi, 2003).

³ Interdisciplinarni dialog pomeni povezovanje in sodelovanje med različnimi strokovnimi področji pri raziskovanju ali reševanju problemov. Namen je združiti znanja, metode in perspektive različnih disciplin, za dosego celovitejšega razumevanja ali učinkovitejših rešitev kompleksnih vprašanj.

Za razumevanje tega vidika je ključen pojem telesne sheme (fra. *schéma corporelle*). Gre za predrefleksivno zavedanje telesa, ki omogoča, da se gibljemo in zaznavamo svet brez stalne zavestne refleksije. Ko posežemo po nekem predmetu, ne računamo razdalje, ki jo bomo z roko naredili, temveč se zanašamo na tiho »védenje« telesa, ki že zna vzpostaviti stik z okoljem. Ta telesna orientacija razkriva, da ima telo svojo lastno inteligenco, ki je ni mogoče reducirati zgolj na mehanistične procese, temveč izhaja iz načina, kako smo že od začetka vpeti v svet (Gallagher, 2013). Pojav fantomske okončine še dodatno potrjuje, da telo kot subjekt zaznave ni zgolj fizična resničnost. Amputirani posamezniki pogosto doživljajo, da je izgubljeni ud še vedno prisoten v njihovi telesni shemi – čeprav fizičnega uda ni več, ostaja njegova »prisotnost« v načinu, kako posameznik doživlja svoje telo in prostor okoli sebe (Merleau-Ponty, 2006).

Merleau-Ponty zato poudarja, da je telo naš temeljni način bivanja v svetu. Zavest se ne more utemeljiti kot nekaj popolnoma notranjega ter ločenega od sveta, ampak je že od začetka telesno umeščena. Vsako zaznavanje, vsak gib in vsako dejanje izhaja iz tega, da telo tvori horizont, v katerem se svet pokaže kot smiseln. Telo je hkrati del sveta in subjekt v svetu: naravni organizem in obenem subjekt zaznavanja. V tej paradoksalni dvojnosti se kaže njegova posebnost – kot naše »splošno orodje za razumevanje sveta«, ki ga nikoli ne moremo preprosto odložiti ali izločiti iz izkušnje (Merleau-Ponty, 2006).

15 Zaznava kot temelj zavesti

Merleau-Pontyjeva fenomenologija postavlja zaznavo oziroma percepcijo v samo središče pri analizi zavesti. Husserl je trdil, da je zavest vedno intencionalna – usmerjena k nečemu, Merleau-Ponty pa je razširil to teorijo in trdil, da je zaznava primarni način, kako je zavest sploh vpeta v svet. Zavest ni brezčasna notranja sfera, ki bi pridobivala podatke iz zunanjosti, temveč je od začetka oblikovana z zaznavnim in telesnim stikom s svetom (Merleau-Ponty, 2006). Zaznava oz. percepcija je po Merleau-Pontyju temelj vseh oblik mišljenja, refleksije in znanstvenega spoznanja. Pred vsakim konceptualnim ali teoretskim delovanjem obstaja zaznavno polje, v katerem se že konstituira smiselnost sveta. Ko nekaj zaznamo, to ni zgolj tok senzoričnih podatkov, temveč se nam svet vedno daje kot strukturirana celota in tako ni produkt mentalne rekonstrukcije, ampak že sama po sebi vzpostavlja koherentno izkustvo (Merleau-Ponty, 2006).

Bistvena značilnost zaznave je njena perspektivnost. Namreč: zaznani predmet se nikoli ne daje v popolnosti, temveč vedno v določeni delni danosti, znotraj neke situacije, ki jo določa telesna umeščenost subjekta. Na primer: ko opazujemo hišo, nikoli ne vidimo vseh njenih strani hkrati, a jo kljub temu dojemamo kot celoto. To kaže, da percepcija deluje skozi implicitno povezovanje fragmentov – posamezni del pridobijo pomen šele v okviru širše izkušnje. Merleau-Ponty takšno »horizontno strukturiranost sveta« razume kot ontološko lastnost zaznave: vsaka zaznava vključuje možnosti za nove možne perspektive (Merleau-Ponty, 2006). Prav tako je treba poudariti, da je zaznavanje telesno ukoreninjeno. Subjekt sveta ne zaznava kot nevtralni opazovalec, ampak kot bitje, ki je umeščeno v prostor in čas. Naša telesa določajo naš pogled, gibanje in naše interakcije s stvarmi. Ko gledamo stol, ga ne doživimo kot nevtralen predmet, temveč kot nekaj, kar lahko uporabimo za sedenje, ga premaknemo, se mu izognemo itd. Zaznavanje je tako prežeto s pomenom, ki izvira iz našega praktičnega odnosa do sveta (Gallagher, 2013).

Zaznava torej ni zgolj pasivno zrcaljenje zunanjega sveta, ampak aktiven način biti-v-svetu. Merleau-Ponty s tem presega reduktivne razlage zaznave – tako tiste, ki jo vidijo kot skupek dražljajev, kot tiste, ki jo razumejo kot mentalno reprezentacijo. Zaznava je vedno že polno doživeta izkušnja, ki vzpostavlja enotnost zavesti in sveta. Prav tako pa je zaznava tudi intersubjektivna. Sveta ne zaznavamo samo kot posamezniki, temveč tudi kot del skupnega sveta, v katerem so navzoči drugi. Ko srečamo drugo osebo, je ne zaznamo kot skupek fizičnih lastnosti, ampak kot subjekt, katerega pogled in dejanja so usmerjena v isti svet kot naša. To pomeni, da je že primarna zaznava prežeta z intersubjektivno dimenzijo, ki je nujna za razumevanje zavesti (Zahavi, 2003).

Merleau-Ponty tako percepcijo razume kot ontološki temelj zavesti. Zavest ni notranja »dvorana podob«, ampak način, kako se telo kot subjekt umešča v svet. S tem njegova fenomenologija ponuja radikalno alternativo dualističnim in objektivističnim razlagam zavesti ter ponuja možnost sodobnim pristopom, da gradijo na tej teoriji.

16 Problematika takšnosti in sodobne razprave o zavesti

Temelji, ki sta jih ustvarila Husserl in Merleau-Ponty na področju fenomenologije, odpirajo nadaljnje razprave. V sodobnih filozofskih in znanstvenih razpravah o zavesti je eno osrednjih vprašanj vprašanje takšnosti – subjektivnih občutij ali »kako-

je-bití« izkustev, ki se zdijo nerazložljiva v objektivnih znanstvenih opisih (Tye, 2025).

Takšnosti predstavljajo poseben izziv, ker nas postavijo pred mejo med subjektivnim doživljanjem in znanstveno razlago. Čeprav znanost uspešno opisuje živčne procese in možganske korelate zavesti, ostaja odprto vprašanje, zakaj in kako ti procesi spremljajo izkustva, kot so bolečina, barve ali okusi. Filozofi, kot je Thomas Nagel (1974), so poudarjali, da nobena količina ali vrsta objektivnega znanja ne more v celoti razložiti, kako je *biti* v določenem stanju zavesti. Prav ta razkorak je točka srečanja fenomenologije in sodobnih znanstvenih pristopov: fenomenologija ponuja natančen opis tega, kako se nam svet kaže v prvi osebi, medtem ko znanost poskuša razložiti mehanizme, ki ta doživetja spremljajo.

V tem delu bodo obravnavane tri teme: (1) pojem takšnost in subjektivna dimenzija izkustva, (2) fenomenološka perspektiva in (3) sodobni pristopi k fenomenologiji.

17 Pojem takšnost in subjektivna dimenzija izkustva

Pojem takšnost označuje tiste vidike zavestnega doživljanja, ki so vezani na prvoosebno perspektivo in jih ni mogoče deliti od nje. Tukaj gre za neposredno zaznana občutja, kot so rdečina rdečega, bolečina ob vbodu ali okus čokolade. Filozofi, ki preučujejo filozofijo duha, pogosto poudarjajo, da se ti vidiki »izmikajo« objektivnim znanstvenim razlagam, saj jih ni mogoče v celoti reducirati na fizične procese. Vprašanje takšnosti je tesno povezano s t. i. »težkim problemom zavesti«, ki ga je populariziral David Chalmers (1996): Kako se lahko iz materialnih procesov v možganih sprožijo subjektivna doživetja? Husserlova analiza intencionalnosti pokaže, da zavest ni zgolj zbirka notranjih občutij, temveč je vedno usmerjena k svetu (Husserl, 2006). Takšnosti zato niso »dodatek« k objektivnemu svetu, ampak način, kako se svet v prvi osebi razkriva subjektu. Merleau-Ponty dodaja, da so tovrstna občutja že takoj telesno umeščena: bolečina ni abstraktno stanje, ampak je bolečina v roki; pogled na rdečo ni nevtralna zaznava, ampak rdeča, kot se kaže očesu – umeščenemu v konkretno situacijo. (Merleau-Ponty, 2006)

Thomas Nagel (1974) je opozarjal, da je subjektivna dimenzija izkustva nepremostljiva za objektivno znanost. Njegov primer netopirja, ki doživlja svet skozi ehelokacijo,⁴ pokaže, da sicer lahko razumemo delovanje sonarnih mehanizmov z vidika znanosti (objektivno védenje),⁵ vendar nikoli ne bomo vedeli, kako je *biti* netopir (subjektivno védenje oz. izkustvo). Ta misel potrjuje pomen fenomenologije: takšnosti niso nepotrebni dodatki, temveč razkrivajo bistvo tega, kar pomeni imeti izkušnjo.

Fenomenološka analiza pokaže, da takšnosti niso izolirani »duševni atomi«, temveč načini pojavljanja sveta v zavesti. Čutiti toploto ni zgolj notranje stanje, ampak način, kako se določen predmet (v tem primeru naprimer sonce) razkriva skozi telesno občutje. To pomeni, da vprašanje takšnosti ne odpira samo problema v znanstvenih razlagah, temveč ponuja priložnost za ponoven razmislek o samem konceptu zavesti.

18 Fenomenološka perspektiva

V sodobnih razpravah o takšnostih se pogosto pojavljata dve skrajnosti: subjektivizem, ki poudarja, da so prvoosebne izkušnje nepremostljive, in objektivizem, ki jih skuša razlagati zgolj z naravoslovnimi dejstvi. Fenomenologija odpira tretjo – vmesno pot. Husserl trdi, da predmeti zavesti niso zgolj notranje projekcije, temveč so strukturirane pojavnosti, ki jih je mogoče opisati z metodo fenomenološke redukcije (Husserl, 1997). Tako subjektivna izkušnja pridobi filozofsko veljavnost, ne da bi bila reducirana na individualno psihologijo. Merleau-Pontyjeva analiza zaznave kot telesnega udejanjena pa dodatno razkriva, da se izkustvo vedno oblikuje pri interakciji subjekta s svetom. To pomeni, da takšnosti niso nepopisno notranje entitete, temveč načini, kako se svet konkretno pokaže v polju utelešenega bivanja (Merleau-Ponty, 2006).

⁴ Ehelokacija je način zaznavanja okolja s pomočjo odboja zvoka. Žival (npr. netopir ali delfin) odda kratek zvok ali ultrazvočni klik, nato pa s sluhom zazna, kako se ta zvok odbije od predmetov v okolici. Na podlagi povratnega odboja in spremembe v tonu lahko določi razdaljo, obliko in gibanje objekta. To ji omogoča orientacijo in lov tudi v popolni temi ali motni vodi (Britannica Editors, 2024)

⁵ Sonarni mehanizmi so biološki ali tehnični procesi, ki delujejo na podoben način kot sonar: uporabljajo oddajanje in zaznavanje zvoka, da bi odkrili položaj, razdaljo in obliko predmetov v okolici. Živali, kot so netopirji ali delfini, imajo posebne organe za oddajanje ultrazvočnih signalov in občutljive slušne strukture za zaznavo odbojev. V tehnologiji pa sonar (angl. *Sound Navigation and Ranging*) temelji na istih principih: naprava odda zvočni signal pod vodo in izmeri čas ter značilnosti odboja, da določi, kje so predmeti, na primer ribe, ladje ali morsko dno (Elsevier, n.d. b).

Zahavi (2019) poudarja, da fenomenološki pristop razkriva intersubjektivne strukture izkustva – subjektivno ni zgolj individualno, temveč vedno že vključuje možnost deljenja in razumevanja z drugimi. To odpira možnost, da takšnosti ne razumemo kot izolirane entitete, ampak kot smiselne pojavnosti, ki se vzpostavljajo v skupnem svetu. Kadar na primer dva posameznika gledata sončni zahod, njuni izkušnji nista popolnoma enaki, a si vseeno delita horizont pomena, ki omogoča skupno izkušnjo in razumevanje. Podobno velja za umetniška doživetja – ob poslušanju simfonije je vsak posluh edinstven, a hkrati temelji na skupni strukturi doživljanja, ki omogoča intersubjektivno komunikacijo.

Fenomenološki pogled tako omogoča preseganje tradicionalne razprave med »prvoosebni« in »tretjeosebni« pristopom. Takšnosti tako niso zgolj subjektivni občutki brez stika z materialno realnostjo, niti zgolj objektivni nevrološki pojavi, ampak so specifični načini, kako se svet daje v izkušnji, ki je hkrati osebna in deljiva.

19 Sodobni pristopi: utelešena kognicija, enaktivizem in nevroznanost

Sodobni razvoj kognitivne znanosti in nevroznanosti se v marsičem približuje vprašanju, ki so se v sklopu fenomenologije odpirala že v začetku 20. stoletja. Avtorji, kot so Varela, Thompson in Gallagher, zagovarjajo tezo, da so spoznavni procesi neločljivo utelešeni in situirani. To pomeni, da zavest ni zgolj produkt možganskih procesov, temveč se oblikuje skozi dinamično interakcijo telesa, uma in okolja.

Enaktivistični pristop še posebej poudarja, da zaznava ni pasivno sprejemanje dražljajev, temveč aktivno oblikovanje sveta skozi dejavnost telesa (Varela, 2017). Tak pristop je v marsičem podoben Merleau-Pontyjevem pojmovanju zaznave kot telesnega udejanjanja in usmerjanja. Enaktivizem poudarja, da živ organizem vedno sooblikuje svet, ki ga zaznava – zaznava tako ni enosmerna, temveč vzajemna, saj subjekt in svet tvorita neločljivo enoto. V delu *Utešeni um* (2017) Varela, Thompson in Rosch združujejo fenomenološko analizo in kognitivno znanost v model enaktivne zavesti, kjer je spoznanje razumljeno kot neprekinjeno prepletanje zaznavanja in delovanja. Poudarek je na tem, da kognicija ni proces, ki bi potekal izolirano v možganih, ampak se oblikuje v krožnem odnosu med subjektom in svetom. To pomeni, da je razumevanje zavesti nujno povezano z razumevanjem telesne umeščenosti in interakcije z okoljem.

Thomson v svojem delu *Walking, Dreaming, Being* (2014) razvija misel o zavesti kot procesu, ki se razpenja od budnega stanja do sanjanja in meditativnih izkustev. Vsi ti načini izkustva so bistveno povezani z načinom, kako telo in možgani sodelujejo z okoljem. Thomson tako povezuje fenomenološki opis zavesti s sodobnimi raziskavami v nevroznanosti, pri čemer pokaže, da lahko različna stanja zavesti razumemo kontinuum, ki ima skupno osnovo v telesni umeščenosti.

Gallagher v delu *How the Body Shapes the Mind* (2013) poudari pomen telesne sheme in telesne podobe za oblikovanje zavesti. Njegova analiza kaže, da so kognitivni procesi neločljivo povezani z načinom, kako se posameznik uteleša v svetu. To pa navsezadnje potrjuje Merleau-Pontyjevo tezo, da telo ni le objekt, temveč primarni subjekt zaznave.

Nevroznanost v zadnjih desetletjih ponuja vse bolj dodelane modele povezanosti med možganskimi procesi in zavestjo, vendar pa sama po sebi ne razreši vprašanja takšnosti. Fenomenologija lahko tukaj deluje kot dopolnilo: omogoča natančen opis subjektivne izkušnje, ki ga lahko nato nevroznanstvene raziskave postavijo v dialog z empiričnimi podatki (Gallagher, 2013). Tak pristop je posebnega pomena, saj presega reduktivne razlage in hkrati ohranja spoznanje, da je zavest predvsem način, kako se svet kaže posamezniku.

Vendar pa se nekateri filozofi vseeno sprašujejo, ali so fenomenološki opisi res neposredno uporabni kot dopolnilo empirični znanosti ali pa gre za dva načina opisovanja istega pojava, ki ju ni mogoče v celoti združiti. Nekateri kognitivni znanstveniki menijo, da fenomenološki opisi ne prispevajo dovolj k razlagi, ker ne oblikujejo preverljivih hipotez (Dennett, 1991). Medtem pa drugi, zlasti fenomenologi in zagovorniki enaktivizma, trdijo, da je prav v tem njihova moč – omogočajo razumevanje subjektivne razsežnosti, ki je znanost ne more ujeti.

Fenomenologija s tem odpira možnost globljega razumevanja takšnosti, saj pokaže, da so ta občutja hkrati individualna in univerzalna, telesno umeščena in intersubjektivno deljiva. Problem takšnosti tako ni zgolj uganka, ki je znanost ne zmore razrešiti, ampak priložnost za ponoven razmislek o tem, kaj pomeni imeti zavest – kot način biti v svetu, ki je vedno telesen, usmerjen in odprt do drugih. Obenem pa obstajajo odprta vprašanja: ali bo prihodnjim raziskavam uspelo povezati fenomenološki opis in znanstveno razlago v enotno sliko o zavesti, ali pa

bo problem takšnosti ostal trajni opomnik na omejitve našega razumevanja tega temeljnega pojava?

20 Zaključek

Čeprav se danes veliko govori o napredku nevroznanosti in umetne inteligence, ki naj bi nekoč pojasnila, kaj je zavest, se zdi, da ostaja nekaj, kar se izmika popolnemu razumevanju. Na tej točki fenomenologija ponuja dragoceno izhodišče: ne zato, ker bi dala končne odgovore, temveč ker nas uči, kako pomembno je, da se k izkušnji zavesti vračamo brez predsodkov in jo skušamo opisati takšno, kot se nam kaže. Fenomenologija namreč ne skuša razložiti zavesti na enak način kot naravoslovne vede, temveč jo skuša opisati v njenem bistvenem vidiku: kot način, kako se svet kaže subjektu v prvi osebi.

V prvem delu je bilo pokazano, da fenomenologija kot metoda pomeni odmik od reduktivnih razlag. Geslo »nazaj k stvarim samim« ni poziv k empirizmu, temveč k poglobljenemu opisu, kako se pojavi kažejo zavesti. S pomočjo fenomenološke redukcije Husserl razvije možnost raziskave, ki se ne ujame v zanke naturalizma in psihologizma. Ključni pojem intencionalnosti, ki ga prevzame od Brentana, razlaga zavest kot zmeraj usmerjeno proti svetu, kot relacijsko in smiselno strukturo. Ti metodološki temelji ustvarijo prostor, v katerem lahko zavest analiziramo brez vnaprejšnje predpostavke, da jo je treba razložiti zgolj z vzroki ali mehanizmi.

V nadaljevanju je bilo obravnavano, kako Husserl to metodo uporablja pri analizi zavesti. Njegova raziskava toka zavesti in časovne zavesti pokaže, da zavest ni skupek trenutkov, temveč dinamično polje, kjer se sedanjost, preteklost in prihodnost ves čas prepletajo. Intencionalna analiza pomena razkriva, da pomen ni zgolj subjektivna predstava, temveč idealna in intersubjektivna struktura, ki omogoča komunikacijo in skupni svet. Koncept horizontov zaznave in razmislek o interusubjektivnosti pa dodata razsežnost, ki zavest umešča v širši prostor skupnega doživljanja. Husserlova fenomenologija tako ni introspektivno umikanje vase, temveč raziskovanje pogojev, pod katerimi se svet sploh lahko pojavi kot smisel in deljen.

Merleau-Ponty je ta izhodišča razširil s postavitvijo telesa v središče fenomenološke analize. Njegova kritika kartezijskega dualizma in poudarek na »živem telesu« sta pokazala, da zavest ni »oddaljeni opazovalec«, ampak je že od vsega začetka utelešena

odprtost do sveta. Zaznava ni zbor podatkov, ki jih šele potem obdela um, temveč primarni način, kako smo v svetu. Ta obrat k telesnosti pomeni pomemben prispevek k sodobnim razpravam, saj odpira pot razumevanju zavesti kot prepletenosti telesa, sveta in drugih subjektov. V tem smislu Merleau-Ponty ni le nadaljevalec Husserla, temveč tudi inovator, ki je fenomenologijo usmeril proti problemom, ki so še danes v središču filozofije in kognitivnih znanosti.

Zadnji del članka se osredotoča na problem takšnosti in na vprašanje, kako fenomenologija vstopa v dialog s sodobnimi pristopi. Takšnosti so kot subjektivna kvalitativna izkustva (»kako-je-bit«) pokazale na razpoko med tretjeosebni znanstvenimi opisi in prvoosebni doživljanjem. Fenomenologija tukaj ponuja pomemben prispevek, saj takšnosti ne obravnava kot izolirane notranje entitete, temveč kot načine, kako se svet razkriva utelešenemu subjektu. To omogoča preseganje zastoja med subjektivizmom in objektivizmom: subjektivna izkušnja ni popolnoma nedostopna drugim, prav tako pa je ni mogoče v celoti ujeti v objektivni jezik nevroznanosti.

Članek pokaže, da dokončnega odgovora na vprašanje zavesti ni. A prav to je njena moč: zavest je pojav, ki se izmika zaprtim definicijam in ki nas zmeraj znova vabi k ponovnim razmislekom. Fenomenološki pristop je dragocen predvsem zato, ker izkustvo »ostaja« zvesti in ne skuša prehitro zapreti vprašanj. Namesto da bi ponudila enotno teorijo zavesti, fenomenologija ustvarja prostor, kjer lahko različni vidiki – subjektivni, telesni, intersubjektivni in znanstveni – vstopijo v dialog. To je še posebej pomembno v sodobnem času, ko tehnologija in znanstveni dosežki pogosto težijo k redukciji kompleksnih pojavov na enodimenzionalne razlage.

Fenomenologija s svojim poudarkom na doživljanju opozarja, da zavest ni zgolj predmet raziskave, ampak temelj našega bivanja v svetu. Vprašanje zavesti je zato vedno tudi vprašanje o tem, kdo smo, kako smo vpeti v svet in kako ga soustvarjamo z drugimi. Čeprav članek ni ponudil dokončnih rešitev, je bil cilj pokazati, da fenomenološka analiza ni le zgodovinski prispevek, ampak živ in aktualen način mišljenja, ki nas uči, da vsako razumevanje zavesti zahteva spoštovanje subjektivne dimenzije izkustva. Prav v tem je njen največji prispevek k sodobni filozofiji duha in k interdisciplinarnim razpravam, ki še vedno iščejo poti k razumevanju enega najbolj skrivnostnih vidikov človeškega življenja.

Viri in literatura

- Britannica Editors. (2024, 11. julij). *Echolocation*. Encyclopedia Britannica.
<https://www.britannica.com/science/echolocation>
- Britannica Editors. (2025, 15. december). *Mind-body dualism*. Encyclopedia Britannica.
<https://www.britannica.com/topic/mind-body-dualism>
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company.
- Elsevier. (n. d. a). *Intersubjectivity*. ScienceDirect. Pridobljeno 28. 8. 2025 iz
<https://www.sciencedirect.com/topics/social-sciences/intersubjectivity>.
- Elsevier. (n.d. b). *Sonar system*. ScienceDirect. Pridobljeno 28. 8. 2025 iz
<https://www.sciencedirect.com/topics/engineering/sonar-system>
- Gallagher, S. (2013). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford University Press.
- Husserl, E. (1997). *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Slovenska matica.
- Husserl, E. (2006). *Izraz in pomen: raziskave k fenomenologiji in teoriji spoznanja*. Nova revija.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Fenomenologija znanave*. Študentska založba.
- Smith, D. W. (2018). Phenomenology. V E. N. Zalta (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja poletje 2018). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/>
- Thompson, E. (2014). *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*. Columbia University Press.
- Toadvine, T. (2025). Maurice Merleau-Ponty. *Merleau-Ponty*. V E. N. Zalta in U. Nodelman (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja jesen 2025).
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/merleau-ponty/>
- Tye, M. (2025). *Qualia*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja jesen 2025).
<https://plato.stanford.edu/entries/qualia/>
- Varela, F. J., Thompson, E. in Rosch, E. (2017). *Utelešeni um: kognitivna znanost in človeško izkustvo* (prevod K. Armeni in S. Vörös). Krtina.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press.
- Zahavi, D. (2019). *Phenomenology: the Basics*. Routledge.



Univerzitetna založba
Univerze v Mariboru



Boris Vezjak
ARISTOTEL KOT MULTISEKSIST: KONTEKSTUALNE IN
METODOLOŠKE DILEME V RAZPRAVI O DEFINICIJI SEKSIZMA

Alja Jeršič
ETIKA IN SVOBODA V POLITIČNI MISLI FRANCETA VEBRA

Danijel Davidović
OKOLJSKA RETORIKA: JEZIK V DRUŽBI IN NJEGOVA
UPORABNOST PRI OKOLJEVARSTVU

Kristijan Matjašič
ANALIZA VEBROVEGA ESTETSKEGA DOŽIVLJAJA

Rika Adela Somer
FENOMENOLOGIJA ZAVESTI (HUSSERL, MERLEAU-PONTY IN
SODOBNE NEVROZNANOSTI)