

časopis za kritično misel

ANALIZA

Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti

01

2024 letnik 28.

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	Postajališče Kén utca v Budimpešti, foto: Jan Perša, 2024
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: The Philosopher's Index, Ulrich's, Philosophy Documentation Center (International Directory of Philosophy).

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

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



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

Besedilo / Text © avtorji, 2024

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 XXVIII

Številka 1

December 2024

Prispevek

Stran

Etika

1

Terorizmi in (drugi) ekstremizmi

Terrorism and (Other) Extremisms

3

Friderik Klampfer

Estetika in ontologija

51

Transcendentno v filmski izkušnji

The Transcendent in the Cinematic Experience

53

Domen Dimovski

Platon in ples: Ontologija plesa skozi prizmo Platonove teorije idej ter Platonovo vrednotenje plesa

Plato and Dance: The Ontology of Dance through the Lens of Plato's Theory of Forms and Plato's Evaluation of Dance

77

Nina Bačani

Filozofija jezika

101

Je Quineov problem nedoločenosti prevoda in reference relevanten za lingvistične in prevodoslovne teorije?

Is Quine's Problem of Indeterminacy of Translation and Reference Relevant for Linguistic and Translation Theories?

103

Tadej Todorović

Med smislom in pomenom: ali lahko, glede na Fregeja, tudi drugače opredelimo njuno medsebojno razlikovanje?

Between Sense and Meaning: In Relation to Frege, Can We Form an Alternative Way of Distinguishing Between Sense and Meaning?

123

Matjaž Regovec



Etika

TERORIZMI IN (DRUGI) EKSTREMIZMI

Sprejeto

5. 12. 2024

Pregledano

28. 12. 2024

Izdano

30. 12. 2024

FRIDERIK KLAMPFER

Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija
friderik.klampfer@um.si

DOPISNI AVTOR

friderik.klampfer@um.si

Izvelek V pričujočem članku zasleduje avtor dva cilja – najprej podati delovno definicijo terorizma, nato pa kritično ovrednotiti argumentacijske strategije, ki vodijo do njegove skoraj soglasne moralne obsodbe. V zvezi s prvim zagovarja potrebam moralnega ovrednotenja prikrojeno definicijo terorizma kot ne-razlikovalne uporabe nasilja – ali resno mišljene grožnje z njim – z namenom/ciljem (od oblasti) izsiliti bolj ali manj korenite politične oz. družbene spremembe. V zvezi z drugim priznava, da si teroristi z načrtnim fizičnim in psihičnim nasiljem nad civilisti naprtijo težko moralno breme, a dokazuje, da terorizem v tem ni pomembno drugačen od drugih, praviloma toleriranih in neredko celo slavljenih in občudovanih vrst politično motiviranega nasilja, od oboroženih uporov in revolucij do državljanskih in meddržavnih vojn. Ali se bo terorizem pod navedenim moralnim bremenom nazadnje zlomil ali ne, bo v prvi vrsti odvisno od konkretne utemeljitve, tolmačenja in uporabe načela imunosti civilistov – ta naloga pa se po premisleku izkaže za precej trši oreh, kot dajeta slutiti njegova samoumevnost in vsesplošna popularnost. In končno, za enačenje terorizma in ekstremizma ni prepričljivih razlogov, sploh če pomislimo, koliko strpnejši smo do drugih pojavnih oblik politično motiviranega nasilja, ki so terorizmu v najboljšem primeru moralno enakovredne ali pa še to ne.

Ključne besede

terorizem,
nasilje,
ustrahovanje,
načelo razlikovanja,
teorija pravične vojne,
ekstremizem

TERRORISM AND (OTHER) EXTREMISMS

FRIDERIK KLAMPFER

University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia
friderik.klampfer@um.si

CORRESPONDING AUTHOR
friderik.klampfer@um.si

Accepted
5. 12. 2024

Revised
28. 12. 2024

Published
30. 12. 2024

Abstract The article pursues two goals: to provide a working definition of terrorism and to critically evaluate the argumentative strategies leading to its near-universal moral condemnation. The author advocates for a definition of terrorism tailored to the needs of moral evaluation: the indiscriminate use of violence—or the serious threat thereof—with the aim or purpose of coercing (authorities) into implementing more or less radical political or social changes. Regarding the second, the author acknowledges that terrorists, through deliberate, but indiscriminate physical and psychological violence, assume a heavy moral burden. However, the argument is made that terrorism is not significantly different in this respect from other forms of politically motivated violence that are generally tolerated or even celebrated and admired, such as armed uprisings, and wars. Whether terrorism ultimately collapses under this moral burden will depend on the concrete justification, interpretation, and application of the principle of civilian immunity—a task far more challenging upon reflection than is commonly assumed. Finally, there are no compelling reasons to equate terrorism with extremism, especially when one considers how much more lenient we are toward other forms of politically motivated violence, which are, at best, morally equivalent to terrorism and, at worst, inferior.

Keywords
terrorism,
violence,
intimidation,
civilian immunity,
Just War Theory,
extremism

0 Uvod

ZDA in njihovi občasni zavezniki se že skoraj dve desetletji, vse odkar je predsednik Bush po terorističnem napadu 11. septembra 2001 terorizmu napovedal vojno, bojujejo proti tej sodobni nadlogi. Omenjeni dogodek in kasnejši odziv nanj pa nista do temeljev pretresla le povojne geopolitične ureditve. Poleg dveh vojaških konfliktov, ki sta varnostne razmere tako regionalno kot globalno prej poslabšala kot izboljšala, sta tudi spodbudila ali, bolje rečeno, po izzvenelem teoretskem zanimanju za terorizem v sedemdesetih in osemdesetih letih prejšnjega stoletja¹ sta obudila tudi zanimanje filozofov in filozofinj za pojmovne in normativne izzive, ki jih s seboj prinaša ta novodobni pojav.

Pri poskusu razumevanja in ovrednotenja tega večplastnega pojava nam je v pomoč sistematični pristop ameriškega filozofa Michaela Walzerja. Ta je filozofsko zanimiva vprašanja o terorizmu priročno razdelil v pet tematskih sklopov:

- (1) Kaj terorizem sploh je? Kdo je terorist, katera dejanja in katere organizacije upravičeno veljajo za teroristične? (pojmovno vprašanje)
- (2) Čemu se nekateri ljudje zatekajo k terorizmu, kateri sociološki, kulturni, gospodarski, verski, psihološki in drugi dejavniki ga v določenih okoljih in v določenih obdobjih spodbujajo in krepijo? Kako naj si razložimo njegov nastanek, premene (zlasti vznik sodobnih pojavnih oblik), trdoživost in razširjenost?
- (3) Ali je uporabo terorističnih metod sploh mogoče kdaj moralno opravičiti, in če da, v katerih okoliščinah je ta (izjemoma) dopustna? (moralno vprašanje)
- (4) Na kakšne načine se smemo zavarovati in braniti pred terorističnimi napadi? Katera sredstva so v boju zoper terorizem sploh učinkovita in, kar je še pomembneje, katera od teh/učinkovitih sredstev so tudi moralno sprejemljiva?
- (5) Kdaj je upravičena ocena, da v boju proti terorizmu zmagujemo, da so naša prizadevanja obrodila sadove? (vprašanje o merila uspeha) (Walzer, 2004)

¹ Za zbirko imenitnih člankov o političnem nasilju nasploh, vendar s poudarkom na poskusih razumevanja in ovrednotenja terorizma glej R.G. Frey & C.W. Morris (ur.) (1991).

V pričujočem članku se bomo podrobneje posvetili prvemu in tretjemu vprašanju z zgornjega seznama. Ne ker bi bili toliko zanimivejši od ostalih, pač pa ker se njuna obravnava najlepše prilega filozofskemu pristopu in metodi.² V zaključnem poglavju se bomo nato na kratko opredelili še do oznake 'ekstremizem', ki jo terorizmu in teroristom – in izključno njim – po avtomatizmu ne lepijo le novinarji in organi pregona, ampak čedalje bolj (in čedalje bolj nereflektirano) tudi družboslovci_ke in filozofi_nje.

1 Kaj terorizem je in kaj ni

Kaj vse je in kaj ni terorizem? Z opredelitvijo tega pojma se zatika že od samega začetka. Ne otežuje je le politična danost, kot pri večini kompleksnih družbenih pojavov, ki kar kličejo k interdisciplinarnosti, ampak je tudi na tej poti proučevanja posejanih cela vrsta pojmovnih in metodoloških preprek. Terorizem je namreč negativna vrednostna oznaka in kot tako jo sprte strani pogosto uporabljajo za medsebojno diskreditacijo in diskvalifikacijo. Primorac (2005a) recimo opozarja na dva tipa politične zlorabe, pristranskosti oz. dvojnih meril pri rabi te oznake. Na eni strani je razlikovanje med 'nimi' in 'njimi', na drugi pa razlikovanje med državami in ne-državnimi akterji. Drugače rečeno, kolektivni akterji so praviloma občutljivi na nasprotnikov terorizem, pri čemer pa radi spregledajo teroristične razsežnosti lastnega ravnanja, vsi skupaj pa smo do državnega nasilja veliko bolj strpni/popustljivi kot do nedržavnega. To še zdaleč ni edini, je pa najbrž najbolj izstopajoč razlog, zakaj je postal javni govor o 'terorizmu' v zadnjih dvajsetih letih tako brezupno poljuben, kaotičen in nedosleden ter zakaj so obsojeni na neuspeh vsi poskusi, da bi poenotili, uskladili in osmislili njegovo običajno, vsakodnevno rabo

² V to skupino sodi sicer tudi četrto vprašanje, ki pa ga bom zovoljo prostorskih omejitev raje prihranil za drugo priložnost, namreč kaj vse smemo storiti, da bi zmanjšali nevarnost ali povsem odstranili teroristično grožnjo. Jan Narveson (1991, str. 161) meni, da nam je terorist v nekem smislu napovedal vojno in da smemo z njim zato početi skoraj karkoli; s svojim ravnanjem je namreč zavestno prestopil iz političnega v hobesovsko naravno stanje, tam pa drugih pri ravnanju z njim ne omejujejo nobene pravne ali moralne norme. A komur je vsaj bežno poznana obsežna filozofska literatura o dopustnosti uboja v silobranu, ta se bo s tem le težko strinjal. Ali smemo, recimo, ustreliti z eksplozivom opasanega mladeniča ali mladenko, preden bo ta potegnil vrvico, sprožil detonator in v smrt poslal množico nedolžnih ljudi? Odgovor na to vprašanje je v prvi vrsti odvisen od tega, v katero moralno relevantno kategorijo ta sodi, med napadalce (in če da, v katero podskupino teh, med krive ali nedolžne), grožnje (posredne ali neposredne?), motilce ali opazovalce (in če med slednje, ali med krive ali nedolžne?). Skladno z doktrino dopustnega ubijanja v silobranu je pobijanje teroristov še težje upravičiti v vseh tistih primerih, ko ti napada sploh še ne izvajajo, temveč šele načrtujejo in/ali pripravljajo. Omenjeno, recimo, vzbuja tehtne pomisleke o upravičenosti izraelske politike preventivnih ubojev domnevnih teroristov (samomorilskih bombašev, sestavljalcev bomb in raket, vodij terorističnih organizacij, itd.), pa tudi ameriške množične, malone rutinske uporabe brezpilotnih letal za bombardiranje tarč v Jemnu, Afganistanu in na drugih 'kriznih območjih' po svetu, tudi če z vidika načela sorazmernosti sploh ne problematiziramo velikanskega krvnega davka, ki ga tovrstni napadi posredno terjajo med nedolžnimi opazovalci.

oz. vanjo vnesli vsaj nekaj reda.³ S tem nočem reči, da sta podobno malodušje in dvom na mestu tudi takrat, ko skušamo kar se da natančno opredeliti vsebino in določiti obseg tega pojma za potrebe znanstvene proučitve in moralnega ovrednotenja terorizma. Tudi sam se bom slednjega lotil ob predpostavki, da pojav za misel vendarle ni popolnoma izmuzljiv.

Če se že ta kompleksen družbeni pojav izmika klasični opredelitvi z navedbo nujnih in zadostnih pogojev, ali se ne bi dalo med bolj ali manj neproblematičnimi primeri terorizma prepoznati vsaj določene družinske podobnosti? Težava z omenjenim predlogom je, da tudi med strokovnjaki primanjkuje soglasja o tem, katere oblike nasilja oz. grožnje z njim sodijo v to pravno, družboslovno in/ali etično kategorijo, kaj pa bi bilo pravilneje razvrstiti drugam, med druge vrste politično motiviranega nasilja.⁴ Kaj vse bi sploh hoteli, da zaobjame definicija? Delovanje Tigra med obema svetovnima vojnama? VOS-ove likvidacije domnevnih kolaborantov? Jedrsko uničenje Hirošime in Nagasakija? Tako imenovano strateško, območno oz. ustrahovalno bombardiranje nemških in japonskih mest (Hamburga, Dresdna, Tokyja) med drugo svetovno vojno? Podtikanje eksploziva v veleblagovnice, kinematografe itn.? Ugrabitve potniških letal zaradi izpolnitve političnih zahtev? Strmoglavljenje potniških letal v Svetovni trgovinski center 11. septembra 2001? Strmoglavljenje potniškega letala v zgradbo ameriškega obrambnega ministrstva v Pentagonu? Ugrabitve in obglavljenja tujih civilistov v samorazglašenem Islamskem kalifatu v Siriji in Iraku? Samorazstrelitve na avtobusih in javnih krajih (*suicide bombers*)? Samorazstrelitve ob varnostnih točkah, ki jih varujejo oboroženi vojaki? Hamasovo in Hezbolahovo raketiranje bližnjih izraelskih mest? Zastrupljanje hrane zaradi izsiljevanja podjetij? Podtikanje bomb v klinike za splave in umore zdravnikov, ki splave opravljajo (»Božja armada«)? Določene oblike ekoterorizma (ALF – Fronta za osvoboditev živali)? Vdor razjarjene in naščuvane množice Trumpovih pristašev v kongresno stavbo v Washingtonu? Množične strelske pohode v ameriških šolah in univerzah? Izraelsko bombardiranje in raketiranje šol, bolnišnic in stanovanjskih objektov v Gazi? Daljinsko sproženje eksploziva, skritega

³ Nathanson (2010) v raznolikosti akterjev, njihovih vzgibov, ciljev in sredstev ne vidi načelne ovire pri definiranju 'terorizma' po klasičnem vzoru, tj. z navedbo njegovih bistvenih lastnosti (glej njegovo analogijo s 'krajom'), čeprav pa rade volje prizna, da smo pri uporabi te oznake nedosledni – v primeru nam ljubih skupin in posameznikov zadržani, v primeru sovražnih pa velikodušni.

⁴ Vrhunec medijskega, pa tudi oblastnega opletanja z oznako 'terorizem' pomeni z logiko, dejstvi in pravom skregana obsodba Loris Brljafa zaradi terorizma. Brljafo je slovenska policija aretirala že ob prihodu na ljubljansko železniško postajo. Tja je prispel odločen, da se razstrelji, v resnici pa povsem nenevaren, ker je bil namesto z eksplozivom opasan s praznimi pločevinkami, ki jih je v očitni duševni zmedenosti zmotno imel za eksploziv. (Celec, 2018)

v pozivnikih, ki jih je izraelska protiobveščevalna služba podtaknila borcem in sodelavcem Hezbolaha v Libanonu? Rusko raketiranje elektroenergetske infrastrukture v Ukrajini? Uboj predsednika uprave ene največjih zdravstvenih zavarovalnic v ZDA, domnevno z namenom, da opozori tudi vodstva vseh drugih zdravstvenih zavarovalnic, da njihova primarna naloga ni povečevanje dobička za delničarje, temveč skrb za interese bolnikov?

Iskanja krovne definicije pa ne otežuje le vrednostna zaznamovanost izraza, k zahtevnosti naloge prispeva tudi številčnost in raznolikost pojavnih oblik, ki bi jih radi strpali pod ta krovni pojem. Thomas Simon lepo ponazori sizifovsko naravo tovrstnih prizadevanj, ko zapiše:

»(terorizem) se lahko pojavi v podobi okoljevarstvenikov, ki poškodujejo lastnino inštituta za eksperimentiranje na živalih, ali pa cele vojske (ISIS-a), ki usklajeno napade vrsto ciljev v Siriji in Iraku«. (Simon, 2016; 122sl)

Terorizem bi lahko zaradi obeh značilnosti, neizbrisne vrednostne plati in pa mnogoterosti in številčnosti pojavnih oblik, ki jih pokriva, razvrstili v skupino definicijsko zagatnih pojmov, kamor sodijo, recimo, tudi 'pornografija', 'sovražni govor', 'rasizem', 'fašizem', 'nasilje', ipd. Idealno bi bilo, če bi imeli na voljo en sam, enoten (homogen, enovit?), jasen in razmejen pojem terorizma, ki bi bil uporaben za oboje, tako za pojasnitev/razumevanje tega pojava kot tudi za njegovo moralno ovrednotenje. Toda katerega pojava? No, razstreljevanja ljudi na avtobusih, v restavracijah in podobnega. Prav, ampak kako podobnega tem osrednjim, neproblematičnim primerom in v katerih značilnostih točno naj jim bodo tisti na obrobju podobni? Kar nas spet vrne na sam začetek, k vprašanju, kaj, če sploh kaj, je vsem tem raznolikim pojavnim oblikam nasilja dovolj skupno, da jih je smiselno vse razvrstiti pod isti pojem oz. v isto kategorijo.

Težave z zamejitvijo pojma terorizma in njegovo vrednostno zaznamovanostjo se kažejo v poplavi ponujenih definicij. Skoraj vsak teoretik, bolj ali manj nezadovoljen z obstoječim izborom, ponudi svojo, domnevno boljšo in uporabnejšo definicijo terorizma, preden se loti njegovega pojasnjevanja in/ali vrednotenja. Vse te mnogoštevilne definicije se med seboj razlikujejo v eni ali več prvinah:

- v deklariranem namenu ali cilju: izsiliti zgolj politične ali tudi širše družbene spremembe? Ali pa morda celo samo opozoriti javnost na spregledane krivice?
- v identiteti akterjev: zgolj organizirane družbene skupine ali tudi države?
- v akterjevih motivih in namerah: osebni (maščevanje, sadizem, sovraštvo itn.), verski (džihad, vojna proti nevernikom, širjenje ali obramba vere), politični (sprememba oblasti, sprejetje določenih političnih ukrepov), moralni (poprava storjenih krivic, pravičnejša razporeditev krivic med rasami, narodi, kulturami ali civilizacijami)
- v uporabljenih sredstvih: uporaba sile ali že zgolj grožnja z njo? Ali najprej prvo, potem drugo?
- v tarči: proti nedolžnim osebam ali tudi proti (njihovi) lastnini?
- v vlogi, odmerjeni terorju, paniki, strahu in grozi: ali je ta nujen medij, posrednik oz. povezovalni člen med terorističnimi dejanji in želenim odzivom oblasti ali pa le bolj ali manj naključen stranski učinek?
- v naslovniku sporočila: posamezniki, organizacije, ustanove, vlade?

Alternativna rešitev, ki jo vsak zase predlagajo tako Primoratz (2005 in 2007) kot Coady (2005a) in Rodin (2011), z njimi pa še vrsta drugih avtorjev in avtoric (Jaggar, 2005; Glasgow, 2011; Jollimore, 2007) bi bila, da opustimo svoje prvotne ambicije in se namesto iskanja definicije, ki bi zmogla zaobseči vse te mnogotere pojavne oblike nasilja, zadovoljimo vsaj z *moralno* definicijo terorizma – takšno opredelitvijo tega pojma torej, ki bo vsebovala vsaj tiste od njegovih bistvenih, tvornih značilnosti, s katerimi je mogoče zadovoljivo pojasniti ali, bolje, upravičiti naš skoraj brezizjemno odklonilen odnos do terorizma, našo malone soglasno moralno obsodbo terorističnih dejanj. A še enkrat, kaj če se naša moralna presoja v soglasno in brezpogojno moralno obsodbo terorističnega nasilja sestavi zato, ker jo izkrivljajo pristranosti, ker jo sooblikujejo in usmerjajo vroča čustva, npr. moralno ogorčenje in pravičniški srd, ali ker si pri vrednotenju pojava in njegovih protagonistov v spomin priključimo najslabše možne scenarije, kot je hladnokrvno obglavljanje talcev, namesto tistih precej bolj tipičnih, recimo ugrabljanja letal, ladij ali vojakov in jemanja talcev?⁵ Vzeti za potrebe moralnega ovrednotenja terorizma definicijo terorizma, o nedopustnosti katerega obstaja med teoretiki različne provenience širok

⁵ Podobno napako, z nekoliko poenostavljanja bi ji lahko rekli zmota nereprezentativnosti, zagrešimo, če v razpravi o moralni sprejemljivosti smrtne kazni dovolimo, da nam intuicije o tem, ali si storilci najhujših zločinov tovrstno kazni (edino) zaslužijo ali ne, kroji podoba netipičnega morilca, tj. nekoga, ki je moril večkrat, brez usmiljenja, na okrutni način in ki za povrh svojih zločinov tudi obžaluje ne.

in trden moralni konsenz, bi bilo intelektualno nepošteno, v tem primeru bi namreč že predpostavili to, kar moramo šele dokazati. Tudi ni treba, da je ponujena definicija vseobsegajoča ali maksimalno vključujoča. Mora pa omogočati jasno razmejitev med terorizmom na eni in revolucijo, državnim udarom, gverilskim bojevanjem ter konvencionalno vojno na drugi strani, ob tem pa pustiti dovolj prostora še za moralno oceno. Moralna definicija naj, skratka, navede vse ali vsaj večino moralno pomembnih lastnosti terorizma, ne da bi sama nadomestila vsebinsko moralno sodbo.

1.1 Terorizem kot metoda oz. taktika

Sam bom v opredelitvi terorizma sledil vzgledu Primorca, Coadyja, Nathansona in vseh tistih, ki se strinjajo, da si lahko terorizem bolje pojasnimo in ga lažje ovrednotimo, če ga razumemo kot posebno metodo ali taktiko (strategijo?) bojevanja, namesto, kot predlagajo nekateri, s pomočjo za terorizem značilnih ciljev ali identitete storilcev. Kot zapiše Nathanson (2010, str. 19):

“/.../ terorizem bi veljalo opredeliti s pomočjo sredstev in ne ciljev. V skladu z najbolj prepričljivimi definicijami ‘terorizem’ označuje taktiko, sredstvo boja. Običajne definicije zahtevajo, da morajo biti teroristična dejanja nasilna, da morajo namerno oškodovati nedolžne ljudi in da morajo biti v službi takih ali drugačnih političnih ali družbenih ciljev. Poleg tega številne definicije vključujejo idejo, da imajo teroristična dejanja dve tarči, najprej neposredne žrtve napada, nato pa še drugo skupino, občinstvo, na katerega skušajo teroristi vplivati. Teroristi usmerjajo nasilje proti manjši skupini, da bi vplivali na člane večje skupine oz. voditelje, ki to skupino zastopajo.”⁶

Ne bom pa prej omenjenim sledil tudi v naslednjem koraku in skupaj z njimi načrtnega, preračunljivega nasilja *nad nedolžnimi* vključil v samo definicijo terorizma. Igor Primorac (2005b, podobno tudi 1997) ponudi naslednjo zelo uporabno, po premisleku pa vendarle ne čisto optimalno definicijo:

⁶ Podobnega mnenja je tudi Charles Tilly: »Če ga pravilno razumemo, je teror strategija in ne vera. Teroriste najdemo v širokem spektru organizacij, okoliščin in nazorov. Terorizem ni en sam vzročno koherenten pojav. /.../ Noben družboslovec, ki to zanika, se ne more odgovorno izrekati o terorizmu.» (Tilly, 2017, 293–303)

»Terorizem je premišljena, namerna uporaba nasilja ali grožnja z njim, zoper nedolžne ljudi, z namenom, da se druge ljudi z ustrahovanjem prisili k določenim dejanjem oz. opustitvam le teh.«

Kot delovna definicija je to že kar natančno miselno orodje. Sam bi jo hotel za potrebe tega članka vseeno popraviti v enem elementu – predlagam, da nasilje nad nedolžnimi ljudmi zamenjamo z nerazlikovalnim nasiljem.⁷ V takem popravku vidim tri nesporne prednosti: a) ne bo si nam treba razbijati glave z opredelitvijo 'nedolžnosti';⁸ b) je bolj korektna, če upoštevamo: prvič, da teroristi svojih žrtev ne ugrabljajo, pohablajo in pobijajo pod opisom 'nedolžne žrtve', in drugič, da jih za tarčo ne jemljejo zato, ker bi bili nedolžni, temveč ker so ranljivi (skratka, ker so civilisti najlažje tarče in lahko z usmerjanjem napadov nanje naredijo maksimalno škodo ob minimalnem tveganju, da jih bodo pri tem ujeli in/ali ubili) in c) pušča več manevrskega prostora za moralno ovrednotenje kot Primorac-Coadyjev pristop. Ustrahovanje kot pričakovan stranski učinek in sredstvo pritiska na oblast je, skratka, za terorizem tvorno, medtem ko nedolžnost žrtev ni. Kar namreč Coady, Primorac in drugi zagovorniki moralne definicije, ki pri terorizmu kot vrstno razliko izpostavlja namerno oškodovanje nedolžnih, spregledajo, je, da za očitek teroristom, da kršijo načelo razlikovanja, povsem zadošča, da ti prestanejo naslednji protidejstveni preizkus (imenujmo ga preizkus razlikovalne ravnodušnosti ali PRR):

Ali bi bili eksploziv v avtobus, letalo ali restavracijo podtaknili, tudi če bi bili tam namesto civilistov sedeli vojaki ali policisti?

Nobene potrebe, skratka, ni, da bi teroristi po definiciji pobijali in pohabljali izključno nedolžne ljudi, še manj po tem, da bi jih izbirali kot tarče izključno zato ker, ali kljub temu da, so ti – po kriterijih, ki jih sami itak ne priznavajo – nedolžni. Za teroristično nasilje je značilno, da je nerazlikovalno, in ne, da so njegove žrtve (objektivno, v očeh opazovalcev ali subjektivno, v očeh storilcev) nedolžne.⁹

⁷ Nasilje bom za potrebe tega članka razumel v slovarskem pomenu, kot namerno rabo fizične sile s ciljem (p)oškodovanja ljudi ali njihove lastnine. Precej podobno nasilje opredelita tudi Held (2022) in Nielsen (1972).

⁸ Primorac (2005a) na dolgo in široko premleval, ali so žrtve terorističnih napadov nedolžne v objektivnem in subjektivnem smislu ali zgolj v prvem, in nazadnje zavzame stališče, da so definitivno nedolžne po objektivnih kriterijih, ne pa tudi nujno v očeh teroristov oz. v skladu z njihovo subjektivno presojo – številni med njimi namreč verjamejo v kolektivno krivdo in v skladu s to logiko so, recimo, v očeh pripadnikov Hamasa ali Hezbolaha vsi Izraelci brez izjeme sokrivi za izraelsko zatiranje palestinskega naroda, tudi zvesti volivci bolj zmernih političnih strank in aktivni člani izraelskih mirovniških gibanj.

⁹ V skladu s predlagano opredelitvijo bo v podmnožico terorističnih dejanj, ki jih zagrešijo države oz. državne ustanove, v prvi vrsti vojska, se pravi med dejanja državnega terorizma, sodilo tudi veliko vojaških akcij, ki jih je med 7. oktobrom 2023 in decembrom 2024 v Gazi izvedla izraelska vojska. Številni dokumenti, izjave uradnih oseb,

Dvomljivce bo morda prepričal naslednji miselni eksperiment. Vzemimo, da so iraški uporniki ob prometni cesti namestili eksplozivno napravo, ki jo bo urni mehanizem aktiviral točno opoldne naslednjega dne, ko na njej pričakujejo najgostejši promet. Njihov cilj je pobiti nekaj mimoidočih in/ali povzročiti razdejanje, na ta način pa med prebivalstvom zasejati strah in paniko ter aktualno vlado prisiliti k pogajanjem o predaji oz. delitvi oblasti. Kdo točno bo umrl in koliko njih, jim ni mar, če bo le napad učinkoval tako, kot so si zamislili. Predstavljajmo si dva scenarija – v prvem v eksploziji bombe umre pet vojakov v vojaškem avtobusu, ki je ravno takrat peljal mimo, v drugem pa bomba ubije pet delavcev gradbenega podjetja, ki so se v tistem trenutku v kombiju peljali na delo. Moja definicija oba napada razvrsti med teroristična dejanja. V skladu z definicijami, ki enačijo terorizem z nasiljem nad civilisti oz. nedolžnimi, pa so uporniki teroristično dejanje zagrešili le v drugem primeru, medtem ko so v prvem izvedli gverilski napad. Ne bi hotel pripisovati pretiranega pomena pojmovnim intuicijam, a vsaj z mojo se močno bode ideja, da niti mi niti uporniki ne moremo vedeti, kaj so ti načrtovali in izvedli, teroristični napad ali gverilsko akcijo, dokler ni jasno, kdo je v napadu podlegel.

Tu je torej moja, v luči zgornjega pomisleka ustrezno predrugačena oz. izboljšana (moralna) definicija terorizma:

terorizem je premišljena, načrtna in namerna uporaba (fizičnega) nasilja – ali iskrena grožnja z njim – zoper naključno izbrane ljudi, z namenom, da se z ustrahovanjem prebivalstva (tudi preko publicitete, ki jo tovrstnim dejanjem zagotovijo medijska poročila) oblast prisili k čisto določenim političnim, gospodarskim, zakonodajnim, itd. ukrepom oz. odvrne od njih.

Primerjava pokaže, da se od ustaljenih, v filozofski literaturi prevladujočih definicij¹⁰ tu predlagana razlikuje v eni sami, vendar ključni podrobnosti (natančneje točki (iv) na spodnjem seznamu):

interna komunikacija in pričevanja očitvev namreč kažejo, da je bilo izraelskim vojakom *eno fijo mar*, koliko nedolžnih Palestincev bodo poleg Hamasovih borcev, ki so bili primarna tarča napadov, pobile njihove rakete in bombe, in da niso pretirano resno jemali dolžnosti, ki jim jo nalagata vojno in humanitarno pravo, naj storijo, kar je v njihovi moči, da bi pred posledicami vojaških napadov zavarovali palestinske civiliste.

¹⁰ Ena redkih izjem je Virginia Held (2022), ki terorizem opredeli kot »sistematično uporabo umorov, poškodb in uničevanja, da bi z 'nerazlikovalnimi' napadi, ko se niti ne poskuša izogniti žrtvam med tistimi, ki jih morala varuje pred tovrstnimi napadi, zasejali grozo in obup«. Held se sicer strinja z Robertom Youngom (Young, 2005), da je za uspeh terorističnega napada ključno presenečenje, je pa to po njenem mnenju povsem združljivo s taktiko, ko teroristi pred napadom oblasti opozorijo nanj in jim s tem omogočijo, da civiliste še pravočasno umaknejo na varno. Kadar jih napad seveda sploh ogroža, po Youngu si lahko namreč terorist za tarčo izbere tudi policiste ali vojake.

Teroristi

- (i) uporabljajo fizično silo ali grozijo z njeno uporabo
- (ii) javno
- (iii) s ciljem oz. z namenom, da bi nekoga (državo, oblast, posameznika, ustanovo, organizacijo) prisilili, da nekaj stori ali opusti
- (iv) tako da s pobijanjem, pohabljanjem, ugrabljanjem (*po moralni plati*) *naključnih tarč*
- (v) sejejo med prebivalstvom strah, zmedo, grozo, paniko (obenem pa oblast, kolikor te kampanje nasilja ne zna zaježiti, odtuji je od ljudstva).

Naj pojasnim, kaj mislim s tem, da so tarče terorističnih napadov 'naključne'. S tem ne želim reči, da je teroristom povsem vseeno, kdo bo v napadu umrl ali koliko bo žrtev, in da tovrstni premisleki v njihovem premišljevanju in načrtovanju ne igrajo sploh nobene ali kvečjemu postransko vlogo. Teroristi svoje tarče – ali, natančneje, lokacije napadov – seveda izbirajo nadvse skrbno in po tej plati ničesar ne prepustijo naključju. Je pa zato njihova izbira tarč tipično naključna po moralni plati. Strinjam se s Coadyjem (2005a) in Primorcem (1997 in 2005b), da terorist nasilje uporablja, ne da bi se pri tem, kot to vojskujočim se stranem narekujejo načela teorije pravične vojne, omejil na legitimne in po najboljših močeh izognil nelegitimnim tarčam. Drugače rečeno, teroristi svojih tarč ne izbirajo po kriteriju moralne sprejemljivosti, temveč glede na priročnost, po pragmatičnih kriterijih. Pri snovanju in izvedbi napada teroriste v resnici bolj zanima, kako bi z izbiro kraja, časa, metode, orožja, itd. po eni strani dosegli maksimalen učinek, tj. z ustrahovanjem prebivalstva oz. preko javnega mnenja kar najbolj pritisnili na odločevalce, po drugi pa minimizirali tveganje, da a) jim sovražnik napad prepreči, b) gre kaj po zlu in/ali c) jih pri tem ujamejo ali celo ubijejo. Morebitne moralne pomisleke pri tem bodisi potlačijo bodisi izbiro določenega kraja in časa napada ustrezno racionalizirajo – z utemeljitvijo, da so verjetne žrtve njihovega napada tako ali tako (so)odgovorne za krivice, na katere skušajo opozoriti oz. ki jih skušajo preprečiti, ali v slogu Trockega oz. makijavelistično, z argumentom, da dovolj plemenit cilj – in ta, ki ga zasledujejo, v njihovih očeh seveda je takšen – pač opravičuje uporabo tako ali drugače moralno spornih sredstev. Teroristu je, skratka, vseeno, ali bodo ti, ki jih bo njegova krogla ali eksplozija najverjetneje ubila ali pohabila, nedolžni ali krivi, oz. ali si usodo, ki jim jo naklepa, in gorje, ki jih bo doletelo, zaslužijo ali ne. Tovrstne pomisleke teroristi, če se v njihovem razmišljanju sploh pojavijo, nemudoma potlačijo ali pa podredijo

strateškim in pragmatičnim premislekom, kako načrtovani akciji zagotoviti maksimalen uspeh in odmevnost.

Predlagana definicija ima, kot rečeno, pred ustaljenimi, ki vztrajajo, da morajo biti tarče napada nedolžne, če naj ta šteje za terorizem, več prednosti. Prvič, zaobjame tudi napade na vojaško osebje, kadar je nanje usmerjeno nasilje bolj v službi pritiska na oblast in njenega izsiljevanja kot pa končne vojaške zmage; drugič, na ta način se izognemo neskončnim in brezplodnim razpravam o tem, kdo je in kdo ni dovolj nedolžen, da lahko nastopa v vlogi teroristične žrtve; in tretjič, v primerjavi z definicijami, ki vztrajajo na nedolžnosti žrtev kot bistvenem določilu terorističnega nasilja, je veliko bolj moralno nevtralna, kot taka pa pušča več prostora za samostojno, od definicije neodvisno moralno ovrednotenje.¹¹ 'Nedolžnost' namreč ni v moralnih definicijah pogosto nič drugega kot bližnjica do brezpogojne in brezizjemne moralne obsodbe – da so žrtve terorističnega nasilja po definiciji nedolžne, se v končni fazi skrči na to, da je nasilje nad njimi če že ne v načelu nemogoče, pa vsaj izredno težko opravičiti. Od očitka, da si terorist ne razbija glave z razglabljanjem, ali so potencialne tarče načrtovanega napada nedolžne ali krive, pa je do moralne obsodbe terorizma vendarle vsaj en korak dlje kot od očitka, da teroristi vedno in povsod prelivajo kri nedolžnih ljudi. In končno, predlagana definicija teroristov ne demonizira in jim ne podtika vzgibov, ki jih ti najverjetneje nimajo. To bi sicer lahko razčistila le empirična raziskava, a vseh teroristov pri pobijanju in pohabljanju prav gotovo ne vodi morilska sla, kvečjemu hladnokrvna in brezčutna kalkulacija, kaj jim bo v borbi za želene politične spremembe ob minimalnem vložku in osebнем tveganju zagotovilo maksimalen izplen.¹²

Teroristično dejanje ima, tu je treba dati Primorcu prav, dve tarči – prva (oz. v blažji obliki, njena lastnina) je žrtev fizičnega in psihičnega nasilja oz. groženj z njim, druga pa izsiljevanja z vzdušjem groze, panike, psihoze in histerije, ki ga tovrstno nepredvidljivo teroristično nasilje ustvari v javnosti. V nasprotju z atentatorji izvajajo teroristi nasilje neposredno na bolj ali manj naključnih, anonimnih slehernikih, svoje

¹¹ Primorac (2005b) se precej muči z dokazovanjem, da so žrtve nedolžne v objektivnem pomenu besede, najsi jih terorist vidi enako ali drugače, in da je nedolžnost v tem pomenu čisto dovolj tako za klasifikacijo nečesa kot terorizma kot tudi za negativno moralno sodbo o terorizmu. Psihološko gledano pa je verjetneje, da uspe večini teroristov sebe in svoje kompanjone prepričati o krivdi žrtev in da na ta način vsaj pred seboj in pomembnimi drugimi upravičujejo nasilje nad njimi. Kakorkoli že, s tem ko pogoj nedolžnosti žrtev oslabimo v moralno ravnodušnost storilcev do njih (ovega trpljenja), se tem zagatam elegantno izognemo.

¹² Za analize tipičnih vzgibov za teroristična dejanja, načina, kako teroristi razmišljajo in sklepajo, ter, pogojno rečeno, načel in vrednot, s sklicevanjem na katere pred seboj in drugimi upravičujejo nasilje, glej Rees (2005), Post (2007 in Moen (2018). Zanimivo študijo primera ponujajo Bortolotti idr. (2013) in Rahman idr. (2016).

zahteve pa hkrati naslavljajo na nosilce politične ali gospodarske moči, tipično na predstavnike oblasti. Nasilje nad praviloma, ne pa tudi izključno nedolžnimi ljudmi tako ni samo sebi namen; je dokaz in izraz teroristove sposobnosti in odločenosti, da bo, če se oblastniki njegovim zahtevam ne uklonijo, s pobijanjem, ugrabljanjem, uničevanjem, ipd. nadaljeval in med ljudi še naprej sejal grozo in strah.

S tem je povezan še en vidik terorističnega nasilja, ki se zlahka izmakne naši pozornosti, če se osredotočamo izključno na identiteto in/ali število žrtev terorističnih napadov oz. obseg in vrsto škode, ki jo v njih utrpijo. Nasilje, h kateremu se zatekajo teroristi, ima namreč v nasprotju z uporabo fizične sile v vojni le zelo omejen vojaški učinek. Nasilje je v terorizmu sicer ravno tako sredstvo za doseg drugih ciljev kot v vojni, vendar pa ga teroristi instrumentalizirajo drugače kot vojaki – teroristom sile ni treba stopnjevati, dokler ta ne preseže in zlomi sile, ki ji stoji nasproti, tj. sovražne vojske, temveč silo namesto tega usmerjajo in odmerjajo glede na pričakovane *psihološke* učinke. Po svoje imajo tako prav tisti avtorji, ki poudarjajo, da je teroristično nasilje bolj v službi komunikacije z oblastjo oz. natančneje, njenega izsiljevanja kot pa v službi končne vojaške zmage – za to slednje so teroristi preprosto preslabo usposobljeni, opremljeni in oboroženi, pa tudi premalo številčni. Z drugimi besedami, teroristi nasilja ne uporabljajo, da bi si pokorili sovražnikovo vojsko ali zlomili njen odpor, temveč da bi sovražni oblasti vsilili svojo voljo in jo pripravili k sprejetju ukrepov, ki jih teroristi od nje zahtevajo v zameno za prekinitev nasilja. Ker je tako, jim z nasiljem ni treba pretiravati, istočasno pa postane precej bolj realno dosegljiv tudi nov, bolj skromen cilj.

Nekoliko drugače opisujeta in razčlenjujeta vlogo terorističnega nasilja Neumann & Smith (2008). Njun trifazni model ima implikacije tako za vprašanje osrednje vloge in pomena nasilja v terorizmu kot tudi za vprašanje uspešnosti terorističnih metod. Kar zadeva prvo vprašanje, je lahko nasilje tudi samo simbolično in ker je uspeh teroristovih prizadevanj bolj odvisen od psiholoških kot od v strogem pomenu besede vojaških učinkov nasilja, ga teroristom načeloma ni treba nenehno stopnjevati. Nasilje tudi ni, kot bi lahko dali misliti nekateri aktualni primeri, samo sebi namen ali končni cilj teroristovih prizadevanj.¹³ V zvezi z drugim vprašanjem

¹³ Kot opozarja Michel Boudry (Boudry, 2018), teroristično nasilje nikoli ali vsaj praviloma ni nesmiselno, v smislu da ne le da ga žrtve niso izzvale, temveč da zanj tudi ne bi bilo mogoče najti kakega pametnega razloga ali utemeljitve. Takšno je morda videti iz zornega kota žrtev ali nevpeljenih opazovalcev, toda storilci imajo vedno, tudi v primeru na prvi pogled nesmiselnega, samovoljnega, neutemeljenega nasilja, kakršno je izživljanje pripadnikov Islamske države nad talci, njihovo ritualno obglavljanje, ipd. pri roki tak ali drugačen izgovor za svoje ravnanje. Boudry svari, da nas napačne predstave o koreninah nasilja vodijo k napačnim rešitvam oz. zdravi luči zanj. In kar je še pomembnejše,

pa se izkaže, da teroristi svojih ciljev ne morejo uresničiti, ne da bi se prej ali slej odpovedali nasilnim metodam boja za politične ali ideološke cilje in poskusili širšo, tudi pravno legitimnost svojim zahtevam zagotoviti s političnimi, tj. nenasilnimi sredstvi:

»Zakaj teroristi verjamejo, da lahko z nekaj simbolnimi nasilnimi dejanji strmoglavijo vlade ali spremenijo uveljavljene politike? Kako natančno poskušajo doseči svoje cilje? Kakšna je narava procesa, za katerega upajo, da se bo razvil? Kako si obetajo s teroristično kampanjo doseči svoje cilje? Meniva, da je ta modus operandi mogoče razumeti kot trifazni proces. Prva faza – dezorientacija – skuša oblast odtujiti od državljanov, tako da vlado v očeh prebivalstva prikaže kot nemočno in ustvari vtis, da se 'tisti na oblasti' ne znajo spoprijeti z naraščajočim kaosom. Druga faza – ciljni odziv – želi spodbuditi vlado, da se odzove na način, ki ustreza uporniškemu namenu. Tretja faza – pridobivanje legitimnosti – izkorišča čustveni vpliv nasilja za vnašanje alternativnega političnega sporočila ter širitev podporne baze teroristov, pogosto prek medijev ali vodilnih političnih organizacij. /.../ strateški terorizem, še posebej v primerjavi z bolj "konvencionalnimi" vojaškimi strategijami, v ključni meri temelji na izzivanju cilja, da bi se odzval na način, s katerim bi nevede spodkopal lastno avtoriteto. Prav tako poskuša to doseči z izkoriščanjem psiholoških in ne uničujočih učinkov oboroženih dejanj. /.../ kampanja strateškega terorizma lahko – morda paradoksalno – zmaga le, če v tretji fazi preide na bolj konvencionalno politično delovanje, kar predstavlja enega osrednjih izzivov za sodelujoče v strateškem terorizmu.»

'Simbolično nasilje' tu ni sopomenka za 'abstraktno' ali 'nerealno' nasilje, temveč je teroristično nasilje simbolično v dveh pomenih: najprej v smislu, da je vedno nezadostno za vojaško zmago nad političnim nasprotnikom, nato pa še v smislu, da je njegova primarna funkcija tipično sporočilna, komunikativna. Kot pravilno

da preusmerjajo našo pozornost in prizadevanja od redkih in bolj benignih pojavnih oblik (politično motiviranega) nasilja k pogostejšim in nevarnejšim – v realnem svetu je namreč nasilje le redko nemotivirano, naključno in/ali vsaj subjektivno utemeljeno: »Ta fascinacija nad nesmiselnim nasiljem... resno zavaja. Oblikovalci politik in policijski organi bi ravnali prav, če bi ta koncept zavrnili. Zadovoljuje določene psihološke potrebe in posega v določene moralne intuicije, vendar pa ima malo ali nič skupnega z realnostjo. V resničnem svetu je nasilje redko nesmiselno. Ni naključno in nepredvidljivo, temveč ga poganjajo racionalni motivi in utemeljitve in vodi/ lastna notranja logika. Če želimo preprečiti nasilna dejanja, moramo razumeti motivacijo storilcev, namesto da njihovo vedenje prikazujemo kot naključno, skrivnostno in brezumno. Nesmiselno nasilje, kolikor sploh obstaja, bi nas moralo še najmanj skrbeti. Pravzaprav, bolj ko je nasilje smiselno, nevarnejše je. Kar vas mora skrbeti, niso nesmiselni naključni napadi, temveč storilec (običajno je to moški), ki svoje nasilno vedenje upravičuje z racionalnimi razlogi.« (prav tam; 148)

ugotavljata Neumann & Smith: »V jedru teroristične strategije je vera v transformativno moč simboličnega nasilja – voditelji organizacije Narodnaya Volya, ki so skovali zaroto proti carju Aleksandru II., niso verjeli, da bi lahko umor carja sam po sebi zrušil rusko monarhijo. Namesto tega so upali, da bo atentat vzbudil zanimanje in publiciteto, destabiliziral režim, prestrašil vladajoče razrede ter spodbudil tiste s podobnimi nazori, ki pa so bili preveč plahi, da bi sami posegli po orožju, da se pridružijo gibanju.« (prav tam; 32–33)

Če se torej strinjamo, da terorist sicer nekomu vedno krati to ali ono pravico, da pa ne izvaja nujno fizičnega nasilja nad nedolžnimi – ker pač lahko z nasiljem samo grozi, ne da bi svojo grožnjo tudi uresničil, ker lahko za tarčo svojega napada namesto človeških življenj, telesne integritete ali osebne svobode izbere javno infrastrukturo ali zasebno premoženje, ker pogosto tudi sam fizično nasilje razume kot izhod v skrajni sili in/ali ga skuša minimalizirati,¹⁴ ker nasilje odmerja glede na psihološke in ne vojaške učinke, itd. – terorizem preneha biti nepojmljivo, kvalitativno drugačno družbeno zlo in zasede mesto v paleti pojavnih oblik političnega nasilja, s katerimi smo od nekdaj sprijaznjeni, nekatere od njih, denimo kmečke upore, osvobodilne vojne in/ali družbene revolucije pa celo kolektivno občudujemo in ritualno slavimo. Strateška definicija terorizma kot premišljenega nasilja v službi obstranske politike, vere ali ideologije, ki namesto moralnega statusa žrtev poudarja ustrahovalen, paralizirajoč in avtoriteto oblasti spodkopavajoč učinek nepredvidljivega nasilja na javnih krajih, skratka, odpira nekaj več prostora za njegovo vsaj pogojno in realno gledano prej ko ne izjemno moralno upravičenje.

2 Moralno breme terorizma... je občutno, ne pa tudi edinstveno

Kakšen je torej moralni status tako opredeljenega terorizma? So resno mišljene grožnje z načrtnim uničevanjem lastnine ali celo človeških življenj, ki jih morajo teroristi zaradi verodostojnosti vsaj občasno uresničiti, da bi s tem oblastnike prisilili v družbene in politične spremembe po svoji volji, lahko kdaj moralno opravičljive in če da, v kakšnih okoliščinah? V pričujočem poglavju bom dokazoval, da ni v

¹⁴ Da ne bo pomote, s tem nočem reči, da se teroristi vsi po vrsti trudijo kar se da zmanjšati škodo in tveganje za nič hudega sluteče opazovalce. Ravno nasprotno, ne bi me presenetilo, če bi podrobna empirična raziskava odkrila, da večini od njih sploh ni mar za izgubljena človeška življenja in storjeno gorje oz. da ga niti najmanj ne obžalujejo, posledično pa si tudi ne razbijajo glave s tem, kako z minimalnim razdejanjem doseči maksimalen učinek. Moj poduk je le, da ni pobijanje nedolžnih ljudi oz. civilistov – še manj pa njihovo množično pobijanje – *po definiciji* ne sredstvo in ne končni cilj terorističnih kampanj. Terorist po definiciji ni nekdo, ki pobija iz zabave ali na veliko, temveč kdor skuša s pomočjo zmede in kaosa, ki ju zaneti z nepredvidljivim in brezciljnim nasiljem, izsiliti zaželeno družbeno spremembo oz. prevrat.

terorizmu nič takega, zaradi česar bi morali verjeti, da ga od drugih oblik nasilja, ki je v podobni meri (a) politično motivirano, (b) množično in brezosebno ter c) intenzivno in razdiralno, ločuje globok prepad. Tovrstne primerjave, zlasti z vojno in revolucijo, se za terorizem praviloma slabo iztečejo, a je razlaga za to razmeroma preprosta – navadno se najhujše, najbolj zavržne primere terorizma (recimo brezciljno množično pobijanje mirnih sprehajalcev ali obglavljanje talcev v režiji borcev Islamske države) primerja z najmanj problematičnimi, očiščenimi in olepšanimi primeri pravičnih vojn. Ali pa se realnost terorizma zoperstavi idealizirani, skoraj idilični podobi vojne, ki jo vse vpletene strani ali pa vsaj ta, ki se v njej bori za pravično stvar oz. cilj, bojujejo plemenito in viteško, dosledno po pravih vojskovanj. Terorizem je moč ljudem dodatno zagabiti tako, da ga postavimo v službo zavržnih političnih ideologij – ustanovitve teokratske države, etničnega čiščenja, medverskih spopadov, zločinov, porojenih iz rasnega ali verskega sovraštva ipd. Tovrstne primerjave so že na prvi pogled nepoštene in zavajajoče, a zato prav nič manj priljubljene. Če naj bo terorizem deležen kolikor toliko poštene obravnave, potem ne kaže primerjati vojn, kakršne bi v idealnem svetu lahko bile, s terorizmom, kakršen v našem ne-idealnem svetu dejansko je, oz. po moralni plati zglednih vojn, ki jih ni najti nikjer drugje razen v učbenikih vojaške etike in abstraktnih filozofskih razpravah, s kruto realnostjo terorizma kake Islamske države ali Islamskega džihada. Nasprotno, primerjati je treba med seboj primerljivo – ali realne, moralno defektne vojne (in revolucije in oborožene vstaje in nasilne demonstracije in atentate itn.) z realnim, moralno defektnim terorizmom, ali pa moralno idealne različice prvega in drugega. Ugovora, da moralno idealnega terorizma preprosto ni, kakšen smisel bi torej imelo razglabljanje o njegovi (ne)dopustnosti, ni težko zavrni – enak pomislek namreč velja tudi za vojno (in revolucijo in oboroženo vstajo in nasilne demonstracije in atentat itn.).

Se pa s primerjavo med najbolj skrajnimi in problematičnimi primerki terorizma na eni in najbolj izčiščenimi, idealiziranimi in neproblematičnimi primerki nasilnih demonstracij, atentatov, gverilskega bojevanja, revolucij in vojn na drugi strani v veliki meri napaja v javnosti, pa tudi med filozofi je precej razširjeno prepričanje, da sodi terorizem v čisto posebno, ločeno kategorijo moralno zavržnega. Da morda ni ravno istega velikostnega reda kot drugi veliki grešnik, genocid oz. holokavst, da pa je podobno kot ta kvalitativno in ne zgolj po stopnji drugačen od vseh prej naštetih.¹⁵ Osebnostno mi omenjeno stališče ni blizu. V primerjavi

¹⁵ Za zagovor takega stališča glej Scheffler 2006, Smith (rokopis) in Coady 2004 in 2008b.

z vojnami (ki je tudi zelo pisana kategorija) ima terorizem seveda svoje specifike, a podobno velja tudi za revolucije, oborožene vstaje ali nasilne demonstracije. Posledica tega je, da nekatera načela teorije pravične vojne ali izjeme, ki jih ta dopuščajo, za vrednotenje terorizma niso uporabne – terorizem, recimo, je bolj domena nedržavnih kot državnih akterjev in ker teroristi praviloma ne branijo ozemeljske celovitosti in nacionalne suverenosti te ali one države, bo nabor pravičnih ciljev zanje neizogibno krajši. To pa še ne pomeni, da teroristi ne bi mogli zasledovati bolj ali manj pravičnih ciljev ali da pri tem ne bi mogli poseči po moralno bolj ali manj sprejemljivih sredstvih. Sabotaže v nenaseljenih vladnih stavbah, ki jih je v prvi polovici šestdesetih v sklopu boja proti apartheidu v Južni Afriki izvajalo oboroženo krilo Afriškega narodnega kongresa, nedvomno sodijo v to kategorijo, pa napadi Irske republikanske armade na vojaške patrulje in infrastrukturo v službi če ne okupatorske, pa vsaj do katoliške manjšine zatiralske britanske oblasti na Severnem Irskem, in še kaj bi se našlo. V teh vidikih lahko teroristične kampanje premerimo z enakimi vatli kot katero koli vojno ali revolucijo. Da terorizem ni edinstveno zavržna oblika političnega nasilja, nekakšen moralni spak, temveč prej pomanjšana različica vojne, ki bi jo veljalo moralno ovrednotiti z enakimi vatli kot druge pojavne oblike množičnega nasilja, prepričljivo dokazuje tudi Virginia Held (2004):

»Terorizem ni edinstveno grozovit, prej je podoben majhni vojni. Ni vedno ali nujno manj moralno upravičen kot vojna. Vsem vojnám se velja izogibati, kljub temu pa so ene vojne bolj neupravičene kot druge. Podobno velja za presojo terorizma. Priporočljivo je, da bi število civilistov, ki so jih ubili ti, ki zahtevajo politične spremembe, primerjali s številom žrtev tistih, ki se na vse pretege trudijo take spremembe z nasilnimi sredstvi preprečiti. Včasih bi se morala razprava osredotočiti na upravičenost zastavljenih ciljev oz. umanjkanje teh. In čeprav je res, da bi se bilo treba k nasilju zatekati čim redkeje, so tisti na oblasti odgovorni, da so nam pri zavzemanju za upravičene politične spremembe na razpolago nenasilna sredstva.«

Skratka, pri moralnem vrednotenju terorizma je nujno, da upoštevamo ne le obseg in intenzivnost nasilja, ki ga teroristi usmerjajo proti naključno izbranim tarčam, temveč tudi, kako je teroristično nasilje po tej plati primerljivo z nasiljem, na katero se v obrambi moralno nedopustnega družbenega statusa quo rutinsko in z mogočno pravno zaslombo opira vsakokratna oblast. Pri tem še zdaleč ni nepomembno, ali je slednja poskrbela, da lahko ti, ki so po lastni oceni vse predolgo trpeli krivice in zatiranje, svoje legitimne zahteve in pričakovanja glede prepotrebnih družbenih

sprememb uresničijo na miroljuben način in po zakoniti poti. Kadar je nasilje edino sredstvo za odpravo krivic in zatiranja, mu je namreč veliko težje ugovarjati, oblast pa je pogosto kriva, da so pobudnikom družbenih sprememb druge, nenasilne poti do teh zaprte. Tudi če spremembe, za katere se slednji zavzemajo, niso le moralno zaželeni, ampak tudi zapovedane. Prav tako je na mestu opozorilo, da se zaradi izhodiščnih neravnovesij težko zanesemo na svoje intuicije – naše spontane moralne presoje namreč ne izkrivlja le dejstvo, da je oblastno nasilje uzakonjeno, medtem ko je tisto, ki je naperjeno proti oblasti in režimu, že v osnovi protizakonito, temveč tudi razlike v formalni in neformalni moči med sprtima stranema, ki oblastnikom, podprtim z dobro opremljeno in usposobljeno vojsko, zagotavljajo nepoštenu prednost pred prevratniki, za katere bi bil 'viteški', frontalni spopad z neprimerno močnejšim nasprotnikom brez dvoma poguben. Prav imajo torej vsi tisti, ki vidijo v terorizmu edino orožje, ki je dostopno revnim in nemočnim, in najdejo v dejstvu, da prevratniki razpolagajo z zelo omejenim naborom možnosti, razloge za razumevanje in pogojno naklonjenost do uporabe terorističnih metod.

Kdor kljub temu vztraja, da je terorizem kot terorizem že v osnovi moralno bolj zavržna metoda boja za politične cilje kot druge oblike politično motiviranega nasilja, naj pomisli na bombne napade na pripadnike Hezbolaha v Libanonu 17. in 18. septembra letos. Eksplozije pozivnikov in mobilnih telefonov, v katere je izraelska obveščevalna služba Mosad skrivaj namestila eksploziv, ki ga je nato sprožila na daljavo, preko kodiranega sporočila, so ubile nekaj ducatov in ranile več tisoč ljudi. (Valdez, 2024) Ker tarče omenjenega napada niso bile (moralno) naključne, cilj napada pa je bil prej eliminirati čim večje število Hezbolahovih borcev kot pa med prebivalce Libanona zasejati strah in paniko, bi te napade težko označili za terorizem v ustaljenem pomenu besede (pa četudi izjemoma v režiji države, in sicer izraelske). Toda ali je za moralno ovrednotenje res pomembno, ali je šlo za terorizem ali za kaj drugega? Tvorci tega peklenskega načrta in ti, ki so sprožitev skritega eksploziva nazadnje zaukazali, niso mogli niti približno predvideti, kje se bo tarča napada nahajala v trenutku eksplozije, v praznem stanovanju ali na obljudeni ulici, obdana z množico drugih teles, in potemtakem tudi ne, koliko drugih, zelo verjetno nedolžnih ljudi, bodo eksplozije pobile in/ali pohabile. In jim za to tudi ni bilo mar. Toda čeprav strogo vzeto Izraelci v tem primeru celo niso kršili načela nedotakljivosti nebojujočih – smrti civilistov, med njimi devetletne deklice in desetletnega dečka, so bile resda predvidljive, toda nenamerni stranski učinek napada na legitimne tarče – je v sklicevanju na nauk o dvojnem učinku oz. njemu lastno razlikovanje med namernimi in nenamernimi smrtni kot posledico naših dejanj nekaj dvočelnega in

moralno frustrirajočega. Za božjo voljo, konec koncev je smrti teh nedolžnih ljudi zagrešila enaka brezbržnost do tega, ali bodo živeli ali umrli, kot kadar jih terorist vzame za talce v upanju, da se bo oblast vdala izsiljevanju in se mu bo tako njegova nemoralna stava obrestovala!¹⁶

Toliko v prid nujnemu izenačevanju pravil, po katerih se bo odvijalo soočenje argumentov za in proti uporabi različnih vrst nasilja za dosego ožje političnih ali širše družbenih ciljev. Kar zadeva merila za moralno vrednotenje, se kot najbolj logična iztočnica ponuja teorija pravične vojne (TPV). Ker so ta merila v prvi vrsti prikrojena za potrebe vrednotenja vojn, pa še to tistih najbolj tradicionalnih, se pravi meddržavnih vojn, kjer se spopadata vojski sovražnih držav, dokler ena ne premaga druge, se prav lahko izkaže, da bi jih bilo za potrebe ovrednotenja terorističnega nasilja, ki je od vojnega vendarle precej drugačno tako po vzgibih kot po obliki in intenzivnosti, smiselno prilagoditi. Dokler TPV ne trči ob meje svoje uporabnosti, pa jo je v pomanjkanju alternativ vendarle smiselno vzeti kot obči normativni okvir. Ali so torej načela, formulirana v tradicionalni teoriji pravične vojne neposredno uporabna za moralno ovrednotenje vseh vrst političnega nasilja, vključno s sodobnimi, kot so vstaje in revolucije, osvobodilne in gverilske vojne ter terorizem? Med filozofi_njami o tem ni širšega soglasja. Osebnostno mi je blizu stališče že omenjene Virginie Held, da je teorija pravične vojne najbolj suverena na njej najbolj domačem terenu, pri uravnavanju klasičnih vojaških spopadov med vojskami sprtih držav, za kar je bila nenazadnje tudi izvirno zasnovana. Precej manj samozavestno pa se TPV giblje na tujem terenu, torej ko se z njenim zapletenim aparatom lotimo moralne presoje in vrednotenja politično motivirane uporabe nasilja individualnih in kolektivnih nedržavnih akterjev, ki so prešibki, da bi se spoprijeli z organizirano in izurjeno vojsko, a obenem dovolj močni, da povzročijo občutno škodo in razdejanje drugačne vrste. In da bo to zahtevalo prej premišljeno revizijo in nadgradnjo načel pravične vojne kot pa njihovo kopiranje ali mehansko uporabo.

“Ker je bila teorija pravične vojne zasnovana za obravnavo uporabe vojaške sile med oboroženimi silami, ni jasno, ali in kako naj vpliva na ocenjevanje takih nevojaških oblik nasilja, kot je terorizem. Domnevam, da so moralni imperativi,

¹⁶ Naj ta pomislek ponazorim z aktualno vojno v Gazi oz., kar se zdi čedalje primernejša oznaka za tamkajšnje dogajanje, z izraelskim genocidom nad Palestinci. Novinarji *The New York Timesa* (Granados idr. 2024) so razkrili, da je po vdoru Hamasa na izraelsko ozemlje in pokolu 7. oktobra 2023 poveljstvo izraelske vojske število sprejemljivih civilnih žrtev vojaških napadov dvignilo z običajnih od nič do deset na od dvajset do celo sto, s tem pa svoje vojake de facto odvezalo dolžnosti spoštovanja zaščite, ki bi jo morali civilisti uživati pred neposrednimi vojaškimi napadi.

ki igrajo osrednjo vlogo v tradiciji pravične vojne (tj. da mora imeti vojna pravičen cilj ali namen; da mora biti izhod v skrajni sili; da morajo vse strani pri vojskovanju kar se da omejiti uporabo nasilja; in da mora biti uporaba nasilja sorazmerna z zastavljenim ciljem, s čimer se zmanjša nepotrebne žrtve), vredni spoštovanja, čeprav so pogosto nejasni. Prizadevanja teorije pravične vojne, da bi zmanjšali krivico in škodo, ki jo povzroča vojno nasilje, so moralno zavezujoča, tudi če nasilja iz človeških zadev ne moremo popolnoma izkoreniniti, ne glede na vrsto nasilja in storilca. Kljub temu pa je treba še veliko povedati o posledicah načel pravične vojne.

Ali je vojna s sodobnim orožjem sploh lahko pravična, je pereče vprašanje. Ali naj te, ki nimajo sredstev za vojaške spopade z sovražnimi državami, razpolagajo pa s sredstvi za povzročanje občutne škode na drugačen način, ocenjujemo po merilih teorije pravične vojne, je vprašljivo – a po katerih drugih moralnih standardih naj bi jih ocenjevali? Številni moralni premisleki bodo v obeh primerih podobni, pa čeprav lahko privedejo do drugačnih priporočil, kot jih običajno nudi teorija pravične vojne.

Ker teorija pravične vojne ne zajema nasilja, ki je bilo zadnja leta najbolj očitno – torej nasilja odporniških in osvobodilnih gibanj, terorizma in gverilskih kampanj ter povračilnih ukrepov proti njim – bi bila, tudi če je teorija nemara primerna za vrednotenje uporabe vojaške sile med državami, njena uporabnost omejena. Potreben je nov premislek, ki nam bo pomagal razviti merila za ustrezno obravnavo vrst nasilja, ki trenutno prevladujejo v svetu.» (Held, 2008, str. 10–11)

Tak sistematičen premislek v smeri nadgradnje in posodobitve klasične teorije pravične vojne, da bi z njo lažje ovrednotili nekatere sodobne oblike političnega nasilja, bi bil več kot dobrodošel, žal pa presega tako skromne ambicije kot tudi prostorske omejitve pričujočega članka.¹⁷ V njem bom zato vzel osrednja načela, ki tvorijo omenjeni nauk, v prvi vrsti zapoved, da je treba pri uporabi nasilja dosledno razlikovati med legitimnimi in nelegitimnimi tarčami, kot bolj ali manj neproblematično normativno izhodišče. V utemeljitve teh načel torej ne nameravam drezati in jih problematizirati, kvečjemu se bom občasno obregnil ob to ali ono, po

¹⁷ Za bolj ambiciozen poskus, ki pa izhaja iz podobnega spoznanja, da je namreč treba TPV prilagoditi specifikam drugih vrst političnega nasilja, v dotičnem primeru revolucionarnega, glej Buchanan, 2013.

moji oceni neprepričljivo, tolmačenje njihovega dometa in/ali logičnih implikacij. Moj namen ni ponuditi nov, za vrednotenje sodobnih oblik političnega nasilja prikladnejši normativni okvir. Namesto tega bi rad pokazal, da sta z vidika nekaterih načel, ki tvorijo samo jedro TPV in jih je mogoče precej neposredno prenesti z vojne na terorizem, ti dve vrsti političnega nasilja moralno enakovredni oz. sta, natančneje rečeno, iz bolj ali manj istih razlogov ali obe moralno opravičljivi ali pa obe moralno neopravičljivi.

Iz teze, da so različne pojavne oblike politično motiviranega nasilja, vsekakor pa vojna in terorizem, v osnovi moralno enakovredne, da torej niso ene od njih same po sebi, po svoji naravi ali bistvu, bolj zavržne kot druge, se da seveda izpeljati dva diametralno nasprotna sklepa – da so vse enako sprejemljive ali da so vse po vrsti enako moralno nesprejemljive. Osebnostno mi je sicer bližje drugo, odklonilno stališče do sistematičnega fizičnega nasilja. Ker pa je argumentacija zanj zahtevna in zapletena, se bom v pričujočem članku raje omejil na dokazovanje, da terorizem kot tak ni nič slabši oz. bolj napačen kot vojna ali revolucija ali vstaja ali oborožen upor in da sta zato kategorična obsodba in zavračanje terorizma ob sočasni strpnosti do vojn in revolucij, celo njihovi glorifikaciji, znamenje dvoličnosti.

S tem nikakor ne želim zanikati občutnega moralnega bremena, ki ga prenašajo – in, če smo iskreni, praviloma vse prelahko in prehitro odvržejo – teroristi. (Fotion, 2005) Terorist namreč po definiciji pobija, pohablja, ugrablja, ustrahuje itn. ljudi ne ozirajoč se na to, ali si moralno gledano takšno obravnavo zaslužijo ali ne, in je bolj ali manj ravnodušen do škode in krivic, ki jih zaradi tega utrpijo. Da teroristi namerno povzročajo gorje ljudem, ki praviloma niso storili ničesar takega, s čimer bi si to gorje (ali vsaj tolikšno količino gorja) zaslužili, je moralno breme, ki se ga terorist od vseh očitkov najtežje otrese. Z namernim povzročanjem zla, škode in gorja kršijo teroristi eno temeljnih moralnih načel, načelo neškodovanja. V kontekstu vojne in političn(o motiviran)ega nasilja, kamor se umešča velika večina terorističnih dejanj, opravlja njegovo vlogo t. i. načelo razlikovanja med legitimnimi in nelegitimnimi tarčami vojaških napadov, znano tudi kot načelo imunosti ali nedotakljivosti civilistov oz. nebojujočih (skrajšano NIC). Prepoved neposrednih napadov na civiliste ni le sestavni del teorije pravične vojne, je tudi eden izmed stebrov mednarodnega humanitarnega in/ali vojnega prava. Kdor orožje naklepno usmerja proti civilistom, ki mu za to niso dali nobenega povoda, skratka, ne ravna le krivično, temveč za povrh zakrivi še vojno hudodelstvo. Terorist prenaša težko moralno breme še iz dodatnega, bolj banalnega razloga. Teorija pravične vojne, ki nam

priskrbi pojmovna orodja in načela za moralno ovrednotenje uporabe vojaške sile, izrazito privilegira države in diskriminira ne-državne akterje – poseganje po orožju je zaradi uresničenja enako legitimnega cilja precej manj problematično za prve kot za druge (kar velja za vstop v vojno oz. vojno napoved, velja verjetno tudi za vojaške akcije). (glej Heinze in Steele, 2009)

Ko enkrat sprejmemo splošno prepoved namernega oškodovanja oz. bolj specifično prepoved fizičnih napadov na civiliste (ali njihovo lastnino), se vrata do malone brezizjemne moralne obsodbe terorizma odprejo na stežaj. Do slednje vodi od tod več poti. Vztrajamo lahko, da so vse (in samo) civilne žrtve nedolžne v moralno relevantnem pomenu te besede in da jim teroristi zato vedno delajo nepopravljivo krivico. Lahko dokazujemo, da so celo ob vprašljivi predpostavki, da so v demokratičnih ureditvah vsi državljani v določeni meri soodgovorni za odločitve in ravnanje lastne vlade, smrt, pohabljenje, psihična tortura, groza in strah, uničevanje imetja in podobna zla, ki jih svojim žrtvam tipično prizadevajo teroristi, krute in nesorazmerne kazni za tako zanemarljivo stopnjo krivde. Lahko pa podvomimo v to, ali poskusi, da bi krog legitimnih tarč z vojskujočih se oseb razširili še na določeno podmnožico civilistov, npr. na vse odgovorne opazovalce ali grožnje, teroristu res priskrbijo prepotrebno moralno odvezo.

Kljub soglasni javni obsodbi in v načelu odklonilnemu stališču velike večine moralnih in političnih filozofov pa zavračanje terorističnih metod le ni povsem soglasno. Še manj je brezpogojno. Filozofska upravičenja terorizma, ki so sicer vsa po vrsti zgolj pogojna in kar se da previdna, so čudaška in kontroverzna le na prvi pogled. Da si je terorizem naložil težko moralno breme, namreč še ne pomeni nujno, da se bo pod tem bremenom zlomil. Konec koncev: če je mogoče načeloma upravičiti vojno, ki je neprimerno bolj razdiralna in uničevalna kot katera koli druga oblika množičnega nasilja, zakaj ne bi bilo mogoče vsaj načeloma in s podobno utemeljitvijo upravičiti tudi terorizma? Če je, denimo, dopustno vzeti orožje v roke zaradi osvoboditve izpod tuje nadvlade ali upora zoper tiransko oblast, ali zaradi zagotovitve čim prejšnje zmage in brezpogojne japonske kapitulacije odvreči atomski bombi na Hirošimo in Nagasaki, zakaj si ne bi bilo iz enakega ali podobnega razloga dopustno opasati jopič z eksplozivom in se razstreliti?¹⁸

¹⁸ Filozofi_nje, ki dopuščajo možnost, da se smemo v boju proti hudim krivicam v izjemnih okoliščinah zateči k terorističnim metodam bojevanja, so sicer v izraziti manjšini, nekaj se jih pa le da najti: Steinhoff 2005; Honderich 2004 in 2006; Young 2005; Held 2004, 2005, 2008a in 2008b. Njihove vrste bi se močno okrepile, če bi jim prišteli

Pogojni in omejeni zagovor terorizma bi lahko oprli na katero od naslednjih idej:

- (i) je edino kolikor toliko učinkovito orožje siromašnih in nemočnih v boju za osvoboditev izpod kolonialne oblasti, okupacije, zatiranja, sistematičnih kršitev pravic (Baier 1992);
- (ii) v primerjavi s (človeškimi, gospodarskimi, psihološkimi, kulturnimi, političnimi, itd.) stroški vojn, ki (ob izpolnitvi določenih pogojev) veljajo za moralno sprejemljivo rabo nasilja v službi plemenitih ciljev, je človeški davek terorizma razmeroma neznaten;¹⁹
- (iii) načelo imunosti civilistov oz. razlikovanja med legitimnimi in nelegitimnimi tarčami vojaških napadov je sicer veljavna moralna zapoved, ki so jo dolžni v enaki meri spoštovati tako vojaki kot teroristi, da ta norma pred neposrednimi vojaškimi napadi varuje vse civiliste od prvega do zadnjega (in izključno njih), pa še zdaleč ni samoumevno;
- (iv) terorizem je mogoče vsaj načeloma opravičiti iz zornega kota teorije pravične vojne – če (a) je edini način, da se skupnost ubrani pred eksistenčno grožnjo (pravičen povod oz. cilj) in so izpolnjeni tudi drugi ad bellum in in bello pogoji, še zlasti pa (b) če nasprotnik sam uporablja teroristične metode in dokler (c) si za tarče vojaških napadov pazljivo izbiramo le osebe, ki so sokrivi za omenjeno eksistenčno grožnjo, je terorizem **izjemoma** lahko moralno **opravičljiv**;²⁰
- (v) žrtve terorizma niso (vedno) nedolžne v moralno pomembnem smislu, ker si nekatere od njih ali a) smrt, poškodbe, pohabljenje, grozo in strah, uničenje lastnine zaslužijo (zaradi osebne sokrivde za storjene krivice ali zaradi članstva v skupnosti, ki je kolektivno odgovorna za zatiranje, množično teptanje pravic ipd.)²¹ ali pa ker b) so izgubile imunost in jim z ubojem ne bi storili krivice;

mnoge zagovornike napada z atomsko bombo na Hirošimo in Nagasaki, kjer je šlo za šolski primer državnega terorizma v kontekstu vojskovanja, pa naj se apologeti te oznake še tako otepajo.

¹⁹ Vsi dosedanja teroristični napadi naj bi po ocenah strokovnjakov terjali okrog 400 tisoč življenj, medtem ko je v najhujšem terorističnem napadu doslej, ob ugrabitvi in strmoglavljenju potniških letal v stolpnici Svetovnega trgovskega centra v New Yorku 11. septembra 2001, umrlo nekaj manj kot 3000 ljudi. Če to primerjamo z, recimo, krvnim davkom bitke na Sommi (več kot milijon mrtvih in ranjenih), žrtvami druge palestinske intifade (okrog 16 tisoč mrtvih in ranjenih Palestincev in Izraelcev, od tega najmanj dve tretjini civilistov), številom padlih v bojih za Okinavo (okrog 150 tisoč mrtvih in ranjenih), žrtvami zavezniškega izkrcanja v Normandiji (med 15 in 20 tisoč žrtvami samo na dan izkrcanja) ali krvnim davkom Pariške komune (kjer je v t. i. 'krvavem tednu' med 21. in 28. majem 1871 padlo okrog 15 tisoč komunardov in gardistov), se izkaže, da terorizem ne zaostaja močno le za vojnami, temveč ga po krutosti in razdiralnosti daleč prekašajo tudi revolucije, oboroženi upori, vstaje, nasilne demonstracije, in druge pojave politično motiviranega množičnega nasilja.

²⁰ Za poskus takega argumenta glej Kapitan 2008; 22sl.

²¹ Za – po moji oceni neuspešen – zagovor teze o razumnosti kolektivne krivde glej Tollefsen 2008.

- (vi) je terorizem edini način, kako lahko na poti v svet brez krivic neizogibno škodo in krivice na kratki rok pravičneje (pre)razporedimo;²²
- (vii) je terorizem vsaj včasih, resda izjemno redko, edini način, s katerim lahko preprečimo nepojmljivo moralno katastrofo.²³

3 Načelo imunosti civilistov (NIC)

Najvišjo oviro bo za poskuse moralnega upravičenja terorizma, kot smo ga opredelili, torej kot nerazlikovalno rabo nasilja, predstavljalo načelo imunosti oz. varstva civilistov pred napadi (NIC).²⁴ NIC je eden od temeljnih stebrov tistega dela teorije pravične vojne, ki se imenuje *ius in bello* in zadeva pravičnost v vojskovanju. Ne podpirajo ga le trdne intuicije, še močnejšo podporo mu daje načelo neškodovanja oz. prepoved namernega povzročanja škode drugim ljudem, iz katerega ga je mogoče precej preprosto izpeljati. Pa vendar, kdor bi hotel terorizem zagovarjati vsaj v izjemnih okoliščinah in/ali pogojno, temu so v osnovi na voljo naslednje tri argumentacijske strategije, s katerimi bi se lahko izognil sklepu, da je teroristično nasilje vedno nedopustno zaradi kršitve NIC-a: (i) zamaje lahko temelj oz. spodmakne podlago temu načelu; (ii) omeji lahko njegov domet ali obseg; ali (iii) zmanjša lahko njegovo normativno moč. Oglejmo si na kratko vsako od njih in poskusimo oceniti njihov potencial.

3.1 Rahljanje temelja NIC-a

NIC, kot rečeno, velja za izvedbeno različico načela ne(o)škodovanja, ki prepoveduje namerno in zavestno povzročanje škode drugim ljudem, ki za to ali niso dali soglasja ali pa jim z oškodovanjem delamo krivico. Vsaka od osrednjih normativnih teorij ponuja nekoliko drugačno razlago, kaj da NIC-u zagotavlja veljavnost in čemu naj bi nas ta obvezoval. Za utilitariste je NIC koristna konvencija, ki pomaga vsaj nekoliko zmanjšati ogromno število vojnih žrtev, trpljenja in razdejanja, vendar pa ne veliko več od tega. Pomanjkljivost take utemeljitve je, da nas NIC obvezuje zgolj pogojno – ne ker bi bilo enostavno njegovo kršitev vsakič znova upravičiti z obćimi

²² To tezo zagovarja Held 2005b in 2008a, kritizirajo pa jo Primoratz 1997; Coady 2004, 2008a in 2008b ter Steinhoff 2005.

²³ Za pogojni in omejeni zagovor terorizma s sklicevanjem na ti. višjo ali skrajno silo (*supreme emergency defence*) glej Primoratz 1997 in Walzer 1977/2015 in 2004, za kritiko pa Statman 2005 in Coady 2005b.

²⁴ Ena redkih izjem je Frances Kamm (Kamm 2008 in 2014), ki moralno najbolj problematične značilnosti terorizma ne vidi v nasilju nad civilisti oz. nedolžnimi in ustrahovanju prebivalstva, temveč v teroristovi zlonamernosti.

koristmi, ki da jih to prinaša, temveč ker se zdi, da nas lahko obvezuje le ob predpostavki, da jo spoštuje tudi nasprotna stran, in le v taki meri.²⁵ Deontološka utemeljitev je pomembno drugačna – ker so sovražnikovi vojaki z napadom na nas zapravili lastno imunost, torej pravico do zaščite pred vojaškimi napadi, ki v osnovi pripada vsakemu od nas, je sodelovanje v napadih na sovražnikove vojake dopustno, kadar in dokler se branimo pred neizzvanim napadom. Civilisti pa nas po drugi strani ne napadajo in torej niso z nobenim svojim ravnanjem zapravili svoje izvirne imunosti, zato bi jim naredili nepopravljivo krivico, če bi jih ubili ali pohabili. V nasprotju z utilitaristično utemeljitvijo NIC-a je deontološka vsaj na prvi pogled trdnejša – ker je namerno povzročanje škode vedno (vsaj pro tanto) nedopustno, praviloma pa tudi krivično, so vojaški napadi na civiliste prepovedani brezpogojno in brez izjeme. (Tak0 je vsaj na prvi pogled, k temu se še vrnem.) Etika vrlin ponuja spet čisto svojo zgodbo – napadi na oborožence zahtevajo pogum, medtem ko je pri napadih na nemočne in neoborožene ta odveč. Prvi zato upravičeno veljajo za pogumna in v toliko moralno pohvalna dejanja, medtem ko se v drugih manifestira strahopetnost, zato storilce slednjih upravičeno grajamo.

Že na prvi pogled si lahko zagovorniki terorizma med temi tremi največ obetajo od utilitaristične utemeljitve. V skladu z njo nas namreč NIC obvezuje zgolj pogojno, s tem pa se odpira možnost, da to načelo naših odločitev in dejanj vsaj v določenih okoliščinah ne bo omejevalo in da vsaj takrat teroristom ne bomo mogli očitati, da z namernim pobijanjem in/ali pohabljanjem civilistov kršijo veljavno moralno načelo. Kako obetavna je ta strategija, bo odvisno od dvojega – (a) ali utilitaristična utemeljitev NIC-u res priskrbi v najboljšem primeru pogojno in posledično omejeno veljavo,²⁶ in (b) v kolikšni meri okoliščine, v katerih NIC akterjeve volje ne bo

²⁵ Utilitaristični zagovor načela imunosti civilistov je v klasični obliki razvil že Richard Brandt (Brandt 1972). Če smo natančni, je Brandt svojo različico utilitarizma poimenoval 'pogodbeni' (contractual) utilitarizem – na sledi moralno obvezujočim pravilom vojskovanja se moramo po njegovem vprašati: O kakšnih pravilih vojskovanja bi se dogovorili razumni, tj. korist maksimizirajoči in nepristranski posamezniki (v danem primeru predstavniki držav ali narodov ali ljudstev) ob predpostavki, da bo med dvema ali več državami/narodi/ljudstvi prej ali slej izbruhnila vojna? Katera pravila vojskovanja so taka, da bi jim dali ustrezno motivirani in razumni kolektivni akterji prednost pred drugimi pravili oz. odsotnostjo slehernih pravil? Tak preizkus bo po njegovem med pravila, ki sicer omejujejo vojaške akcije, s katerimi bi si ena stran v spopadu lahko pridobila občutno, vendar ne odločilno vojaško prednost pred sovražnikom, ki pa so obojestransko koristna, ker dolgoročno minimizirajo vojno škodo, uvrstil tudi tista, ki pred napadi varujejo življenja in telesno celovitost civilistov in vojnih ujetnikov, torej NIC.

²⁶ Če vprašamo Brandta, je odgovor nikalen. V skladu z njegovim utilitarizmom pravil bo namreč utilitaristični zagovor deontoloških pravil, vključno z NIC-om vedno dvostopenjski – moralno veljavna pravila vojskovanja (*rules of conduct*) so utemeljena s splošnimi (dolgoročnimi) koristmi, ki jih imajo vse vpletene strani od njihovega brezpogojnega spoštovanja; spoštovanje teh istih pravil pa je ravno zato *zapovedano brezpogojno in brez izjeme*. Nekoliko paradokсно to pomeni, da zmorejo premisleki o koristnosti utemeljiti samo načelo, ne pa tudi odstopanj oz. izjem od njega. Čeprav, ko Brandt zapiše, da utilitaristični premisleki ne morejo moralno upravičiti odstopanj od teh pravil oz. njihovih kršitev, hoče s tem reči, da bi vsak tak poskus de facto spodletel, ker bi dolgoročna škoda zaradi kršitev daleč presegla

obvezoval oz. omejeval, sovpadajo z okoliščinami, ki tipično spodbujajo – in vsaj potencialno upravičujejo – teroristična dejanja. Osebnost ne bi stavil ne na prvo in ne na drugo – če je namreč NIC veljavno moralno načelo ali pravilo, ker njegovo dosledno spoštovanje zmanjšuje vojno škodo in krivice, potem ga bomo iz enakega razloga dolžni spoštovati tudi takrat, ko ga sovražnik krši – če bi namreč oboji napadali civiliste, bi bili vojna škoda in krivice neprimerno večji, kot če to počne le ena, namreč nasprotna stran. Tudi ni pametnega razloga, čemu bi verjeli, da bo morala prenehala varovati življenja in telesno celovitost civilistov točno takrat, ko bo potreba po terorističnem nasilju največja. Kvečjemu bo res nasprotno, da so razmere, ki kličejo po uporabi nasilja, ker se drugače kot z nerazlikovalno silo ne da narediti konca zatiranju, krivicam in oblastniškemu nasilju, vedno že tudi razmere, ko nedolžni ljudje po krivici trpijo, in bi torej krivice trpeli dvakrat, če bi dali teroristom zeleno luč za njihovo pobijanje in pohabljanje, enkrat od malopridne oblasti in drugič od teroristov. Kakorkoli že, ker se zdi, da so na voljo druge, bolj obetavne strategije, se bom v nadaljevanju raje posvetil tem.

3.2 Omejitev dometa NIC-a

Morda pa si lahko več kot od spodkopavanja temeljev NIC-a obetamo od druge strategije, tj. od dokazovanja, da ima omenjeno načelo omejen domet in da zato ne varuje tako samoumevno in vsepovprek vseh, ki niso oboroženi in/ali si neposredno ne prizadevajo za vojaško zmago. To dokazovanje se prične z opažanjem, da ima izraz 'civilist' več pomenov. Pravno gledano je civilist vsak, ki se trenutno ne udeležuje vojaškega spopada (*»not currently engaged in the business of war«*). V filozofski literaturi srečamo tri pojmovanja 'civilnosti':

- (i) Civilisti so vse in samo tiste osebe, ki niso vojaki, vojak pa je vsak, ki nosi orožje ves čas ali pa vsaj takrat, ko se bojuje oz. pripravlja na spopad (Haška in Ženevska konvencija);
- (ii) civilisti so vsi in samo tisti, ki nas neposredno ne ogrožajo, nam ne povzročajo škode oz. od katerih nam ne preti neposredna nevarnost

njihove kratkoročne koristi, in ne da je to a priori, v načelu, neizvedljivo: »Utilitarist pravil je gotovo v položaju, da reče, da utilitaristi premisleki ne morejo moralno opravičiti odstopanja od teh pravil; v tem smislu so absolutni. Seveda pa bo tudi dodal, da so ta pravila moralno utemeljena v dejstvu, da bo njihovo sprejetje in uveljavljanje pomembno prispevalo k dolgoročnim koristim. Utilitarist pravil lahko torej zavzame dvoplastni pogled: da so za utemeljevanje pravil primerni utilitaristični premisleki in nič drugega; medtem ko nas pri odločanju, kaj storiti v konkretnih okoliščinah, pravila zavezujejo absolutno. Z vidika utilitarizma pravil nam takojšnja smotnost ne priskrbi moralnega upravičenja za kršitev pravil.« (prav tam)

- (razen vojakov in poveljnikov izključuje to pojmovanje še vse, ki oskrbujejo vojake kot vojake in ne preprosto kot ljudi – peke, ki pečejo kruh za vojsko, morala tako varuje pred napadom, delavcev v tovarni orožja pa ne);
- (iii) civilisti so vse in samo nedolžne osebe, vsi in samo tisti torej, ki niso odgovorni oz. krivi za vojno in si zato ne zaslužijo kazni v obliki pohabljenja ali smrti, niti jih ni mogoče brez krivde ubiti, saj niso storili nič takega, s čimer bi zapravili moralno varstvo pred ubojem oz. odvzemom življenja (v to kategorijo nesporno sodijo le otroci in opravilno nesposobni, pogojno pa še politični nasprotniki vojne).

Delež populacije, ki ga NIC varuje pred napadi, se več kot očitno krči, ko se pomikamo od (i) proti (iii) – prvi opis zajema največ ljudi, drugi že manj in tretji najmanj. Dve skupini ljudi, ki sta tradicionalno veljali za 'civiliste' oz. nebojujoče in v toliko nelegitimne tarče vojaških napadov, bi se lahko odvisno od konkretne opredelitve civilistov pri razvrščanju znašli na drugi strani, med legitimnimi tarčami vojaških napadov: (a) nedolžni/nekrivi napadalci oz. grožnje (t. i. *innocent attackers/threats*) in (b) krivi opazovalci (ti. *guilty bystanders*). Med prve sodijo tisti, ki ne nujno po svoji krivdi, ogrožajo življenja nedolžnih ljudi, med druge pa vsi, ki jih lahko upravičeno krivimo, ker niso naredili nič, da bi tovrstne grožnje nevtralizirali.

Kategoriji nedolžnih groženj in krivih opazovalcev izvirata iz razprav o dopustnosti uboja v silobranu, s katero si tako poskusi upravičevanja ubijanja v vojni kot tudi poskusi upravičevanja terorističnih napadov delijo dve podmeni: prvič, da mora biti škoda neizogibna, se pravi taka, da je ni več mogoče preprečiti, kvečjemu jo lahko od enih potencialnih oškodovancev preusmerimo k drugim; in drugič, da smemo neizogibno škodo od enih k drugim potencialnim žrtvam oškodovanja preusmeriti takrat, ko vse žrtve niso moralno enakovredne (primeri t. i. moralne asimetrije) ali ko je to edini način, da se škodo občutno omeji (primeri t. i. višje sile). Če, skratka, kategorija civilistov oz. nebojujočih ni homogena, temveč se ti med seboj razlikujejo v lastnostih, zaradi katerih so eni v primeru vojaških ali terorističnih napadov upravičeni do močnejše zaščite pred neizogibnim fizičnim in/ali psihičnim nasiljem kot drugi, ali če je določena mera nasilja nad enim od njih (raje kot nad drugimi) nujna, da bi preprečili, da postanejo žrtve neprimerno bolj intenzivnega nasilja vsi ali vsaj večina od njih, potem je lahko bolj dopustno oz. manj (ali pa sploh ne) narobe, če nasilniki nasilje usmerijo proti podmnožici civilistov oz. nebojujočih. Od tega, katere lastnosti oslabijo ali v celoti nevtralizirajo imunost civilistov pred

neposrednimi napadi, in kako visok bo posledično delež civilistov s tako oslABLJENO imunostjo, bo potem odvisno, koliko krivic bo z nerazlikovalnim nasiljem povzročila vojska ali teroristična organizacija.²⁷ Zlasti nekateri sodobni notranji kritiki teorije pravične vojne (McMahan 2005, 2010, 2011 in 2014, Frowe 2011, 2014 in 2019, Rodin 2011) so kategorijo legitimnih tarč nasilja razširili z vojakov oz. bojevnikov še na to ali ono podmnožico civilistov oz. nebojujočih: na hujskače in goreče podpornike krivičnih vojn, na tiste, ki bi množične krivice in grožnje z oškodovanjem lahko preprečili, pa tega niso storili, na vse, ki prostovoljno prispevajo – četudi ne z orožjem – k vojaškim prizadevanjem krivične strani v vojni in so za svoj prostovoljni prispevek tudi (polno? delno?) moralno odgovorni (t. i. krivične posredne grožnje). S tem nevarnosti, da bo zaradi (moralno) naključne izbire tarč določenemu številu žrtev terorističnih napadov po krivici prizadejana škoda, sicer docela ne odpravimo, jo pa vsaj občutno zmanjšamo.

Naj na kratko opišem najbrž najbolj odmevno teorijo o dopustnosti ubijanja v vojni, tisto ameriškega filozofa Jeffa McMahana. Ta izhaja iz podmene, da je lahko uboj osebe v vojni dopusten le, če je ta storila kaj takega, zaradi česar ji s povzročitvijo smrti ne bi storili krivice. In kako lahko izgubiš imunost pred vojaškimi napadi? McMahan vidi podlago za nekrivičen uboj v delni moralni odgovornosti žrtve za krivice, ki so dovolj resne, da lahko upravičijo sproženje vojne ali vstop vanjo, pri tem pa po njegovem za moralno odgovornost za tovrstne krivice zadošča, da prostovoljno sodelujemo pri njihovem povzročanju, tudi če za to sodelovanje morda nismo krivi. S tem kriterijem se ločnica med legitimnimi in nelegitimnimi tarčami zariše na novo – vsi borci na krivični strani vojne, npr. vsi ameriški vojaki, ki so se

²⁷ Vzemimo, da je ta moralno pomembna lastnost krivdna opustitev dejanj, s katerimi bi lahko (skupaj z dovolj drugimi) preprečili zlo, ki je dovolj veliko, da tem, ki jih doleti, priskrbi pravičen povod ali razlog za vojno (ali pa terorizem). 'Krivi opazovalec', kljub temu da s svojim ravnanjem v ničemer ne prispeva k smrtni grožnji, bi lahko v tem primeru bil kriv in izgubil varstvo, ki ga je užival kot civilist, če bo po vrsti držalo naslednje: (a) da bi bil lahko preprečil napad; (b) da bi bil to lahko storil brez posebnega tveganja zase; (c) da bi bil to moralno dolžan storiti in (d) da nima za neizpolnitev svoje dolžnosti nobenega pametnega opravičila ali izgovora. Predlog, da bi tudi krive opazovalce vključili med legitime tarče vojaškega ali terorističnega nasilja, sicer pestita najmanj dve težavi. Eni ljudje imajo že na prvi pogled več moči in vpliva, ki bi ga lahko uporabili za ustavitev zlonamernih in krivičnih politik kot drugi, s tem pa tudi več odgovornosti, da to storijo. Ker pa nima nihče dovolj moči in vpliva, da bi to storil sam, bo taka odgovornost vedno kolektivna. Od tega, koliko moči in vpliva na politične odločitve bo moral posameznik imeti, da bo soodgovoren zanje in kriv, če te moči ali vpliva ni uporabil, da bi jih preprečil, bo odvisno, kdo vse bo obveljal za krivega opazovalca in koliko bo takih. Druga, še resnejša težava s tem in podobnimi predlogi, je, da nobena od moralno pomembnih lastnosti ni transparentna, taka torej, da bi nam omogočila brez temeljite in zamudne raziskave razlikovati med civilisti, ki to lastnost imajo, in tistimi, ki je nimajo. Če je tako, pa bo v praksi vojakom in/ali teroristom nemogoče zarisati ločnico med enim in drugimi in med civilisti identificirati te, ki bi pogojno lahko bili legitime tarče napadov. Z drugimi besedami, tudi če je revidirana različica NIC-a teoretsko bolj utemeljena in bližje moralni resnici kot izvorna, bo tako načelo v praksi neuporabno.

borili v Vietnamu, ostanejo še naprej legitimne tarče vojaških napadov,²⁸ vojaki, ki se borijo za pravičen cilj, pa to prenehajo biti. Njihova stran namreč ni ravnala narobe, zato ne morejo biti odgovorni za nobeno škodo ali krivico, ki bi drugi strani priskrbela razlog za vojno nasilje proti njim, njim samim pa odvzela imunost pred napadi; če so takšno zaščito ohranili, pa bi jih bilo narobe (namerno) ubijati.

Skratka, če povzamemo:

(i) Določeno osebo smemo ubiti le, če je ta storila nekaj, zaradi česar se ji ne bo zgodila krivica, če jo doleti smrt.

(ii) Ena zadostna osnova za to, da se osebi ne bo zgodila krivica, če jo bodo v vojni (ali kakem drugem oboroženem spopadu) ubili, je, da je delno moralno odgovorna za krivico, ki je dovolj resna, da lahko upraviči sproženje vojne ali vstop vanjo.

(iii) Za to, da je oseba delno moralno odgovorna za tako krivico, zadošča, da prostovoljno sodeluje pri njenem povzročanju, njeno ravnanje ne rabi biti krivdno.

Ena izmed implikacij McMahanove teorije je, da moralno pomembna ločnica ne poteka več po tradicionalni črti med vojaki (ki so vsi enako izpostavljeni možnosti, da jih ubijejo, ne glede na to ali se borijo za pravično ali nepravično stvar) na eni strani in civilisti (od katerih ni nihče zagrešil nič takega, da bi ga smeli ubiti, ne glede na to ali nepravično vojno aktivno podpira ali ji aktivno nasprotuje) na drugi strani. Namesto tega ta ločnica preči obe kategoriji: vojakov, ki se borijo za pravično stvar, ne moremo ubiti, ne da bi jim storili krivico, medtem ko za nekatere civiliste – vse, ki so moralno odgovorni za krivice, ki jih poskuša pravična vojna odpraviti oz. popraviti – velja, da jim z ubojem ne bodo storili krivice, in so tako legitimne tarče vojaških napadov (ali, če že ne to, vsaj opravičljivo, čeprav obžalovanja vredno, posredne žrtve legitimnih vojaških napadov). Ker je McMahanova revizionistična teorija, kdaj in koga vse je v vojni dopustno (poskusiti) ubiti, zasnovana na teoriji o tem, kdaj je dopustno ubijati v silobranu, mora biti zamisel iz točke (ii) posplošljiva (v smislu, da bi lahko besedo »vojna« zamenjali s katero koli drugo obliko obsežnega

²⁸ Ker čeravno sami niso krivi, da je vojna, v kateri se bojujejo, krivična, vendarle prostovoljno sodelujejo pri nečem, kar nasprotni strani priskrbi zadosten razlog za vojno, namreč pri imperialistični vojni.

nasilnega konflikta, od revolucije in oboroženih vstaj do terorizma). Vsaj načeloma in na prvi pogled bi nam McMahanova teorija o okoliščinah, v katerih v vojni ubitim z ubojem ne delamo krivice, v določenih pogojih lahko priskrbelo upravičenje za terorizem. Ali tak potencial ima ali ne, bo odvisno od tega, kaj vse so dovolj resne krivice, da upravičujejo množično in sistematično rabo fizičnega nasilja²⁹ in kako realno je sploh pričakovanje, da bi teroristično nasilje, tudi če je uporabljeno kot izhod v sili in uperjeno izključno zoper osebe, ki so za omenjene krivice moralno (so)odgovorne, te krivice odpravilo.³⁰

Za pogojni zagovor terorizma najbolj obetavna strategija omejevanja dometa NIC-a bo, skratka, gradila na uvidu, da v okoliščinah, ko se škodi – zaradi vojne ali revolucije ali nasilnih demonstracij ali tudi terorizma – ne da izogniti, morala vseh civilistov pred oškodovanjem ali krivicami ne varuje v enaki meri, ker so pač nekateri med njimi bolj, drugi manj in tretji sploh ne moralno odgovorni za to, da je oškodovanje večjega števila ljudi neizbežno. V takih okoliščinah je lahko dopustno škodo in krivice odvrniti od civilistov, ki jih za te nesrečne okoliščine ni mogoče kriviti, in preusmeriti na tiste med njimi, ki so zanje vsaj delno soodgovorni. Če bi slednje v vojni, revoluciji ali terorističnem napadu doletela smrt, ti ne bi umrli po krivici oz. se jim ne bi zgodila krivica. Ali pa bi se jim vsaj zgodila manjša krivica, kot bi se bila zgodila nekemu drugemu, če bi bil umrl namesto njih.

Vzemimo torej, da so nekateri civilisti zaradi svojega prostovoljnega (četudi nekrivdnega) prispevka k zlu, ki mu poskušamo z vojno narediti konec, ali svoje moralne odgovornosti za ogrožanje življenj drugih ljudi, resnično bolj legitimna tarča neposrednih vojaških napadov kot drugi, ki temu opisu ne ustrezajo, in da se jim ne bo zgodila krivica, če jih bo v teh napadih (namesto nekoga drugega) doletela smrt.

²⁹ McMahan odgovarja na vprašanje, v obrambo katerih pravic ali dobrin je dopustno sprožiti vojno ali sodelovati v njej, v McMahan, 2014.

³⁰ Podobno revizionistično stališče, namreč da v vojni niso le oboroženi vojaki legitimne tarče vojaških napadov, zagovarja tudi Helen Frowe (2011 in 2014). Frowe dokazuje, da so tudi med ne-bojujočimi/vojskujočimi (*non-combatants*) taki, ki jih smrt ne bi doletela po krivici; v to skupino uvršča ti. posredno ogrožajoče (*unjust indirect threats*), to je vse, ki vzročno prispevajo k vojaškim prizadevanjem krivične strani v vojni in so za svoj vzročni prispevek tudi moralno odgovorni. Ker vztraja, da je mogoče te, ki po krivici posredno ogrožajo življenje nekoga, ubiti, ne da bi jim s tem storili krivico, in da to ne velja le za vojno, temveč nasploh, na prvi pogled odškrne vrata vsaj načelnemu upravičenju omejenega obrambnega terorizma. Toda tak videz vara: »Dokazovala sem, da je dejstvo, da me nekdo namerava ubiti, moralno pomembno, tudi če za to dejstvo ni moralno odgovoren. Prepoznavanje tega nam omogoča, da moralno ločimo neposredne in posredne grožnje. Nato sem predlagala, da posredne grožnje postanejo kandidati za nekrivično smrt, če so moralno odgovorne za to, da nekoga ogrožajo, in da to velja tako na individualni ravni kot tudi med vojno. Mnogi, ki se ne bojujejo, posredno ogrožajo druge ljudi, in nekateri od njih so za tako grožnjo tudi moralno odgovorni. Moj pogled res spodkopava idejo univerzalnega načela o imunosti. Vendar pa ne izniči razlogov, zaradi katerih obsojamo terorizem, saj obrambno ubijanje oseb, ki so moralno odgovorne za krivično posredno grožnjo, ni terorizem.« (Frowe, 2011, str. 546)

Kako dobro podlago za omejen in pogojen zagovor terorizma nam to priskrbi? Ali bi lahko rekli, da vsaj nekatere tipične tarče/žrtve terorističnih napadov niso bile ubite po krivici v smislu, da za pritožbo zoper uboj nimajo prave moralne podlage? Če je odgovor na to vprašanje pritrdilen, se bo ali razred terorističnih dejanj ustrezno skrčil (ker uboj ljudi iz te skupine ne bo več štel za teroristično dejanje) ali pa bo določena podmnožica terorističnih dejanj, ki so bila prej vsa brez razlike nedopustna, deležna moralne odveze.

Dve težavi vidim s sklicevanjem na nove deontološke modele upravičevanja ubijanja v vojni, kakršne razvijajo McMahan in njegovi revizionistični sopotniki. Prva zadeva dvome o spoznavnosti in praktični uporabnosti ponujenih kriterijev. Ali je določen civilist legitimna tarča neposrednega vojaškega napada ali ne, je odvisno od tega, ali bi mu z ubojem naredili krivico, to pa spet od tega, ali je moralno (so)odgovoren za krivice, ki žrtvam ali njihovim zaščitnikom priskrbijo zadosten moralni razlog za vojno. Ker je tovrstna moralna (so)odgovornost vse prej ko transparentna, bo presoja, ali je dotični legitimna tarča napadov ali ne, nezanesljiva in vse preveč podvržena napakam. V model lahko omenjeno negotovost sicer vgradimo in v načelu dopustimo, da je ubijanje ljudi v vojni dopustno tudi brez jamstva, da izpolnjujejo vse pogoje za legitimno tarčo. (Lazar 2018) Toda taka prilagoditev ima svojo ceno in ta ni zanemarljiva. Razdalja med teoretikom pravične vojne (ali revolucije ali nasilnih demonstracij ali oborožene vstaje itn.) in teoretikom pravičnega terorizma se v tem primeru skrči na minimum – prvi bo zatrjeval, da smete nekoga ubiti v oboroženem spopadu, tudi če po vašem najboljšem vedenju morda ni legitimna tarča (ker ne morete razumno izključiti možnosti, da uživa imuniteto), medtem ko bo slednji podobno trdil, da smemo v terorističnem napadu nekoga ubiti tudi takrat, ko ta po našem najboljšem vedenju najverjetneje ni legitimna tarča (to bi morda lahko ugotovili, vendar nam ali ni dovolj mar ali pa se za to ne odločimo iz pragmatičnih razlogov).

Druga težava z zgornjim predlogom je, da sloni deontološko upravičenje (tj. upravičenje v izrazih pravic) tako uboja v individualnem silobranu kot ubijanja v vojni na predpostavki, ki je v teh dveh kontekstih smiselna, tj. da sta ubijanje oz. nasilna smrt neizbežna. Če je škoda že neizbežna, pa je edino moralno vprašanje, ki se zastavlja moralnemu akterju, kako to neizbežno škodo porazdeliti – koga naj pred njo zavaruje in na koga naj jo zato po potrebi preusmeri. Terorizem pa nas postavlja pred nekoliko drugačen izziv – ne glede na to, katere plemenite ali moralno upravičene moralne, politične, ekonomske, kulturne ali verske cilje zasledujejo

teroristi, bo v situaciji vedno manjkalo več ključnih elementov modela upravičevanja: (a) nujnost in/ali resnost (grožnje) škode, (b) moralna asimetrija in (c) jamstvo za učinkovitost ali razumni obeti za uspeh. Po svoje seveda drži, da tudi v primeru individualnega silobrana, ko napadeni nameri in ustreliti napadalca, ni nobenega jamstva, da mu bo uspelo zadeti njega/njo in na ta način uspešno odvrniti grožnjo od svojega življenja. Po drugi strani pa se težko izognemo vtisu, da se obe vrsti negotovosti – negotovost, ali bomo v primeru napada na **naše** življenje in/ali telo z namernim odvzemom življenja napadalcu uspešno zavarovali naše (nedolžno)življenje, in negotovost, ali bo terorist z odvzemom nedolžnih človeških življenj uspel zavarovati druge (nedolžne) ljudi pred krivičnimi uboji, zatiranjem, ekonomskim izkoriščanjem, okupacijo, množičnimi in/ali sistematičnimi kršitvami človekovih pravic – razlikujeta še po čem drugim in ne le po stopnji. Na prvi pogled niso drugačni samo obeti za uspeh pri enem in drugem sredstvu, temveč tudi nuja, da posežemo po njih. Naj se zato na kratko posvetim še dvema pogojema za dopustnost rabe nasilja, z izpolnitvijo katerih bi utegnil imeti terorizem v osnovi več težav kot klasične vojne, in sicer z zahtevo, da mora biti nasilje izhod v skrajni sili, in z zahtevo po razumnih obetih, tj. da bo, potem ko je v prizadevanjih za plemenite cilje odpovedalo vse drugo, delovalo vsaj nasilje. Pri tem nas bo zanimalo oboje: ali se terorizmu utemeljeno očita, da krši ta dva pogoja in pa ali ima z njuno izpolnitvijo res več težav kot druge oblike politično motiviranega nasilja, v prvi vrsti vojne in revolucije.

Je torej stava na terorizem, potem ko je v prizadevanju za pravičnejši svet vse ostalo odpovedalo, razumna ali ne? Še vedno ni prepričljivih dokazov za navedbe, ki jih občasno srečamo v filozofski literaturi, da je terorizem razumno obetavna politična strategija, da je vsaj tako obetaven kot nekatere običajne alternative, h katerim se teroristi pogosto zatekajo po obdobju fizičnega nasilja, npr. množični bojkoti, pasivni odpor, pogajanja, preoblikovanje ali ustanovitev politične stranke in udeležba na volitvah, kaj šele, da bi bil izhod v skrajni sili. Družboslovci, ki proučujejo nasilne demonstracije in proteste, se razhajajo v ocenah, kako učinkovite so nasilne metode političnega boja v primerjavi z nenasilnimi. Vseeno pa prevladuje stališče, da je mogoče tudi brez zatekanja k nasilju uresničiti bolj ali manj vse politične cilje, s sklicevanjem na katere se uporabo nasilja običajno upravičuje. Izkušnja boja za državljanske pravice in svoboščine v šestdesetih letih prejšnjega stoletja v ZDA nas uči, da si politično gibanje podporo in simpatije javnosti najlažje zagotovi s kombinacijo nenasilnih protestov in policijskega nasilja. Zatekanje k nasilnim demonstracijam naj bi bilo v nasprotju s tem neproduktivno, ker razdre krhko

koalicijo med zatiranimi skupinami in njihovimi liberalnimi simpatizerji, v javni percepciji pa zaradi preusmerjanja medijske pozornosti na brezzakonje podporo boju za pravičnost prej ali slej preglasijo pozivi k zatrtju 'kriminala'.³¹

Kako uspešen oz. učinkovit je terorizem kot metoda ali sredstvo političnega boja, bo v največji meri odvisno od opredelitve njegovih vsakokratnih ciljev.³² Teh je lahko več ali manj in so lahko bolj ali manj ambiciozni. Kadar si teroristi prizadevajo za globoke in trajne družbene spremembe in ne skušajo le zamenjati aktualne oblastne garniture z novo, bodo v svojih prizadevanjih manj verjetno uspešni, kot če si bodo namesto tega zastavili bolj kratkoročne in lažje uresničljive cilje. Annette Baier (Baier, 1991), recimo, razume teroristične napade kot obliko spektakelskega, torej za javnost uprizorjenega in nanjo naslovljenega nasilja, s katerim skušajo storilci pozornost javnosti ali šele vzbuditi ali pa vsaj ohraniti živo. Teroriste v njihovem ravnanju tipično vodijo zagrenjenost, zamera in jeza zaradi zatiranja, podrejanja, izkoriščanja in podobnih krivic, ki se njim osebno ali njim bližnjim (v njihovih očeh) dogajajo, in uporabljajo nasilje nad ljudmi, ki se ne morejo braniti, da bi širšo javnost in politične odločevalce na tovrstne krivice najprej opozorili, nato pa še prisilili k ustreznemu ukrepanju. V tej optiki je terorizem vedno vsaj delno uspešna oz. učinkovita (in v toliko racionalna) metoda boja, ker pač bolj od skoraj česarkoli drugega pleni medijsko in preko nje vsesplošno javno pozornost. Če dodamo, da si teroristi slednjo praviloma tudi zaslužijo, ker so krivice, na katere opozarjajo in ki bi jih hoteli odpraviti, le redko namišljene in/ali trivialne, pridemo hitro do sicer protiintuitivnega sklepa, da se na terorizem ne gre odzivati z nasprotnim nasiljem ali moralnim zgražanjem, temveč z odstranitvijo razlogov za zamero oz. zagrenjenost, ki sta določeno skupino družbenih obstrancev sploh spodbudila k nasilju.

Tomis Kapitan (2008, str. 23) deli tak optimizem. Po njegovem ne le da nekateri primeri iz preteklosti nazorno kažejo, da je terorizem kot strategija bojevanja lahko uspešen, temveč si je mogoče brez posebnega miselnega naprezanja zamisliti scenarije, v katerih bo terorizem slavil omejeno zmago – okupator lahko oceni, da je človeški davek nadaljnje okupacije zaradi intenzivne teroristične kampanje zanj previsok in se umakne, kot se je zgodilo leta 2005 ob umiku izraelske vojske iz dotlej

³¹ V nasprotju s tem Nielsen 1971 dokazuje (a) da ležijo družbene reforme in družbene revolucije na kontinuumu in (b) da ni enoznačnega, od konteksta neodvisnega odgovora na vprašanje, katero pot do pravičnejše družbene ureditve je razumnejše ubrati, pot počasnih in postopnih reform ali pot naglega, po potrebi tudi nasilnega prevrata.

³² Za poskus ocene, kako uspešen je bil terorizem v preteklosti – ki je seveda ni mogoče preprosto prevesti v oceno, kako uspešen bi znal biti v prihodnosti – glej Wright 2017. Za podrobnejšo obravnavo zapovedi, da morajo biti obeti za uspeh terorističnih dejanj realistični, glej Uniacke, 2014.

nezakonito zasedene Gaze; teroristi lahko usmerijo pozornost svetovne javnosti oz. te ali one svetovne velesile na razmere, v katerih živi zatirano ljudstvo, in si pridobijo njihovo podporo ali pa jih celo prepričajo v nujnost intervencije itd.

Pravzaprav pa se nam o vprašanju primerjalne učinkovitosti nasilnih in nenasilnih metod sploh ni treba opredeliti. Naš zastavek je namreč, da terorizem po moralni plati bistveno ne odstopa od vojn, revolucij in drugih oblik političnega nasilja. Za prepričljiv dokaz, da ima terorizem s tem (in prejšnjim) pogojem več težav kot prej omenjene, bi morali najprej zbrati evidenco o tem, kako učinkovite so bile v splošnem pretekle vojne, revolucije, oborožene vstaje, državni udari ipd. Ta podatek bo kritike terorizma razočaral vsaj iz enega očitnega razloga – ker v vojni ne more biti več kot enega zmagovalca, pogosto pa sta poraženi kar obe sprti strani ali več njih, bo vojn, ki protagonistom niso prinesle tistega, zaradi česar so se podali vanje, neprimerno več kot onih drugih. Tudi za večino aktualnih vojn velja, da se zanesljivo ne bodo končale niti s pravičnim mirom niti z bolj pravičnim družbenim redom. Izid revolucij je še neprimerno bolj negotov kot izid meddržavnih ali državljanskih vojn. Kakorkoli je že nesporno, da se družbeni akterji k terorizmu pogosto zatečejo, še preden so preizkusili vse druge, miroljubne alternative, in da se s tem praviloma podajo v pustolovščino z negotovim izidom, velja podoben zadržek tudi do ravnanja držav – tudi te se razreševanja sporov z drugimi državami kot po pravilu lotevajo z oboroženo silo, še preden so izčrpale vse druge, politične in diplomatske poti, in se z vstopom v vojno podajajo v pustolovščino s še neprimerno bolj negotovim koncem kot režiserji kampanj terorističnega nasilja.

Zato se je težko ne strinjati z Virginio Held, ki sklene primerjavo med vojnim in terorističnim nasiljem v prid slednjemu, a s pomembnim zadržkom:

»Sklenemo lahko, da če je mogoče upravičiti vojno, je mogoče upravičiti tudi teroristična dejanja, če le imajo določene značilnosti. Če pa terorizem – ne po definiciji, temveč dejansko – vključuje nepotrebno pobijanje nedolžnih, to vsaj ni bolj upravičeno kot v vojni, čeprav zna biti po obsegu manjše. In če je mogoče primerljivo dobre rezultate doseči s precej manj pobijanja, bi terorizem kot alternativa vojni, kjer te rezultate dosežemo z dejanji, ki niso po svoji naravi nič slabša od tega, kar se dogaja v vojni, postal bolj upravičen.«

A skoraj vedno se da dokazati, da tako kot je omejeni terorizem boljši od vojne, so manj nasilne alternative terorizmu boljše od terorizma in nenasilni pritiski boljši od nasilnih. Strinjamo se lahko, da je povzročanje vojne, tako z agresijo, nasilnimi represijami, iztrebljanjem kot z izgonom nezaželenega prebivalstva ali z odvzemom sredstev za ohranjanje življenja, nasilni zločin najhujše vrste. Če je mogoče upravičiti vojno, s katero bi preprečili uspeh tem, ki sprožijo vojno, bi se moralo dati upravičiti tudi manjšo uporabo terorizma in nasilja. Toda bolj ko so tirani in mučitelji odvisni od podpore teh, ki jih obkrožajo, večja je verjetnost, da lahko to podporo spodmaknemo z nenasilnim pritiskom. Ni prav, da morajo ti, ki se upirajo zlu, žrtvovati svoja življenja. Toda kdor poseže po nasilju, mora biti pripravljen zastaviti tudi svoje življenje. Tak zastavek pa je gotovo bolj upravičen v nenasilnem protestu, če so le tveganje, obeti za uspeh in pravični cilj približno enaki.« (Held, 1984, 620)

3.3 Oslabitev normativne teže NIC-a

Zadnja strategija, ki bi pogojnim zagovornikom terorizma lahko pomagala zaobiti moralno prepoved za terorizem značilne nerazlikovalne uporabe nasilja, zadeva primerjalno moč oz. težo NIC-a. Ideja tukaj je, da bi znala imeti zaščita kakih drugih (individualnih ali kolektivnih) dobrin, interesov in/ali pravic prednost pred temi, ki jih varuje NIC, in če je zaradi prve nujno, da se prekršimo zoper NIC, to smemo ali celo moramo storiti. Dva taka argumenta bom na kratko predstavil brez ambicij po njihovi kritični oceni,³³ argument iz višje sile (*supreme emergency*) in iz začasne, bolj pravične prerazdelitve obstoječih krivic.

Argument iz višje sile lepo ponazori Primorčevu in Walzerjevo razumevanje primerjalne moči NIC-a. Oba NIC razumeta kot *skoraj* brezpogojno veljavno moralno načelo, ki civilistom zagotavlja *skoraj* brezpogojno varstvo.³⁴ Da je varstvo, ki ga morala med vojno zagotavlja civilistom, *skoraj* brezpogojno in brezizjemno, pomeni, da premisleki pravičnosti preglasijo vse druge vrste moralnih premislekov – z izjemo enega samega, namreč neposredne grožnje z moralno katastrofo.

³³ Argument iz višje sile je deležen precej neusmiljene kritike v Coady 2005b in Statman 2006.

³⁴ Nathanson (2010, 290 sl) opozarja, in tu mu je treba dati prav, da si, kakor hitro dopustimo, da civiliste včasih smemo ubijati, zapremo vrata do brezpogojne obsodbe terorizma (razen za ceno dvojnih meril, seveda). Zato tudi tak napor, da bi se NIC utemeljilo kot absolutno veljavno načelo, tj. kot načelo, ki ne dopušča nobenih izjem, niti v primeru t. i. višje sile (*supreme emergency*). Ima pa tako stališče seveda za logično posledico, da bomo prisiljeni ustrezno zaostri svoj do tega trenutka precej prizanesljiv odnos do drugih pojavnih oblik političnega nasilja, vključno z vojno, kjer bo za upravičenje vojaškega napada, ki bo zelo verjetno terjal tudi civilne žrtve, potrebno dokazati, da smo sprejeli vse ukrepe, ki so na voljo in potrebni, da bi se civilnim žrtvam izognili oz. njihovo število vsaj čim bolj zmanjšali.

Natančneje, argument iz višje (ali skrajne) sile pravi, da se smemo v izjemnih okoliščinah, ko nam neposredno grozi nekaj moralno nepojmljivega, moralna katastrofa neslutnih razsežnosti (kakršna bi bila, denimo, zmaga Hitlerjeve Nemčije v Evropi, zaslužjenje celih narodov in prosta pot za uresničenje nacističnega genocidnega načrta),³⁵ prekršiti zoper NIC, da je, skratka, ubijanje civilistov v takih okoliščinah (in samo tedaj) izjemoma dopustno. Če smo natančni, je Walzer, ki je v svoji klasični monografiji o etiki vojne (Walzer 1977/2015) s sklicevanjem na višjo silo opravičeval Churchillovo odločitev, da britanskemu vojnemu letalstvu zaukaže bombardiranje rezidenčnih območij nemških mest, glede dovoljenja, da smemo v okoliščinah višje sile (in samo takrat) zaobiti NIC, zavzel naslednje – po lastnem priznanju izrecno protislovno – stališče: Churchillova namera, da bi na ta način zlomil moralo nemškega ljudstva, je bila nemoralna; bombardiranje rezidenčnih območij je bilo posledično zločinsko dejanje; kljub temu pa je to očitvidno nemoralnost (ker kaj drugega pa je namerno pobijanje nedolžnih ljudi kot nemoralnost, se retorično vpraša Walzer) mogoče moralno opravičiti – veljavna moralna pravila, in NIC je primer takšnega pravila, nikoli ne prenehajo veljati, lahko pa v izjemnih okoliščinah, in grožnja z nepojmljivo moralno katastrofo je primer takih okoliščin, nad njimi prevladajo oz. jih odtehtajo drugi, močnejši oz. težji moralni premisleki.

Virginia Held ponuja za začasen (oz. občasen) suspenz NIC-a nekoliko drugačen argument. Tudi ta je po duhu deontološki, ker dopušča ubijanje civilistov iz enega samega razloga, in sicer ker (in kadar) to zahteva pravičnost. Je pa to pravičnost posebne vrste, pravičnost drugega reda, ki zadeva enakomerno porazdelitev krivic, ki so v danem trenutku (v nekem smislu) neizogibne. Pravičnost te vrste lahko v procesu odprave krivic zahteva, da so krivice bolj enakomerno porazdeljene med pripadnike različnih družbenih skupin, posledično pa povzročanje krivic tistim, ki so jim bile te doslej v glavnem prihranjene. Ključno premiso v argumentu vsebuje spodnji odlomek:

»Mislim, da je s stališča pravičnosti razumljivo, da je bolje izenačiti kršitve pravic v procesu, ko jih hočemo izničiti, kot pa izpostaviti določeno skupino, ki je že utrpela hude kršitve, še nadaljnjim tovrstnim kršitvam, če je le stopnja kršitev podobna. /.../ Če kršitve pravic že morajo obstajati, je pravičnejše, da so razporejene bolj enakomerno kot manj.« (Held, 2005, str. 112)

³⁵ Thomis Kapitan (2008, str. 20–21) dodaja temu obrambo pred 'eksistencialno grožnjo' zoper skupnost, ki pa ni nujno država, temveč je lahko tudi kulturna ali etnična skupnost oz. občestvo.

Ideja je v svoji preprostosti genialna. V okoliščinah ko (i) so eni skupini temeljne človekove pravice zakonsko priznane in oblast te pravice tudi spoštuje, drugi skupini pa ali zakon enakih pravic sploh ne priznava ali pa jih oblast kljub jasnim zakonskim določilom ne spoštuje; (ii) imajo pripadniki prve skupine, četudi v sistematičnem kršenju pravic pripadnikov druge skupine aktivno ne sodelujejo, od tega otipljive koristi; (iii) prehoda iz tega stanja v stanje, ko bi zakon pripadnikom obeh skupin v enaki meri priznaval človekove pravice in/ali bi jih oblast v enaki meri spoštovala, ni mogoče izsiliti drugače kot s fizičnim nasiljem, tj. z dejanji, ki vsaj občasno vsaj nekaterim pripadnikom prve skupine kratijo njihove pravice do življenja, svobode ali osebne varnosti; oz. (iv) “je velika verjetnost, da lahko terorizem v omejenem obsegu vidno prispeva k doseganju takega dejanskega spoštovanja in ob tem niso na voljo nobena druga učinkovita sredstva”, je (v) terorizem, se pravi fizično nasilje brez prizadevanja, da bi ga uperili izključno zoper legitimne tarče, lahko moralno upravičljiv. (Held, 2005, str. 109)

Vsaj na prvi pogled ponuja argument Heldove pogojnimi zagovornikom terorizma več streliva. Precej verjetneje je namreč, da bo uspelo teroristom s povzročanjem krivic delu populacije, ki so jim bile te doslej v veliki meri prihranjene, bolje uravnotežiti krivice, ki jih doživljajo različne skupine ljudi, kot pa da jim bo uspelo z nekaj podtaknjenimi bombami preprečiti moralno katastrofo velikanskih razsežnosti. Kar tak pomislek spregleda je, da teroristične metode niso na razpolago le nedržavnim akterjem (skupinam, organizacijam), temveč da po njih redno ali občasno posegajo tudi države. Državni terorizem pa ima – sploh v kontekstu vojne – neprimerno daljnosežnejši učinek kot še tako dobro zasnovana teroristična kampanja v režiji še tako dobro organizirane skupine. Povedno je, da oba, tako Primorac kot Walzer, s sklicevanjem na višjo silo, s potrebo po zavezniški zmagi nad nacizmom, opravičujeta zavezniško kampanjo ustrahovalnega bombardiranja nemških mest v letih 1942 in 1943, ki je terjala več sto tisoč življenj in z zemljo zravnala cela mesta in ki upravičeno velja za učbeniški primer državnega terorizma. Uporabo atomske bombe, ki je po svojem bistvu nerazlikovalno morilsko orožje, v Hiroshimi in Nagasakiju, bi s podobno utemeljitvijo, torej s sklicevanjem na višjo silo, precej težje zagovarjali, saj je bil v avgustu 1945 poraz Japonske samo še vprašanje časa in so zavezniki z demonstracijo uničevalne moči atomskega orožja japonsko vodstvo prisilili kvečjemu k brezpogojni vdaji, potem ko se je bilo to že pripravljen0 pogajati o pogojih za 'dostojanstveno' vdajo. Nas pa tovrstni poskusi –

ki jih vsekakor ne manjka³⁶ – opominjajo, da je logika argumenta iz višje ali skrajne sile v končni fazi zelo podobna tisti pri argumentu iz manjšega zla. Razlikujeta se le v tem, da namernega povzročanja zla, ki ga tipično prepovedujejo deontološke moralne norme in načela, med njimi tudi NIC, ne more upravičiti že vsaka, tudi najmanjša razlika med količino (in vrsto?) povzročene in preprečenega zla, temveč mora zlo, ki ga je mogoče preprečiti edino tako, da nekaj zla sami namerno povzročimo, soditi v čisto ločeno kategorijo nepojmljivega, z ničimer primerljivega in absolutno nesprejemljivega. Kakor koli že, vsaj na prvi pogled si lahko pogojni zagovorniki terorizma od obeh strategij, ki NIC-u odrekata maksimalno in neprekosljivo normativno moč, veliko obetajo, in kritiki terorizma bodo po vsem sodeč tak argumentacijski potencial primorani zatreti v kali, se pravi zavriniti tako argument iz višje sile kot tudi argument iz bolj pravične (začasne) prerazdelitve (neizbežnih) krivic.

4 Terorizmi in (drugi) ekstremizmi

Terorizem velja za ekstremno, skrajno ideologijo in prakso ne le v laični skupnosti, temveč tudi med strokovnjaki. V razpravah o grožnji, ki jo za javno varnost pomeni radikalizacija posameznikov, izmed katerih se potem novači nasilnike, storilce nasilnih dejanj, je – upravičeno ali ne – v ospredju t. i. teroristična grožnja. V zadnjem poglavju se bom zato na kratko dotaknil vprašanja, ali je enačenje teroristov – ne pa tudi vojakov in revolucionarjev in vstajnikov in atentatorjev – z 'ekstremisti' utemeljeno ali pa si to oznako ob predpostavki, da je na mestu, v enaki meri zaslužijo tudi snovalci in izvrševalci drugih vrst političnega nasilja, od vojn in revolucij do oboroženih vstaj in nasilnih demonstracij.

Tak projekt je na prvi pogled še bolj brezupen kot poskusi, da bi našli dovolj vključujočo in kar se da vrednostno nevtralno opredelitev terorizma. Ekstremizem je namreč še neprimerno bolj pomensko ohlapen in vrednostno zaznamovan pojem od terorizma. Skrajnost praviloma opredeljujemo v odnosu do tega, kar je 'zmerno' ali 'normalno', 'splošno sprejeto' oz. 'leži v sredini', skratka do samih ohlapnih, relativnih in pomensko nedoločenih pojmov. Avtorji ene od raziskav o t. i. levem ekstremizmu, denimo, kot primer ekstremistične ideologije navajajo zavračanje parlamentarizma in s tem povezano prepričanje, da je prehod v socialistično družbo

³⁶ Za zanimivo razpravo, ali je ali ni mogoče moralno zagovarjati Trumanov ukaz, da se odvzame atomski bombi na Hirošimo in Nagasaki, glej Anscombe 1961, Rawls 1995, Landesman 2003 in Lackey 2003.

brez izkoriščanja človeka po človeku mogoč le z nasilnim prevratom (kar avtorji poimenujejo *revolutionary workerism*). (Allington, D., McAndrew, S. & Hirsh, D. 2019) Po tem kriteriju bi se, recimo, med skrajneže uvrstil tudi znani sodobni kanadski filozof Kai Nielsen, ki zagovarja pogojno rabo nasilja za odpravo kapitalističnega družbenega reda, in to kljub njegovemu izrecnemu pridržku, da je revolucionarno nasilje moralno sprejemljivo edino in šele kot odziv na veliko bolj prikrito nasilje, s katerim vladajoči razred ta krivični red brani. (Nielsen, 1971) Pa tudi Slavoj Žižek, ki revolucionarno nasilje zagovarja kot upravičeno reakcijo na bolj prikrito, a nič manj problematično sistemsko nasilje. (Žižek, 2008) Še bolj bizarni so nekateri drugi primeri, s katerimi ponazarjajo skrajne nazore, recimo stališče, da svetovni mir bolj ogrožajo ZDA in Velika Britanija kot pa Rusija ali Severna Koreja (čemur omenjeni avtorji pravijo 'anti-imperializem').³⁷ Tudi v političnem diskurzu se s to zmerljivko precej malomarno opleta. Pri nas se, recimo, Levico pogosto označuje za skrajno stranko, čeprav so edina potencialno 'skrajna' stališča, ki ji jih lahko očitamo, zavzemanje za poddržavljenje kritične infrastrukture ter delavsko soupravljanje in udeležbo na dobičku podjetij. Za pojem ekstremizma se še neprimerno bolj kot za terorizem zdi, da je to zmerljivka, ki v političnem diskurzu sicer opravlja določeno retorično funkcijo, ki pa ji manjka prava pojasnjevalna in/ali napovedna vrednost.

Vse naštetu bi nas utegnilo odvrniti od iskanja odgovora na vprašanje, ali mediji in večina strokovnjakov, med njimi zlasti tisti za varnostna vprašanja, terorizem upravičeno enačijo z ekstremizmom. Proti takemu defetizmu govori zlasti dejstvo, da smo v zadnjem času priča vrsti resnih filozofskih poskusov, da bi opredelili, kaj je značilno za nazore, miselnost, vzgibe in prakso, ki jim po inerciji pripisujemo – ali pa bi jim po tehtnem premisleku morali pripisati – omenjeni atribut. Preden vržemo puško v koruzo, se je zato vredno potruditi z vsaj približno natančno, pa čeprav zgolj delovno in začasno definicijo ekstremizma. Preden se lotim tega razmisleka, naj bralce vseeno opozorim na dve omejitvi mojega pristopa. Prvič, tudi v tem poglavju me bo, tako kot že v prejšnjih poglavjih, zanimala predvsem primerjalna sodba: ne toliko, ali je terorizem po svojem bistvu ekstremistična ideologija oz. ali so teroristi po svoji miselnosti, motivih, metodah in ravnanju ekstremisti, temveč bolj, ali se

³⁷ Nič bolje se ne odreže merilo za ekstremizem iz predloga Norberta Bobbia (Bobbio, 1991). Ta je politični prostor razdelil vzdolž dveh dimenzij, odnosa do enakosti in odnosa do svobode. V tej štirikraki taksonomiji se potem odpre prostor za dve vrsti ekstremizma, za levičarski, ki zanika načelo svobode, in pa za desničarski, ki poleg tega zanika še načelo enakosti. Vse, kar je neliberalno in ne-egalitarno, je, skratka, po Bobbiu skrajno(stno). Da bi po njegovih merilih obveljal za zmerneža, moraš torej pristati na oboje, na liberalizem in egalitarizem. To pojmovanje že na prvi pogled privilegira zelo specifično normativno politično teorijo in/ali svetovni nazor, namreč liberalni egalitarizem, ki mu kritiki po drugi strani upravičeno očitajo slepoto za druge, bolj prikritke vrste sistemskega, objektivnega nasilja oz. pretirano strpnost do raznovrstnih mehanizmov zatiranja.

terorizem v tem vidiku res pomembno razlikuje od drugih vrst politično motiviranega nasilja, v prvi vrsti vojn in revolucij. In drugič, pri tem bi se hotel za vsako ceno izogniti napaki, ki je pogosta med laiki, pred katero pa tudi strokovnjaki niso imuni, namreč da se za ekstremistična kar povprek razglasi vsa nasilna družbenopolitična gibanja. Težko je namreč najti politično ideologijo oz. naziranje, ki uporabe nasilja ne bi legitimiralo vsaj takrat, ko je to poslednje ali najbolj ali edino učinkovito sredstvo za uresničitev takih ali drugačnih političnih, verskih, ekonomskih ali kulturnih ciljev, ki jih v očeh aktivistov podpira ali celo predpisuje obča ali politična morala. Nasilje, z razlogom opozarja Charles Tilly, je navsezadnje v zahodni civilizaciji stalnica politike in ne tujek:

“Možje, ki želijo zasesti, obdržati ali prerazporediti vzvode moči, so se nenehno ukvarjali s kolektivnim nasiljem kot delom svojih bojev /.../ Zdi se, da nasilni protesti najbolj neposredno rastejo iz boja za uveljavljena mesta v strukturi moči /.../ Namesto da bi predstavljali oster rez z 'normalnim' političnim življenjem, nasilni protesti spremljajo, dopolnjujejo in *širijo* organizirane, miroljubne poskuse teh istih ljudi, da bi dosegli svoje cilje. /.../ možje se borijo za nadzor in organizacijo države in gospodarstva, /.../ *kolektivno nasilje je sestavni del zahodnega političnega procesa.*” (Tilly, 1978; moj poudarek)

Da je določena ideologija, nauk, naziranje ali miselnost do nasilja strpna, skratka, samo po sebi niti približno ni dovolj, da bi jih iz tega razloga razglasili za ekstremistične. Odnos, ki ga do nasilja v teoriji in/ali praksi gojijo politični akterji in gibanja, bo pri tovrstni klasifikaciji sicer še vedno pomemben, ne bo pa ta element ne edini in ne ključen. Skušnjava, da bi ekstremizem enačili bodisi s pozitivnim odnosom do nasilja bodisi z njegovo uporabo, se seveda težko upremo. Celo Quassimu Cassamu, avtorju najbolj sistematične filozofske obravnave tega pojava (Cassam, 2021), v razpravi o ekstremističnih metodah ne pride na misel nič drugega kakor terorizem. Podobno se tudi vedenjsko radikalizacijo, s katero naj bi se končal proces preobrazbe zmernežev v ekstremiste, rutinsko povezuje ali z grožnjami z nasiljem ali pa z nasiljem samim.³⁸ Pa vendar, kot pravilno ugotavlja J. M. Berger v svoji knjigi o ekstremizmu, med nasiljem in ekstremizmom ni nujne povezave: »Ni vsako nasilje ekstremistično in niso vsi ekstremisti nasilni. Številni zločini in vojne

³⁸ Če to ponazorim s primerom: »Pred nedavnim je radikalizacija pridobila mešan pomen: v nekaterih primerih označuje prisotnost 'nezmernih' ideologij, v drugih pa *uporabo nasilnih sredstev*. Natančneje se je radikalizacija zmeraj povezovala s posvojitvijo ekstremističnih prepričanj ali miselnosti ob implicitni ali eksplicitni predpostavki, da radikalna prepričanja vodijo k *nasilnemu* vedenju.« (della Porta, 2020, 44, moj poudarek)

vključujejo nasilje zaradi uveljavljanja ali zaščite interesov posameznikov ali skupin, kakršna sta dobiček ali legitimna samoobramba. Medtem ko se ekstremistična čustva pogosto prekrivajo s kriminalom in vojno, dejanje nasilja – tudi grozljivega, zlonamernega nasilja – kot tako samo po sebi ni ekstremistično.« (Berger, 2018, str. 28)

Kaj, poleg upravičevanja nasilja kot legitimnega sredstva za doseg določenih ciljev – in njegove vsaj občasne rabe v službi teh –, bi potemtakem še lahko bilo značilno za miselnost in ravnanje t. i. ekstremistov ali skrajnežev in ali naletimo na podobno miselnost in ravnanje izključno pri teroristih, ne pa tudi, recimo, pri vojakih, revolucionarjih, vstajnikih in demonstrantih? Sam sem glede obetov, da bi odkrili to skrivnostno sestavino, skeptičen zaradi dveh razlogov: po eni strani je vse, kar miselnost ali ravnanje teroristov bistveno zaznamuje in ni zgolj njun naključni spremljevalni pojav, najti tudi v poklicni in revolucionarni in gverilski vojski, po drugi strani pa pri teroristih seveda lahko najdemo elemente ideologij, načinov razmišljanja in ravnanj, ki veljajo za skrajne (dogmatizem, črno-belo dojemanje sveta, demonizacija nasprotnikov, fanatizem, kompleks mučeništva, hladno preračunljivost itd.), vendar pa so ti za terorizem kot terorizem bolj ali manj naključni v smislu, da si lahko neprotislovno zamislimo teroristične organizacije, posameznike in kampanje terorističnega nasilja, kjer so ti elementi odsotni.

Čemu vse je sploh smiselno pripisati pridevnik 'skrajno(stno)'? Ekstremistični oz. skrajni so lahko ideologija, nazor ali nauk; potem metode oz. sredstva, ki jih privrženci uporabljajo za njeno promocijo; in končno, ljudje, ki ali sprejemajo ekstremistično ideologijo ali pa se v njeni službi zatekajo k ekstremnim metodam. V strokovni literaturi se na dolgo in široko razpreda o tem, ali je ekstremizem primarno atribut nazorov, miselnosti, načina razmišljanja, miselnega sloga ipd. in le posredno in izpeljano – v meri, kolikor se manifestira v njem – tudi ravnanja, vedenja oz. obnašanja, ali pa je raje obratno. Ali je torej vsem teroristom, levim in desnim, politično in versko motiviranim, državnim in nedržavnim, skupna kaka ekstremistična ideologija? Jim je skupen vsaj svetovni nazor, nabor vrednot? To se zdi glede na razlike v ciljih, ki jih zasledujejo, in vrednotah, ki te cilje posredno določajo, malo verjetno – samo pomislite, kako malo je skupnega Andersu Breiviku, norveškemu množičnemu morilcu in islamofobu, in Osami bin Ladnu, vodji Al Kaide, radikalne islamistične teroristične mreže! Primorac (2005b) sicer na dolgo in široko razglablja o tem, kako da teroristi dojemajo svet, kako pred seboj in drugimi opravičujejo nasilje nad drugimi, in sklene, da je za teroristov način razmišljanja

značilno nespoštovanje vrednosti človeškega življenja, obravnavanje ljudi izključno kot sredstev za lastne cilje, kot potrošnega (in pogrešljivega) materiala torej, a se zdi, da gre pri tem bolj za ugibanje kot za previdno in na empiričnih raziskavah temelječo rekonstrukcijo njihovega načina razmišljanja. Brez težav si namreč zamislimo terorista, ki se še kako dobro zaveda moralnega bremena politične instrumentalizacije nasilja, ki pa hkrati nasilje dojema in opravičuje kot nujno zlo.³⁹ Enačaja med terorizmom in ekstremizmom torej ni mogoče vzpostaviti na podlagi skupne in v izhodišču moralno problematične ideološke ali nazorske podlage. Ostane še ena pot, in sicer poskus utemeljevanja tovrstne oznake na nasilnih metodah boja. Terorizem smo seveda definirali kot metodo oz. taktiko boja, kot premišljeno in dozirano, vendar moralno neobčutljivo rabo nasilja za širjenje strahu in panike med prebivalstvom, da bi na ta način oblast prisilili k določenim ukrepom oz. odvrgli od njih. Vendar pa instrumentalizacija in legitimacija fizičnega nasilja ter vsaj občasno poseganje po njem niso kaka posebnost terorizma in njegovih apologetov; najdemo jo tudi v teorijah in praksah vojn, revolucij, vstaj, uporov in demonstracij.

Bi lahko bilo tisto, kar definira ekstremizem in ekstremiste, njihov specifični odnos do nasilja, sprevrženi razlogi, zaradi katerih so mu naklonjeni, neznosna lahkotnost, s kakršno posegajo po njem, nezaslišana brezbržnost do njegovih žrtev? In ali ne bodo po tem merilu skrajne tiste ideologije, svetovni nazori in nauki, ki nasilje ne le opravičujejo kot nujno in/ali manjše zlo, temveč ga pogosto za povrh slavijo, častijo ali olepšujejo? In ki niso pri opravičevanju nasilja prav nič selektivne – ki nasilje, naj je izzvano ali ne, potrebno ali ne, odmerjeno ali prekomerno, odobravajo, celo občudujejo, če je le v službi njihovih političnih, ideoloških ali verskih ciljev, ne oziraje se na to, ali so cilji, ki jih z nasiljem zasledujejo, pravični ali ne? Natančneje, ali ne bi veljalo obravnavati kot skrajno(stno) vsaj tisto miselnost, po kateri so za dosego

³⁹ Ted Kaczynski, bolj znan pod vzdevkom Unabomber, sicer ni ravno vzgled za preračunljivega, do uporabe nasilja zadržanega terorista, ki bi se mu nasilje upiralo, ga pa vseeno sprejema kot nujno zlo oz. edino učinkovito orožje pred tem, kar po njegovi oceni resno ogroža obstoj človeštva, je pa bil krvni davek njegove sedemnajst let trajajoče teroristične kampanje kljub temu razmeroma skromen – med letoma 1978 in 1995, ko so ga aretirali, je s pisemskimi bombami ubil tri in ranil 23 ljudi, pretežno znanstvenike in vodilne ljudi tehnoloških podjetij. Nesporno je namreč, da se mu ni zdela nobena cena v človeških življenjih previsoka, če naj bi ustavili nezadržen in po njegovem izrazito škodljiv razvoj in prevlado tehnologije v sodobnih zahodnih družbah, ki človeštvo na dolgi rok vodita ali v izumrtje ali pa v krasni novi svet po vzoru Aldousa Huxleyja. Nas pa njegov primer opominja, da bosta količina in intenzivnost nasilja, ki se zdi teroristom še sprejemljivo, v sorazmerju s pomembnostjo ciljev, ki naj bi nam bili po drugih poteh nedosegljivi. Kaczynski je, denimo, (zmotno) verjel, da lahko le teroristična dejanja manjšega števila predanih posameznikov sprožijo bolj množično družbeno revolucijo in da lahko le slednja enkrat za vselej odpravi industrijsko civilizacijo. Ker pa eno in drugo zahteva nasilje, postane nasilje avtomatično del teroristove moralne enačbe. (Moen, 2019)

zastavljenih, domnevno moralno zapovedanih ciljev, dovoljena vsa, tudi najbolj kruta in krvava sredstva? Da nam morala pri izbiri sredstev ne postavlja nobenih meja? Oz. da smemo njene meje prestopiti vsakič, ko bi obotavljanje ogrozilo naše cilje? Ali, če sem še konkretnejši, ni jasno znamenje in neovrgljiv dokaz, da so določen nauk, nazor ali ideologija skrajn(ostn)i, če nas prepričujejo, da so legitimne tarče najhujših oblik fizičnega nasilja prav vsi, tudi otroci, starci in ženske, če in dokler je le-to v službi resnice in pravice?

Če torej za terorizem že ni značilna kaka skrajna ideologija (upravičevanje nasilja, kadar je to edino ali najbolj učinkovito sredstvo za dosego domnevno plemenitih ciljev, to namreč ni) in če ta tudi v uporabi skrajnih metod ni osamljen (uporaba nasilja brez prave skrbi, ali so ti, h katerim smo ga usmerili, legitimne tarče ali ne, je namreč enako pogosta tudi v vojnah, revolucijah, vstajah itd.), ali ga od drugih oblik političnega nasilja loči vsaj kak za terorizem in teroriste specifičen skrajni način razmišljanja, skrajna miselnost?⁴⁰ Že omenjeni Quassim Cassam (Cassam 2020, 2021 in 2022) na to odgovarja pritrdilno – za teroriste, ne pa tudi vojake, ki si na ukaz nadrejenih pri uresničevanju vojaških in političnih ciljev prav tako pomagajo z nasiljem, je po njegovem značilna uporaba skrajnih metod, ki jo spremljata vera v skrajne ideologije in skrajna miselnost. Terorist, pravi Cassam, vidi v fizičnem nasilju dopustno sredstvo za dosego svojih ciljev ne le takrat, ko so njegovi cilji pravični, ampak tudi ko evidentno niso taki in/ali taka vsaj ni uporaba nasilja za njihovo dosego. Teroristi naj bi bili ekstremni tudi v tem, da zanikajo načelo sorazmernosti in izhoda v sili – zanje, pravi Cassam, nasilje ni zadnja, temveč prva izbira, količine nasilja pa ne odmerjajo v sorazmerju s koristmi, ki si jih lahko od njega razumno obetajo, temveč z njo po pravilu pretiravajo. In končno, terorista po Cassamu izdaja ekstremni način razmišljanja – dogmatizem, zaverovanost vase, fanatizem,

⁴⁰ To tripartitno taksonomijo dolgujem že omenjenemu Quassimu Cassamu (Cassam, 2022). Obtožba, da je terorizem po svojem bistvu ekstremističen, vzbuja določene dvome glede vseh treh njegovih domnevnih elementov, ideologije, metod in miselnosti, od vseh pa vendarle še najmanj o zadnjem, teroristovi skrajn(ostn)i miselnosti (*mindset*). Tu je vsekakor na mestu previdnost – na terorizmu kot takem (v pomenu, v katerem sem ga definiral za potrebe tega članka) ni nič takega, kar bi tovrstno miselnost zahtevalo od ljudi, ki so se za uresničitev svojih ciljev pripravljali zateči k fizičnemu nasilju zoper nerazlikovane tarče. Velika večina teroristov najbrž res nima posebnih zadržkov do nasilja nad civilisti ali pa so v tem celo pretirano zagreti, svet vidijo črno-belo, svoje dogmatične predstave o edinemu pravilnemu ali boguvshečnem načinu življenja pa skušajo brezkompromisno vsiliti tudi vsem drugim. A kakor koli že je taka miselnost med teroristi običajna in razširjena, zato ni že tudi neizogibna. Brez težav in ne da bi pri tem zašli v pojmovno protislovje ali miselno zmedo, si lahko zamislimo terorista, ki se mu fizično nasilje upira ali pa ga razume kot nujno zlo in ga zato odmerja previdno, po kapljicah. Ali takega, ki mu cilj ni vsem drugim vsiliti svojo vizijo družbene ureditve in pravilnega življenja, temveč zase in za svoje sotrpine izboriti enake pravice, kot jih – tudi na njihov račun – uživa privilegirana večina. Skrajna miselnost in zanj značilna obsedenost s čistočo, dojemanje sebe kot žrtve, dogmatizem, nepripravljenost na kompromise ipd. so, skratka, v realnem življenju pogosti sopotniki terorizma, niso pa zato že tudi njegova usoda.

nepripravljenost na sklepanje kompromisov, nestrpnost in nezaupanje do drugače mislečih, obsojanje drugačnih vrednot in načinov življenja.

Nobenega dvoma ni, da se zgornji opisi nanašajo, če že ne na vse, pa vsaj na nekatere pretekle in aktualne teroristične organizacije in njihove pripadnike, in da ima Cassam še kako prav, da marsikateri terorist iz mesa in krvi v resnici razmišlja in deluje na ekstremen način, ne meneč se za (pre)visoko ceno, ki jo drugi plačujejo za uresničevanje tega, kar so pogosto zgolj njegove fantazije.⁴¹ To pa še zdaleč ne pomeni, da so skrajna ideologija, skrajne metode in skrajna miselnost za terorizem kakor koli tvorni in še manj, da jih ne bi, če bi se take raziskave lotili, našli tudi v ideologijah, metodah in miselnosti vojaških poveljnikov, revolucionarnih vodij ter poveljnikov in pripadnikov uporniških in gverilskih oboroženih formacij. Pa se nam pri tem sploh ni treba vrniti daleč v preteklost, aktualno dogajanje v Ukrajini, Gazi, Jemnu in na še nekaj več kot aktualnih petdesetih vojnih žariščih po svetu nam priskrbi čisto dovolj dokaznega gradiva. Cassim je morda opisal terorizem, kakršen je, ne pa tudi terorizma, kakršen bi lahko bil – in razen če drugačen, kot je, sploh ne more biti, bi morali za potrebe moralnega ovrednotenja terorizma kot terorizma uporabiti njegovo najbolj in ne najmanj privlačno podobo.

5 Zaključek

V pričujočem članku sem dokazoval, da so prevladujoče definicije, ki vidijo specifično terorističnega nasilja v nedolžnosti njegovih žrtev, pomanjkljive, in da se očitek, da je moralno breme terorizma edinstveno oz. neprimerljivo s precej lažjim moralnim bremenom drugih oblik politično motiviranega nasilja, razkadi, brž ko nedolžnost tarč terorističnega nasilja zamenjamo z njegovim nerazlikovalnim značajem oz. teroristovo brezbriznostjo do identitete in/ali moralnega statusa potencialnih žrtev. S tem se moralna razdalja med terorističnim nasiljem na eni in vojnim in revolucionarnim nasiljem na drugi strani močno skrči, to pa nas prisili k ponovnemu premisleku, ali je moralna prednost vojne pred terorizmom res tako zelo samoumevna, kot se običajno predpostavlja. V osrednjem delu članka sem predstavil nekaj argumentacijskih strategij, ki bi nam lahko pomagale zaobiti načelo imunosti nebojujočih in tako vsaj nekoliko odškrniti vrata – resda pogojnemu in zelo omejenemu – zagovoru terorizma. Tak kvalificiran zagovor je kljub vsemu več kot

⁴¹ Anders Breivik, ki je na otoku Utoya hladnokrvno pobil 69 udeležencev in udeleženk tabora delavske mladine, je lep primer takega zblojenega terorističnega skrajneža. (Rahman idr. 2016) Ni pa tudi kakorkoli reprezentativen za teroristično miselnost in način delovanja.

le Pirova zmaga, saj so navsezadnje tudi upravičenja vojn (in revolucij in oboroženih vstaj in atentatov in nasilnih demonstracij) vedno zgolj pogojna in omejena. Kako prepričljiv je tak zagovor terorizma, bo seveda odvisno od prepričljivosti dokazovanja, da je načelo imunosti nebojujočih zgolj grob približek moralni resnici ali pa vsaj eno tistih moralnih načel, ki dopuščajo številne izjeme. Do tega se nisem opredeljeval, ker je bil moj namen drugačen, in sicer dokazati, da terorizem ni moralno poseben ter da v ničemer ne odstopa od drugih vrst politično motiviranega nasilja – če je zaradi nerazlikovalne rabe nasilja moralno nedopusten, potem so take tudi vojne, revolucije, oborožene vstaje in atentati, če je nerazlikovalno rabo nasilja vsaj izjemoma mogoče opravičiti pri slednjih, pa mora biti ta možnost na voljo tudi pri ovrednotenju terorizma.

Teroristi nasilje resda opravičujejo kot nujno zlo ali vsaj edino učinkovito sredstvo za doseg domnevno plemenitih ciljev, ker pa nasilja niti ne izvajajo niti ne častijo zaradi njega samega, teroristično nasilje pa tudi ni ne nesmiselno in ne brezciljno, temveč strateško in preračunljivo, bi njihov način razmišljanja in delovanja težko označili za skrajn, vsaj v tradicionalnem pomenu te besede. Oziroma, če skrajneže že prepoznamo po razmeroma lahkotnem opravičevanju nasilja in zatekanju k njemu, teroristi v tej kategoriji še zdaleč niso osamljeni. Po premisleku se zato težko izognemo naslednjemu pogojnemu sklepu: če je terorizem v načelu nedopusten, potem je taka tudi večina vojn, revolucij in oboroženih vstaj, če pa so slednje vsaj izjemoma opravičljive, pa bi morali podoben moralni status priznati tudi terorizmu. Terorizem, skratka, vsaj v teoriji zmore prenašati težko moralno breme, ki si ga je naprtil z nerazlikovalno uporabo nasilja. Bo pa v praksi kljub temu le redko opravičljiv, ker bo (skoraj) vedno na voljo alternativna, nenasilna, pa čeprav daljša in bolj negotova pot do moralno zaželenih ciljev, za katere si prizadevajo teroristi. Tudi po tej plati se torej terorizem ne razlikuje pomembno od drugih vrst politično motiviranega nasilja, v prvi vrsti vojn, za katere velja, da jih je v načelu sicer mogoče opravičiti, *de facto* pa uspe le redkim, če sploh katerim, izpolniti vse pogoje, ki jih za moralno sprejemljivost vojnega nasilja navaja teorija pravične vojne.

Literatura

- Allington, D., McAndrew, S. & Hirsh, D. (2019). *Violent extremist tactics and the ideology of the far left. Technical Report*. Commission for Countering Extremism.
- Anscombe, E. (1961). War and murder. V: Walter Stein (ur.), *Nuclear Weapons: A Catholic Response* (44–52). Sheed & Ward.

- Baier, A. (1991). Violent demonstrations. V: R.G. Frey & C.W. Morris (ur.), *Violence, Terrorism, and Justice* (33–58). Cambridge University Press.
- Berger, J.M. (2018). *Extremism*. The MIT Press.
- Bobbio, N. (1991). *Desnica in leвица*. Sophia.
- Boudry, M. (2018). The myth of senseless violence and the problem of terrorism. V: D. Boonin (ur.), *The Palgrave Handbook of Philosophy and Public Policy* (147–160). Palgrave Macmillan.
- Brandt, R. B. (1972). Utilitarianism and the rules of war. *Philosophy & Public Affairs*, 1(2), 145–165.
- Buchanan, A. (2013). The ethics of revolution and its implications for the ethics of intervention. *Philosophy & Public Affairs*, 41(4), 291–323.
- Cassam, Q. (2020). Epistemologija ekstremizma in radikalizacije. *Analiza*, 24(2), 23–42.
- Cassam, Q. (2021). »Extremism is a state of mind«. *IAI News*.
<https://iai.tv/articles/extremism-is-a-state-of-mind-1882>
- Cassam, Q. (2022). *Extremism. A Philosophical Analysis*. Routledge.
- Celec, B. (2018). Lažni samomorilec bi strašil Ljubljancane. *Delo*. <https://www.delo.si/novice/crna-kronika/lazni-samomorilec-bi-strasil-ljubljancane>
- Coady, C. A. J. (2004). Terrorism and innocence. *The Journal of Ethics*, 8, 37–58.
- Coady, C. A. J. (2005a). Definicija terorizma. V Primorac (ur.) (2005), str. 31–44.
- Coady, C. A. J. (2005b). Terorizem, moralnost in skrajna sila. V: Primorac (ur.) (2005), str. 117–135.
- Coady, C. A. J. (2007). Collateral immunity in war and terrorism. V: Primoratz (ur.) (2007), str. 136–157.
- Coady, C. A. J. (2008). *Morality and Political Violence*. Cambridge University Press.
- Coady, C. A. J. (2008a). The immunities of combatants. V: C. A. J. Coady (2008), str. 179–204.
- Coady, C. A. J. (2008b). The morality of terrorism. V: C. A. J. Coady (2008), str. 154–178.
- Coady, C. A. J. (2008c). The problem of collateral damage. V: C. A. J. Coady (2008), str. 132–153.
- Fotion, N. (2005). Bremeza terorizma. V: Primorac, I. (ur.) (2005), str. 75–85.
- Frey, R. G. in Morris, C. W. (ur.) (1991). *Violence, Terrorism, and Justice*. Cambridge University Press.
- Frowe, H. (2011). Self-Defence and the Principle of Non-Combatant Immunity. *Journal of Moral Philosophy*, 8(4), str. 530–546.
- Frowe, H. (2014). Non-combatant liability in war. V Helen Frowe & Gerald Lange (ur.), *How We Fight. Ethics in War* (172–188). Oxford University Press.
- Frowe, H. (2019). War and legitimate targets. V D. Edmonds (ur.), *Ethics & The Contemporary World* (69–81). Routledge.
- Gilbert, P. (2007). Civilian immunity in the 'new wars'. V: Primoratz (ur.) (2007), str. 201–216.
- Glasgow, J. (2011). A straightforward definition of terrorism. *Public Affairs Quarterly*, 25(3), 181–197.
- Goodin, R. (2006). *What's Wrong with Terrorism?*. Polity Press.
- Granados, S. idr. (2024). How Israel Weakened Civilian Protections When Bombing Hamas Fighters. *The New York Times*.
<https://www.nytimes.com/interactive/2024/12/26/world/middleeast/israel-gaza-strikes-takeaways.html>
- Heinze, E.A. & Steele, B.J. (2009). »Non-state Actors and the Just War Tradition». Uvod h knjigi Heinze, E.A. & Steele, B. (ur.). *Ethics, Authority, and War. Non-state Actors and the Just War Tradition* (1–20). Palgrave Macmillan.
- Held, V. (2004). Terrorism and war. *The Journal of Ethics*, 8, 59–75. Ponatisnjeno v: Held, V. (2008), str. 13–28.
- Held, V. (2005). Terorizem, pravice in politični cilji. V: Primorac (ur.) (2005), str. 99–115.
- Held, V. (2008). *How Terrorism Is Wrong? Morality and Political Violence*. Oxford University Press.
- Held, V. (2008a). Terrorism and war. V: Held (2008), str. 13–28.
- Held, V. (2008b). Terrorism, rights and political goals. With a Postscript. V: Held (2008), str. 71–90.
- Held, V. (2020). Moralno presojanje nasilja in terorizma. *Analiza*, 24(2), str. 123–140.
- Honderich, T. (2004). *After the Terror*. McGill-Queens University Press.
- Honderich, T. (2006). *Humanity, Terrorism, Terrorist Wars*. Continuum.
- Jaggar, A. (2005). What is terrorism, why is it wrong and could it ever be morally permissible?. *Journal of Social Philosophy*, 36(2), 202–217.

- Jollimore, T. (2007). Terrorism, war, and the killing of the innocent. *Ethical Theory and Moral Practice*, 10, 353–372.
- Kamm, F. M. (2008). Terrorism and intending evil. *Philosophy & Public Affairs*, 36(2), 157–188.
- Kamm, F. M. (2014). Self-Defense, Resistance, and Suicide: The Taliban Women. V: Frowe & Lange (2014), str. 75–86.
- Kapitan, T. (2008). »Terror«. V: Stephen Law (ur.)(2008), str. 17–33.
- Krueger, A. (2007). *What Makes a Terrorist? Economics and the Roots of Terrorism*. Princeton University Press.
- Lackey, D. (2003). »Why Hiroshima was immoral? A response to Landesman«. *The Philosophical Forum*, 34(1), 39–42.
- Landesman, C. (2003). Rawls on Hiroshima. An Inquiry into the Morality of the Use of Atomic Weapons in August 1945. *The Philosophical Forum*, 34(1), 21–38.
- Law, S. (ur.)(2008). *Israel, Palestine, and Terror*. Continuum.
- Lazar, S. (2018). In dubious battle: uncertainty and the ethics of killing. *Philosophical Studies*, 175(4), 859–883.
- McMahan, J. (2010). The just distribution of harm between combatants and noncombatants. *Philosophy & Public Affairs*, 38(4), 342–379.
- McMahan, J. (2011). Who is liable to be killed in war?. *Analysis*, 71(3), 544–559.
- McMahan, J. (2014). What rights may be defended by means of war?. V Seth Lazar & Cecile Fabre (ur.), *The Morality of Defensive War* (110–151). Oxford University Press.
- McMahan, J. (2018). Non-responsible killers. *Journal of Moral Philosophy*, 15, 651–682.
- McPherson, L. (2009). Is Terrorism Distinctively Wrong?. *Ethics*, 117(3), 524–546.
- Moen, O. M. (2019). The Unabomber's ethics. *Bioethics*, 33(2), 223–229.
- Nathanson, S. (2010). *Terrorism and the Ethics of War*. Cambridge University Press.
- Neumann, P.R. & Smith, M.L.R. (2008). *The Strategy of Terrorism. How It Works and Why It Fails*. Routledge.
- Nielsen, K. (1971). On the choice between reform and revolution. *Inquiry*, 14(1-4), 271–295.
- Nielsen, K. (1977). On justifying revolution. *Philosophy and Phenomenological Research*, 37(4), 516–532.
- Parry, J. (2018). Civil War and Revolution. V Seth Lazar & Helen Frowe (ur.), *The Oxford Handbook of Ethics of War* (315–335). Oxford University Press.
- Porta D. D. (2020). Radikalizacija. Racionalni pristop. *Analiza*, 24(2), 43–64.
- Post, J. (2007). *The Mind of the Terrorist. The Psychology of Terrorism from IRA to Al-Qaeda*. Palgrave Macmillan.
- Primorac, I. (2005a). Državni terorizem in protiterorizem. V: Primorac (ur.)(2005), str. 153–168.
- Primorac, I. (2005b). Kaj je terorizem?. V: Primorac (ur.)(2005), str. 45–58.
- Primorac, I. (ur.)(2005). *Terorizem. Filozofska vprašanja*. Krtina.
- Primoratz, I. (1997). The morality of terrorism. *Journal of Applied Philosophy*, 14, 221–233.
- Primoratz, I. (2007). Civilian immunity in war: its grounds, scope, and weight. V: Primoratz (ur.)(2007), str. 21–41.
- Primoratz, I. (2008). Terrorism in the Israeli-Palestinian conflict. V: Stephen Law (ur.)(2008), str. 59–72.
- Primoratz, I. (ur.)(2007). *Civilian Immunity in War*. Oxford University Press.
- Rahman, T. idr. (2016). Anders Breivik: Extreme Beliefs Mistaken for Psychosis. *Journal of Americal Academy of Psychiatry and Law*, 44, 28–35.
- Rawls, J. (1995). Fifty years after Hiroshima. *Dissent*, 323–327.
- Rees, P. (2005). *Dining With Terrorists. Meetings With the World's Most Wanted Militants*. Macmillan Press.
- Richards, A. (2015). *Conceptualizing Terrorism*. Oxford University Press.
- Rodin, D. (2011). Justifying Harm. *Ethics*, 122(1), 74–110.
- Scheffler, S. (2006). Is terrorism morally distinctive?. *The Journal of Political Philosophy*, 14(1), 1–17.
- Smith, M. N. (2008). Rethinking Sovereignty, Rethinking Revolution. *Philosophy & Public Affairs*, 36(4), 405–440.
- Smith, M. N. (rokopis) The moral significance of terrorism.
- Statman, D. (2006). Supreme emergencies revisited. *Ethics*, 117(1), 58–79.

- Steinhoff, U. (2005). Kako je mogoče upravičiti terorizem?. V: Primorac (ur.)(2005), str. 137–150.
- Tilly, C. (1979). Collective Violence in European Perspective. V Hugh Davis Graham & Ted Robert Gurr (ur.), *Violence in America: Historical & Comparative Perspectives* (83–118). Sage.
- Tollefsen, R. (2008). The rationality of collective guilt. *Midwest Studies in Philosophy*, 30(1), 222–239.
- Uniacke, S. (2014). Self-Defence, Just War, and a Reasonable Prospect of Success. V: Frowe & Lange (ur.)(2014), str. 62–74.
- Valdez, J. (2024). »Paging the Hague: Israel's exploding electronics might be war crimes«. *The Intercept*. <https://theintercept.com/2024/09/19/israel-pager-walkie-talkie-attack-lebanon-war-crimes/>
- Waldron, J. (2004). Terrorism and the uses of terror. *The Journal of Ethics*, 8, 5–35.
- Waldron, J. (2018). Deep morality and the laws of war. V Seth Lazar & Helen Frowe (ur.), *The Oxford Handbook of Ethics of War* (80–95). Oxford University Press.
- Walzer, M. (1977/2015). *Just and Unjust Wars. A Moral Argument With Historical Illustrations*. 5. izdaja, Basic Books.
- Walzer, M. (2004). *Arguing About War*. Yale University Press.
- Wilkins, B. T. (1992). *Terrorism and Collective Responsibility*. Routledge.
- Wright, R. (2017). Sixteen years after 9/11, how does terrorism end?. *The New Yorker*. <https://www.newyorker.com/news/news-desk/how-does-terrorism-end>
- Young, R. (2005). Terorizem kot orožje politično nemočnih. V Primorac, I. (ur.)(2005), str. 87–97.
- Žižek, S. (2007). *Nasilje*. Analecta.



Estetika in ontologija

TRANSCENDENTNO V FILMSKI IZKUŠNJI

Sprejeto

1. 12. 2024

Pregledano

29. 12. 2024

Izdano

30. 12. 2024

DOMEN DIMOVSKI

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Ljubljana, Slovenija
dimovski.domen@gmail.com

DOPISNI AVTOR

dimovski.domen@gmail.com

Izvelek Na podlagi teorije konceptualnih metafor bomo predstavili idejo Boga in božanskega kot koncept, pri čemer se bomo navezali na to, kako filmska umetnost upodablja in obravnava duhovne ali religiozne tematike. Poleg omembe tradicionalnih metafor se bomo osredotočili na koncept transcendence kot izkustva preseganja vsakdanje zaznave in razumevanja sveta. Raziskovali bom fenomenološko razmerje med imanenco in transcendo predvsem v relaciji do tega, kako filmi poskušajo upodobiti izkušnjo ekstatičnosti in drugosti ter ustvariti doživetja, ki presegajo racionalno razumevanje. Ker filmska umetnost ni odvisna zgolj od verbalnega izražanja, temveč v veliki meri od čutnega in emocionalnega odziva gledalca, je tukaj še posebej zanimiva, ker ji uspe prebiti meje racionalnega diskurza in omogočiti dostop do izkušenj, ki jih običajno povezujemo z religijo in duhovnostjo. Opisali bomo nekaj možnih strategij, s katerimi filmi v gledalčevem živetem telesu vzbudijo pomen in smisel transcendentnega ter preučili, kako film postane sredstvo za izražanje neizrekljivega – tiste (božanske) resničnosti, ki je onkraj jezika.

Ključne besede

transcendence,
imanenca,
sveto,
film,
fenomenologija

THE TRANSCENDENT IN THE CINEMATIC EXPERIENCE

DOMEN DIMOVSKI

University of Ljubljana, Faculty of Arts, Ljubljana, Slovenia
dimovski.domen@gmail.com

CORRESPONDING AUTHOR
dimovski.domen@gmail.com

Accepted

1. 12. 2024

Revised

29. 12. 2024

Published

30. 12. 2024

Abstract Based on the theory of conceptual metaphors, we will introduce the idea of God and the divine as a concept, referring to how cinematic art depicts and treats spiritual or religious themes. In addition to mentioning traditional metaphors, we will focus on the idea of transcendence as an experience of transcending everyday perception and understanding of the world. We will explore the phenomenological relationship between immanence and transcendence, particularly in relation to how films attempt to depict the experience of ecstasy and otherness and to create experiences that transcend rational understanding. Since cinematic art does not depend solely on verbal expression but, to a large extent, on the sensual and emotional response of the viewer, it is of particular interest here because it manages to break through the boundaries of rational discourse and provide access to experiences usually associated with religion and spirituality. We will describe some possible strategies through which films evoke the meaning and sense of the transcendent in the living body of the viewer and examine how film becomes a means of expressing the ineffable – the (divine) reality that is beyond language.

Keywords

transcendence,
immanence,
sacred,
film,
phenomenology

1 Uvod

Na prvi pogled se zdi vprašanje vere preprosto – odločitev posameznika, ki se opredeli za vernika, ateista ali agnostika. V sodobnem sekularnem svetu je religija pogosto označena kot vraževerje, pri čemer imamo v mislih dobesedno branje biblijskih zgodb, ki so polne nerealističnih in včasih celo absurdnih trditev. Vendar je tema religije in Boga nedvomno kompleksna in večplastna.

Če za trenutek postavimo v oklepaj podobo Boga kot starca nad oblaki ter se izognemo stereotipom in površnim predstavam o pomenu religije, se nam lahko razkrije povsem drugačna slika. Filozofski pristop k religiji nam odpira vrata v izjemno kompleksno in široko tematiko, ki presega enostavne razlage in klišejske sodbe.

Članek predstavlja poskus vstopa v kompleksno polje mišljenja Boga na eni strani in raziskovanja duhovnih filmskih izkušenj na drugi. V prvem delu se bomo oprli na Georga Lakoffa in njegovo teorijo konceptualnih metafor, s katero bomo na kratko orisali klasična pojmovanja Boga, nato pa bomo v navezavi na Rudolf Ottovo razmišljanje o »povsem Drugem« izpostavili nemetaforično, iracionalno jedro ideje Boga. Začetna razprava o tem, kar je Otto imenoval numinozno in sveto, nam bo v pomoč pri razumevanju izkušenj transcendentnega in neizrekljivega.

V drugem delu sem bomo navezali na temeljne fenomenološke koordinate odnosa gledalec-film, znotraj katerih bomo opisovali filmske strategije reprezentacij in vzbujanja doživljanja božanskega in neizrekljivega. V nadaljevanju se bomo posvetili transcendentnemu slogu, kot ga opisuje Paul Schrader v knjigi *Transcendental Style in Film: Ozu, Bresson, Dreyer*. Filmske sekvence, na katere se bomo nanašali, bodo predvsem izhajale iz filmov z religiozno tematiko. Članek bo predstavil splošno razumevanje izkustev, ki jih povezujemo s presežnim, svetim, sublimnim ter drugimi podobnimi izrazi, ter načini, kako se jim filmi poskušajo približati.

Preden nadaljujemo, se na kratko zaustavimo pri terminologiji. Z naslovom *Transcendentno v filmski izkušnji* želimo izpostaviti izkušnje, kot so občutek vzvišenega, svetega, večnega, presežnega – torej sinonime božanskega, do katerih nas nekateri filmi lahko (bolj ali manj uspešno) poskušajo pripeljati. V nadaljevanju uporabljamo izraz »transcendentalni« slog in ne »transcendentni«, pri čemer sledimo uveljavljeni angleški sintagmi »*transcendental style*«. Gre za slog, ki ne upodablja

transcendentnega neposredno, temveč ustvarja estetske pogoje za kontemplativno izkustvo transcendence ali transcendentnega.

Izraz *transcendentalno*, ki ga je uvedel Kant, sicer strogo filozofsko označuje pogoje možnosti izkustva in spoznanja, ki so neodvisni od izkustva. Nasprotno pa *transcendentno* pomeni nadizkustveno realnost ali tisto, kar presega spoznavni svet. Kot pridevnik opisuje lastnosti glagola transcendenca, ki pomeni »prestopiti, prekoračiti, prelesti«, tudi »vzpenjati se, dvigovati se«. Sledeč Slovarju slovenskega knjižnega jezika se transcendentalno na splošno uporablja v primerih, ki opisujejo tisto, kar presega naravno, zemeljsko – tj. nadnaravno, nadzemeljsko – in včasih tudi tisto, kar je nedoumljivo ali nespoznavno.

Ker izraz transcendentalno nosi različne pomenne pri različnih avtorjih, Paul Schrader opozarja na možnost semantične zmede. Schrader izraz »transcendentalni slog« uporablja za označevanje sloga, ki izraža transcendentno, povsem Drugo, sveto – nekaj, kar bi s Schleiermacherjem opisali kot tisto, od česar smo popolnoma odvisni. Nekateri dejanja ali artefakte, ki izražajo transcendentno, poimenujejo tudi hierofanije, tj. manifestacija svetega. Sami bomo izraz uporabljali za slog v umetnosti, ki ga povezujemo s svetim in izkušnjami transcendence, pri čemer ne gre za njuno ilustracijo.

2 Bog kot metafora, Bog kot realno

V oddaji *Closer to Truth* Robert Lawrence Kuhn zastavi vprašanje Georgeu Lakoffu, znanemu kognitivnemu lingvistu, o njegovem razumevanju religioznih idej. Lakoff nas s svojim produktivnim odgovorom vpelje v tematiko skozi idejo utelešenosti uma in mehanizma konceptualnih metafor. V skladu s teorijo konceptualnih metafor poudari, kako ljudje s pomočjo jezika in metafor strukturiramo svoja razumevanja abstraktnih pojmov, vključno z idejami o Bogu in religiji. Konceptualne metafore se nanašajo na razumevanje ene ideje ali konceptualnega področja skozi termine drugega, kar je v osnovni senzomotorična domena (Lakoff, 1980, str. 5). Predlaga, da v razmisleku o religioznih vprašanjih upoštevamo, kako delujejo naši možgani pri konstrukciji izkušenj, kot je na primer vznemirjenost, osuplost (*awe*). Prav tako poudari, da religije izhajajo iz realnih občutkov, ki se tičejo nevronskega stanja, na primer ekstatičnih stanj, kot so osuplost, začudenje, strah, vznemirjenost, ki jih bomo poskušali bolj natančno opredeliti v nadaljevanju. Kot bomo pokazali, je v

kontekstu religij pogost in ustrezen izraz strahospoštovanje, saj ujame nasprotujoči si karakter takšnih izkustev.

George Lakoff v nadaljevanju opozori, da večina religij trdi, da človek ne more zapopasti Boga v popolnosti, lahko ga le misli skozi metafore. Koncepti Boga so torej metaforični. Prve metaforične kategorije, s katerimi ga razumemo, so personifikacije: Boga vidimo v vlogi starša, z vsemi lastnostmi, ki jih to prinaša. Najpogosteje je Bog oče, kar vključuje različne radialne podkategorije in vloge očeta, ko je na primer Bog kot stvarnik, učitelj, zakonodajalec, zaščitnik itd. Znotraj teh pa obstajajo še različice znotraj teh metafor, kot je strog, skrben ali malomaren oče.

Druge kategorije metafore Boga so povezane z idejo neskončnosti. Tukaj je Bog vsemogočen, vseveden, vseprisoten, popolnoma dober, prvi vzrok ali vir vsega dobrega. Spet nekatere druge tradicije poudarjajo, da je Bog sam svet ali narava in da se nahaja v vsem, kar je. V budizmu in panteizmu ga lahko tako najdemo v fizičnem svetu.

Boga lahko tako pojmujeemo kot transcendentnega (teizem), tj. kot realnost, ki presega človeka in svet, ali kot imanentnega (panteizem), kjer je prisoten kot notranji del narave ali sveta. V primerih, kot je mistika Mojstra Eckharta, postane docela transcendenten – torej kot gola transcendenca ali »nadbivajoča bitnost in nadbivajoča ničnost« (Vörös, 2013, str. 253). Nenazadnje bi ga lahko razumeli tudi kot transcendentalni temelj biti – kot pogoj vsega bivajočega.¹

Med idejo Boga kot Očetom v nasprotju z Bogom kot neskončnostjo se vsekakor odpira protislovje. Na eni strani imamo idejo Boga kot osebe in na drugi strani Boga kot neskončnost, med eno in drugo stranjo pa številne metafore, ki poskušajo vrzel premostiti.

¹ Da ilustriramo možen odnos med transcendentno in transcendentalnim, si na kratko pogledimo, kako nastopa v Husserlovi fenomenologiji. Husserl je po koncu *Logičnih raziskav* s svojo deskriptivno fenomenologijo zapadel v krizo, saj v polju nenehno minevajočega doživljanja ni našel nobene trdne orientacijske točke (Hribar, 1993, str. 54). V tistem trenutku se zateče k fenomenološki redukciji, kar ga pripelje do transcendentalne fenomenologije kot spoznavno-teoretske vede o spoznanju a priori (Hribar, 1993, str. 55). V fenomenološki redukciji Husserl izključi vse transcendentne (glede na neposredno zaznavo) postavitve, s čimer na koncu presenetljivo pride do transcendentalnega residuum oz. čistega jaza. Husserl odkrije transcendentno v imanenci, ki ima kot »onkraj bitnost« status *theon*. Božje, ki ga najde v imanenci, je zanj tisto, kar omogoča bivanje in presega bivajočo bitnost oz. je onkraj bivajočnosti. Čisti jaz je zanj transcendentalni porok, tj. jamstvo človekove biti in smiselnost vsega, kar je, ter predstavlja absolutno trdno točko absolutne subjektivitete – v tem smislu je predpostavljen kot temelj biti (Hribar, 1993, str. 69–71).

Potem pridemo do vprašanje vere v Boga, kar pomeni vere v eno izmed naštetih metafor Boga. Konceptualne metafore kot temeljni kognitivni načini osmišljanja, razumevanja in interpretiranja sveta nam hkrati služijo kot orodja ter kot življenjska vodila. Ne gre torej zgolj za pravljice, ki si jih pripovedujemo, ampak veliko bolj realno stvarnost, saj organizirajo naša življenja, institucije in družbo. Kot sta George Lakoff in Mark Johnson že leta 1980 izpostavila v naslovu knjige *Metaphors We Live By*, po metaforah živimo. Vprašanja o realnosti ali iluzornosti Boga se torej tičejo specifičnih metafor, pri čemer ni nepomembno, katere nas vodijo in usmerjajo (npr. ali verjamemo v skrbnega ali v strogega očeta), saj ustvarjajo realne učinke.

Vendar pa Robert Lawrence Kuhn tu vztraja pri svojem vprašanju, ali je v ideji Boga tudi kaj realnega, tudi kaj nemetaforičnega, kar bi lahko označili kot globljo resničnost? Ali je religija le skupek metaforičnih konceptov, ki pomagajo ljudem osmisлити življenje, ali pa lahko te ideje razkrivajo tudi globljo resnico. Ali obstaja možnost, da preidemo od metafore k temu, kar je realno, k resničnosti onkraj metafore?

Če želimo idejo Boga misliti celostno, kot smo že nakazali, se soočamo s kompleksno tematiko, ki jo nenehno spremlja vprašanje (njene) realnosti. Ključno vprašanje torej ostaja: kako razmišljati o Bogu in njegovi relevantnosti ter kako to idejo umestiti v najširši možni kontekst, ne da bi pri tem zanemarili pomembne nianse, ki so prisotne v najrazličnejših tradicijah? Tukaj je pravi trenutek, da se obrnemo k Rudolfu Ottu, filozofu in teologu, ki nam lahko pomaga bolje razumeti, za kaj pravzaprav gre pri religioznem izkustvu.

3 Rudolf Otto o svetem in numinoznem

Podobno kot o metaforah Boga razmišlja George Lakoff, tudi Rudolf Otto na začetku svoje knjige navaja izraze, ki jih pogosto povezujemo z idejo Boga, kot so duh, um, volja, smotrna in dobra volja, zavest. Prav tako navaja realne predikate pojma Boga, kot so vsemogočnost, enotnost, večnost, neskončnost ipd. Otto poudarja, da gre za precej osebne kategorije, ki pa so mišljene kot popolni, abstraktni predikati. Skratka, kot pojmi, ki jih je mogoče misliti (Otto, 1993, str. 9). Filozofom zato ni treba verjeti v Boga, lahko pa ga mislijo. Ali kot je nekoč zapisal Merleau-Ponty: »Mislim, da je primerno, da človek misli Boga, kar ni isto kot reči, da Bog obstaja.« (Berman, 2017, str. 113)

Filozofi naj bi religijo predvsem *mislili*. Rudolf Otto poskuša natanko to: religijo racionalno in pojmovno jasno utemeljiti ter s tem narediti korak naprej od zgolj golega občutenja. V religijah prepoznava prisotno težnjo po racionaliziranju in preučevanju, predvsem tega, kar je neizčrpnost mističnega, ki nima toliko opraviiti z umom, ampak njegovim preseganjem. Pri tem označi krščanstvo kot najbolj racionalno religijo.

Ottovo delo lahko razumemo kot poskus arheologije religiozne zavesti, s katero poskuša pojmovno opredeliti, kaj je bistvo religioznega doživljanja. V jedro izkustva Boga umesti sveto kot skupno kategorijo vseh religij in predstav o Bogu in bogovih.

Zanima ga predvsem jasno razmišljanje o tistem skrivnostnem objektu, ki se razodeva v religioznem izkustvu. Kot priča podnaslov knjige, v svoji razpravi poudari, da ideje božjega ni mogoče izčrpati z racionalnimi predikati (Otto, 1993, str. 10). Na drugi strani racionalnih predikatov in pojmov najde iracionalni vir, ki je zanj bistvo boštva. Ta vir, ki je predmet in nosilec predikatov, je deloma razumljiv, čeprav je v osnovi neizčrpan, je nek *arreton*, tj. mistično neizrekljivo (Otto, 1993, str. 11), ki pa se je izkazalo kot nekaj, o čemer lahko paradokсно govorimo veliko in prav mistiki so dokaz o tem.

Gre za nekaj, kar se izmika racionalnemu, kar pomeni, da ni v celoti dostopno pojmovnemu, konceptualnemu razmišljanju. Okolica božanskega vselej leži v temni sferi, ki pa se ne odteguje našemu občutenju, temveč zgolj našemu pojmovnemu mišljenju – pravimo, da gre za »povsem drugo«, ki se izmika rekljivosti. Je torej nekaj neizrekljivega, čeprav jo je možno zapopasti na doživljajski, čustveni ravni. Obstaja torej kot presežek, kot nekaj, kar živi v vseh religijah kot njihova najbolj notranja lastnost, pri čemer na začetku ni moralno dobro, ampak izvorno izkustvo, ki ga Otto povezuje s kategorijo svetega (Otto, 1993, str. 14).

Pri tem Otto z iracionalnim ne misli na: »/.../ čisto dejanskost v nasprotju z zakonom, empirično nasproti ratiu, naključno v nasprotju z nujnim, neizvedljivo v nasprotju z izvedljivim, psihološko v nasprotju s transcendentalnim, a posteriori spoznano v nasprotju z a priori določljivim; moč, voljo in samovoljo nasproti razumu, spoznanju in vrednostni določenosti; gon, instinkt in temne sile nezavednega nasproti uvidu, refleksiji in razumnemu načrtovanju; mistične globine in duševne vzgibe, človečnost, navdih, slutnjo, globlji uvid, vidčevstvo in nazadnje tudi okultne sile; ali povsem na splošno nemirni pritisk in splošno kipenje časa,

tipanje za neslišanim in nevidnim v poeziji in likovni umetnosti«, temveč se navezuje na globine, ki se izmikajo razumljivemu razlaganju (Otto, 1993, str. 87).

Idejo lahko poskušamo razumeti tudi v povezavi z iracionalnimi števili. Gre za števila, ki jih ne moremo zapisati v obliki ulomka oziroma razmerja. Zmeraj bo ostal nek presežek, ki zmoti red. Iracionalno je tako povezano z nečim disruptivnim, s strahom, negotovostjo, agresijo, je misteriozno. To naredi realnost nepredvidljivo v celoti, čeprav lahko še vedno intuitivno zgrabimo globalno strukturo fenomenov in v njih odkrivamo ustaljene principe. Čeprav je nek fenomen »iracionalen«, lahko intuitivno zapopademo njegovo nevidno strukturo. Misлити ga moramo torej v neintelektualističnih terminih.

Otto neznanski, skrivnostni, mistični pogoj možnosti svetega in religij opiše kot predsimbolno, temno, racionalno nespoznavno dimenzijo, v katero se lahko religiozna zavest prebudi. Dimenzijo pojmovne nedostopnosti, o kateri govorimo, natančneje opredeli z *numinoznim*. (Ošljaj, 2010, str. 78–79).

Numinozno, ki je v jedru nastanka religije in njenih lastnosti, v nadaljevanju opiše še z drugimi izrazi, kot so *tremendum* (grozljivo), *majestas* (nadmočno), energično, *fascinas* (privlačno) in misterij (povsem drugo), ki jih razume kot njegove momente (Otto, 1993, str. 21). Izrazi razkrivajo, da gre za koncepcijo religije, ki temelji na vrednotenju sveta in človekova etičnega odnosa do narave, čeprav ves čas poudarja nadnaravnost in nadsvetnost objekta religioznega izkustva.

Numinozni objekt je tako zunanji, transcendentni predmet izkustva, ki kot vrednostna struktura biti vsebuje v sebi poleg racionalne plati tudi sebi lastno, nedotakljivo, neprenosljivo, iracionalno vrednost. Ta preplavlja človeka z enim samim osrednjim občutenjem: *mysterium tremendum*, občutjem grozljive skrivnosti. *Mysterium* pomeni skrito, nerazodeto, nedojeto, neznansko. *Tremendum* pa je povezan s posebnim božjim strahom, pošastno ustrašenostjo, osuplostjo in občutjem neznanskega, ki izhaja iz slutnje neznanske skrivnosti (Otto, 1993, str. 22).

Ob soočenju s primarno numinozno grozljivo skrivnostjo se v človeku na sekundarni ravni vzbudi dojetje lastne *kreaturnosti* (Otto, 1993, str. 18), občutenje majhnosti, ničnosti, ki izhaja iz odvisnosti od božjega vzroka. Brezpogojna odvisnost od nečesa, kar nas presega, v človeku prebudi religiozno vznemirjenost – posebno obliko ganjenosti v obličju brezpogojne nedostopnosti. Ta izkušnja sega od divje,

neukročene moči do bolj subtilnih in nežnih oblik, pri čemer vedno odraža globoko spoštovanje ali celo trepet pred nečim povsem presežnim. Kot vse skupaj povzame Ošljaj: gre za forme »najbolj grozljivih občutkov vrženosti v nedoumljivo presežnost biti, prek otrplega čudenja, z najbolj pretanjenimi, vzhiceni in entuziastičnimi oblikami potrjevanja majestetičnosti biti v vseh okoliščinah, načinih in oblikah njenega samoizražanja« (Ošljaj, 2010, str. 82).

Občutenje zaznamuje skrivnostno dvojni značaj: strahu in spoštovanja. Po eni strani gre za grozo, po drugi za izkušnjo fascinacije in privlačnosti, saj je v srcu misterij tj. *mirum, mirabile* – čudenje, kasneje občudovanje, začudenje, presenečenje ter hkrati nekaj mističnega in nedomačega (Otto, 1993, str. 37).

Numinozni objekt je povsem Drugo, je nedostopen, je popolno preseganje, ki nosi v sebi moment sile, veličine, energičnosti in dinamičnega gibanja. Otto skratka opisuje drugačnega Boga, kot ga poznajo filozofi racionalnih spekulacij in definicij. Pri tem ohranja (celo radikalizira) dualistično ločenost med vernikom in numinoznim, medtem ko mistična izkustva, v katerih pride do zloma dihotomije subjekt-objekt, pogosto pričajo o neposredni povezanosti in združitvi z neizrekljivim (Vörös, 2013, str. 242).

Če povzamemo, gre pri religioznih doživetjih za izraz strahospoštovanja (Ošljaj, 2015, str. 139). Strahospoštovanje lahko razumemo kot izvirno religiozno občutenje, ki v sebi združuje neizrekljivost dialoga med človekom in božjim/vzvišenim, saj je vez med človekom in bitjo živa in nedoumljiva (Ošljaj, 2010, str. 77).

4 Numinozno v umetnosti

Na estetskem področju, izpostavi Otto, je najbližje numinoznemu Kantov soroden pojem vzvišenega (Otto, 1993, str. 94). Vzvišeno je kategorija, ki je stopnjo nižje od svetega, pa vendar, oba zaznamuje dvojni karakter, ki privablja in hkrati odbija. Na izkušnjah, o katerih govorimo, je plat grozljivega in plat fascinantnega.

Vzvišeno ali sublimno ima značaj hkrati odbijajočega in privlačnega. Nanaša se na izkušnjo, v kateri se soočamo z nečim, kar presega naše čutne zmožnosti dojemanja – bodisi zaradi prevelike dinamike naravnih sil (dinamično sublimno) bodisi zaradi prevelike kompleksnosti in neizmernosti matematične neskončnosti (matematično

sublimno). Kantovo sublimno ali vzvišeno je tako prav priročen koncept, s katerim lahko zapopademo Ottovov iracionalni »nekaj več«, ki ga poznamo v umetnosti in deloma v religioznih izkustvih (Otto, 1993, str. 11).

Iracionalna nedoumljivost numinoznega je zgolj racionalna, pojmovna nerazumljivost, medtem ko je njegovo dojetje globlje. Boga ni mogoče doumeti racionalno, vendar ga je mogoče čutiti na nepropozicijski ravni – na ravni, ki presega dobesedne trditve in se zanaša na metafore, emocionalne odtenke in implicitne pomene. Ker se numinozno ne daje našemu pojmovnemu spoznanju, lahko o njem govorimo le ideogramatsko – lahko ga nakažemo. Iracionalno tako za Otta pomeni nekaj, kar je nedostopno razumu, čeprav je nekaj, kar lahko uvidimo.

Vendar izrazna sredstva numinoznega ne morejo prenesti občutenje numinoznega na drugega eksplicitno, preko pojmov, temveč morajo občutje nekako prebuditi iz duha, skozi podoživljanje, vživljanje – skozi mimiko, geste, glas. Predvsem pa skozi vzbujevalno negativno približevanje. Numinozno, kot pravi Otto, nima pozitivnega izraznega sredstva. Lahko ga le poskušamo nakazati skozi ideograme; ga občutiti skozi njih in s tem uglasiti dušo na pravi ton (Otto, 1993 str. 91–93). Potrebna so posredna izrazna sredstva, s katerimi sicer lahko vzbudimo tudi druge sorodne občutke: lahko učinkujejo kot spodbuda za domišljijo in predstavo. Umetnost lahko občutje »povsem drugega« pripelje do izkušnje mističnega; do občutkov čudnosti, nedomačnosti, groze in fascinacije. Na primer skozi določeno nenavadno govorico, skratka na načine, ki zmotijo vsakdanje razumevanje sveta. Priti mora do izkušnje nečesa drugega in drugačnega.

In prav v arhitekturi, pravi Otto, je najbližje numinoznemu njena vzvišenost, saj je naraven kraj, kjer lahko zasledimo nadmoč – na primer v velikih svetiščih in templjih (Otto, 1993, str. 97). Obenem pa lahko zasledimo tudi magičnost, mističnost, ki ima numinozni prizvok. Umetnost skratka lahko zgosti in prečisti občutenja, da opisano doživljanje pride v ospredje. Lahko tudi skozi silovite ritme, nihanja, s katerim nas navdušuje, fascinira – vse to brez pojma, razuma. Ne potrebujemo poznati teoretskega ozadja, zgodbe, konteksta. Umetniško delo prežemajo vzvišeno, povzdignjeno, saj so vpeti v samo shemo umetniškega dela, v katerem se prikaže transparentnost povsem drugega. Umetnost lahko skozi prisotnost atmosfere forme in neformulirane ideje nakaže na tisto, kar leži onkraj razumskih definicij; prikaže globoke skrivnosti, razodene skritost kot tako, nevidno naredi vidno.

Toda to ne naredi skozi pozitivna sredstva, ampak s suspenzijo, zadrževanjem, dušenjem. Otto govori o polmraku, polsencah, prehodih, molku in hkrati prostranosti prostora, praznini, nič. Umetnost lahko poskuša naslikati praznino in jo narediti zaznano (Otto, 1993, str. 91–93).

Zanima nas torej vprašanje, kako z omejenimi, minimalnimi sredstvi narediti najmočnejši vtis, kako s poznanim udejanjiti »povsem drugo«, kako lahko torej film z lastno negacijo prebudi transcendenco in neskončnost. S tem pa se približujemo nečemu, kar je sorodno udejanjanju fenomenološkega zavrtja (*epoché*).

5 Fenomenološka razmerja filmske izkušnje transcendence

Preden se lotimo konkretnih filmskih primerov obravnav religioznih pripovedi, na kratko orišem še splošna fenomenološka razmerja filmske izkušnje.

Naše začetno izhodišče razumevanja doživljanja filmskih pripovedi najprej zaznamuje ideja utelešenega gledalca. Ta poudarja, da je gledanje vedno telesni proces izmenjave – zaradi česar se nas filmi lahko dotaknejo na čutni ravni. Ne gre namreč samo za tekstualno branje filmov, ampak predvsem teksturalno soobčutenje tega, kar nam filmi ponujajo. Gledalec je najprej živeti telesni subjekt. Vivian Sobchack je vpeljala neologizem kinestetični subjekt², da bi poudarila subjektovo vpetost v medmodalno čutno izmenjavo (Sobchack, 2008, str. 196).³

Obenem pa lahko film sam razumemo kot svojevrstno telo, skladno s Sobchakovo teorijo utelešene percepcije (Sobchack, 1992). Struktura njegove tehnologije – način, kako film »gleda«, »posluša« in usmerja pozornost – tvori specifično tehnološko percepcijo in ekspresijo, ki je analogna človeški utelešenosti. Filmska izkušnja, kot poudarja Vivian Sobchack, je posredovana na način, ki odraža človeško percepcijo: film ne le reprezentira, ampak uteleša proces zaznavanja in izražanja. V tem smislu je izraz percepcije, njena ekranizacija, *in vivo*. Telo filma tako deluje kot analogija človeškega telesa s svojo materialnostjo in tehnološko naravo, kar poudarja sorodnost med filmsko in človeško izkušnjo sveta.

² Izraz *cinesthetic subject* združuje besedi *synaesthesia* in *cinema*.

³ Glej tudi: Sobchack, 2014, str. 47.

V tem smislu tudi film poseduje intencionalnost, ki je posredovana skozi obojestransko izmenjavo med filmom in gledalcem. Sobchack jo poimenuje čutna mimetična izmenjava (Sobchack, 2008, str. 197). Gledanje filmov zato ni samo metaforično, ampak tudi predrefleksivno – nemateforično, predpojmovno – kontakt pa je telesen, taktilen, performativen, čuten. Rezultat je celostna telesna izkušnja, ki je lahko povzdignjena na raven, ki preseže tradicionalno dihotomijo subjekt-objekt, tukaj-tam, noter-zunaj. S tem mislimo tudi na pogoje za preseganje vsakdanjih okvirjev dualizma, v katerih živimo večino časa (Sobchack, 2008, str. 198). V primerih povzdignjenih stanj govorimo o transestetski izkušnji: estetsko izkustvo, ki hkrati nakazuje na nekaj, kar leži onkraj estetske sfere (Ošlaj, 2010, str. 67). Za proces transestetskega procesa je značilno stapljanje subjekta in objekta v nadsebenno abstraktno strukturo (Ošlaj, 2010, str. 67). Religiozno izkustvo nastopi tukaj kot določeno poenotenje ali zlitje, ki nas preobraža. Takšna izkušnja v mističnih izkušnjah doživi svojo dovršitev v poenotenju z božanskim, s tem pa gre onkraj paradigme in dualnosti subjekt-objekt.

Naš začetni dispozitiv tako zarisuje podobo dveh teles. Obenem pa ima vsako telo tudi dve funkciji – to sta zmožnost za imanenco in transcendenco. V grobem lahko zato govorimo o dveh načinih utelešenega izkustva. Kot živeto telo smo vselej utemeljeni ali utelešeni v telesni imanenci »tukaj in zdaj« – to je v naši čutni eksistenci. Hkrati pa imamo tudi zmožnost za transcendenco: za *ek-stasis*⁴, ki nas premika drugam, lahko smo prisotni na različne in druge načine, kot je naš trenutni, imanentni položaj. Tako govorimo o naši ontični imanentnosti in naši ontološki odprtosti za transcendenco, ki pomeni odprtost za samo-preseganje. Na ravni simbolnega smo odmaknjeni od lastnega telesa, od naše materialno-čutne eksistence. Skratka, v transcendenci se lahko odmaknemo od trenutne prezenze v skrivnostni »onkraj« (Sobchack, 2008, str. 197).

Če poskušamo razmerja določiti še natančneje: človek je kot simbolno bitje vselej že distanciran od samega sebe. Je, če uporabimo izraz iz filozofske antropologije, ekscentrično pozicioniran (Ošlaj, 2015, str. 139), saj vselej že biva v drugih svetovih, v umetnih svetovih simbolnih form, ki pa se mu ponujajo tudi na filmskem platnu.

⁴ *Ek-stasis* pomeni izvorno stati *zunaj* sebe oz. biti za-maknjen, pri čemer ne gre za običajno razumevanje izraza.

Človek kot simbolno bitje – in zato tudi religiozno bitje – poskuša premostiti prepad lastne notranje razklanosti ali odtujenosti (Ošljaj, 2015, str. 15). Simbolni procesi so natanko načini, kako to storiti. Idejo Boga zato lahko razumemo kot eno izmed ponujenih imen vrhovne oz. ultimativne rešitve za našo notranjo razcepljenost, ki se tiče same naravne človekove zavesti. Odtujitev od samega sebe, ki je posledica totalno refleksivne zavesti (misel, ki misli misel samo), človeka pahne v nenehno iskanje svoje celovitosti pri Drugem (Ošljaj, 2015, str. 143). Človek je v tem vpet v neskončne simbolne procese, ki predstavljajo samoizpolnjevanje in celjenje lastne diaforičnosti. Religije v kontekstu simbolnih form razumemo kot praktične poskuse vzpostavitve celovitega razmerja do celote (Ošljaj, 2015, str. 144).

Iz procesov lastnega samoutemeljevanja pa izhaja tudi vera v obstoj objektivne eksistence absolutne drugosti ali alteritete, ki je onkraj minljivosti in naključja. Idejo transcendentnega Drugega lahko razumemo kot logični produkt simbolnih procesov (Ošljaj, 2015, str. 144). V nekaterih primerih gre za predpostavljen konstitutivni pogoj možnosti sveta, v drugih za projiciran končni cilj (*telos*) ali absolutno alteriteto, ki poseduje ultimativni odgovor in pot do odrešitev iz lastne trpeče križanosti.

Drugost je kot pogoj človekove zavesti nujna notranja strukturna tujost ali zunanost ter hkrati pogoj svobode. V filozofskem smislu gre za predpostavljeno *drugost*, pri tem pa ni pomembno, ali je transcendentna ali imanentna – ali jo poimenujemo bog, logos, um, duh, življenje, bit, narava, praznina. Gre za različne moduse samoizrekanja iste univerzalne, enotne resničnosti, ki je glede na specifičen konsenz poimenovana različno.⁵

Izkušnja drugosti se v sekularnih terminih povezuje s srečanjem s samim seboj kot drugim, s svojim telesom, z drugimi človeškimi bitji ter z dimenzijami časovnosti. Gre za izkušnje, ki se odvijajo znotraj svetnega sveta.

Po mnenju Merleau-Pontyja bi morala filozofija zavrniti težnjo po absolutni in neskončni misli, da bi lahko resnično opazila svet v njegovi nenavadnosti (Low, 2022, str. 2). Vnaprejšnje predstave o Bogu pogosto postanejo ovira za doživetje

⁵ Pri tem se zavedamo, da izrazi, ki jih srečujemo v različnih religioznih tradicijah, niso nevtralni, saj vsak s svojo konstrukcijo prinaša svoje (metafizične) predpostavke. Tu se držimo razlike med *smislom* (*Sinn*) in *pomenom* (*Bedeutung*), ki jo je izpostavil že Frege. Različne besede lahko pomenijo isto stvar. Dve besedi imata lahko različen smisel, kar pa ne pomeni, da imata tudi različen pomen, saj se lahko nanašata na isti referent. En pomen ima lahko tako dva smisla oz. več načinov, kako se izraz nanj nanaša (Vörös, 2013, str. 51).

transcendence. Bolj pomembna je zato odprtost za nenavadno, čudno, drugačno. Namesto da svet razumemo kot samoumeven in dan, ga lahko na novo odkrijemo v njegovi fundamentalni čudnosti, nenavadnosti in čudežnosti.

Merleau-Ponty razlikuje med dvema vrstama transcendence. Vertikalna transcendenca teži k abstraktnim, neskončnim konceptom, kot so absolutna resnica, večne ideje ali popolne metafizične konstrukcije, medtem ko se horizontalna transcendenca nanaša na izkustvo preseganja proti drugemu znotraj imanence. To ni več usmerjenost proti transcendentnemu Bogu, temveč odprtost proti *drugemu* – proti preteklosti, prihodnosti, drugim ljudem in svetu (Low, str. 2022, str. 13–14).

Človeško bivanje namreč obstaja na način, da zmeraj presega samo sebe proti svetu kot mreži odnosov med bitji (Inwood, 2000). Transcendenca je tako princip nedoločljivosti eksistence, ki presega sama sebe, vendar nikoli ne preseže, in pomeni izkustvo transcendence v imanenci. To je odprtost za svet v vseh njegovih dimenzijah, ki presegajo naše trenutne izkušnje, vendar ostajajo del temporalnosti kot naravne dimenzije sveta. Transcendenca tako ni več razumljena kot nekaj, kar je nad človekom, temveč kot nekaj, kar se razkriva pred njim v svetu samem.

Filmske strategije utelesitve svetega, ki se uporabljajo, pričajo o odnosu med imanenco in transcendenco. Hkrati pa kažejo na razumevanje tega, kako film sam dojema presežno in kako jo želi približati preko ekrana. Filmske strategije odražajo teološko ali filozofsko razumevanje presežnega.

Glavni problem razumevanja neizrekljivega in transcendence – nečesa, kar je onkraj razuma – tako dojamemo kot izkustvo razdomačitve. Gre za proces razokvirjanja ali prekinitev vsakdanje naravne naravnosti v svetu. To prekinitev razumem kot odmik od našega običajnega, habitualnega dožemanja sveta, kar deluje transformativno. Odpira nam možnosti srečanja z nečim, kar zaznavamo kot večje od nas samih – kot odpiranje obzorja, ki presega vsakdanje okvire našega razumevanja bivanja in zaznave.

Zanimajo nas različne strategije, s katerimi filmi ustvarjajo občutje transcendence in soočenja z drugostjo – tisto ek-statično stanje, ki gledalca izvrže iz vsakdanje naravnosti. Nekateri filmi poskušajo religiozno izkušnjo zgolj reprezentirati, medtem ko drugi ciljajo na to, da jo pri gledalcu dejansko vzbudijo. Izkušnja lahko

vodi bodisi v srečanje z nečim onostranskim bodisi v spoznavanje tuzemske transcendence, ki se razkriva v svetu samem.

Filmska izkustva nam lahko tako ponujajo širok spekter doživetij – ta so lahko intenzivna ali razpršena. Po eni strani nas odmikajo drugam, v neko drugo simbolno realnost, po drugi strani pa nas vračajo nazaj v prisotnost našega telesa. Opazimo lahko, kako film vpliva na naše telo, zavemo se občutkov, ki jih v nas sproža – medtem ko smo »v« filmski zgodbi, še vedno čutimo, da ostajamo v kinodvorani.

V tem kontekstu je dinamika med imanenco in transcendentno nenehno prisotna. Fenomenološko gledano gre za izkustvo, ki presega naše vsakdanje razumevanje in zaznavanje sveta, hkrati pa ostaja ukoreninjeno v imanenci neposrednega telesnega doživljanja.

6 Strategije filmske vzbuditve Presežnega

Sobchack v svojem članku *Embodying transcendence: on the literal, the material, and the cinematic sublime* jasno oriše tri glavne strategije filmskega približevanja transcendentnemu.

Prva strategija, o kateri bomo spregovorili, je zaznamovana s figuralnim literalizmom, ki čudežno upodobi dobesedno.

Klasičen Hollywoodski film, ki uporabi dobesedni pristop, je *Pesem Bernadette* (Song of Bernadette, Henry King, 1941). V filmu je »lepa gospa«, kot Bernadette opiše svoje mistično vizijo Device Marije, dramatizirana na način, ki transcendentno izkušnjo loči od materialne imanence. Vendar je prikazovanje svetega oz. reprezentacija božanskega kljub temu vidna dobesedno, brez uporabe simbolike ali metafore. Transcendentno je prikazano kot nekaj »drugega«, kar je hkrati ločeno od vsakdanjega sveta, a še vedno realno in materialno imanentno. To, kar jo ločuje od sveta, je figuralna abstrakcija, kot so (nad)naravne spremembe v vetru in vremenu, v ozadju se pojavi koralna glasba, Bernadettin obraz pa obsije bleščeča avra, ki sije okoli Marijine figure. To Bernadettovi izkušnji dodeli transcendentni značaj. Sublimnost dogodka preseže zgolj fizično lepoto ter se uveljavi kot duhovna čistost, milina in svetost. Film tako obravnava transcendentno skozi estetiko neposredne reprezentacije in vizualne abstrakcije. Ob tem se opira na kulturni kod, saj računa na naše kulturno znanje o drugih filmskih reprezentacijah transcendence kot tudi

religioznih simbolih znotraj krščanskega konteksta. Uporaba filmske reprezentacije svetega je na ta način zreducirana na vidnost, zaradi česar ne učinkuje neposredno na gledalčevo čutno doživetje transcendence (Sobchack, 2008, str. 199).

Dobesedna reprezentacija religioznih simbolov in kodov se pojavi tudi v črnih komedijah, kot je na primer srbski film *Nebesa* (2021) režiserja Srdjana Dragojevića. Film prikazuje tri zgodbe o isti družini v razponu treh desetletij. V prvi zgodbi se glavni junak nekega dne prebudi s svetniškim obročem na glavi, kar je dobesedna reprezentacija, ustvarjena s pomočjo računalniško generiranih vizualnih učinkov. Sodobni filmi pogosto uporabljajo vizualne efekte za reprezentiranje prizorov, tako v komedijah kot tudi v bolj resnih filmskih uprizoritvah svetopisemskih pripovedi, kot je na primer mit o *Noetu* (Darren Aronofsky, 2014).

Druga strategija poudarja transcendenco v imanenci – ne gre več za ločenost med transcendenco in imanenco. Dober primer je *Dnevnik podeželskega župnika* (Robert Bresson, 1951). Tudi ta pristop se izogiba metaforični ali alegorični pripovedi, vendar ne za to, da bi konstruiral dobesedni prikaz presežnega, temveč da bi ga dosegel s specifično estetsko in metafizično ekonomijo. Film poskuša s svojim stilom transcendentno vzbuditi na telesu – torej v afektivni materialnost našega obstoja. Zanima se za amplificiran občutek nečesa nenavadnega, drugačnega, tistega, kar bi z Merleau-Pontyjevim besedami opisali kot horizontalna transcendenca. Poleg dimenzij nevidnega, neslišanega uporablja tudi sredstva abstrakcije, toda ne več na podlagi ločitve med imanenco in transcendenco, temveč obravnava vidnost imanence kot enakovreden element nevidne celovitosti sveta. Preseženo tako ni več zreducirano na vidnost, ampak je predstavljeno kot nekaj, kar vznikne iz in v vidnosti sami (Sobchack, 2008, str. 200–201).

Takšni filmi ne uporabljajo sija, nadnaravnih elementov, glasbe, vremena, ampak se skozi bližnje plane osredotočajo na podrobnosti. Z njimi amplificirajo imanentno materialnost, naravne zvoke, dovolijo, da prizor traja, zato da bi osvetlili in razjasnili obširnost in presežnost toka časa, ki prežema naša življenja.

Takšen pristop pogosto povezujemo s transcendentalnim stilom, ki se je začel razvijati v filmski umetnosti po drugi svetovni vojni. Kot piše Paul Schrader (2018), je za transcendentalni slog značilno, da se odmika od pričakovane klasične pripovedi. Zaznamuje ga filmski asketizem, počasnost, eliptični ritem, čutnost. Filmi

transcendentalnega sloga uporabljajo sredstva za potujitveni učinek, s katerim ustvarjajo alternativno, transcendentno realnost.

Transcendentalni film nas najprej uvede v vsakdanje življenje, kjer se v določenem trenutku pojavi motnja. Ta motnja, ustvarjena skozi zaplet ali neprijetnost, povzroči razpoko v običajni realnosti, ki jo mora gledalec sam pri sebi razrešiti. V tej stiski se prebudi impulz po iskanju razrešitve, kar odpira prostor za izkušnjo Presežnega kot tujosti. Po Schraderju gre za proces, v katerem film presega običajno dožemanje sveta, saj gledalca sooči z dimenzijo, ki sega onkraj vsakdanjosti (Schrader, 2018, str. 3).

V svojem razmisleku o strukturi transcendentalnega sloga Schrader izpostavi trenutek, ki ga imenuje *stasis*. Gre za prizor, ki se raztegne v času in s tem pridobi posebno težo ter vrednost. Pogosto je ta trenutek utelešen v bližnjem planu obraza, ki se izkaže kot izjemno močno izrazno sredstvo. Ko prizor obraza pustimo trajati, se razkrije njegova večplastnost in dvoumnost, saj gledalcu omogoča, da v njegovi statičnosti zazna subtilne podtone čustev ali neizrekljivih vsebin.

Spomnimo se Kuleševskega efekta: gre za filmsko tehniko, kjer gledalec na podlagi montaže pripiše čustva igralcu, čeprav obraz ostaja nespremenjen. Na primer: pokažejo posnetek hrane, nato obraz človeka, in gledalec zaključi, da je oseba lačna. Če pa namesto hrane pokažejo prizor umirajočega psa na cesti, isti obraz igralca vzbudi vtis, da je oseba žalostna.

Trajanje na obrazu izpostavi neko dvoumnost, nedoločljivost ali celo presežnost. Pojavi se občutek drugosti, drugačnosti in nedomačnosti. Ko kader traja skozi čas, aktivira v gledalcu različne asociacije, ki jih je film vzpostavljajal in implicitno posredoval skozi celotno pripoved. V tem trenutku, ki ga lahko imenujemo *stasis*, se vsa kompleksnost in neizrekljivost pripovedi zgosti in izrazi. Vse, kar je bilo nakazano, nenadoma pride v ospredje in pridobi globlji pomen.

Na tem mestu se lahko vprašamo, kaj je racionalni diskurz v filmski naratologiji in kaj bi pomenilo filmsko iracionalno. Vrnimo se na idejo iracionalnega tokrat na ravni pripovedovanja. Filmski ustvarjalci dobro poznajo napotek: ne povejte, kaj se dogaja, ampak pokažite (*show, don't tell*). V klasični strukturi pripovedi sledijo principu verjetnosti, dogodki, liki in njihova dejanja morajo slediti prepričljivi logiki. V takšnem diskurzu so dejanja in posledice jasno utemeljene, pripoved sledi določeni

vzročni sekvenci, liki pa delujejo v skladu s prepričanji, ki so psihološko in družbeno prepričljivi. Pripoved mora imeti jasno zgradbo in mora biti optimalna, brez odvečnega dogajanja.

Če je pri tem pristopu pomembna jasnost, pa je s transcendentalnim slogom konstrukcije pripovedi poudarjena dvoumnost, pripoved ne sledi zgolj linearnemu zaporedju, temveč vključuje tudi simultanost. Vse bolj so pomembni nevidni in implicitni načini komunikacije. Za Deleuza je film na tej točki dosegel zrelo dobo (govori o *podobah-časa*, ki so značilne za kinematografijo po 2. svetovni vojni), ko se je nehal ukvarjati s pripovedovanjem zgodb na ravni zavesti in začel govoriti našemu nezavednemu, kar vključuje procese spominjanja, fantaziranja, sanjanja. Nepojmovne, iracionalne dimenzije filmskih sredstev zdaj skozi časovnost vodijo do ozavedanja lastne končnosti in omejenosti. V tem je nekaj travmatičnega, kar vzbudi dvoumne občutke. Zlasti zato, ker je prepuščeno gledalcu, saj ni veliko usmerjanja njegove pozornosti, da razmišlja in aktivno dopolnjuje filmsko pripoved. Namesto spektakularnih učinkov, kot so svetniški sij, vremenske spremembe ali koralna glasba, se osredotoča na bližnje plane in poudarjeno naravno zvočno kuliso. Prav v trajanju se razpre širina transcendence, saj omogoča čas za refleksijo in introspekcijo. Ta strategija računa na gledalčevo sodelovanje in njegovo dopolnjevanje slike ter izbiranje pomenljivih podrobnosti znotraj kadra. Gledalec postane aktivni udeleženec v procesu tvorjenja narativa. S tem pa smo prišli do obrnjenega napotka: povej in pokaži vse, brez dodatnega usmerjanja pozornosti. Ta podvojitev lahko ustvari potujitveni učinek tujosti.

Povzemimo tehnike potujitve, značilne za žanr počasnega, kontemplativnega filma, kot jih opisuje Paul Schrader v knjigi *Transcendental Style in Film*. Počasni film odlikuje značilen filmski asketizem, ki se izraža v upočasnjem tempu, eliptičnem ritmu in vsakdanjosti. Ti elementi amplificirajo čutnost in premikajo gledalca od režima vidnega in slišnega k taktilnosti in haptičnosti. Kamera je pogosto statična in zaklenjena v enem položaju, kar omogoča celostno opazovanje kadra brez usmerjanja pogleda. Široki koti in globina kadra ustvarjajo *tableau vivant*, kjer lahko spremljamo večplastno dogajanje – od dialogov do sprememb v okolju. Minimalno pokritje, ki uporablja omejeno število zornih kotov, poudarja neposrednost in okrepi čutno izkušnjo (Schrader, 2018, str. 12).

Diegetski zvok ima prednost pred glasbo; naravni zvoki so poudarjeni, kar okrepi otipljivo zaznavo. Dialogi so redki in služijo le kot dopolnitev vizualne pripovedi, medtem ko igralci ne interpretirajo čustev, temveč delujejo kot »modeli« v Bressonovem slogu, s čimer se izognejo klasičnemu igranju (Schrader, 2018, str. 14).

Trajanje dolgih kadrov vzbuja evokativno moč, ki gledalca vodi k vzvišeni čutni pozornosti. Bližnji plani, zlasti obraza ali rok, ustvarjajo intimno mimetično izmenjavo in poudarjajo taktilnost. Ta pristop ponazarja razumevanje transcendence kot imanentne izkušnje: drugost začutimo skozi intenzivno telesno zaznavo. Telo postane osrednje vozlišče transcendentnega doživetja – ko na primer opazujemo župnika pri svojih opravilih, transcendenca ne deluje kot oddaljena, temveč se skozi mimetično izmenjavo razkrije kot del naše lastne telesne izkušnje: bližnja, čutna in globoko intimna. Vse te značilnosti ustvarjajo filmsko izkustvo, ki presega vsakdanje zaznavanje in v ospredje postavlja občutje prisotnosti ter odprtost za čutno drugačnost.

Podobno kot Bresson, ki poudarja imanentno in materialno čutnost, pa gre Mel Gibson s filmom *Kristusov pasijon* (Mel Gibson, 2004) v tem v bolečo skrajnost. Prizadeva si slediti štirim kanoničnim evangelijem, pri čemer so dialogi rekonstruirani v aramejščini, hebrejščini in latinščini. Film ustvarja svetlobno in zvočno vzdušje zamaknenosti, ko prikazuje kruto realnost, ki človeka zamrzne in sili, da odmakne svoj pogled. V filmu spremljamo zadnjih 12 ur Kristusovega pasijona, ki je prikazano kot slikovito mučenje Jezusovega telesa in njegovo raztelesenje. To daje filmu iracionalno in grozljivo dimenzijo, ki meji celo na sadistično. Zaradi mimetične izmenjave, ki temelji na delovanju zrcalnih nevronov, se distanca med gledalcem in videnim zabriše. Mučenje Kristusa postane napad na gledalca, saj mučno in krvavo raztelesenje ne doseže povzdignjene vzvišenosti. Izrazita materialnost in imanentnost telesa se spoji s figuralno dobesednostjo religiozne zgodbe. Rezultat je spontan odmik od trpinčenega telesa v otopelost in disociacijo (Sobchack, 2008, str. 201). Groza, ki jo film prikaže, je tako intenzivna, da se izgubi distanca, o kateri je Kant govoril kot o pogoju za občutenje vzvišenega. Namesto da bi filmsko izkušnjo doživeli kot vzvišeno, se zaradi njene preintenzivnosti sprevrže v čisto grozo, kjer varna distanca popolnoma izgine. Film sicer poskuša hladnokrvno mučenje in trpljenje ublažiti s prizori, ki poudarjajo Jezusovo ljubezen, toplino, upanje in odpuščanje, s čimer pa vzpostavlja močan kontrast med dobrim in zlim.

Na koncu lahko spregovorimo še o zadnjem načinu razumevanja transcendence in imanence, ki poudarja, da je transcendenca nedojemljiva skozi imanenco. To nas pripelje do tretjega pristopa, ki ga opisuje Vivian Sobchack, kjer se transcendenca razkriva kot nekaj popolnoma nedostopnega znotraj materialne imanence. S tem se vračamo k začetni ideji iracionalnega v konceptu Svetega, ki se zdaj razodeva v povsem nedostopnih vrzelih imanentnosti sveta in skozi uporabo filmskih tehnik suspenzije lastnih sredstev. Transcendentno tu nastopi kot nedostopen razkorak znotraj materialne imanence in predstavlja mejo vsakršnega poskusa razumevanja ali reprezentacije.

Filmi, kot so *Ogrinjalo*, *Dnevnik podeželskega župnika* in *Zadnja Kristusova skušnjava*, zato poskušajo vzbuditi transcendenco na gledalčevem telesu skozi vrzeli, izpuste, elipse v vizualni reprezentaciji. Transcendencia je umeščena v razpoke v vizualni reprezentaciji. Poudarjeni so vidiki nevidnosti, nematerialnosti, saj Presežnega nikoli ne ugledamo. Tretji napotek filmarju bi se tako glasil: niti ne pokaži, niti ne povej, ampak zgolj ideogramatsko nakaži.

Podobno kot prva strategija se film *Ogrinjalo* v prizoru Jezusovega križanja posluži poudariti mistično vzdušje z vremenskimi spremembami, kot je nenaden veter, naravni zvoki in bliski strel ter glasba, ki dramatizira dogajanje. Tudi v tem filmu sta pomembna zvok in povzdignjena glasba, saj ti dve dimenziji močno reorganizirata telesne ritme in razpršita naš imanentni položaj proti presežnemu onkraj ekrana, ki se nahaja zunaj vidnega polja. Vendar pa, za razliko od filma *Pesem Bernadette*, čudeža ne pokaže direktno in dobesedno, temveč se prizor osredotoči na reakcije, ki jih vidimo na obrazu protagonista. Prisotnost numinoznega je nakazana z obrisom Jezusove figure na križu. S takšno prisotno odsotnostjo film poudari skrivnostno, grozljivo navzočnost, medtem ko izven vidnega polja zaslišimo slavni rek: »Oče, odpusti jim! Saj ne vedo, kaj delajo«. V uporabi so tehnike vizualnega zadrževanja, kot so sence, obrisi, silhuete.

Minimalizem, tišina in elipse se pojavljajo tudi v življenju protagonista v filmu *Dnevnik podeželskega župnika*, kjer se zgodba zaključi z zamegljeno slutnjo presežnega, kar je prikazano kot bel, zamegljen simbol križa. Podobno se dogaja v *Zadnji Kristusovi skušnjavi* (Martin Scorsese, 1988), kjer Martin Scorsese vplete skušnjava v proces križanja, ko Jezus, ob vsem trpljenju razmišlja, ali naj se odpove mesijanstvu in preprosto zapusti križ ter zaživi običajno življenje. Vendar tega ne stori. Prizor odlično prikaže razpetost med imanenco in transcendenco, razsežnost križanosti

vsakega od nas. Film se, ob elementih materialnosti, mesenosti, tišin in naravnih zvokov, v zaključku približa Svetemu z abstraktno igro barve in svetlobe.

Kot zelo dobro izpostavi Sobchack, na koncu pridemo do najmanj telesnih vidikov utelešenosti – do diha. Različne strategije in različne intenzivnosti poskušajo vzbuditi občutenje ekstaze, transcendence v gledalčevem živetem telesu. V gledalcu se sprožajo telesne reakcije v dihanju, kot so spremembe v bolečem ali lahkotnem krčenju, širjenju, zadrževanju vdiha in izdiha, ki ga občutimo na telesu sinestetičnega subjekta. Ta proces telesne izmenjave, ki je osredotočen na dihanje, je ključni način, kako film skozi taktilno in haptično zaznavanje prenaša občutke transcendence na gledalca, ki jih vnaša v svojo lastno telesno izkušnjo (Sobchack, 2008, str. 202).

Zastoj diha, ki se lahko pojavi v določenem trenutku duhovnega povzdigovanja proti numinoznemu jedru, postane priložnost za prehod v stanje transcendence, kjer respiracija preseže svojo fiziološko funkcijo in postane inspiracija – dobesedno in metaforično. Inspiracija kot akt vdihovanja v tem kontekstu pomeni prejemanje nečesa višjega, kar preplavi telesno izkušnjo in jo dvigne v izkušnjo Vzvišenega. V tej povezavi dihanje postane most med telesnim in duhovnim, kjer vstopimo v občutek presežnosti, ki ga v filmskem kontekstu izkušamo kot neizrekljivo, sveto in numinozno.

7 Zaključek

V besedilu smo raziskovali prepletanje kognitivnih metafor, Ottovega razumevanja svetega ter različnih filmskih strategij reprezentacije in sublimacije transcendence. Filozofska antropološka perspektiva je osvetlila, kako religiozna izkustva izvirajo iz globoko ukoreninjenih človeških odzivov, ki izhajajo iz naše tubitne zavesti in odnosa do sveta oziroma narave. Fenomenološki vidik pa je pokazal, kako lahko film uteleša presežno izkušnjo skozi gledalčevo telesno zaznavo – kjer dihanje, čutnost in haptične podobe postanejo ključni nosilci doživljanja numinoznega.

Poleg dobesednih strategij reprezentacije božjega smo se poglobili v razpravo o sublimacijskih tehnikah filmske presežnosti, utelešenih v transcendentalnem slogu. Ta slog nas ne vabi le k opazovanju religijskih pripovedih, ampak nas aktivno vključuje v proces razumevanja, ki ni zgolj intelektualen, ampak globoko čutni in telesni. Transcendentalni film gledalca spodbudi k soočenju z lastno utelešenostjo in presežnega v nedoumljivem in neznanem. Videli smo, kako lahko film preseže

konvencionalno pripovedno strukturo ter ustvari izkustvo, kjer svetost in presežnost postaneta neposredno čutno zaznavni.

Umetnik transcendentnega sloga mora obvladati tako vidno kot nevidno, da bi nas potisnil do točke zaustavitve. Njegov cilj ni le prikazati, ampak razkriti nekaj, kar je tuje in ostro, kot sulica, ki nas prebada. V naše čutno telo zadane implicitno in tiho, ne da bi se pri tem Presežno tudi zares pokazalo. Podobno kot slikar ne sme nikoli pozabiti na negativni prostor, saj mora ozadje obravnavati kot pozitivno obliko, tako mora filmar nadzorovati izpuste v prostoru in času. Preko tega ustvarja filmske geste, ki niso popolna odsotnost, ampak prisotnost odsotnega, ki bržčas deluje na gledalca, v kolikor je ta za to dovzeten.

S temi vpogledi smo se približali razumevanju, kako lahko transcendenca, čeprav nedostopna v svoji popolnosti, skozi filmski medij postane del naše imanentne izkušnje – ne le kot koncept, temveč kot živo občutje, ki ga zaznamo v lastnem telesu in dihu.

Literatura

- Baskar, N., & Petek, P. (ur.). (2014). *Fenomenologija filma: tradicije in novi pristopi* (1. izd., p. 222). Slovenska kinoteka.
- Berman, M. (2017). *Merleau-Ponty and God: Hollowing the Hollow*. Lexington Books.
- Hribar, T. (1993). *Fenomenologija*. [Knj.] 1, Brentano, Heidegger, Husserl (p. 435). Slovenska matica.
- Inwood, M. J. (2000). *Heidegger: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Lakoff, G. (2022). *Does philosophy inform religion?* Closer to Truth.
<https://clostertotruth.com/video/lakge-002/>
- Lakoff, G., in Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.
- Low, D. (2022). Merleau-Ponty, Theology and God. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(41), 348–372.
- Otto, R. (1993). *Sveto: O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Nova revija.
- Ošlaj, B. (2010). *Ethica, quo vadis?: Albert Schweitzer in vprašanje renesanse etične kulture*. Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Ošlaj, B. (2015). *Človek, svet in etos: Študije o postsekularni filozofiji in svetovnem etosu*. Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Schrader, P. (2018). *Transcendental style in film: Ozu, Bresson, Dreyer*. University of California Press.
- Sobchack, V. (2008). Embodying transcendence: On the literal, the material, and the cinematic sublime. *Material Religion*, 4(2), 194–203. <https://doi.org/10.2752/175183408X328307>
- Sobchack, V. (2011). *Carnal thoughts: embodiment and moving image culture*. University of California Press.
- Sobchack, V. (2014). Kaj so vedeli moji prsti: kinestetični subjekt ali mesenost vida. V N. Baskar in P. Petek (ur.), *Fenomenologija filma: tradicije in novi pristopi* (47). Slovenska kinoteka.
- Vörös, S. (2013). *Podobe neupodobljivega: (nevro)znanost, fenomenologija, mistika*. KUD Logos; Znanstvena založba Filozofske fakultete.

Filmografija

Dnevnik podeželskega župnika (Robert Bresson, 1951)

Kristusov pasijon (Mel Gibson, 2004)

Nebesa (Srdjan Dragojević, 2021)

Noah (Darren Aronofsky, 2014)

Ogrinjalo (Henry Koster, 1953)

Pesem Bernadette (Henry King, 1941)

Zadnja Kristusova skušnjava (Martin Scorsese, 1988)

PLATON IN PLES: ONTOLOGIJA PLESA SKOZI PRIZMO PLATONOVE TEORIJE IDEJ TER PLATONOVO VREDNOTENJE PLESA

Sprejeto

9. 10. 2024

Pregledano

22. 12. 2024

Izdano

30. 12. 2024

NINA BAČANI

Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija

nina.bacani@student.um.si

DOPISNI AVTOR

nina.bacani@student.um.si

Izvleček V članku obravnavamo ontologijo plesa z vidika Platona in sodobnih avtorjev. Na začetku predstavimo različne filozofske vidike koncepta plesa. Sledi opis ontologije plesa, kjer se naslonimo na razmišljanje sodobnih avtoric Osintseve in Pakes. Slednja se (med drugim) osredotoča prav na podobnosti med platonizmom in ontologijo plesa. V nadaljevanju razložimo relevantno Platonovo ontologijo oz. teorijo idej, ki zagovarja obstoj nadčutnega sveta. Prikazana je problematika Platonove kritike umetnosti v *Državi*, kjer je predvidena izločitev umetnikov iz idealne države. Platon je umetnost dojemal kot posnemanje, ki na prebivalstvo nima dobrega vpliva. Ta stališča se zdijo neskladna z njegovo pozitivno naravnostjo do umetnosti v osnovnem izobraževanju. Pri starih Grkih je človek, ki je znal plesati, veljal za izobraženega. Platon je v svojo filozofijo glasbe vključeval pojem harmonije, ki še danes velja za eno najvišjih kvalitete glasbe in plesa. V zaključku primerjamo balet s Platonovo teorijo idej, odkrivajoč njune podobnosti.

Ključne besedeumetnost,
ples,
balet,
Platon,
ontologija,
teorija idej

THE ONTOLOGY OF DANCE THROUGH THE LENS OF PLATO'S THEORY OF FORMS AND PLATO'S EVALUATION OF DANCE

NINA BAČANI

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

CORRESPONDING AUTHOR

nina.bacani@student.um.si

Accepted

9. 10. 2024

Revised

22. 12. 2024

Published

30. 12. 2024

Abstract In this article we discuss the ontology of dance from the perspectives of Plato and contemporary authors. We begin by presenting various philosophical aspects of the concept of dance. This is followed by an analysis of the ontology of dance, where we draw on the thinking of the contemporary authors Osintseva and Pakes. The latter focuses (among other things) on the parallels between Platonism and the ontology of dance. In the following, we examine relevant Platonic ontology or Theory of Forms, which posits the existence of a suprasensible realm. The article addresses the issue of Plato's critique of art in *The Republic*, where he advocates for the exclusion of artists from the ideal state. Plato perceived art as imitation, which he argued had a negative influence on the population. These views seem inconsistent with his positive attitude towards art in elementary education. In ancient Greece, a person skilled in dance was considered educated. Plato incorporated the concept of harmony into his philosophy of music, a quality still regarded as one of the highest virtues in music and dance today. In conclusion, we compare ballet with Plato's Theory of Forms, revealing their similarities.

Keywords

art,
dance,
ballet,
Plato,
ontology,
Theory of Forms.

1 Uvod

Platonova filozofija je močno zaznamovala zahodno kulturo in še vedno odmeva v različnih razpravah o umetnosti. Ključna ideja platonizma je obstoj nadčutnega sveta, v katerem bivajo večne in nespremenljive ideje, medtem ko je fizični svet le senca teh popolnosti (Küplen, 2005). To izhodišče bomo uporabili za raziskovanje ontološkega statusa umetniškega plesa.

Raziskovali bomo, kako Platonova filozofija, zlasti ontologija, vpliva na interpretacije umetniškega plesa. Primerjali bomo miselnost starogrškega filozofa in sodobne razlage. Predpostavka je, da platonizem še vedno pomembno prispeva k razumevanju umetnosti. Osredotočili se bomo na vprašanja, kot so: kaj določa plesno delo in kako ga opredeliti v kontekstu filozofske estetike?

Osrednja tema članka je Platonov odnos do plesne umetnosti. Dobro je poznana Platonova kritika umetnosti zaradi njene mimetične narave. V svojem delu *Država* je predvidel izločitev umetnikov iz utopične države zaradi negativnega vpliva umetnosti na ljudstvo (*Država* X., 398a). Ugotavljali bomo, ali je umetnost res dojemal kot manjvredno obliko izražanja. Zanimalo nas bo, iz katerih vidikov je zanj pomembna *mousiké* (grški izraz za umetnost, ki združuje ples, glasbo in poezijo).

Naša hipoteza je, da Platonovo teorijo idej in umetniški ples družijo nekatere skupne značilnosti, kot je recimo stremljenje k popolnosti in harmoniji. To predpostavko bomo poskušali razdelati in utemeljiti skozi primerjavo med Platonovimi stališči in sodobnimi interpretacijami.

2 Definicija plesa

Potreba po umetniškem ustvarjanju je verjetno stara toliko kot človeštvo samo. Pojem plesa je zelo širok in zajema različne vrste gibanja, ki segajo od tistih, ki so preprosti, sproščujoči in zabavni, do tistih, ki zahtevajo visoko stopnjo usposobljenosti in natančnega treninga. To umetniško zvrst razvrščamo v številne podzvrsti in stile, od tradicionalnih do modernih. Osredotočili se bomo na umetniški ples, ki je namenjen uprizoritvi pred občinstvom. Definicija tega je precej izmuzljiva in odprta za različne interpretacije, kot velja tudi za pojem umetnosti.

Zagorc (2008, str. 8–9) ples definira kot govorico telesa, gibanje ob glasbi, zvoku, ritmu ali celo tišini. Lahko se začne iz vzgiba v človeški notranjosti.

Francoski koreograf, plesalec in teoretik Jean-Georges Noverre ga je v znamenitih *Pismih o plesu* (1760) opredelil kot umetnost gracioznih, natančnih, lahkotnih korakov, uglasenih z glasbo (Noverre, 1760, str. 9). Ta definicija se osredotoča na klasični balet in poudarja njegovo eleganco ter preciznost.

Afriški filozof in pesnik Leopold Sedar se je poigral z Descartesovo slavno frazo in izrekel: »Plešem, torej sem« (Osintseva, 2016, str. 7036). S tem je ples opisal kot izraz posameznikove identitete.

Vallery (2001, str. 15) ga definira kot temeljno umetnost, kot nakazujejo njegova univerzalnost, starodavnost in ideje ter razmišljanja, ki jih je vedno sprožal. Izhaja neposredno iz življenja, saj je to dejavnost celega človeškega telesa. Vendar ne moremo reči, da se izvaja v prostoru in času praktičnega življenja; prenesen je v določen svet oz. prostor in čas. S tem poudarja, da je iz vsakodnevne okolja prenesen v specifični okvir, torej umetniški ali simbolni prostor in čas.

Filozofijo plesa, ki je del filozofske estetike, zanima, kakšna je narava plesa kot umetnosti. Del filozofskega razmišljanja se osredotoča na vprašanje, kaj pri tem nastane kot umetniški izdelek. Obstajajo predstave, ki so v zgodovini razmeroma stabilne v smislu zgodovinske identifikacije kljub spremenjenim različicam (na primer balet Labodje jezero) (Breshnan, 2015).

Breshnan (2015) piše o McFeejevem pogledu na ples kot dejavnost, ki ustvarja dela, upodobljena v ponovnih izvedbah. Nekateri filozofi (recimo Mark Franko) pa menijo, da je umetniško relevanten fokus drugje kot zgolj v strukturi uprizoritve.

Ples je vrsta nebesednega sporazumevanja. Gibalna komunikacija nastopajočih ima simboličen in ne konkretnega pomena. Umetnikovega telesa v gibanju že od začetka ne doživljamo kot resničnost, ampak le kot videz realnosti oz. odraz čustev, ki bi jih naj izvajalec v trenutku doživljal. Kot odrska umetnost ustvarja »iluzijo« občutij, ki jih mora izvajalec namenoma doživljati oz. izražati, s čimer ustvarja vtis na občinstvo. To imenujemo umetniški izraz. Plesalec lahko ustvarja tudi s podoživljanjem trenutkov iz spomina (Kos, 1983, str. 16–17).

Simbolni pomen plesnega dela je večinoma izrazito subjektiven. Različni gledalci lahko isto gibanje različno interpretirajo.

V nadaljevanju bomo uporabljali definicijo, ki ples opredeljuje kot umetniški izraz, v okviru katerega so združeni tehnična spretnost, estetika ter izraznost. Gibanje je večinoma usklajeno z zvočnimi elementi in omogoča dialog med nastopajočimi ter občinstvom.

Ples je odprt diskurz, saj v svoje zgodbe vpleta elemente drugih področij: mitologije, religije, literature, družbe itd. Zdi se, da je njegova glavna funkcija estetska, za tem čustvena, šele nato spoznavna ali etična.

3 Ontologija plesa

Osintseva (2016, str. 7036) navaja, da fenomen plesa presega umetnost, njegova metafizika se začne izven estetike in umetniške ustvarjalnosti. Je ena izmed redkih oblik vedênja, ki ne predstavlja vsakodnevnega življenja. Ima svojo lastno antropološko ontologijo, ki ne temelji na umetnosti ali spretnosti, temveč na izkušnjah čutov, ki so pripeljali do strasti, veselja in *karizme*¹. V pravi obliki je ples zmeraj karizmatičen. Telo, ki je obstajalo pri delu, športu ali v vojni kot orodje, začne »živeti«. Znati plesati in (zgolj) plesati ni isto. Plesalec, ki ima o svoji veščini znanje in sposobnosti, ni plesalec v eksistencialnem smislu. Včasih pride do dejstva, da tisti, ki jih »omejuje« profesionalnost, ne morejo čutiti druge resničnosti.

Osintseva torej meni, da je ples več kot le umetnost. Ima svoj lastni način obstoja, saj ne temelji na posnemanju vsakdanjega življenja. Prinaša nam čutno izkušnjo in izžareva nekakšen magnetizem, s čimer privlači pozornost. Telo pri tem dobi novo dimenzijo.

Pri plesalcu sta duša in telo eno, zato je ontologija popolnoma drugačna in se pojavlja v triadi »duh-telo-prostor«. Ta se razdeli na dve opoziciji: »duh-telo« in »telo-prostor«. Plesno izražanje vključuje odnos do sveta, ki ni popolnoma racionalen, zato je ples oblika povezave občutka, intuicije in posebne vrste kognicije. Med vsemi filozofskimi poddisciplinami je antropologija tista, ki omogoča identifikacijo

¹ Karizma je tujka, v grščini (khárisma) pomeni (božje) darilo, milost, dobrota (Snoj, 2015).

njegovih ontoloških temeljev. Ples vključuje določeno ureditev prostora in svobodne volje, ima kognitivne vidike ter gnoseološki pomen (Osintseva, 2016, str. 7037). To pomeni, da vključuje tudi učenje in razumevanje.

Pakes (2013, str. 84) trdi, da se ontologija plesa med drugim ukvarja z vprašanjem, kaj je njegov rezultat. Uganka nastane, ker se umetniško gibanje materializira v telesu. Zdi se, da je odvisno od telesa in sestavljeno iz njegovih gibov. Avtorica poudarja, da predstave (pogosto) niso izolirani dogodki. Če gremo tri večere zapored v SNG Maribor gledat Labodje jezero, običajno ne mislimo, da smo videli tri različne predstave, temveč tri izvedbe istega dela. Ples je utelešen v fizičnem dogodku, hkrati pa je sposoben večkratne realizacije: lahko ga izvajajo različni umetniki v različnih prostorih.

Kaj torej določa, da je plesno delo eno in isto? Kaj združuje različne izvedbe, da jih dojemamo kot eno stvaritev? Menim, da je ključnega pomena koreografija in njena povezanost z glasbo. Koreografija je tako rekoč zgradba oz. struktura plesa. Določa gibe, njihovo zaporedje in naravo. Glasba pri tem ne služi le kot ozadje, ampak soustvarja umetniško celoto, pri čemer pride do zlitja teh dveh umetnosti. Gibe dopolnjuje in poudarja.

Pri tradicionalnih klasičnih baletih je osrednja stvar zgodba, po kateri je predstava narejena. Dve različni Labodji jezeri (z različno koreografijo) sta še zmeraj obe Labodji jezeri zaradi enake pravljичne zgodbe, ki jo uprizarjata. Ločimo ju po koreografiji in letu nastanka oz. prve uprizoritve. Narativna osnova daje baletu identiteto in smisel, ne glede na koreografske priredbe. Pri klasičnih baletih te vrste (Giselle, Don Kihot, Trnuljčica, Hrestač itd.) je prav tako kot središčna zgodba pomembna glasba, po kateri lahko ločimo posamezne predstave. Skladatelj jo je namreč ustvaril posebej za določeno predstavo.

V času, ko so nastajali še danes dobro poznani klasični baleti, je bila za identifikacijo dela ključna ravno glasba, torej skladatelj. Labodje jezero je tako v prvi vrsti definirano kot balet Čajkovskega. Seveda so pomembni tudi drugi ustvarjalci, ki so prispevali k nastanku dela, a glasba te predstave je tako prepoznavna, da delo kljub številnim spremembam ohranja svojo identiteto. Skladatelji so najprej napisali glasbo, na katero so potem koreografi sestavili plesne sekvence.

Zato lahko trdimo, da pri plesnih delih, še posebej klasičnih baletih, identiteto dela določa preplet koreografije, zgodbe in glasbe.

Navajam citat o Labodjem jezeru iz spletnega portala, za katerega menim, da dobro prispeva k razpravi: »Vsak nov koreograf je dodal nekaj svojega ali odvzel, kar se je zdelo odvečno v skladu s časom, v katerem se je predstava izvajala, tako da ne vemo, kakšna je bila izvirna postavitev iz leta 1895. Vsaka nova postavitev je na svoj način izostrila nekatere vidike in oplemenitila predstavo ter tako vse bolj utrjevala status Labodjega jezera kot vrhunca klasičnega baleta. Redkokatera druga baletna predstava se je toliko uprizarjala in predelovala, hkrati pa ohranjala bistvo in osnovo prvotne postavitve. Glasba Čajkovskega pa je pripomogla, da je balet na neki način dosegel stopnjo kultnega simbola (Medič, »Zgodba jezera«).

Verjetno je podobno zgodbo doživela večina klasičnih baletov, ki še danes predstavljajo del »železnega« baletnega repertoarja. Podoba današnjih uprizoritev ni identična izvorni, vendar te ohranjajo neko bistvo, ki je preplet ključnih elementov (glasba, zgodba, koreografija), kar predstavlja rdečo nit predstave. To bistvo ni samo en element, temveč preplet ključnih segmentov. Kar dela Labodje jezero Labodje jezero, je njegova zgodovina oz. kontinuiteta skozi čas; ima nadčasovno komponento, ki je prav tako značilna za klasično glasbo. To delo je nadčasovno prav zaradi sposobnosti, da se razvija in prilagaja skozi čas, medtem pa ohranja svojo osnovo, torej značilno bistveno idejo.

Eno od možnih rešitev vprašanja predstavlja platonizem. Model te rešitve ponuja sodobna filozofija glasbe, ki zagovarja platonistično ontologijo glasbenih del. Iz kategorizacije glasbenih del kot večno obstoječih tipov sledi, da jih skladatelji ne ustvarjajo, ampak odkrivajo že obstoječe, in da so dela nespremenljiva in ne morejo vplivati na nič drugega. Vendar se ti zaključki zdijo v nasprotju z glasbeno prakso in diskurzom. Skladanje se namreč običajno obravnava kot proces, pri katerem nastajajo dela, ki prej niso obstajala, s katerimi lahko interaktiramo na različne načine (Pakes, 2013, str. 85). Dela lahko slišimo v novi izvedbi, vplivajo na nastanek drugih del.

Pakes (2010, str. 86) navaja, da moramo za preverjanje verodostojnosti platonizma najprej pojasniti, kaj trdi platonistična ontologija. Metafizični platonizem je mogoče označiti kot priznavanje obstoja abstraktnih entitet, zato je v našem kontekstu

platonizem stališče, da je ples v določenem smislu abstrakten in obstaja. Trditi, da je abstrakten, pomeni prepoznati, da sam po sebi ni niti popolnoma fizična niti izključno duševna entiteta. Plesni nastop se dogaja v prostoru in času in je sestavljen iz fizičnih bitij – plesalcev, ki opravljajo fizično dejanje – premikanje. Ne glede na to nima konkretnega prostorsko-časovnega obstoja. Nima smisla spraševati, kje je Labodje jezero, razen če govorimo o njegovi določeni izvedbi. Tatovi baletnega dela ne bi mogli ukrasti na način, kot bi lahko ukradli sliko Mono Liso. Pakes (2010, str. 87) meni, da ima platonizem v ontologiji uprizoritvenih umetnosti intuitivno verodostojnost, če je opredeljen na zelo splošen način. Obstaja namreč nekaj, kar samo po sebi ni materialno, ampak je to mogoče opaziti v izvedbi. Težko si je predstavljati, kako bi delovali brez vsakršnega koncepta koreografskega dela v vsakdanjem ali akademskem pogovoru in praksi.

Vprašanje je, kaj je to nematerialno *nekaj*, kar določa vsakršno gibalno stvaritev. Morda je to harmonija telesnih gibov, ki uprizarja neko idejo ali pa služi izključno estetskemu učinku. Lahko bi bila tudi koreografija kot abstraktna struktura gibov, ki predstavlja jedro dela. Koreografija ni materialna entiteta, ampak abstraktna ideja, ki se materializira skozi izvedbo.

Pakes (2019, str. 330–331) piše o McFeejevem širšem wittgensteinovskem pristopu k opredelitvi umetnosti. Nasprotuje ideji, da je potrebna definicija za prepoznavanje določenega dogodka kot plesnega. Enako kot pri Wittgensteinovem primeru ne moremo določiti nobenih nujnih in zadovoljivih pogojev, da nekaj označimo za igro, ni nobenega niza manifestnih značilnosti, ki bi si jih delile vse plesne stvaritve. Neowittgensteinovci menijo, da je definicija kompleksnih pojmov, kot je »umetnost«, logično nemogoča, saj so odprti in nedoločeni koncepti. Institucionalni kontekst plesa ni samo vprašanje, kje je delo prikazano, kdo ga naroči, financira in si ga ogleduje. Pomembno je tudi, da se delo nanaša, odziva ali odgovarja na druge stvari v okviru umetniške tradicije.

Če vzamemo v ozir določeno zvrst, na primer klasični balet, zlahka najdemo nekaj, po čemer lahko to obliko ločimo od drugih, definiramo in opredelimo. V tem primeru je to baletni vokabular oz. skupek pozicij, elementov, gibov. Če pa želimo definirati bolj splošen pojav – ples, naletimo na težavo, podobno kot pri poskusu definiranja koncepta igre po Wittgensteinu. Pod ta pojem uvrščamo najrazličnejše gibalne pojave, za katere bi težko našli neko skupno točko razen gibanja, kar pa

seveda ni zadostno merilo, ker je tudi vsakodnevno premikanje ali recimo šport gibanje, pa še to ni balet. Za opredelitev najprej potrebujemo definicijo umetnosti. Strinjala bi se z neowittgensteinovskim pogledom, saj se mi zdi zelo težavno oz. skoraj nemogoče oblikovati nesporno, zadovoljivo definicijo. V umetniškem izražanju se pojavljajo zmeraj novi poskusi oblikovanja umetniškega dela, ki zamajejo ali celo porušijo tradicionalno oz. dotedanje pojmovanje. Enako je tudi pri uprizoritvenem plesu. Umetnost se neprestano razvija, kar zahteva fleksibilnost definicije.

Ples zaznavamo vidno, glasbo pa slušno. Ti dve zvrsti umetnosti sta tesno povezani in se zelo pogosto prepletata, dopolnjujeta. Svojega obstoja ne ohranjata v predmetnosti, kot recimo slikarstvo ali kiparstvo.

Mackrell (2005, str. 4) navaja, da ples, podobno kot glasba, oblikuje ritme in fraze. Tem prvinam dodaja še vidno obliko. Ustvarja barvo, linijo in obliko, podobno kot slika ali kip, le da jih premika skozi prostor in čas.

Prostor ni nevtralna površina, na kateri predstava poteka. Je tudi del izdelka samega. Koreografi govorijo prav toliko o prostoru kot o telesih, ki se premikajo po njem (Mackrell, 2005, str. 175). Plesalci uporabljajo dani prostor, ki pomembno prispeva k dožemanju nastopa, od njega so odvisni. Izkoristijo lahko celoten prostor ali ga uporabijo selektivno, kar učinkuje drugače. Izvajanje gibov na različnih ravneh (na tleh, nizko, visoko, na konicah prstov ipd.) dodaja sekvenci raznolikost in kreativnost. Na razumevanje vplivata tudi smer gibanja in prostorski položaj na odru.

Na podlagi zapisanega lahko za glavni ontološki element plesa določimo telesni gib, ki je sestavni del koreografije in ga izvaja plesalčevo telo. To gibanje se zlije z glasbo in je prostorsko umeščeno. V kiparstvu bi bila bistvena elementa recimo oblika in material izdelka, ki skupaj tvorita trajno in otipljivo umetniško stvaritev. V primeru glasbe bi to bila ritem in melodija zvočne strukture. Kot bistvo vseh umetnosti pa bi lahko določili estetsko upodobitev.

4 Platon

V nadaljevanju obravnavamo Platonovo razumevanje umetnosti, zlasti njegovo kritično stališče do umetnosti kot posnemanja (*mimesis*). Omenili bomo *Državo*, eno najvplivnejših antičnih besedil, ki je čez stoletja vzbujalo veliko vznemirjenja zaradi

svojega stališča do umetnosti. Raziskali bomo ključno vlogo glasbe in plesa v izobraževanju ter kulturi starih Grkov. Prav tako bomo obravnavali dileme, ki se pojavljajo v Platonovih pogledih na umetnost. Zanimalo nas bo, kako so stari Grki razumeli veselje in kako je to razumevanje vplivalo na njihovo filozofijo umetnosti ter tudi kakšno vlogo zavzema v Platonovih *Zakonih*.

6 Platonova ontologija

Platonova ontologija je povezana z njegovo teorijo *idej* oz. *form*. Svet, ki ga zaznavamo, je na način pokvarjen in napačen, saj obstaja svet idej, ki so resnične, popolne, večne ter nespremenljive (Kraut, 2017). Platon je idealistično zagovarjal svet, ki je nedostopen našim čutom, kjer bivajo ideje ali forme. Zanj je resnična *substanca* ali *bitnost*, realnost pa deli na dva svetova: materialni ali čutno zaznavni svet in nadčutni svet idej. Ideje so zanj resničnejše kot predmeti, ki jih zaznavamo. Najvišja od njih je ideja dobrega, ki je splošno načelo realnosti in resnice. Čutno zaznavni svet (kot nam pove že ime) zaznavamo s čutili, nadčutni pa nam je dosegljiv preko uma ali razuma. Do spoznanja o idejah pridemo s spominjanjem, saj naša duša vsebuje njihovo apriorno zasnovo že od rojstva (Küplen, 2005). V zvezi s tem si je Platon zamislil alegorijo o jami, kjer so ljudje obrnjeni proti steni jame in vidijo le sence oblik, ki jih ustvarja ogenj za njimi (Cameron, 2013).

V *Fajdonu* (74a–75b) izvemo, da so stvari enake zaradi njihove »udeležbe« na določeni ideji. Platon to »udeležbo« pri ideji včasih označi kot nekakšno podobo ali približek ideji. V svojih poznih dialogih je teorijo idej nekoliko preoblikoval. V *Parmenidu* se namreč zdi, da Parmenid »sokratsko« ovrže teorijo iz srednjega obdobja, ki jo zagovarja mladi Sokrat. Najbolj znan (in očitno usoden) od argumentov, ki jih Parmenid ponudi v tem dialogu, je postal znan kot »argument tretjega človeka«, ki nakazuje, da koncept udeleževanja na ideji (s katerim posamezni predmeti prevzamejo lastnosti idej) postane žrtev neskončne regresije (Brickhouse, Smith, n.d.).

Platon je na podlagi idej poskušal oblikovati ločeno kraljestvo abstraktnih elementov, v katerem veljajo večni zakoni reda in harmonije (Wright, 1995, str. 283). Teorija idej ima določene nerazjasnjene težave, nas pa bo zanimalo, kako obravnava (plesno) umetnost in ali bi jo lahko aplicirali na to področje.

7 Dileme glede Platonovega mnenja o umetnosti

Kardaun (2000, str. 135) razpravlja o filozofskih dilemah v zvezi s Platonovimi pogledi na umetnost. Trdi, da se številni dialogi zdijo nezdružljivi v tem, kar govorijo o filozofskem statusu in družbeni funkciji umetnosti. V več dialogih Platon o umetnosti govori izrazito pozitivno – kot o nečem zelo dragocenem. Umetnika prikazuje podobno kot preroka, ki človeštvu razkriva svete resnice. V nekaterih drugih dialogih se nasprotno zdi, da Platon umetnost obravnava kot po svojem bistvu trivialno in celo nevarno. Umetnikom ne zaupa do te mere, da jih sovraži.

Še bolj problematično se zdi, da je Platonova teorija umetnosti nedosledna celo znotraj enega in istega dialoga. Izgleda, da Platon v II. in III. knjigi *Države* obsoja le določene vidike literature. V X. knjigi pa navede svoje filozofske razloge za izgon »Homerja in njemu podobnih« iz idealne države. Dobimo vtis, da obsoja literaturo in umetniško ustvarjanje kot celoto. V njegovi filozofiji ima umetnost, vključno s poezijo, nizek ontološki status. Na Platona je vplivala misel, da je umetnost oblika posnemanja (Kardaun, 2000, str. 135).

Umetnost je postavljena dve stopnji nižje od resničnosti, natančneje od transcendentnega območja večnih idej. Zato je umetnost neresnična in ima slab moralni učinek na svoje občinstvo. V nekaterih izjemnih primerih pa se lahko zgodi, da je umetnost resnična in ima pravi moralni učinek (Kardaun, 2000, str. 135).

8 Kritika umetnosti

Nehamas (1999) pravi, da Platonova idealna država naj ne bi vsebovala umetnosti. To je tudi glavni razlog, zakaj je *Država* skozi stoletja vzbujala toliko vznemirjenja. Platon je menil, da umetnost sprevrača in kvari: ker je zgolj posnemanje ali *mimesis*, nas navezuje na napačne stvari – na stvari tega sveta namesto na večne ideje.

Država o umetnosti največ razpravlja v II. in III. ter nato še v X. knjigi. V III. knjigi se kot dokaz, da je Platon izgnal umetnike, običajno navaja znani odlomek:

»Če bi v naše mesto prišel človek, ki lahko s spretno vzgojo postane karkoli in posnema karkoli, in bi hotel nastopiti s svojimi pesmimi, bi se mu morali prikloniti kot nekomu svetemu, čudovitemu in prijetnemu, vendar bi mu morali

dejati, da v našem mestu ni nikogar takega in da ni dovoljeno, da bi bil. Na glavo bi mu morali naliti miro, ga okronati z venci in ga poslati v drugo mesto (398a)« (Nehamas, 1999).

Brickhouse in Smith navajata, da Platon v delih zgodnjega Sokrata trdi, da pesnikom manjka modrosti, vendar priznava, da vseeno »govorijo veliko lepih stvari«. V *Državi* (595b–608b), kjer zasledimo Platonovo zloglasno kritiko umetnosti, se, nasprotno, zdi, da je v poeziji in drugih umetnostih le malo lepega. Večino poezije in drugih likovnih umetnosti je treba cenzurirati in odstraniti iz idealne države (*kallipolis*), ker le posnemajo videz (namesto resničnosti) in vzbujajo pretirana, nenaravna čustva ter apetite (*Država X.*, 595b–608b) (Brickhouse in Smith, n.d.).

Država, kot si jo Platon zamišlja, vključuje raznovrstne poklice, tudi t. i. čuvarje države, ki bi državo ščitili pred sovražniki. Imeti bi morali ustrezne sposobnosti ter biti neustrašni, zanesljivi in dobri. Te lastnosti si lahko pridobijo z ustrezno vzgojo, ki vključuje glasbeno umetnost (*mousikê*) in gimnastiko (*gymnastikê*) (Snoj, 2007, str. 14).

Snoj (2007, str. 15) piše, da se razprava konča z ironično odslovitvijo pesnika, ki zna oponašati vse: »/.../ priklonili bi se mu kot svetemu in nenavadnemu možu, potem pa bi mu povedali, da tak človek ne spada v državo; ovenčali in nadišavili bi ga ter napotili v drugo državo (398a).« V državi naj ne bi bilo umetnikov, ki bi karkoli neposredno predstavljali.

Platon je menil, da bi bilo treba cenzurirati vsako umetnost, ki vzbuja strah pred smrtjo ali junakov ne prikazuje v junaški luči oz. vsebuje podobe, zaradi katerih se ljudje bojijo ali pretirano dvomijo (*Država*, 377b).

Trdil je, da je poezija le ena vrsta posnemanja. Pisal je tudi o drugih »imitatorjih«, ki se ukvarjajo z glasbo, med njimi so bili pesniki in »njihovi pomočniki« – rapsodi, igralci in plesalci (Belfiore, 1984, str. 136). Vendar Mackrell (2005, str. 4) piše o tem, da lahko ples s čeprav izumetničenim gibanjem pripoveduje pomembne resnice o ljudeh. Umetnosti torej ni treba biti mimetična, da govori o svetu. Zgovorne pa so lahko tudi mimetične geste.

9 Vloga plesa v starogrški kulturi

Pont (2008: 267) razlaga, da je bil ples za stare Grke, vključno s Platonom, najpomembnejša oblika umetnosti. Njegovi spisi vključujejo nekaj najzgodnejših grških teorij o glasbi in plesu. Zanje je bil najpomembnejši zborovski ali skupinski krožni ples, saj je temeljil na cikličnem gibanju zvezd.

Usposabljanje za zborovski ples je bila glavna vaja za mlade Grke – tako bistvena, da je Platon neizobraženega človeka (*apaidentos*) označil kot takega, ki nima zborovske umetnosti ali je »brezplesen« (*achoreutos*) (Pont, 2008, str. 267).

Težko je razložiti anomalijo, ki se pojavi v Platonovi teoriji. Po eni strani vztraja, da je plesno udejstvovanje bistvenega pomena za izobraževanje in kulturo, po drugi strani pa se zdi, da so ga on in večina njegovih akademskih privrženec povsem izpustili iz visokošolskega študija (Pont, 2008, str. 267).

Klasični Grki o plesu običajno niso razmišljali kot o ločeni disciplini, temveč kot o sestavini večje umetnosti, ki so jo imenovali *mousiké* – umetnost muz, ki je vključevala tudi pesništvo, poezijo, dramo, deklamacijo in instrumentalno glasbo. Zato je Platonova filozofija plesa del njegove splošne filozofije glasbe in veliko tega, kar pravi o glasbi, velja tudi za ples (Pont, 2008, str. 268).

V Platonovem dialogu *Alkibiad* (108c) je *mousiké* pojasnjena kot kombinacija igranja *kithare*, petja in pravilnega korakanja (Scott, 2016, str. 371).

Muze so se v zgodnji grški religiji pojavljale kot hčere Zeusa in Mnemozine (boginje spomina). Običajno so prikazane plešoče okrog Apolona – boga umetnosti, medicine glasbe in poezije. Predstavljale so vrsto posebnih spretnosti, ki jih je moral mladi Grk obvladati v zgodnjem izobraževanju. *Apollo mousagetes* (vodja Muz) pa je predstavljal idealno sintezo vseh umetnosti. Ko je Platon trdil, da je izobraževanje najprej dano preko Apolona in Muz, je mislil na nekajletno osnovno usposabljanje otrok na področju glasbe in performativnih umetnosti – plesa, petja, poezije, igranja instrumenta itd. Zgodnje izobraževanje se je osredotočalo predvsem na ples, preko katerega se je mladi Grk naučil biti hiter, močan, eleganten in najpomembneje – kako posnemati ter ustvarjati značilne ritme. Pridobil je vrsto družbenih in preživitvenih spretnosti in občutek harmonije – ne le notranje, duševne harmonije dobro

uravnotežene osebnosti, ampak tudi odločno oblikovane in organizirane figure družbe in njenega širšega okolja. Po Platonovem mnenju je vodenje polisa (mestne države) praktično enakovredno vodenju skupinskega plesa celotnega državljanstva. Harmonija in red se razširita na vesolje kot celoto (Pont, 2008, str. 270–271).

Kar je Platon pisal o glasbi, se nanaša tudi na ples, četudi tega sam eksplicitno ne omeni. Raziskava njegovega celotnega izobraževalnega sistema pokaže, da je *mousiké* igrala osrednjo vlogo, začeni s praktičnimi umetnostmi v otroštvu. Namen teh predmetov je bil učence pripraviti na filozofski pogled, kjer je matematika služila kot ključ do razumevanja *kozmosa* oz. univerzalnega sistema (Pont, 2008, str. 269).

Grki so imeli celosten pogled na vesolje, ki so ga obravnavali kot hierarhijo podobno urejenih sistemov, od človeške duše in telesa do družine in mestne države. To so bili deli *mikrokozmosa* ali manjšega reda, ki pa je bil odraz *makrokozmosa*, torej nebesnega sistema Zemlje, Sonca, Lune, zvezd in planetov. Povezovanje sistema na vseh ravneh je bilo združevalno načelo harmonije, temeljnega koncepta grške filozofije glasbe. Izraz harmonija se je prvotno uporabljal za proces povezovanja in združevanja, vendar je v filozofiji (zlasti Platonovi) harmonija postala pojem za matematična razmerja. Verjeli so, da jo je mogoče najti tako v strukturi glasbe kot tudi v celotnem svetovnem sistemu. Univerzalna harmonija je bila oblikovana kot analogija mikrokozmosa in makrokozmosa. Tehnični izraz *analogia*, osrednji pojem grške matematike, je pomenil enakost (ali podobnost) razmerij (Pont, 2008, str. 269).

Za Grke je bilo tudi naravno, da so letni cikel letnih časov dojemali kot idejo krožnega plesa, ki so ga pogosto imenovali ples »Horae« (Pont, 2008, str. 271). V grški mitologiji so bile Horae boginje letnih časov in naravnega reda. Spreminjanje letnih časov je bilo simbolično opisano z njihovim plesom, ki sta ga spremljala petje muz in Apolonovo igranje na liro (Miate, 2023).

V Platonovi misli je bilo upravljanje polisa podobno orkestriranju zborovske umetnosti, v katerem so sodelovali vsi državljani. To prirojeno dojemanje harmonije se je na koncu razširilo na lepoto in urejenost celotnega kozmosa (Pont, 2008, str. 271).

Stari Grki so ples razumeli kot izjemno pomemben del svoje kulture – bil je neločljiv del njihove drame, ki je imela velik politični in družbeni pomen, prav tako pa je bil ples ključni element izobraževanja. Platon je v *Državi* zapisal, da dobro peti in plesati pomeni biti dobro izobražen. Plemenito gibanje naj učencu poleg zdravja, gibčnosti in lepote podari tudi dobroto duše in uravnotežen um (Mackrell, 2022).

10 Platon in ples

Ker je ples umetnost (del čutno zaznavnega sveta), bi ga Platon verjetno obravnaval kot dvakrat oddaljenega od resničnosti oz. še več, saj ni posnetek resničnosti, kot je to na primer realistična slika. Ni mimetična vrsta umetnosti, saj se v glavnem ne poskuša približati vsakodnevnu človeškemu gibanju. Zaradi svoje minljive narave, ki je bolj izrazita kot pri poeziji ali slikarstvu, bi ga Platon verjetno obravnaval še kot manj resničnega.

Copeland in Cohen (1983, str. 48) navajata, da je Platonov učenec Aristotel v *Poetiki* oblikoval svoje ideje o plesu, katerega namen je posnemati značaj, čustva in dejanja z ritmičnim gibanjem. Ta zapis mu pripisuje cilj zunaj plesa samega. Preneha biti samostojna dejavnost, saj Aristotel izjavlja, da razlaga in posnema življenje.

Bolj kot je nekaj spremenjeno, manj je objektivno. Po Platonu pa je manj objektivno tudi manj resnično (Küplen, 2005). Glede na to bi plesu verjetno pripisal še nižjo vrednost. Že plesalec je samo posnetek ideje človeka, še manj resnično pa je njegovo gibanje. Medtem ko artefakt slikarstva obstaja dolgotrajno, je obstoj plesne sekvence neločljivo in izključno vezan na plesalca ter preneha obstajati v trenutku, ko se gibanje ustavi. Zdi se, da bi Platon ples zato obravnaval kot še manj resničnega od slikarstva ali poezije. Priznal bi le njegovo neskončno in večno idejo, ki pa je ljudem nedosegljiva.

11 Digitalni posnetek plesa

Lahko bi trdili, da se obstoj predstave kljub zaključku plesne dejavnosti ne prekine, če nastop posnamemo. Na ta način predstava obstaja podobno kot zapisana pesem, ki jo lahko ob vsakem branju ponovno oživimo. Tudi določeno plesno delo lahko oživimo z vsakim ponovnim ogledom video posnetka. Vendar tak način obstoja ni enak dejanski izvedbi. Če se navežemo na Platonovo razmišljanje, bi dejanski nastop

(ko opazujemo plesalce v trenutku izvajanja) lahko označili za resničen dogodek. Video posnetek pa bi obravnavali kot eno stopnjo oddaljenega od resnice oz. posnetek resničnosti, ki vseeno do neke mere (deloma) »zaživi«, vendar v drugem prostoru (npr. na mobilni napravi) in času (npr. en dan po predstavi).

Blades (2020, str. 110) opisuje McFeejev ponavljajoči se skepticizem glede ontologije plesa. McFee trdi, da če smo videli zgolj posnetek, nismo zares videli dela. Ta trditev, da posneto delo ni resnično delo, je za Bladesa sporna, čeprav običajno razlikujemo med izkušnjo plesa v živo in tisto, ki jo pridobimo prek posnetka. Ples na zaslonu je področje, ki je za McFeeja posebej problematično, čeprav priznava, da so nekatere koreografije ustvarjene za film, vendar meni, da te niso osrednje (Blades, 2010, str. 110). To stališče je problematično, ker se zdi, da so plesna dela, ustvarjena za ekran, enakovredna drugim oblikam. Seveda pa imajo drugačen način obstoja. Eno in isto delo lahko predvajamo in doživimo kolikorkrat želimo, kar omogoča, da doseže širšo publiko. Primer je znamenito delo skupine Rosas z naslovom *Rosas danst rosas*. Morda bi lahko rekli, da delo v živo doživimo izraziteje ter da je bolj kompleksno, videoposnetek pa ima prednost dolgotrajne dokumentiranosti.

Mackrell (2005, str. 230) poudarja minljivo naravo plesne umetnosti, ki resnično obstaja le v trenutku neposredne uprizoritve. Kljub napredku videotehnologije še vedno nimamo popolnoma zadovoljivega načina za ponovno reprodukcijo žive predstave. Kompleksnost izkušnje, ki jo doživimo v gledališču, ni primerljiva s posnetkom.

Filmska in video tehnika ne omogočata popolnega prenosa odrske uprizoritve. Dogajanje in karizma zbledita, ko se fizična telesa spremenijo v elektronske signale. Raziskave so na primer pokazale, da posnetka ne doživljamo tako intenzivno kot predstave v živo. Zaslon je veliko manjši in omejen na dve dimenziji. Pred seboj nimamo živih teles, drugačno je tudi okolje oz. atmosfera (Mackrell, 2005, str. 232).

12 Platonovo vrednotenje plesa

Če je predstava fiktivna in uprizarja domišljjske dogodke ter osebe, bi bila z vidika Platonove teorije še spornejša. Za primer bom vzela tipični balet Labodje jezero. V njem glasba, gibi, rekviziti, kostumi, scena, mimika itd. uprizarjajo domišljjsko zgodbo. Liki in dogodki so fiktivni. Na ta način nam balet, po Platonovi teoriji,

posreduje napačne predstave o svetu, ki nimajo zveze z resničnostjo. Cilj baleta je velikokrat ustvariti iluzijo (npr. breztežnosti), česar Platon verjetno ne bi odobral, saj iluzijo dojema kot oddaljeno od realnosti in zavajajočo, kar lahko vodi k napačnemu razumevanju sveta. O tem piše v X. knjigi *Države* (598b–599a), kjer trdi, da je vsaka umetnost, ki posnema, daleč od resnice. Ukvarja se namreč samo z navideznim. Umetnost posnemanja je potemtakem zgolj igra, ki se nanaša le na tisto, kar se zdi. Platon hkrati kritizira umetnost zaradi njene lastnosti posnemanja stvari na tak način, kot izgledajo, namesto kakršne so v resnici. Platonovo delo *Epinomis* je ključnega pomena za razumevanje vloge plesa v Platonovi filozofiji. Dialog predstavlja enostransko razpravo atenskega »obiskovalca« (verjetno Platona samega) z dvema prijateljema, po imenu Clinias in Megillus. Predmet razprave so narava modrosti in študije, ki so potrebne za njeno pridobitev. Osrednji subjekt začne s poudarjanjem težavnosti takih študij – umetnosti, ki jih lahko ustrezno obvladuje le nekaj smrtnikov.

Na kratko omeni praktične umetnosti, ki so potrebne za življenje, vendar same po sebi ne morejo pripeljati do prave modrosti, kot so poljedelstvo, kuhanje, lov, konstruktivne umetnosti, medicina, pravo in vojskovanje (ter predvidoma ples). Nato zastavi osrednje vprašanje: ali obstaja »ena znanost«, brez katere bi »človek postal najbolj nepremišljeno in neumno bitje«? Atenčan takoj pomisli na »znanje o številih oz. aritmetiko«, ki je božji dar. Ta je po Platonovem mnenju absolutno potrebna za racionalno mišljenje in izražanje ter doseganje kreposti, dobrote in sreče. Aritmetika je poleg tega nujna za izvedbo praktičnih umetnosti, zlasti plesa in glasbe, saj vsi glasbeni učinki odvisni od števila gibov in tonov.

Atenčan nato potrdi pomen aritmetike z nenavadno posplošitvijo: »Neurejeno, neokretno, neritmično, neusklajeno gibanje in vse drugo, kar je deležno zla, je brez števila, in tega se mora zavedati človek, ki želi umreti srečen (Pont, 2008, str. 267–268).« Platon pa v govoru o najpopolnejšem gibanju: » /.../ In to je narava zvezd, najlepša na pogled – v popotovanju in plesu, ki je najlepši in najveličastnejši od vseh plesov in ki naredi vse, kar potrebujejo živa bitja. Res po pravici govorimo, da imajo zvezde dušo (982e).«²

² Prevod: Gorazd Kocijančič.

Osrednji pojem Platonovega razpravljanja o glasbi je torej *harmonija*. Harmonija je v tem primeru sredstvo, s katerim so enakovrstne sestavine združene v večjo celoto. V nekoliko drugačnem pomenu se izraz pojavlja pri kasnejših piscih, kjer označuje predmet, ki je sestavljen iz enakih, premišljeno in urejeno spojenih sestavin. »Harmonije« kamnov so usklajeni, premišljeni sestav kamnov, ki skupaj tvorijo zid. Iz splošne rabe je izraz prešel v strokovno izrazje antičnih glasbenikov. Tudi na tem področju je beseda pomenila spoj istovrstnih sestavin v večjo celoto, in sicer zaporedje strun oz. tonov na danem glasbilu, se pravi njihovo uglasitev (Snoj, 2007, str. 19). Ples lahko tako označimo za harmonijo gibov (in glasbe).

13 Primerjava baleta s Platonovimi idejami

Klasični balet predstavlja strogo predpisan sistem, kjer so koraki, linije, drža in oblike gibanja natančno določeni, medtem ko sodobni ples temelji na izražanju notranjih vzgibov in sooblikuje sedanjost.

»Privlačnost klasičnega baleta se mnogim kaže v izpiljeni tehniki, telesni lepoti ter izpostavljanju erotično-plesnega naboja in dvigu na konice prstov, s čimer plesalka kljubuje realnosti in se dviga nad njo, stremljeva k popolnosti. Togost klasičnega baleta, tradicionalnost in ponavljajoča se dela, kot so Labodje jezero, Trnuljčica in mnoga druga, pričajo o zaverovanosti klasičnega baleta v lepотно prikazovanje in razkazovanje, ki ne dopušča elementarnega svobodnega koreografiranja, saj bi se izvajalke, izvajalci, plesalke in plesalci, počutili okrnjene. To stališče se zdi nekoliko toga, a izhaja iz izkušenj, da brez visoke umetnosti in popolne dovršenosti gibanja, ni baleta, ki je temelj, na katerem stoji gledališki ples in ga kot takega tudi ceni občinstvo (Mlakar, 1999).«

Balet se po Platonu udeležuje na ideji plesa. Zlati balet, enako kot Platonova teorija, vsebuje določen red in strukturo. Sledi vzorcem in geometrijskim oblikam, glasbenemu ritmu, koreografskim frazam in drugim pomembnim elementom. Organiziranost baleta je podobna hierarhični strukturi idej, ki jo je opisal Platon. Verjel je, da so ideje urejene po stopnji popolnosti, pri čemer so najpopolnejše ideje na vrhu hierarhije.

Balet se po svoji naravi želi čim bolj približati dovršeni estetiki, harmoniji, celo popolnosti. Tudi za Platonove ideje je značilna njihova popolna harmonija. Balet stremi k idealizaciji in abstrakciji vsakodnevnega sveta, pri čemer si plesalec prizadeva uprizoriti čisto obliko gibanja in obnašanja. Zgodovinsko resničnost svojega časa je Platon do določene mere shematiziral in idealiziral v *Državi*. Tako kot Platonove ideje predstavljajo idealno podobo stvari, ki obstajajo v fizičnem svetu, predstavlja balet idealizirano obliko človeškega giba. Balet ni namenjen *mimesisu* in ne vključuje praktičnosporazumevalnih sredstev. Gibi in koraki se odmikajo od vsakodnevnega naravnega človeškega gibanja, zato je trening klasičnega baleta specifičen, naporen in dolgotrajen. Balet ustvarja iluzijo popolne harmonije, ki jo plesalec doseže s trdim treningom. Podobno je Platon poudarjal pomen usposabljanja, saj lahko le na tak način dostopamo do znanja o idejah.

Mackrell (2005, str. 7) meni, da lahkotnost, milina in plemenitost klasičnega baleta zanikajo zemeljski svet. Baletniki ustvarjajo vizijo, da težnost ne obstaja.

Kot umetniška oblika je balet simbol brezčasne lepote, skladnosti in usklajenosti. Odraža eleganco in simetrijo. Baletne predstave uprizarjajo le dogodke, ki jih je mogoče estetizirati, kar se ujema s Platonovim prepričanjem, da nekatere »nižje« stvari niso udeležene v svetu idej, kot so iztrebki, umazanija in blato. Tudi Mackrell (2005, str. 7) ugotavlja, da se simetrični plesni vzorci le redko popačijo, da bi uprizorili surovo spolnost ali okrutno bolečino.

Ples, tako kot svet idej, vključuje določeno neoprijemljivost, izmuzljivost in abstrakcijo. Nepopolnost človeškega telesa in duha ter prostor in čas plesu omejujeta, da bi prešel v kategorijo nadrealnosti.

V odgovor na idealiziran baletni besednjak so se pojavile moderne oz. sodobne plesne zvrsti, ki pa so še zmeraj oddaljene od *mimesisa*, velikokrat pa vključujejo elemente vsakdanjega gibanja, ki jih postavijo v nasprotje »umetni in nenaravni« baletni tehniki.

Baletna predstava teži tudi k enovitosti oz. povezanosti, ki jo ustvari skozi celoto. Čeprav je gibanje sestavljeno iz več premikov in korakov, ga zaznavamo kot časovno neprekinjeno celoto. Ta celovitost je podobna enovitosti in nedeljivosti idej.

Opazimo lahko poseben odnos med plesalcem in gledalcem. Občinstvo doživlja gibanje na poseben način in se poistoveti s plesalcem, saj se njegova zavest povezuje z zaznavo gibanja. Telo gledalca se do neke mere zlije, poveže s telesom nastopajočega. Ko gledam predstavo, lahko velikokrat čutim gibanje plesalca na svojem telesu, še posebej, če me koreografija pritegne in je kakovostno izvedena. Občutek lahko primerjam s tistim, ko dejansko plešem. Tukaj vidim podobnost s tem, kako se čutnozaznavne stvari udeležujejo v idejah ali kako sta povezana čutni in nadčutni svet.

Pri ustvarjanju plesalec preseže materialno telo in se približa ideji telesa. Plesno gibanje lahko dojemamo kot most med realnim svetom in svetom idej. Razliko vidim v tem, da je ples izrazito telesna dejavnost, ideje pa so izključno duhovne. Platon poudarja ločevanje med telesnim in idejnim svetom, pri plesu pa se meja med telesom in duševnostjo pogosto zabriše. Kretnje in gibi spodbudijo čustvena in duhovna stanja, ki jih jezik ne more zajeti na enak način. Telesno izražanje spodbuja duhovna občutja in nas morda približuje k svetu idej. Vidno spodbuja nevidno, oz. čutno-zaznavno vodi do duševnega. Pri plesu najpogosteje izražamo čustva, ki presegajo fizično telo.

Mlakar (1999, str. 23) je zapisal, da gledalec pri ogledu predstave želi občutiti »človeško duševnost v konkretni utelešenosti«.

Tudi Mackrell (2005, str. 6) razmišlja o povezanosti telesa in duha. Ne glede na zgovornost določenih podob v plesu ne moremo govoriti o dobesednih navedbah dejstev ali občutij in večina gibov ostaja odprta različnim možnostim interpretacije. Bistvo plesne govorice je, da fizično obliko ponuja domišljiji, slutnji, čustvom in ne logičnim zamislím. Kar pa še ne pomeni, da ni dovzetna za logiko.

To nakazuje, da povezanost med materialnim in duhovnim obstaja. Ples lahko omogoča izražanje mentalnih stanj, čustev, občutkov in razpoloženj preko fizičnega gibanja.

Ena največjih razlik med plesno umetnostjo in Platonovimi idejami je način obstoja. Ontologija plesa je nekaj posebnega, saj se gibalna predstava zgodi in obstaja v določenem prostoru in času, po tem pa izgine. Vse na tem svetu je (najverjetneje) minljivo, vendar je ples po svoji naravi za to minljivost še posebej občutljiv. V tem

je nasprotje Platonovim večnim in brezčasnim, nespremenljivim idejam. Je pojav, ki traja le določeno časovno obdobje, vendar pogosto pusti sled ali čustveni vtis, ki je močnejši od navadnega spomina. Četudi gledalec po koncu baletne predstave ne more natančno opisati posameznih gibov, bo ostal občutek, ki ga je predstava sprožila. S tem se ples dvigne nad materialnost in doseže raven duhovnega. Kljub svoji minljivosti obstaja določena brezčasnost klasičnega baleta, ki ostaja skoraj nespremenjen. Balet lahko primerjamo s Platonovim nečutnim svetom idej, saj je njegov cilj povzdigniti se nad realnost, prizadeva si za nekaj, kar je podobno svetu idej – za brezčasni, nadrealistični spekter. Subtilno ravnovesje med minljivostjo in brezčasnostjo baleta prispeva k edinstvenosti te plesne umetnosti.

Plesno izražanje odraža univerzalnost določenih človeških občutij in doživljanj, saj povezuje vse narode sveta. Je jezik, ki ga lahko razume vsak, čeprav ne istoznačno. Tudi Platonove ideje kažejo na nekakšno univerzalnost življenja. Platon je verjel, da lahko ideje razumemo kot način raziskovanja človeškega življenja. Tudi ples nam omogoča boljše razumevanje in spoznavanje lastnega telesa in duše. Podobnosti med plesom in Platonovo teorijo nakazujejo, da se oba ukvarjata z raziskovanjem narave sveta, človeških izkušenj in razmerjem med fizičnim in psihičnim obstojem.

Pri tem je pomembno poudariti, da pri iskanju vzporednic med plesom in Platonovimi idejami, ostajamo zgolj pri metaforah, saj filozofije in umetnosti ne moremo neposredno povezovati. Primerjava je sicer zanimiv način za razmislek, kako dve popolnoma različni področji težita k podobnim ciljem, kot sta harmonija in popolnost. Medtem ko balet uporablja fizično gibanje za doseg te ciljev, se Platon sklicuje na umske koncepte.

14 Zaključek

Naša raziskava kaže, da Platonova filozofija ponuja zanimiv vpogled v ontološki status umetniškega dela in filozofsko estetiko. Platonizem v filozofiji glasbe trdi, da so glasbena dela večni tipi, ki jih skladatelji odkrivajo. To nasprotuje večinsko sprejeti teoriji, kjer skladanje pomeni ustvarjanje novih del.

Ples je empirična izrazna dejavnost, ki obstaja na drugačen način kot trajnejši predmeti. V nasprotju s kiparstvom ali slikarstvom ni ustvarjen materialni izdelek. Končni cilj ni vzdržljiv artefakt, ki bi ga bilo mogoče odnesti s seboj. Je torej

efemeran, njegova narava je prehodna in bežna, kar mu daje posebno vrednost neponovljivosti in ga ločuje od drugih umetniških izrazov. Gibalna umetnost ne more obstajati sama zase, saj za svoje uresničenje potrebuje premikajoče se telo. Če plesne sekvence ne posnamemo, za njo ne ostane nič razen spomina. Telesno gibanje pri plesu ne predstavlja le fizične dejavnosti, ampak tudi čustvene in duhovne plati. Platon plesu, kot ga zaznavamo, verjetno ne bi pripisoval statusa bivajočega. Obravnaval bi ga kot posnetek nadčutne ideje.

Platonova kritika umetnosti je osredotočena na njeno naravo posnemanja ter negativen vpliv na čustva ter moralo posameznika. V *Državi* obsoja umetnost kot dvakrat oddaljeno od resničnosti. Analiza je pokazala, da Platonova stališča glede umetnosti niso enoznačno negativna. Čeprav izpostavlja škodljive vidike njene mimetične narave, prav tako poudarja pomembnost *mousiké* pri vzgoji čuvajev in mladih. Priznava tudi, da ples in glasba lahko prispevata k harmoniji duše ter telesa, če sta pravilno usmerjena.

V članku smo poskušali predstaviti celovit vpogled v tematiko ontologije plesa, hkrati pa vzpostaviti povezavo med antično filozofijo in sodobnim razumevanjem. Naša predpostavka določene podobnosti med Platonovo teorijo idej in plesom se je izkazala za resnično, pri čemer pa je pomembno poudariti, da je takšno razmišljanje in primerjanje bolj abstraktne narave. Platonove ideje so metafizični koncepti, medtem ko je ples umetniška in fizična dejavnost.

Literatura

- Belfiore, E. (1984). A Theory of Imitation in Plato's Republic. *Transactions of the American Philological Association* 114, 121–146. <https://doi.org/10.2307/284143>.
- Blades, H. (2020). Dance and the Philosophy of Action: A Framework for the Aesthetics of Dance by Graham McFee. *Dance Research Journal*, 52(2), 109–111. <https://doi.org/10.1017/S0149767720000236>
- Breshnan, A. (2015). Philosophy of Dance« V Zalta, E. N. (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (izdaja jesen 2020). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dance/>.
- Brickhouse, T., Smith, n.d. Plato (427–347 B.C.E.). *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/plato/>.
- Cameron, C. (2013). Plato's Argument: Art is an Imitation of an Imitation. *Decodedpast*. <https://decodedpast.com/platos-argument-art-is-an-imitation-of-an-imitation/>.
- Carter, C. L. (1984). The state of dance in education: Past and present. *Theory Into Practice*, 23(4), 293–299. <https://doi.org/10.1080/00405848409543129>
- Copeland, R., Cohen M (ur.). (1983). *What is dance?* Oxford University Press.

- Horton Fraleigh, S. (2004). *Dancing Identity: Metaphysics In Motion*. University of Pittsburgh Press.
- Kardaun, M. (2000). Platonic Art Theory: A Reconsideration. V Kardaun, M., de Rijk L. M. (ur.), *The Winged Chariot* (135–164). Brill.
- Kassing, G. (2017). Ancient Greece. *Human Kinetics*.
<https://us.humankinetics.com/blogs/excerpt/ancient-greece>.
- Kos, N. (1982). *Ples od kod in kam*. Zveza kulturnih organizacij Slovenije.
- Kraut, R. (2017). »Plato«. V Zalta, E. N. (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostopno na: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato/>.
- Küplen, M. (2005). Bivajoče pri Platonu in Aristotelu. *Zofijini ljubimci*, 7.
http://zofijini.net/online_bivajoce/.
- Mackrell, J. (2005): *Razumevanje plesa*. Forma.
- Mackrell, J. (2022). Dance. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/art/dance>.
- Mayer, B. (2017). Dancing is thinking. *DanceArchives*. <https://archives.dance/2017/03/dancing-is-thinking/>.
- Medič, A. Zgodba jezera. *Slovenski baletni portal: Balet med vrsticami*.
<https://www.baletniportal.si/zgodba-jezera/>.
- Miate, L. (2023). Horae Definition. *World History Encyclopedia*. <https://www.worldhistory.org/Horae/>.
- Mlakar, P. (1999): *Ples kot umetnost in gledališče*. Mohorjeva družba.
- Nehamas, A. (1999). *Culture, Art and Poetry in The Republic*. Columbia College.
<https://www.college.columbia.edu/core/lectures/fall1999>.
- Pakes, A. (2013). The Plausability of a Platonist Ontology of Dance. V Bunker, J., Pakes, A., Rowell, B. (ur.), *Thinking through Dance: The Philosophy of Dance Performance and Practices* (84–101). Dance Books Ltd
- Pakes, A. (2019). Dance and Philosophy. V S. Dodds (ur.), *The Bloomsbury Companion to Dance Studies* (327–357). Bloomsbury Academic.
- Pfefferkorn, J. (2021). Plato's Dancing City: Why is Mimetic Choral Dance so Prominent in the Laws?. V J., Spinelli, A. (ur.), *Platonic Mimesis Revisited*, Pfefferkorn (335–358). Academia Verlag.
- Platon (2001). *Parmenid*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Platon. (2002). *Država* (prev. Vilhar, A. in Pavlovič, B.). Velika filozofska biblioteka.
https://ivantic.info/Ostale_knjige/Platon%20-%20Drzava.pdf.
- Platon. *Epinomis* (odlomki, prev. Gorazd Kocijančič).
http://www2.arnes.si/~mursic3/Platon_Epinomis.htm.
- Pont, G. (2004). Philosophy and Science of Music in Ancient Greece. *Nexus Network Journal*, 6, 17–29. <https://doi.org/10.1007/s00004-004-0003-x>
- Pont, G. (2008). Plato's Philosophy of Dance. V J. Neville (ur.), *Dance, spectacle, and the body Politick* (267–281). Indiana University Press.
- Scott, G. (2016). Dance and Drama in Aristotle's Dramatics (aka Poetics): New Principles from an Ancient Treatise. *Congress on Research in Dance Conference Proceedings*, 369–378.
<https://doi.org/10.1017/cor.2016.49>
- Snoj, J. (2007). »Glasba v Platonovi Državi«. *Muzikološki zbornik*, 43(2), 13–26.
- Snoj, M. (2015). *Slovenski etimološki slovar*. (Tretja izdaja.) Ljubljana: ZRC SAZU.
<https://www.fran.si/193/marko-snoj-slovenski-etimoloski-slovar>.
- Vallery P. Hrvatin, E., Grilc, U. (2001). *Teorije sodobnega plesa*. Maska.
- Vladimirovna Osintseva, N. (2016). Philosophy of the Dance: When Dance is More than Art. *The Social Sciences*, 11(5), 7036–7039.
- Yu, K. (2020). The politics of dance: eunomia and the exception of dionysus in Plato's laws. *The Classical Quarterly*, 70(2), 605–619.
- Zagorc, M. (2008). *Ustvarjalno-gibalna improvizacija*. Fakulteta za šport, Inštitut za šport.



Filozofija jezika

JE QUINEOV PROBLEM NEDOLOČENOSTI PREVODA IN REFERENCE RELEVANTEN ZA LINGVISTIČNE IN PREVODOSLOVNE TEORIJE?

Sprejeto

15. 12. 2023

Pregledano

10. 6. 2024

Izdano

30. 12. 2024

TADEJ TODOROVIC

Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta, Maribor, Slovenija

tadej.todorovic@um.si

DOPISNI AVTOR

tadej.todorovic@um.si

Izvleček Članek obravnava pojem ekvivalence v teoriji prevajanja ter preučuje različne interpretacije in kritike tega pojma. Analizira različne pristope ekvivalence v literaturi, vključno s Catfordovim pojmovanjem ekvivalence, formalno in dinamično ekvivalenco Nida in Taberja in Kollerjevimi petimi vrstami ekvivalence. Članek nato obravnava kritike ekvivalence, pri čemer se osredotoča na kritike, ki temeljijo na vplivu Quinove nedoločenosti prevoda in nedoločenosti reference. Ugotavlja, da Quinov problem sicer izpodbija razumevanje ekvivalence na pomenski ravni, vendar druge oblike ekvivalence ostajajo uporabne, čeprav sprejetje Quinovega stališča zahteva odpravo samega pomena. Na koncu članek pretehta posledice navedenih vidikov za teorijo prevajanja. Čeprav sprejetje Quinovega stališča izpodbija nekatere oblike ekvivalence, pa tega koncepta ne ovrže v celoti. Druge vrste ekvivalence, na primer tiste, ki se osredotočajo na funkcijo ali učinek, ostajajo aktualne. Vendar pa sprejetje Quinovega stališča zahteva odpravo koncepta pomena, kar ima resne posledice za področje prevodoslovja in jezikoslovja nasploh.

Ključne besedejezik,
ekvivalenca,
Quine,
nedoločenost prevoda,
nedoločenost reference

IS QUINE'S PROBLEM OF INDETERMINACY OF TRANSLATION AND REFERENCE RELEVANT FOR LINGUISTIC AND TRANSLATION THEORIES?

TADEJ TODOROVIĆ

University of Maribor, Faculty of Arts, Maribor, Slovenia
tadej.todorovic@um.si

CORRESPONDING AUTHOR

tadej.todorovic@um.si

Accepted

5. 12. 2023

Revised

10. 6. 2024

Published

30. 12. 2024

Abstract The paper examines the concept of equivalence in translation theory, exploring its various interpretations and criticisms. It analyses different approaches to equivalence in the literature, including Catford's notion of equivalence, Nida and Taber's formal and dynamic equivalence, and Koller's five types of equivalence. The paper then considers critiques of equivalence, focusing on the critiques based on the influence of Quine's indeterminacy of translation and reference. It argues that while Quine's problem challenges the notion of meaning-based equivalence, other forms of equivalence remain viable, although accepting Quine's position necessitates the elimination of meaning itself. Finally, the paper weighs the implications of these different perspectives on translation theory. While accepting Quine's view challenges some forms of equivalence, it does not completely invalidate the concept. Other types of equivalence, such as those focused on function or effect, remain valid. However, accepting Quine's view requires eliminating the concept of meaning, which has profound implications for the field of translation studies and linguistics in general.

Keywords

language,
equivalence,
Quine,
indeterminacy of
translation,
indeterminacy of
reference

1 Uvod

Ekvivalenca je osrednji pojem v prevodoslovju, ki je hkrati tudi kontroverzen. Po mnenju nekaterih je pojem nujen za prevajanje, po mnenju drugih predstavlja oviro, je nepomemben ali celo škodljiv. Ko govorimo o ekvivalenci, govorimo o zvezi med izvirnim in ciljnim besedilom, tj. do ekvivalence pride, ko sta izvirno in ciljno besedilo v nekem smislu ali vidiku ista (referenčnem, sintaktičnem, semantičnem itd.). Posledično obstajajo tudi različne vrste ekvivalence.

Članek najprej analizira pojem ekvivalence, izhajajoč iz prvih lingvističnih definicij iz 60. let 20. stoletja, ter na različne pristope k razumevanju in definiranju tega pojma v prevodoslovju. Osredotoča se na kritike pojma ekvivalence, s poudarkom na kritikah, ki temeljijo na delih Quinea, specifično na problemu nedoločenosti prevoda, nedoločenosti reference in problemu pomena. V nadaljevanju podamo širši filozofski kontekst Quineove filozofije in poskušamo pokazati, da ima sprejetje nedoločenosti prevoda druge, nezaželene posledice za prevodoslovje, in sicer eliminacijo pomena, hkrati pa ne deluje kot argument proti vsem oblikam ekvivalence.

2 Kaj je ekvivalenca?

Pojem ekvivalence je eden izmed osrednjih pojmov v prevodoslovju, vendar to ne pomeni, da ni sporen. Za nekatere je ekvivalenca bistvena za samo definicijo prevajanja, tj. prevajanje definirajo kot ustrezno relacijo med besediloma, ta relacija pa ustreza konceptu ekvivalence (Catford, 1978a; Koller, 1989; Nida & Taber, 2003; Pym, 2004, 2010; Toury, 1980). Za druge je koncept bodisi irelevanten (Snell-Hornby, 1988) bodisi škodljiv za prevodoslovje (Gentzler, 2001). Od kot torej takšna odstopanja pri razumevanju ekvivalence in zakaj? Da lahko odgovorimo na to vprašanje, moramo prvo predstaviti zgodovinsko ozadje pojma in definicije ključnih avtorjev. Pri tem se bomo osredotočili na vpliv Willard Van Orman Quinea in njegovega problema *nedoločenosti prevoda*. Takšna kontekstualizacija nam bo v nadaljevanju omogočila kritično presojo relevantnosti Quineovega vidika za prevodoslovje in problem ekvivalence.

2.1 Catford

V 80. letih 20. stoletja Catford v svojem delu *A Linguistic Theory of Translation: an Essay on Applied Linguistics* (1978), preden navede dejanske pogoje, tj. definicijo prevajalske ekvivalence, opozori, da imajo izrazi *izvirnega jezika* (IJ) in *ciljnega jezika* (CJ) redko »isti pomen« v lingvističnem smislu, lahko pa imajo isto funkcijo. Besedila oz. izrazi IJ in CJ so torej prevajalsko ekvivalentni takrat, ko so »zamenljivi v dani situaciji« (Catford, 1978b, str. 49). Zaradi različnosti jezikov pa je popolna zamenljivost v vseh situacijah skoraj nemogoča, kar pomeni, da cilj prevajanja ni izbira ekvivalentnih izrazov v CJ, ki imajo »isti pomen« kot izrazi v IJ, ampak ki »sovpadajo z največjim razponom situacij« (Catford, 1978, str. 49), npr. stavek v CJ bo ekvivalenten stavku v IJ, ko bo v največjem možnem številu situacij opravljal isto vlogo. Na podlagi tega Catford definira ekvivalenco na naslednji način: »do prevajalske ekvivalence pride, kot sta izraza ali besedilo IJ in CJ primerljiva (v vsaj nekaterih) značilnostih substance« (Catford, 1978, str. 50).¹

To ne pomeni nič drugega kot to, da za Catforda ekvivalenca pomeni funkcionalno primerljivost besedila ali izraza IJ z besedilom ali izrazom CJ. V več situacijah oz. kontekstih kot je izraz ali besedilo primerljivo (tj. funkcioniра na enak način), bolj ekvivalentno bo. Popolnoma ekvivalenten prevod bi potemtakem lahko uporabljali v vseh možnih situacijah, vendar (ker je to nemogoče) se moramo zadovoljiti z iskanjem prevoda, ki ga lahko uporabimo v čim več situacijah. Če bi imeli na voljo dva alternativna prevoda, bi torej prevod, ki ga lahko uporabimo v več situacijah kot drugi, bil pravilnejši (bolj ekvivalenten).

2.2 Nida in Taber

Koncept ekvivalence sta nato podrobneje opredelila Nida in Taber (Nida, 1964; Nida & Taber, 2003), in sicer z uvedbo razlikovanja med *formalno* in *dinamično* ekvivalenco (angl. *formal equivalence*, *dynamic equivalence*), kjer se *formalna ekvivalenca* osredotoča na sporočilo z vidika oblike in vsebine, medtem ko se *dinamična ekvivalenca* osredotoča na »princip ekvivalentnega učinka« (Nida, 1964, str. 159). Če je torej Catford pisal o različnih možnih situacijah, v katerih je lahko prevod ekvivalenten

¹ Kjer je *substanca* oz. vrsta substance odvisna od medija prevoda. Npr. fonološka substanca za fonološko prevajanje, grafična substanca za grafično prevajanje ipd.

(kjer je najustreznejši prevod tisti, ki je ekvivalenten v največ situacijah), potem sta Nida in Taber te »možne situacije« razdelila v dve jasni kategoriji, formalno in dinamično. Najpomembnejša razlika v primerjavi s Catfordom je, da je za Nida in Taber najustreznejši prevod odvisen od konteksta/situacije. Bolj konkretna analiza obeh vrst ekvivalence pojasni takšno razlikovanje.

Do formalne ekvivalence pride, ko je izraz ali beseda IJ prevedena z najbližjo ustreznico CJ. Nida in Taber poudarita, da to ni zmeraj mogoče. Za besedo »cat« je recimo najbližja (oz. verjetno celo popolna) slovenska ustreznica beseda »mačka«, ko pa poskušamo najti ustreznico za besedo »table«, se stvari zakomplicirajo: beseda »miza« je v večini primerov ustrezen prevod, razen ko gre recimo za pisarniško ali kakršno koli delovno mizo, ki jih v angleškem jeziku zaobjema beseda »desk«. Besedi »table« in »miza« torej ne referirata na popolnoma isto množico objektov, kot nasprotno recimo velja za besedi »mačka« in »cat«. Formalno ekvivalenco lahko torej razumemo kot najbližji prevod, ki v CJ referira na isto stvar, vendar takšen prevod običajno »popači« slovnične in stilistične vzorce ciljnega jezika in tako popači sporočilo, zaradi česar poslušalec sporočila ne razume ali pa se mora za razumevanje dodatno potruditi« (Nida & Taber, 2003, str. 201).

Tukaj nastopi potreba po dinamični ekvivalenci, ki se, v nasprotju s formalno, osredotoča na povzročanje istega učinka v CJ. Šale jasno ponazorijo potrebo po takšni vrsti ekvivalence. Na primer, v peti epizodi prve sezone serije *Slow Horses* naletimo na naslednjo besedno igro (40 min in 22 sekund): »Look at him, if he was anymore inbred, he'd be a sandwich« (Hawes & Lowering, 2022). V tej situaciji se je ugrabljen Britanec pakistanske narodnosti prisiljen delati norca iz svojih ugrabiteljev, skrajno desnih »pravih« Britancev. Da razumemo šalo, moramo prvo razumeti kontekst, tj. mit/stereotip, da so Britanci, ker so bili tako dolgo izolirani na otoku, gensko deformirani zaradi razmnoževanja s krvnimi sorodniki (zaradi pomanjkanja genetske pestrosti). Slovenski gledalci ta stereotip najverjetneje poznajo, vendar moramo za razumevanje šale prepoznati tudi besedno igro: »inbred« zveni podobno kot »in bread«, tj. »v kruhu«, dobesedno torej »če bi bil še bolj v kruhu, bi bil sendvič«. Besedna igra se v slovenščini izgubi, slovenski prevajalec se je namesto tega zato odločil za generično šalo o incestu; odsek namreč prevede kot »dober razlog, da ne seksaš s sestro.« Primer ilustrira potrebo po dinamični ekvivalenci v prevajanju – formalna ekvivalenca (»če bi bil še bolj v kruhu, bi bil sendvič«) ne more biti ustrezen prevod, saj je namen prevoda povzročanje istega učinka pri občinstvu CJ kot pri

občinstvu IJ. Zato je primernejša uporaba dinamične ekvivalence, kar se tudi odraža v prevodu – prevajalec se je odločil za generično šalo o incestu.

Za potrebe našega članka je ključno, da sta Nida in Taber opredelila dva različna kriterija, po katerih lahko *neodvisno* od drugega kriterija ocenjujemo ekvivalentnost prevoda. Če sprejemamo njuno tezo, potem bo ekvivalenca kot relacija med izvirnikom in prevodom relativna na kriterij. To ne relativizira prevajanja na sploh: tudi presoja, ali je nekaj zdravilo ali ne, je relativna glede na pacienta – zdravila za zmanjšanje krvnega pritiska so dobra za paciente, ki imajo povišan krvni pritisk in slaba za paciente, ki imajo nizek krvni pritisk.

2.3 Koller

Ideje Nida in Taberja nadgradi Koller, ki identificira še več različnih načinov, glede na katere so lahko prevodi ekvivalentni. Tako pride do petih različnih ekvivalenc, in sicer *referenčna* oz. *denotativna ekvivalenca* (angl. *denotative equivalence*), *konotativna ekvivalenca* (angl. *connotative equivalence*), *besedilno-normativna ekvivalenca* (angl. *text-normative equivalence*), *pragmatična ekvivalenca* (angl. *pragmatic equivalence*) in *formalna ekvivalenca* (angl. *formal equivalence*) (Koller, 1989, str. 100–104; 2011, str. 187–191). Do denotativne ekvivalence pride, ko se prevod in izvirnik nanašata na isto stvar v dejanskem svetu; konotativna ekvivalenca pomeni iste ali podobne asociacije pri naravnih govorcih obeh jezikov; besedilno-normativna ekvivalenca se nanaša na kontekst v smislu rabe istih ali podobnih besed v obeh jezikih glede na register; pragmatična ekvivalenca se nanaša na isti učinek pri naravnih govorcih obeh jezikov (kar lahko enačimo z dinamično ekvivalenco Nida in Taberja), formalna ekvivalenca pa pri Kollerju pomeni podobne ortografske in fonološke značilnosti. Od vrste besedila in potreb naročnika prevoda je potem odvisno, katera vrsta oz. katere vrste ekvivalence bodo prišle v poštev: pri prevajanju pravnih besedil bo recimo pomembnejša denotativna in besedilno-normativna ekvivalenca, pri prevajanju literature konotativna in pragmatična, pri prevajanju poezije bo posebnega pomena tudi formalna ekvivalenca. Do podobnega zaključka pride nemška teoretičarka Katharina Reiß, ki razločuje med tremi različnimi vrstami besedila in trdi, da vsaka vrsta zahteva iskanje ekvivalence na drugačni ravni (Reiss, 1977; Reiß & Vermeer, 1984).

Takšno razumevanje ekvivalence, in še posebej ideja, da so glede na različne kontekste za prevod relevantne različne vrste ekvivalenc oz. različni aspekti besedila, končno vodi do ideje *funkcionalne ekvivalence* (angl. functional equivalence). Že Newman poudari, da v prevajanju v dani situaciji niso relevantne vse spremenljivke in da se morajo prevajalci odločiti, na kaj se naj osredotočijo. To nas pripelje do kritik ekvivalence in funkcionalističnih teorij prevajanja, katerih najslavnejša je zagotovo *teorija skoposa*, ki jo je razvil Vermeer in jo kasneje z Reiß nadgradil v splošno teorijo prevajanja (Reiß & Vermeer, 1984; Vermeer, 2021).

2.4 Vermeer in Reiß

Funkcionalizem znotraj filozofije definira neko stvar kot pojav določene vrste ne glede na intrinzično strukturo, ampak glede na funkcijo – kako ta stvar funkcionira oz. kakšno vlogo igra v sistemu, katerega del je (Bregant, 2013). Iste vrste pojavov tako identificiramo glede na istost funkcij, ki jih opravljajo: npr. v motorju z notranjim izgorevanjem uplinjač igra določeno funkcionalno vlogo, specifično se v uplinjaču gorivo meša z zrakom. Če uplinjač definiramo na takšen, tj. funkcionalen način, potem bo vsaka naprava v motorju z notranjim izgorevanjem, ki opravlja takšno funkcionalistično vlogo, *ipso facto* uplinjač, ne glede na to, ali se struktura, material in zasnova uplinjača od motorja do motorja razlikuje. Če takšno razmišljanje preslikamo na prevajanje, potem bo relevantna lastnost prevoda funkcija, ki jo prevod igra v CJ.

Glede na funkcionalizem prevajalnega procesa in jezikovne strukture ciljnega besedila torej ne določi izvirno besedilo oziroma učinki izvirnega besedila na govorca jezika, niti ne funkcija besedila, ki jo je imel v mislih avtor besedila, kot to predpostavljajo na ekvivalenci osnovane teorije prevajanja, ampak predvidena funkcija ciljnega besedila, ki je določena s potrebami stranke, ki prevod plača (Schäffner, 2009, str. 119). Takšno razumevanje prevajanja ni združljivo z opisanim konceptom ekvivalence, ker lahko stranka zahteva, da se prevod opravi za popolnoma drugačne namene, kot jih je imel v mislih avtor izvirnega besedila. Predvideni učinek, ki ga želi stranka doseči s prevodom v CJ, je lahko drugačen od učinka, ki ga ima izvirno besedilo v IJ. Na primer, odlomek distopičnega romana *The Dispossessed* Ursule Le Guin se prevede za potrebe učenja jezika, čeprav je osnovna funkcija romana kritika oz. raziskovanje različnih obstoječih in teoretičnih družbenih ureditev. V takšnem primeru prevod in izvirnik ne bosta ekvivalentna v zgoraj

opisanih smislih; pojavi pa se naslednje vprašanje: so takšne prilagoditve izvirnih besedil sploh prevodi ali gre dejansko za nekaj drugega, npr. za prilagoditev besedila za druge potrebe? V dejanskem svetu prevajanja se namreč funkciji prevoda in izvirnega besedila običajno prekrivata – pravno besedilo se prevaja z namenom ohranitve rigoroznega pravnega jezika in razumevanja za pravnike in pravni sistem ciljnega jezika, medicinska besedila se prevajajo z namenom ohranitve funkcije izvirnega besedila, tj. sporočanje relevantnih informacij o zdravilih in pravilni rabi ter stranskih učinkih, prevodi komunikacij z javnostjo se prav tako prevajajo z istim namenom, tj. komuniciranjem z javnostjo govorcev ciljnega jezika itd. Čeprav se torej funkcionalne teorije oz. teorija skoposa, ki bo predstavljena v naslednjem odstavku, osredotočajo predvsem na namen (oz. funkcijo) prevoda, ki se *lahko* razlikuje od namena izvirnega besedila, so takšne situacije v dejanskem svetu verjetno manj prevladujoče, kot zagovorniki funkcionalne teorije prevajanja trdijo.

Vermeerjeva *teorija skoposa* (beseda »skopos« v grščini pomeni »namen«) torej procesa prevajanja ne razume kot interpretacijo izvirnega sporočila in ponovno kodiranje tega v ciljni jezik, ampak kot »specifično obliko človeške dejavnosti, ki jo določa njen namen« (Schäffner, 2008, str. 117), kjer je takšen namen določen pred začetkom prevajalnega procesa. Glavna razlika med takšnim pristopom in na ekvivalenci osnovanimi pristopi je torej, da je namen prevoda določen s strani dejavnikov zunaj izvirnega besedila (določi ga prevajalec kot strokovnjak v dogovoru z naročnikom) in ne iz prevajalčeve interpretacije izvirnega besedila v izolaciji. Vermeer želi zagovarjati tezo, da je »maksimalno zvest« prevod originala (kar bi recimo ustrezalo Catfordovemu razumevanju ekvivalence) le eden izmed legitimnih skoposov, kar pomeni, da izvirno besedilo nima samo enega pravilnega prevoda:

/.../ teorija skoposa trdi zgolj, da se mora prevajalec zavedati, da obstaja *več* ciljev in da je kateri koli cilj le eden izmed več možnih ciljev /.../ Pomembno je poudariti, da dano izvirno besedilo torej nima enega pravilnega prevoda ali samo enega najboljšega prevoda. (Vermeer, 2021, str. 226)

Za bolj jasno razumevanje lahko navedemo dva primera, ki jih ponudi Vermeer. Eden izmed skoposov prevoda, katerega cilj ni zvestoba izvirnemu namenu besedila, je lahko recimo popolna imitacija sintakse izvirnega besedila (recimo literarnega dela) z namenom učenja sintakse izvirnega jezika za bralce ciljne kulture (Vermeer, 2021, str. 221). V tem primeru je jasno, da je namen izvirnega literarnega dela in namen

prevoda drugačen, vprašanje pa je, če je takšen primer resnično nezdružljiv vsaj z nekaterimi omenjenimi koncepti ekvivalence. Če razumemo ekvivalenco v Kollerjevem smislu, bi lahko zagovornik ekvivalence trdil, da gre v tem primeru za prevod, ki se recimo osredotoča na formalni aspekt ekvivalence. V tem primeru bi skopos bil združljiv s konceptom ekvivalence.

Drugi Vermeerjev primer bolje ilustrira njegovo glavno idejo, vendar se ponovno poraja vprašanje, če ta resnično ni kompatibilna s konceptom ekvivalence. Namreč, če se strinjamo z Vermeerjem, da je prevajanje človeški proces, kjer mora biti namen prevoda določen *preden* začnemo prevajati, potem imamo za specifično izvirno besedilo spekter možnih, a enako legitimnih prevodov. Recimo, specifično literarno besedilo lahko prevajalec prevaja kar se da zvesto (z uporabo neologizmov, sposojenk, brez adaptacij kulturnih referenc ipd.), lahko ga v veliki meri adaptira za ciljni jezik (adaptacija kulturnih referenc, iskanjem ustaljenih ustreznice za neologizme ipd.), lahko pa se odloči kateri koli prevod na celotnem spektru med tema dvema ekstremoma. Takšne odločitve prevajalca (v primeru zvestega prevoda je prevajalec recimo želel bralca izpostaviti kulturi izvirnega jezika, v primeru adaptacije pa je želel bralcu olajšati razumevanje in branje literarnega dela) bodo torej enako legitime, ne moremo namreč določiti »ravno pravšnje« mere zvestobe in adaptacije. Oz. po analogiji: Zlatolaska izbira med tremi različnimi juhami in posteljami, dokler ne najde »tiste prave«, v primeru prevajanja pa bodo vse juhe in postelje enako legitime izbire glede na namen prevoda, ki ga določi prevajalec z naročnikom. Kot zapiše Vermeer:

/.../ teorija skoposa torej nikakor ne trdi, da mora biti prevedeno besedilo ipso facto prilagojeno obnašanju in pričakovanjem ciljne kulture, da mora biti prevod 'adaptiran' na ciljno kulturo. To je zgolj ena možnost: teorija prav tako podpira nasprotno vrsto prevajanja, katere namen je izraziti značilnosti izvirne kulture s pomočjo ciljne kulture. Vse med tema dvema ekstremoma je prav tako možno, vključno s hibridnimi primeri. Da razumemo smisel prevajanja je, da se zavedamo dejanja – to je cilj teorija skoposa. (Vermeer, 2021, str. 229)

Vendar, ponovno se pojavi vprašanje, če razumevanje prevajanja v takšnem smislu res ni kompatibilno z določenimi koncepti ekvivalence. Ostanimo pri Kollerju, kjer je lahko prevod ekvivalenten glede na različne aspekte besedila. Tudi če se strinjamo z Vermeerjem (in ni razloga, da se ne bi), da lahko obstajajo različni legitimni prevodi (da poenostavimo sliko, vzemimo kot primer samo ekstremno adaptacijo in

ekstremno zvestobo izvirnemu besedilu), ni popolnoma jasno, zakaj ekstremne adaptacije ne bi mogli razumeti kot primera pragmatičnega ekvivalence, ekstremno zvestega prevoda pa kot primera denotativne in konotativne ekvivalence (in podobno hibridne primere kot kombinacijo teh). Ta pomislek je še posebej relevanten v luči dejstva, da tako Vermeer kot Reiß ne glede na teorijo skoposa zahtevata tudi *pravilo zvestobe*² (Reiß & Vermeer, 1984), ki se nanaša na medbesedilno koherenco med prevedenim besedilom in izvirnim besedilom in zahteva, da mora po uporabi principa skoposa med tema vseeno ostati zvestoba *do neke mere*. Vendar: prav zvestoba do neke mere je koncept, ki ga opisuje ekvivalenca, zato težko oblikujemo jasno protislovje med teorijo skoposa in ekvivalenco (v recimo Kollerjevem smislu) – pravzaprav se ideji smiselno dopolnjujeta.

2.5 Snell-Hornby

Zaradi priljubljenosti teorije skoposa je ekvivalenca posledično začela pridobivati negativen prizvok. Mary Snell-Hornby je v svojem delu *Translation Studies: An Integrated Approach* (1988) npr. zagovarjala trditev, da je koncept ekvivalence neprimeren kot osnovni koncept za teorijo prevajanja, da je slabo definiran tudi po več kot dvajsetih letih vroče razprave, da predstavlja »iluzijo simetrije« med jeziki, ki komajda obstaja razen na ravni nejasnih približkov in da izkrivlja osnovne probleme prevajanja (Snell-Hornby, 1988, str. 22). Njen glavni cilj je pokazati, da so temelji ekvivalence (bodisi na ravni besede bodisi na ravni besedila) majavi, saj predpostavljajo določeno mero simetrije med jeziki. To ilustrira z zgodovinsko analizo samega prevoda angleškega izraza »equivalence« v nemški jezik (»Äquivalenz«). Med obema jezikovnima sistemoma (angleščino in nemščino) je pri rabi besede ekvivalenca namreč nastala bistvena razlika zaradi zgodovinskega razvoja obeh leksikalnih enot. V angleščini se je v zadnjih 150 letih beseda v znanstvenem in matematičnem kontekstu uporabljala v smislu relacije absolutne simetrije in reverzibilnosti, vendar v angleščini obstaja tudi »starejši« smisel besede, ki sega vsaj do leta 1460, kjer je ekvivalenca izhaja iz pridevnika »equivalent« v smislu »podobne pomembnosti« ali »praktično iste stvari«. J. R. Firth, ki je besedo uporabil v prevajanju, je imel v mislih drugi, torej nejasen smisel (Firth, 1957). Na drugi strani je v nemščini ekvivalenca novejša beseda, s pomenom »kompenzacija« ali »možnost za zamenjavo«, s semantično identičnim pomenom v matematiki in formalni logiki,

² Angl. *fidelity rule*.

tj. absolutna simetrija oz. enakost. Ko pa se je beseda prevedla iz angleščine v nemščino, se je izvirno prevedel napačen pomen – v tehničnem (matematičnem, logičnem) in ne nejasnem smislu (Wilss, 1977), zato je že od samega začetka s konceptom bila povezana reverzibilnost, značilna za tehnični smisel besede. To je vodilo do tega, da so nemški avtorji izraz uporabljali v bolj rigoroznem, tehničnem smislu, angleški avtorji pa v nejasnem smislu. Snell-Hornby zaključi, da je nemška *Äquivalenz* skozi zgodovino postajala zmeraj bolj rigorozna, statična in eno-dimenzionalna, angleška *equivalence* pa zmeraj bolj nejasna in nerazločna, celo do te mere, da je postala popolnoma nepomembna (Snell-Hornby, 1988, str. 16–21).³

Vendar primer težko razumemo kot neizpodbiten argument za neuporabo ekvivalence v prevajanju. Njen primer napačnega prevoda besede (s prvim in ne drugim smislom) naj bi služil kot protiprimer predpostavki »določene mere simetrije med jeziki«. Primer sicer pokaže, da med jeziki ni *popolne simetrije*, težko pa bi trdili, da med besedama ni vsaj določene mere simetrije, gre namreč zgolj za primer, kjer je beseda z dvema različnima smisloma bila napačno prevedena. Poleg tega je treba poudariti, da primer ne predstavlja protiprimera niti angleškemu »nejasnem« razumevanju ekvivalence, saj angleški koncept ne zahteva popolne simetrije med prevodoma, niti nemškemu »rigoroznemu« razumevanju ekvivalence – nemški avtorji ne zagovarjajo ideje, da ekvivalenca zahteva »ena-na-ena« preslikavo med besedami. Nida, Taber in Koller razumejo ekvivalenco kot identični aspekt izvirnega besedila ali prevoda. To dejstvo izpostavi tudi Pym, ki zapiše, da:

/.../ noben izmed številnih lingvistov, ki jih citira Koller, ne predpostavlja kakršne koli 'simetrije med jeziki'. Ker Snell-Hornby ne navaja kogarkoli, ki bi podpiral takšno redukcijo izraza, je takšen opis ekvivalence verjetno njen. /.../ Pravzaprav bi Snell-Hornby ugotovila, če bi pogledala malenkost dlje, da koncepti, kot Nidova 'dinamična ekvivalenca', predpostavljajo znatno asimetrijo med jeziki. Še pomembneje, Kollerjev dejanski predlog je bil osnovan na preučevanju ekvivalence na ravni govora, kar je prepustilo celotno vprašanja simetrije ali asimetrije med jezikovnimi sistemi kontrastivni lingvistiki. (Pym, 2007, str. 163–164)

³ Za bolj izčrpen opis zgodovinskega razvoja glej Snell-Hornby, 1988, str. 16–21.

Primer torej ni argument proti predpostavki določene mere simetrije med jeziki, je zgolj argument proti predpostavki popolne simetrije med jeziki, ki pa je ne zagovarja noben (sodobnejši) zagovornik ekvivalence.⁴

Drugi razlog proti rabi koncepta ekvivalence, ki ga Snell-Hornby navede, je nejasnost in nezmožnost definiranja pojma »tudi po več kot dvajsetih letih vroče razprave« (Snell-Hornby, 1988, str. 22). Če se resnično strinjamo z idejo, da je nestrinjanje glede definicije koncepta med znanstveno skupnostjo dober razlog za opustitev pojma, potem lahko zavoljo doslednosti opustimo skorajda vse pojme v vseh znanstvenih skupnosti (npr. *resnica* ali *racionalnost* ali *pravičnost* v filozofiji, *vrsta* v biologiji, *zavest* v kognitivnih znanostih itd.). Dober primer nestrinjanja glede definicije koncepta je pomen *funkcionalizma* v filozofiji. David Lewis in Saul Kripke sta verjetno ena izmed najpomembnejših in slavnih filozofov analitične tradicije dvajsetega stoletja. David Lewis je zaradi zmede definicije funkcionalizma in kaj ta koncept sploh predstavlja zapisal, da »[g]lede na to, kako je izraz [funkcionalizem] sporen, ne vem, če sem 'funkcionalist'« (Lewis, 1994, str. 412). Saul Kripke pa je v verjetno enem izmed najvplivnejših del 20. stoletja, *Imenovanje in nujnost*, prav tako priznal, da funkcionalistični vidik glede psiholoških konceptov (torej problema duha v filozofiji) »ni bil opredeljen na dovolj jasen način« (Kripke, 1980, str. 145).

Nestrinjanje glede definicije koncepta torej samo po sebi zagotovo ne more biti dober argument za opustitev koncepta: tudi če se strinjamo z izjavo Snell-Hornby, da koncept nima takšnega pomena za dejanski proces prevajanja, tj. za dejansko prakso in prevajalce, to še ne pomeni, da ni pomemben v teoretičnem smislu. Kot zapiše Pym: »Snell-Hornby odslovi dva tisoč let prevajalske teorije, ker bi naj šlo za nejasno 'gorečo razpravo', ki nasprotuje besedam in smislu (iste nejasnosti najdemo v teorijah Boga in ljubezni, pa o teh še zmeraj govorimo)« (Pym, 2007, str. 162).

Zaključimo lahko torej, da da je zgodovinski primer prevoda besede ekvivalenca zgolj primer proti popolni simetriji jezikov, katere ne zagovarja praktično nihče, nestrinjanje glede definicije koncepta oz. nezmožnost strinjanja glede koncepta pa je pojav, ki je prisoten v praktično vseh znanostih in je slab razlog za ovržbo tega, saj bi zavoljo doslednosti morali ovreči večino konceptov v večini znanosti, kar se zdi

⁴ Izjema je morda Otto Kade, ki je je ukvarjal z ena-na-ena leksikalno ekvivalenco (Kade, 1968), vendar prav tako ni trdil, da med jeziki obstaja popolna simetrija, saj je vpeljal tudi ekvivalenco ena-na-mnogo.

absurdno. Trend napadanja ekvivalence pa se je nadaljeval, naslednji, za našo razpravo najrelevantnejši ugovor je oblikoval Steiner (Steiner, 1998).

2.6 Steiner

Filozofija jezika je vplivala tako na razvoj lingvistike kot na razvoj prevodoslovja. Ker se filozofija jezika še posebej osredotoča na razumevanje pomena; tj. kaj je pomen, kako nastane, od kod pride, kje je (v glavi ali v zunanjem svetu) ipd., je popolnoma naravno, da so ideje filozofov jezika o pomenu pomembno vplivale na razvoj in razumevanje prevodoslovja in posledično ekvivalence. Ne glede na razvoj in kasnejšo razdelitev aspektov ekvivalence je osnovna motivacija te zagotovo bila ekvivalenca pomena, tj. kako prevesti pomen iz IJ v CJ – zgodovinsko je to bil in v veliki meri verjetno še danes ostaja glavni smisel prevajanja. Kot zapiše Kelly, ki povzema Malmkjær (Malmkjær, 2005), pa je zaradi vpliva analitične filozofije Quinea (W. V. Quine, 1951, 1990, 2008) in Davidsona (Davidson, 1973) pomen zdaj razumljen kot »kratkotrajen in inherentno nestabilen, visoko subjektiven in vezan na kontekst, in ga je zato nemogoče reproducirati, bodisi v istem bodisi v drugem jeziku« (Kenny, 2009, str. 96). George Steiner je tako na podlagi Quineove (in deloma tudi Wittgensteinove) filozofije gradil svojo tezo in trdil, da zaradi Quineovega razumevanja nedoločenosti prevoda in problema pomena prevajanje v principu ni zmožno prenesti pomena izvirnega besedila v ciljni jezik (Steiner, 1998). Razlog za to tiči »v sami naravi jezika in lingvistične raznolikosti, ker sta ti neločljivi od ne-informacijskih funkcij, zasebnosti in poezije, ki so kreativni atributi človeškega govora« (Steiner, 1998, str. 295). Steiner ni bil edini, ki je imel pomisleke glede ekvivalence, pravzaprav »sodobni teoretiki zaradi podobnih razlogov ekvivalenco med besedili vzpostavljajo brez reference na od jezika neodvisne, objektivne pomene in prepoznajo vlogo prevajalcev pri ustvarjanju in vzdrževanju takšnih relacij« (Kenny, 2009, str. 96).

Vendar naša kontekstualizacija pojma ekvivalence pri različnih avtorjih razkriva razvoj pojma onkraj pomenske ekvivalence. Nida in Taber razlikujeta med formalno in dinamično ekvivalenco, kjer je pomen zgolj del formalne ekvivalence – dinamična ekvivalenca, ki cilja na poustvarjanje istega učinka v CJ, je v principu empirično preverljiva, prav tako je oblikovni del formalne ekvivalence možno preveriti objektivno. Koller razlikuje med denotativno, konotativno, besedilno-normativno, pragmatično in formalno ekvivalenco – le ena izmed teh petih kategorij, konotativna

ekvivalenca, se nanaša na »nedostopen« subjektiven pomen, ki ga bralec ustvari oz. oblikuje ob branju besedila. Tudi če se torej izkaže, da prevajanje niti v principu ne more prenesti pomena iz IJ v CJ, to ne pomeni nujno »smrti« za ekvivalenco, saj lahko prevajanje vseeno opredelimo s pomočjo drugih vzpostavljenih aspektov oz. kategorij ekvivalence. Poglavitno vprašanje v tem prispevku pa bo prav to: ali je res, da lahko specifično na podlagi Quineovega problema nedoločenosti reference in problema pomena, ki ga vzpostavi, zgradimo argument v prid nezmožnosti prevajanja pomena in pomenske ekvivalence in ali so posledice, ki jih tako zgrajen argument s seboj prinese, takšne, da jih lahko prevodoslovje sprejme?

3 Quineov problem nedoločenosti prevoda in reference

Quineov argument za nedoločenost prevoda sloni na tezi o *poddoločenosti* (angl. *underdetermination thesis*). Osnovna ideja poddoločenosti je, da imamo dve različni in medsebojno neskladni teoriji, ki se skladata z vsemi našimi opazovanji (empiričnimi podatki) (Hylton & Kemp, 2023). Z vidika empiričnih dokazov tako ne moremo presoditi, katera teorija je resnična in katera ne, torej sta teoriji empirično ekvivalentni. Dober primer ilustracije poddoločenosti je npr. kvantna mehanika, kjer so različne interpretacije kvantne mehanike (npr. deterministične in nedeterministične interpretacije) skladne z vsemi nam trenutno dostopnimi opazovanji in napovedmi na kvantni ravni. Do problema poddoločenosti torej pride, ko sta dve različni teoriji skladni z vsemi nam dostopnimi empiričnimi podatki.

Quine je nato (W. V. Quine, 1951, 1990, 2008) problem poddoločenosti preslikal na prevajanje pomena iz enega jezika v drugega, kar je vodilo do artikulacije problema nedoločenosti prevoda (angl. *indeterminacy of translation*). Za vzpostavitev koncepta nedoločenosti prevoda Quine prvo vpelje pojem *nedoločenost reference* (angl. *indeterminacy of reference*), ki ga najbolje ilustrira njegov znan primer *zajca oz. gavagaja* (W. V. O. Quine, 1960). Predpostavimo, da obstajata dva jezika, slovenščina in še do zdaj neznan jezik nekega plemena. Predpostavimo tudi, da ugotovimo, katera beseda v jeziku tega plemena pomeni »ja« in katera »ne«. Opazimo, da ko gre mimo nas in domorodca zajec, ta izreče besedo »gavagai«. Naslednjic, ko mimo priskaklja zajec, pokažemo nanj in vprašamo: »Gavagai?«, čemur domorodec odgovori pritrdilno. Na podlagi tega sklepamo, da je beseda za zajca v jeziku tega plemena gavagai. Vendar, opozarja Quine, je takšno sklepanje podoločeno. Namreč:

»Vzemimo za primer 'gavagai'. Kdo ve, ali predmeti, na katere se nanaša ta izraz, vendarle niso zajci, temveč le stopnje ali kratki časovni segmenti zajcev? V vsakem primeru bi bile situacije, ki sprožijo strinjanje z 'gavagai', enake kot pri 'zajcu'. Ali pa so morda predmeti, na katere se nanaša 'gavagai', vsi in različni ločeni deli zajcev; tudi v tem primeru se dražljajski pomeni ne bi razlikovali. Ko jezikoslovec na podlagi enakosti dražljajskih pomenov besed 'gavagai' in 'zajec' sklene, da je gavagai celoten trajni zajec, jemlje za samoumevno, da je domačin dovolj podoben nam, da ima kratek splošni izraz za zajca in ne kratek splošni izraz za stopnje ali dele zajca.« (W. V. O. Quine, 1960, str. 51–52)

Izraze oziroma stavke lahko torej prevedemo na različne načine, kjer se različni prevodi nanašajo na različne reference, npr. na celotnega zajca, del zajca, bistvo zajca ipd. Domorodcu v primeru bi lahko postavljali nadaljnja vprašanja, vendar bi, če bi želeli priti do jasnega pomena besede, morali ugotoviti pomen drugih besed, npr. da razjasnimo kaj pomeni gavagai bi morali razjasniti, katero besedo domorodec uporablja za identiteto ipd. Kako prevedemo gavagai bo torej odvisno od tega, kako prevedemo vse ostale izraze, vključno z izrazom za strinjanje in nestrinjanje. Različni prevodi jezika domorodcev bodo tako medsebojno neskladni, vendar hkrati skladni z vsemi behaviorističnimi informacijami, ki jih imamo o domorodcih: nam dostopna opazovanja (vedenje domorodcev) bodo v tem smislu zmeraj poddoločena, saj nimamo neposrednega dostopa do reference izraza, ki jo ima domorodec v mislih. Ker je torej referenca izraza zmeraj nedoločena, je tudi prevod nedoločen, saj so lahko različni prevodi skladi z vsemi dostopnimi opazovanji (ki so zmeraj zgolj behavioristične narave).

Celoten problem nedoločenosti prevoda sloni na Quineovi filozofiji, ki jo je razvil v članku »Two Dogmas of Empiricism« (W. V. Quine, 1951), kjer je zagovarjal idejo, da so nekateri izrazi, kot so analitičnost, nujnost in sinonimnost (istost pomena) lahko opredeljeni eden z drugim, ne pa s pojmi zunaj te družine izrazov. Na podlagi te ugotovitve Quine pride do zaključka, da »ni analitičnosti, ni nujnosti in ni sinonimnosti« (Soames, 2003, str. 224). Če sinonimnost med izrazi ne obstaja, potem izrazi nimajo pomena – govoriti o tem, da beseda ali stavki kar koli pomenijo torej nima nobenega smisla.

Če se strinjamo z nedoločenostjo prevoda, se moramo strinjati tudi z zaključkom, da niti besede, ki jih uporabljamo sami, nimajo nikakršnega pomena. Zakaj? Ker se poanta nedoločenosti prevoda in primer gavagaja preslika na lasten jezik. Kako naj vemo, da nekdo z »zajec« dejansko misli zajca? Morda nekdo besedo »zajec« uporablja v smislu »časovni segment zajca«. Kako pridemo do pravega pomena? S prevajanjem drugih izrazov, ki jih naš sogovornik uporablja. Tukaj pa ponovno nastopijo vsi Quineovi argumenti, saj bo naš vpogled v referenco sogovornika enak kot naš vpogled v referenco domorodca. Celotna množica podatkov, ki jih bomo pridobili od sogovornika, bo skladna z različnimi in medsebojno neskladnimi prevodi pomena. Kot zaključí Soames, bodo »behavioristični podatki vseh teh prevodov poddoločili prevode, osnovane na njih« (Soames, 2003, str. 240).

Pomen po Quineu torej ne obstaja – to ni radikalna interpretacija Quinea, ampak je splošno sprejeto znotraj filozofije jezika. Searle o nedoločenosti prevoda na primer zapiše:

»Teza o nedoločenosti prevajanja je, da pri vprašanjih prevajanja in s tem pomena ne moremo govoriti o tem, ali imamo prav ali narobe. Ne zaradi epistemičnega prepada med dokazi in sklepom, temveč zato, ker ni nobenega dejstva o zadevi, o katerem bi imeli prav ali narobe. /.../ Teza, da poleg dispozicij za verbalno vedenje ni objektivno resničnih pomenov, je bila predpostavljena že na začetku razprave. Quine je že na začetku zavrnil vsakršno sklicevanje na pomene v kakršnem koli psihološkem smislu. To ni bilo nikoli sporno.« (Searle, 1987, str. 127)

Tudi Quine sam sprejema takšno interpretacijo: »V kakšnem smislu sta lahko dva prevoda nekonsistentna? Ne moremo preprosto reči, da imata različna pomena, saj bi to pomenilo obstoj določljivih pomenov. Namesto tega moramo reči, da sta nekonsistentna v smislu, da bo en sistem prevajanja sprejel prevode, ki bi jih drugi sistem zavrnil.« (W. V. Quine, 1986, str. 267) Kontekst, da je nedoločenost prevoda osnovana na filozofiji, ki hkrati zanika tudi pomen izrazov (torej pomen ne obstaja), pa je ključnega pomena za prevodoslovje in za ekvivalenco.

4 Nedoločenost prevoda in ekvivalenca

Argument proti ekvivalenci je zgrajen na Quineovi nedoločenosti prevoda, vendar ta hkrati vodi do neobstoja pomena besed na sploh. To pomeni, da morajo nasprotniki ekvivalenci, če želijo biti dosledni, hkrati zagovarjati tudi tezo, da pomen besed ne obstaja. Pri tem ne gre zgolj za idejo, da bi bil pomen nedostopen ali v nekem smislu subjektiven, ampak da ga preprosto ni. Z drugimi besedami, če je Quineov problem nedoločenosti prevoda dober razlog proti ekvivalenci, potem mora biti tudi dober razlog proti konceptu pomena v prevajanju. Vendar teoretiki prevajanja, vsaj glede na analizirano literaturo, ne verjamejo, da pomena ni, zgolj da ga je v nekem smislu bodisi težko bodisi nemogoče prenesti. Kenny na primer zapiše, da je pomen razumljen kot »kratkotrajen in inherentno nestabilen, visoko subjektiven in vezan na kontekst, in ga je zato nemogoče reproducirati« (Kenny, 2009, str. 96). Vendar, da je pomen kratkotrajen in nestabilen ter vezan na kontekst še ni tako radikalna trditev kot trditev, da ga, kot trdi Quine, sploh ni. Quineova teza po drugi strani tudi ni edina pozicija znotraj filozofije jezika glede tega problema, pravzaprav je ideja o eliminativizmu pomena podobno radikalna tudi v filozofiji, zato ni jasno, zakaj bi v prevodoslovju sledili prav Quineu. Kot zapiše Soames: »Quinov argument o nedoločenosti prevoda ni prepričljiv ugovor našim temeljnim prepričanjem o pomenu in prevodu /.../ Toda dokazno breme je zagotovo na strani tistih, ki nas želijo prepričati, da zavzamemo radikalno skeptičen odnos do naših najosnovnejših in na videz nepogrešljivih jezikovnih prepričanj.« (Soames, 2003, str. 258)

Glede na trenutno stanje znotraj filozofije jezika dokazno breme za zavzetje tako radikalnega prepričanja zagotovo še ni bilo zadoščeno, pa vendar, predpostavimo, da ima Quine prav in da pomena ni. Posledično bi tudi sprejeli tudi tezo o nedoločenosti prevoda. Bi to res pomenilo smrt ekvivalence? Ni popolnoma jasno, zakaj bi takšen zaključek sledil. Spomnimo se, da lahko ekvivalenco uporabimo kot relacijo med besediloma na različnih ravneh. Koller npr. predlaga ekvivalenco na petih različnih ravneh: referenčna oz. denotativna ekvivalenca, konotativna ekvivalenca, besedilno-normativna ekvivalenca, pragmatična ekvivalenca in formalna ekvivalenca (Koller, 1989). Quineov argument bi deloval zgolj kot protiargument referenčni oz. denotativni ekvivalenci in morda tudi konotativni ekvivalenci, ostale tri ravni se lahko obdržijo navkljub nedoločenosti prevoda, saj ne operirajo na ravni pomena. Podobno velja za koncept formalne in dinamične

ekvivalence: formalna operira z referenco, zato ob upoštevanju nedoločenosti prevoda ne bi bila možna, nič pa se ne bi spremenilo za dinamično ekvivalenco, ki se osredotoča na povzročanje istega učinka, ponovno brez zanašanja na pomen besedila: npr. bralci knjige se tako v IJ kot CJ začnejo jokati po branju žalostnega poglavja. Sprejetje Quineovega problema nedoločenosti prevoda torej ne pomeni neuporabnosti ekvivalence, saj se je koncept te razvil v ekvivalence različnih ravni: v najboljšem primeru nedoločenost prevoda onemogoča ekvivalenco, ki v kakršnem koli smislu uporablja referenco in pomen, druge ravni ekvivalence pa ostajajo. Po drugi strani pa je sprejetje nedoločenosti prevoda povezano z hudimi posledicami, saj zahteva eliminacijo pomena, brez katerega si je težko predstavljati kakršno koli jezikoslovno znanost, vključno s prevodoslovjem.

Z drugimi besedami: če sprejmemo tezo nedoločenosti prevoda, potem nekatere oblike ekvivalence niso možne, ohranijo pa se druge oblike ekvivalence – ekvivalenca tako preživi navkljub Quineovi nedoločenosti prevoda. Hkrati za to plačamo visoko ceno, eliminacijo pomena, brez katerega si je težko predstavljati jezikoslovne znanosti. Z ozirom na širši kontekst filozofije jezika pa tudi ni popolnoma jasno, zakaj bi, dokler obstajajo filozofske teorije, ki ohranjajo pomen, ali dokler filozofi jezika ne pridejo vsaj do večinskega konsenza glede resničnosti Quineove teorije, znotraj prevodoslovja sprejeli nedoločenost prevoda in eliminacijo pomena kot temelj, na katerem se gradi prevodoslovna teorija.

Literatura

- Baker, M. (1992). *In Other Words: A Coursebook on Translation*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780203133590>
- Bregant, J. (2013). Funkcionalizem, računalniki in „kitajska soba“. *Analiza*, 17(3), 67–95.
- Catford, J. C. (1978a). *A linguistic theory of translation: An essay in applied linguistics* (5th imprt). Oxford Univ. Press.
- Catford, J. C. (1978b). *A Linguistic Theory of Translation: An Essay in Applied Linguistics*. University Press.
- Davidson, D. (1973). Radical Interpretation. *Dialectica*, 27(3–4), 313–328.
<https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1973.tb00623.x>
- Firth, J. R. (1957). *Papers in Linguistics, 1934-1951*. Oxford University Press.
- Gentzler, E. (2001). *Contemporary Translation Theories*. Multilingual Matters.
- Hawes, J., & Lowering, J. (Režiserji). (2022). Fiasco (No. 5) [Broadcast]. V *Slow Horses*. Apple TV+.
- Hylton, P., & Kemp, G. (2023). Willard Van Orman Quine. V E. N. Zalta & U. Nodelman (Ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/quine/>
- Kenny, D. (2009). Equivalence. V M. Baker & G. Saldanha (Ur.), *Routledge encyclopedia of translation studies* (2. izd., str. 96–99). Routledge.

- Koller, W. (1989). Equivalence in Translation Theory. V A. Chesterman (Ur.), *Readings in Translation Theory* (str. 99–104). Oy Finn Lectura Ab.
- Koller, W. (2011). *Einführung in die Übersetzungswissenschaft* (8., neubearb. Aufl). Francke.
- Kripke, S. A. (1980). *Naming and Necessity*. Harvard University Press.
- Lewis, D. K. (1994). Reduction of Mind. V S. D. Guttenplan (Ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind* (str. 412–431). Blackwell. <https://philarchive.org/rec/LEWROM>
- Nida, E. A. (1964). *Towards a Science of Translating*. E. J. Brill.
- Nida, E. A., & Taber, C. R. (2003). *The theory and practice of translation*. Brill.
- Pym, A. (2004). *The moving text: Localization, translation, and distribution*. John Benjamins Pub. Co.
- Pym, A. (2007). European Translation Studies, Une science qui dérange, and Why Equivalence Needn't Be a Dirty Word. *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, 8(1), 153–176. <https://doi.org/10.7202/037200ar>
- Pym, A. (2010). *Translation and text transfer: An essay on the principles of intercultural communication* ([Revised edition]). Intercultural Studies Group.
- Quine, W. V. (1951). Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, 60(1), 20–43. <https://doi.org/10.2307/2181906>
- Quine, W. V. (1986). Replies. *Synthese*, 19(1/2), 264–322.
- Quine, W. V. (1990). Three Indeterminacies. V Barret & Gibson (Ur.), *Perspectives on Quine* (str. 1–16).
- Quine, W. V. (2008). Posits and Reality. V *Arguing About Knowledge*. Routledge.
- Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*. MIT Press.
- Reiss, K. (1977). Texttypen, Übersetzungstypen und die Beurteilung von Übersetzungen. *Lebende Sprachen*, 22(1–4), 97–100. <https://doi.org/10.1515/les-1977-0143>
- Reiß, K., & Vermeer, H. J. (1984). *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. M. Niemeyer.
- Schäffner, C. (2008). Functionalist approaches to translation. V M. Baker & G. Saldanha (Ur.), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies: Let. Part 2* (str. 115–122). <http://www.routledge.com/books/Routledge-Encyclopedia-of-Translation-Studies-isbn9780415369305>
- Schäffner, C. (2009). Does Translation Hinder Integration? *FORUM. Revue Internationale d'interprétation et de Traduction / International Journal of Interpretation and Translation*, 7(1), 99–122. <https://doi.org/10.1075/forum.7.1.05sch>
- Searle, J. R. (1987). Indeterminacy, Empiricism, and the First Person. *The Journal of Philosophy*, 84(3), 123–146. <https://doi.org/10.2307/2026595>
- Snell-Hornby, M. (1988). *Translation Studies: An integrated approach*. John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/z.38>
- Soames, S. (2003). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, Volume 2: The Age of Meaning*. Princeton University Press.
- Steiner, G. (1998). *After Babel: Aspects of Language and Translation* (Third Edition, Third Edition). Oxford University Press.
- Toury, G. (1980). *In search of a theory of translation*. Porter Institute for Poetics and Semiotics, Tel Aviv University.
- Vermeer, H. J. (2021). Skopos and commission in translational action. V *The Translation Studies Reader* (4. izd.). Routledge.
- Wilss, W. (1977). *Übersetzungswissenschaft: Probleme u. Methoden* (1. Aufl). Klett.

MED SMISLOM IN POMENOM: ALI LAHKO, GLEDE NA FREGEJA, TUDI DRUGAČE OPREDELIMO NJUNO MEDSEBOJNO RAZLIKOVANJE?

Sprejeto

15. 9. 2022

Pregledano

1. 12. 2024

Izdano

30. 12. 2024

MATJAŽ REGOVEC

Institut IPAL, Ljubljana, Slovenija
matjaz@ipal.si

DOPISNI AVTOR

matjaz@ipal.si

Ključne besedesmisel,
pomen,
cogito,
mišljenje,
intuicija

Izvleček Kako lahko opredelimo razliko med smislom in pomenom? Ali obstaja alternativa razlikovanju med smislom in pomenom, kot ga razume in uporablja eden izmed očetov moderne analitične filozofije, Gottlob Frege (1848–1925), pri čemer mislimo njegovo znano ugotovitev, da »pomen izrazov 'Večernica' in 'Danica' bi bil isti, smisel pa ne«? Za potrebe raziskovanja smo razvili organon, ki zajema opredelitve miselnega, telesnega in intuitivnega cogita. Razlikovanje med vrojenimi sistemi organiziranosti in delovanja treh vrst cogita pokaže, da je možna tudi drugačna opredelitev razlikovanja produktov miselnega (smisla) in intuitivnega cogita (pomena). To je razlikovanje med smislom in pomenom, ki je drugačno od Fregejevega.

BETWEEN SENSE AND MEANING: IN RELATION TO FREGE, CAN WE FORM AN ALTERNATIVE WAY OF DISTINGUISHING BETWEEN SENSE AND MEANING?

MATJAŽ REGOVEC

Institut IPAL, Ljubljana, Slovenia
matjaz@ipal.si

CORRESPONDING AUTHOR
matjaz@ipal.si

Accepted
15. 9. 2022

Revised
1. 12. 2024

Published
30. 12. 2024

Abstract How can one determine a difference between Sense and Meaning? Is there an alternative to the way of differentiation between Sense and Meaning as being used by one of the fathers of modern analytic philosophy, Gottlob Frege (1848–1925), whereby we think his well-known finding that »whereas the sense of the Morning and the Evening Star is different, their meaning is the same«? The organon that we developed comprises some descriptions of the thinking, bodily, and intuitive cogito. The differentiation among the inherent systems of organization and functioning of the three kinds of cogito shows that an alternative description of differentiation between the typical products of the thinking (sense) and the intuitive cogito (meaning) can be ascertained. This is a differentiation between Sense and Meaning that is different from the one in Frege.

Keywords
sense,
meaning,
cogito,
thinking,
intuition

1 Uvod in raziskovalno vprašanje

»Resnična umetnost odkritja ni v tem, da najdemo novo ozemlje, ampak da ga gledamo z novimi očmi.«

Marcel Proust

Kako lahko opredelimo razliko med smislom in pomenom? Ali obstaja alternativa razlikovanju med smislom in pomenom, kot ga razume in uporablja eden izmed očetov moderne analitične filozofije, Gottlob Frege (1848-1925), pri čemer mislimo njegovo znano ugotovitev, da »pomen izrazov 'Večernica' in 'Danica' bi bil isti, smisel pa ne«?

Pri Fregejevi opredelitvi pomena se nam postavljajo vprašanja. Ali je Fregejeva opredelitev pomena res takšna, da nanjo lahko pristanemo kot na edino možno? Z drugimi besedami, ali ni pomen predmetov in fenomenov poleg tega tudi nekaj drugega – morda nekaj nematerialnega? Ali je pomen mogoče opredeliti tudi drugače, to je ne z neposredno referenco na samo telesno-materialno dimenzijo predmeta, temveč še s čim drugim? Da bi lahko primerno raziskovali in naposled odgovorili na naše vprašanje, si bomo najprej pomagali z opredelitvami miselnega, telesnega in intuitivnega cogita. S pomočjo pridobljenega organona bomo razpravljali o možnostih razlikovanja med smislom in pomenom in nato oblikovali zaključek.

2 Cogito kot novi novoveški kontinent

Novoveškega ali modernega človeka temeljno označuje *cogito*. Cogito je njegov oče Kartezij opredelil ne samo kot človekovo sposobnost razmišljanja, temveč kot celoto vsega, kar človek kot »misleča stvar« ali *res cogitans* samostojno in dejavno doživlja, obdeluje in predeluje. Cogito je v tem oziru oboje sposobnost in dejavnost modernega človeka. Človek s svojo sposobnostjo cogita, s tem ko z njim deluje, hkrati svoj cogito tudi neprestano razvija. Na ta način neprestano (pre)oblikuje svoj svet. Nič več ni svet enkrat za vselej ustvarjen s pomočjo absolutne avtoritete, ki človeku, svetu, in človekovemu položaju v njem, mogočno in nepopustljivo vlada iz drugega sveta. Namesto onstranske mogote absolutnega očeta-pantokratorja-stvarnika, ki je svet iz ničesar porodil v vsega šestih dneh, se svet sedaj, s pomočjo

izvajanja cogita, neprestano (pre)strukturira, dopolnjuje in nadgrajuje. Ravno ta neprestana nadgradnja (*upgrade*), ki je tako pomemben sestavni del (post)moderne kozmosa, oboje virtualno in psihofizično, to je v obliki dela na sebi in svojega vsestranskega (osebnostnega in fizičnega) razvoja, je s cogitom neločljivo povezana. Kreacija je tukaj in zdaj, na doseg roke, vendar se ta brez aktivacije cogita ne zgodi. Vlak ne samo pripelje, temveč naslednji trenutek s postaje tudi odpelje – cogito pa se nanj lahko vkrci ali pa tudi ne.

Ključni elementi novega veka so v kratkem času izbruhnili v geografiji, kozmologiji in filozofiji. Odkritje novega kontinenta je povzročilo trajni *separatio* in neozdravljivo degenerativno rakasto rano srednjeveškemu kozmosu in mogočnemu, čeprav resda že nekoliko starikavemu drevesu njegovega metafizičnega modela. Z rojstvom novega kontinenta se je razparala dotedanja podoba sveta, ki je odsihmal pridobil 'stari' in 'novi' kontinent, ter s tem stari in novi pogled na κόσμος, človeka in boga. Nadalje, z ukinitvijo varnega in trdnega absolutnega centra sredi vesolja je bil celoten srednjeveški κόσμος raz-sidran in vržen v kaotično vodovje novoveškega ekscentričnega vsemirja. Novoveški center kozmosa se je sprva skušal ustoličiti v Soncu, ampak tudi to ni dolgo vzdržalo delegiranega prestola. Vsa astronomska iskanja nekega večjega, oddaljenejšega kozmičnega centra so se izjalovila.

Rešitev je naposled ponudila prav filozofija. To je bilo rojstvo ega in njegovega cogita. Nič več geocentrizem, temveč egocentrizem je postal tisti, ki je lahko pomenil novi center sveta. Mit o stvarjenju ega je zgodba o prvem človeku ali Adamu nove dobe, Renéju Descartesu (1596–1650). »Cogito, ergo sum« seveda hkrati pomeni tudi »cogito, ego sum«.

»Kaj sem torej? Misleča stvar. Kaj je to? Stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti.« (Descartes, 1957, str. 2, 8, 59)

Jaz je torej tista nova entiteta, ki razmišlja oziroma procesira in prav cogito je tista temeljna sposobnost, ki jazu sploh omogoča, da lahko obstaja. Ego in cogito postaneta neločljivo povezana. Enega brez drugega ni. Cogito je funkcija ega, s katero ego zagotavlja svoj obstoj in neprestano obnovo.

»Če pa bi nasprotno le za trenutek prenehal misliti, v tem ko bi moje telo, svet in vse drugo, kar sem si kdaj predstavljal kot resnično bivajoče, še dalje resnično bivalo, bi ne imel prav nobenega razloga verjeti, da sem tudi resnično eksistirал tisti čas, ko sem prenehal misliti.« (Descartes, 2004, str. IV, 32–33)

Novi center kozmosa, ego, ima hkrati torej tudi svoj funkcionalni podaljšek, s katerim si zagotavlja svoj obstoj. Če je ego *existentia*, je cogito *essentia*. Cogito je bistvo ega:

» /.../ sem spoznal, da sem neka stvar ali substanca, katere celotna narava ali esenca je samo v tem, da misli, in ki za svojo eksistenco ne potrebuje nobenega prostora in ni odvisna od nobene telesne ali materialne reči.« (Descartes, 1957, str. IV, 33)

Ego in cogito torej skupaj tvorita *res cogitans*. Jaz in cogito sestavljata »mislečo stvar«, ki je po Karteziju nematerialna substanca, samostojna in neodvisna. Vse ostalo, kar pa ni misleča stvar, postane »razsežna stvar«, ali *res extensa*. Kartezij zelo jasno razmeji njuni dimenziji s tem, ko pove, da sta ego in njegov cogito nematerialna, to je netelesna. Vse, kar je materialno (telesno), je »drugi svet«. Nastane novi dualizem, ki je nasledil srednjeveškega.¹ Namesto tega in ónega sveta, iz katerega deluje bog-oče-stvarnik, imamo sedaj svet dveh kontinentov, izmed katerih je prvi osredinjen, resničen in avtentičen, ter drugega, ki je raz-sredinjen, virtualen in nezamejen.² Razsežnostna, zunanja reč drugega sveta, podlega svojim lastnim, egu in njegovemu cogitu v osnovi nepoznanim zakonom. Posledično se na novo poravnata in opredelita srednjeveška pojma objekta in subjekta. Srednjeveški »subjekt« je bil vsak nosilec substance, ki je pritegnil zanimanje in angažiranje filozofa-znanstvenika. Na primer, v angleškem jeziku smo še dandanes priča vsakodnevni laični rabi tega pojma na takšen način. Center srednjeveškega subjekta je bil pogojen z geocentrično

¹ To lahko rečemo samo pogojno, kajti vsaka doba razvoja človekovega zavedanja na neki ravni, kljub temu, da se oblike človekovega zavedanja neprestano razvijajo, ostane in nemoteno deluje naprej. Vidimo lahko, da nove oblike razvoja zavedanja same po sebi ne izključujejo starih. Na primer, ne samo da je srednjeveški metafizični model, ki je vključeval boga-stvarnika-očeta, ki vlada iz drugega sveta, še vedno živ in prakticirajoč, temveč nekateri s popolnoma enako močnim žarom verjamejo v Platonovo metafizično matrico človeka, narave, idej in njegovega demiurga. Ravno tako nas večina še vedno lahko uživa v pridobitvah predhomerskega mitosa, ki se še danes izraža v umetnosti, in še posebej v poeziji.

² Nezamejenost novoveškega zunanjega kozmosa vzpostavlja hudo opozicijo prednovoveški popolni zamejenosti kozmosa in sublunarnosti zemeljskega sveta, in ravno v tej nezamejenosti lahko vidimo temeljno lastnost cogita, ki samega sebe ves čas razvija in prerašča, posledično pa se ves čas razvija in prerašča tudi podoba sveta, ki jo cogito prav tako ves čas na novo ustvarja in posodablja.

gravitacijo središča celotnega srednjeveškega kozmosa. Z rojstvom nematerialne kartezijske substance pa je temeljno 'področje zanimanja in angažiranja' svoje novo središče dobilo v sami 'ego-logiji' cogita, ki je postal nova temeljna gravitacija novoveškega kozmosa. To so bila nova novoveška tla, na katerih je človek sam postal ne samo poglavitni, temveč tudi najpomembnejši središčni Subjekt³ moderne dobe.

Pa vendarle sta se v novoveški filozofiji poleg netelesnega, miselnega cogita razvijali tudi empiristična in intuitivna dimenzija cogita. V nadaljevanju si bomo najprej pogledali osnovne značilnosti miselnega, telesnega (empiričnega) in intuitivnega cogita.⁴ Opredelitve treh vrst cogita bodo sestavljale organon našega raziskovanja glede razlikovanja med smislom in pomenom. Na tem temelji naše raziskovalno vprašanje, ki se glasi:

»Ali obstaja alternativa razlikovanju med smislom in pomenom, kot ga razume in uporablja eden izmed očetov analitične filozofije, Gottlob Frege (1848-1925), pri čemer mislimo njegovo znano ugotovitev, da »pomen izrazov 'Večernica' in 'Danica' bi bil isti, smisel pa ne?«

3 Od miselnega do intuitivnega cogita

3.1 Miselni cogito

Miselni cogito je bil prva oblika cogita, saj je bil človek po Karteziju prvenstveno »misleča stvar«. Kako bi lahko opredelili miselni cogito? Naslonili se bomo predvsem na Immanuela Kanta, Edmunda Husserla ter na Boruta Ošlaja.

Immanuel Kant (1724–1804) svojih umskih raziskav sicer ni imenoval »cogito«, vendar je jasno, da gre za naše pojmovanje pri tem za cogito, kajti če je cogito, kot smo ugotovili, tesno in neločljivo povezan z egom kot njegovo bistvo, potem si ne moremo zamisliti bolj bistvene kogitološke raziskave, kot jo je opravil Kant v svoji

³ Pri tem pa moramo opozoriti na to, da Descartes sam izraza »subiectum« za ego nikoli ni uporabil. Tako Descartesa razumemo *danes*.

⁴ Opredelili bi lahko sicer še psihični cogito, katerega novoveški filozofski oče je Brentano (1999). Potem ko je razvoj psihičnega cogita v dvajsetem stoletju fungiral skorajda kot izključna domena psihoanalize, je pomembno predpostavko za njegovo filozofsko opredeljevanje opisal Davidson (1988). O psihičnem cogitu več razpravljamo na drugem mestu (Regovec, 2022).

Kritiki čistega uma. Kantov νόσμος je neizogledljivo miselni. Takoj v uvodu h *Kritiki čistega uma* nas pruski filozof opozori na pred-pomembnost spoznanj, ki so neodvisna od izkustva in celo od vseh vtisov čutov:

»Takšna spoznanja imenujemo *apriorna* in jih razlikujemo od *empiričnih* spoznanj, ki imajo svoje vire a posteriori, namreč v izkustvu.« (Kant, 2001–2012, str. ¼, 37)

Apriorna spoznanja poseduje čisti um in so njegova temeljna značilnost. V kolikor apriorna spoznanja ne vsebujejo prav nič empiričnega, potem so to čista apriorna spoznanja. Vse tisto, kar pa je vzeto iz izkustva, spoznamo le *a posteriori* ali empirično. Kant v svojem miselnem cogitu prepozna nujnost apriornih spoznanj, saj o predmetu vedno lahko povemo več, kot bi nas učilo golo izkustvo.

Kant čisti um opredeli tako, da vanj ne prodira nobeno empirično izkustvo. Čisti um tvori tako imenovano *transcendentalno filozofijo*, ki jo sestavljajo zgolj čisti apriorni pojmi. Apriornost je torej temeljni pogoj transcendentalne filozofije. Čisti um ni nič drugega kot sposobnost podajanja tovrstnih principov.

Za nas je pomembno Kantovo razlikovanje med shemo in podobo. Ko Kant govori o upodobitveni moči psihe, se pri tem temeljne razlike med shemo in podobo dobro zaveda. Shema, ugotavlja Kant, je po eni strani intelektualna, po drugi pa čutna. Vsak pojem ima svojo shemo, po kateri z njim postopa razum. Zato je čisti razum že v osnovi shematičen.

Kakšne pa so značilnosti miselnega ega, ki producira miselni cogito, in kako deluje? S tem pomembnim vprašanjem se Kant sicer ni ukvarjal, je pa to nalogo opravil Edmund Husserl (1859–1938). To zajema njegova znamenita razlaga in opredelitev *transcendentalnega ega*.

Metoda celotnega Husserlovega postopka se imenuje ejdetska metoda, ki sestoji najprej iz ejdetske ἐποχή in nato še iz ejdetske redukcije. Ejdetska redukcija ali ideacija pomeni, da fenomene subjekt loči po svojih bistvih, ki jih Husserl imenuje *ejdose* (staroveško εἶδος ali ideja oziroma ideje). Ejdosi, na katere ločimo fenomene, so za Husserla »predpojmovna bistva«.

»Če izpolnjujem fenomenološko ἐποχή, zapadem /.../ izklopu, in kar ostane, je čisti doživljajski akt z lastnim bistvom. /.../ da to dojetje njega kot človeškega doživljaja /.../ ne odpravlja forme *cogita* in 'čistega' subjekta ne prečrta /.../ v svojem bistvu to, da seva nekaj s strani 'jaza' ali v obrnjeni smeri k 'jazu', in ta jaz je *čisti* jaz, njemu ne more do živega nobena redukcija.« (Husserl, 1997, str. 261–262)

Ko izvedemo ejdetsko metodo do kraja, pridemo do nečesa, kar absolutno biva samo s seboj v transcendentalnem okolju raz-ideirane zavesti. Ker je empirični jaz popolnoma izločen, prav tako pa je izločeno tudi njegovo bistvo ali ejdos, ostane samo še njegov čisti, transcendentni preostanek – *transcendentalni ego*. Kot transcendentalna subjektiviteta je transcendentalni ego *sámo-dan*, *sámo-navzoč*, absolutno prisoten in on je tisti, ki konstituira svet. To je po Husserlovem mnenju »ego-cogito«.

Husserlov transcendentalni ego je torej čisti miselni ego, ki je onkraj svoje bitnosti. Vodi ga Descartesov sistematični dvom. Z njim moramo preveriti, meni Husserl, če tista bit, ki se mi kaže, res biva na takšen način. Ali lahko predvidevamo, da je takšen ego predvsem miselni? Ukvarja se predvsem z mislimi. Miselni ego mora kot transcendentalna subjektiviteta najprej prepoznati sebe, in s pomočjo tega nato tudi vse ostalo. Če Husserlov ego (ki smo ga sami prepoznali kot miselni) postavimo skupaj s Kantovim miselnim cogitom, lahko opredelimo naš konstrukt miselnega ega-cogita. Njegove podobe so torej čiste, netelesne in neodvisne od posameznega čutnega izkustva. Čiste podobe miselnega cogita niso veljavne samo za posamične, partikularne zaznave in predmete, temveč imajo občo, kolektivno moč opredeljevanja in opisovanja. Ravno čistost, to je očiščenost vsega partikularnega in materialnega pa je nujni, čeprav ne tudi zadostni pogoj za občo veljavnost podob in funkcioniranje miselnega cogita.

* * *

Na tem mestu želimo uvesti še Ošlajevo sintagmo ekscentričnega jaza, ki je za nas pomembna za opredeljevanje še ene lastnosti miselnega ega in njegovega cogita, in sicer kaj je človekov ekscentrični jaz? Ošlaj ga utemeljuje na osnovi tako imenovanih simbolnih form:

»S simbolnimi formami (jezik, spoznavanje, mit, religija, umetnost, tehnika) Cassirer misli temeljne strukture duhovnih perspektiv za prisvajanje sveta oziroma za razpiranje resničnosti, ki niso le pogoj videnja in razumevanja človekovega sveta, temveč tudi vrelci vsega oblikovanja. /.../ Simbolne forme so torej umetelni, virtualni medij, duhovni *sofiter* kulture, so s čutnostjo prežeti izmisleki našega mišljenja, ki ustvarjajo posredovani in glede na fizično realnost sekundarno ustvarjeni svet smislov in pomenov.« (Ošlaj, 2015, str. 20)

na drugi pa s pomočjo njegovega koncepta diafore:

»Človek podvaja svet. V tej podvojitvi oziroma podvajanju se razkriva pojem diafore kot ločnice med obema svetovoma, ki se med seboj razlikujeta kot biti in imeti. Človek hkrati je in ima, je del biti, hkrati pa jo ima za svoj predmet.« (Ošlaj, 2000, str. 61)

Diaforo bi lahko po eni strani videli kot vzrok, zaradi katerega nastaja podvajanje sveta s pomočjo simbolnih form, po drugi strani pa je diafora človekov konstitucijski pogoj njegove kogitološke zavesti, saj diafora pogojuje način, kako je človek sploh oblikovan. Naša zavest je diaforična, ker se nanaša na samo sebe, torej ker je sám onanašajoča. Gre za obliko samo-zavesti – ki pa je temeljno ekscentrična, to je oddaljena od neposrednega doživljanja sveta.

Kako nam sedaj Ošlajeva eksplikacija ekscentričnega jaza lahko pomaga pri opredeljevanju miselnega cogita? Omogoča nam razumevanje, da je človekova narava ekscentrične zavesti – primarno miselna, kajti miselna funkcija zavesti je njen primarni atribut. Njena temeljna podlaga je njena ekscentrična (in s tem tudi diaforična) pozicioniranost. To pa pomeni tudi, da je prav takšna tudi temeljna narava miselnega ega in njegovega, to je miselnega cogita. Zakaj tako mislimo? Enostavno zato, ker ne moreta obstajati dva ega – eden ekscentrični in drugi miselni. Ugotavljamo, da je to lahko samo en in isti organ – resda in temeljno v osnovi ekscentrične, miselne zavesti.

Kaj je torej produkt miselnega cogita? Kako lahko uporabimo koncepte, misli, principe, kategorije? Ali umske sposobnosti in dejavnosti, ki jih uporabljamo pri svojih poskusih razumevanja sveta, res ustvarjajo tudi svoj produkt? Že pri poimenovanju predmetov in pojavov se sklicujemo na določene koncepte, principe,

sheme in kategorije. Pri tem pa se nam določen predmet ali pojav – osmisli. Že ravno s tem, da predmet ali pojav poimenujemo, ga torej osmislimo. Smiselni postanejo njegova zgradba, njegovo funkcioniranje, njegova uporaba in njegova vrednost. Smiselni pa postanejo ravno zato oziroma natančno tedaj, kadar jih uspemo razumeti s pomočjo miselnih konceptov, principov, shem in kategorij, to je čistih podob miselnega cogita. Smisel je torej osnovni produkt miselnega cogita.

3.2 Telesni cogito

Kakšen pa je empirični ego in kakšen njegov cogito? Če empirični ego izhaja iz izkustva, to pomeni, da je temeljno odvisen od telesnega zaznavanja. Ali je torej to lahko samo ego, ki je telesni ego? Telesno zaznavanje izvajamo s petimi telesnimi čutili.⁵ Telesni cogito tvori zgolj takšne podobe, ki jih lahko otipa, zavoha, vidi, okuša ali sliši. To pa so vedno posamične podobe, ki vključujejo tudi substrat, to je material, ki je potreben, da telesni cogito sploh lahko deluje. To je fizično-materialna razporeditev predmetov po času in prostoru.

Podobe telesnega cogita torej niso čiste. Kakšne so torej? Glede na to, da so podobe, ki jih ustvarja telesni cogito, vedno partikularne in strjene, kar jim sploh omogoča neko relativno trajno obliko, jih bomo imenovali *koagulirane podobe*. Koagulirana podoba hiše ob cesti, ki jo ustvari moj vid, je moja osebna podoba. Čeprav je podoba taiste hiše zelo podobna podobi, ki jo hkrati poleg mene ustvarja sopotnik, se od njegove vseeno nekoliko razlikuje. Na primer, v moji podobi hiše se, glede na to, da že od otroštva naprej rad vrtnarim, pomembno in značilno pojavlja tudi vrt, medtem ko se pri sopotnikovi, ki je gradbinec, tipično in v skladu z njegovo osebno zgodovinskostjo v ospredje prebija partikularna konstrukcija hiše. Koagulirani podobi telesnega cogita sta torej pogojeni s subjektom, to je opazovalcem – in to v skladu oziroma pogojevano z njegovo lastno zgodovinskostjo.⁶

⁵ Poleg petih telesnih čutil obstaja še »šesto telesnim čutilo«, ki izvaja propriocepcijo, to je notranjetelesno zaznavanje. Propriocepcije tukaj ne bomo obravnavali.

⁶ Telesnega cogita na tem mestu zaradi pomanjkanja prostora sicer ne moremo obširneje utemeljiti, ampak vseeno naj opozorimo na to, da ima telesni cogito tri dimenzije. Prva je percepcija, ki je sicer v splošnem najbolj raziskana. Vendar je enako pomembna tudi akcija, kajti vsako zaznavanje vključuje tudi akcijo. V kolikor želimo videti ptico v letu, moramo vanjo angažirano uperiti svoj pogled. V kolikor želimo uzreti osebo pri sosednji mizi, moramo malce premakniti svoj trup oziroma samo malce nagniti glavo. Tretja dimenzija telesnega cogita pa je stvarjenje. To je stvarjenje koaguliranih vidnih podob, kakor jih oblikujemo na podlagi svoje telesne percepcije in akcije. Zadnja dimenzija, za katero nam kognitivna znanost pokaže, da v njej sodelujejo možgani, je vseeno tudi telesni cogito, kajti tudi možgani so telesni 'organ' oziroma kompleksen skupek živčnega sistema, ki fungira po celotnem *fizičnem* telesu.

Vendar pa vidne podobe, ki jih ustvarjamo s svojo telesno zaznavo, niso edine koagulirane podobe telesnega cogita. Koagulirane podobe telesnega cogita so tudi vse podobe, ki jih ustvarjamo kot vidne za druge. To niso samo podobe, ki jih rišemo, slikamo ali sintetiziramo na računalniškem mediju, temveč se koagulirane podobe telesnega cogita pojavljajo v še nekem veliko bolj temeljnem oziru: to so besede in besedila, kakor ta ves čas nastajajo v svoji izgovorjeni in pisani obliki.⁷

3.3 Stavčne propozicije kot produkti telesnega cogita

Kaj so propozicije? Propozicije so podobe, ki so izgovorjeni in/ali napisani besedni konstrukti. Ubeseidimo jih v govorjeni in/ali pisni obliki s pomočjo svojega telesnega cogita. Za razliko od besed kot čistih podob, ki sicer fungirajo na območju miselnega cogita, kajti mislimo tudi s pomočjo besed, ki si jih bodisi predstavljamo bodisi ponavljamo v svojem miselnem polju, so propozicije – *koagulirane podobe telesnega cogita*. Besede, kakor so v svoji specifični postavitvi in kombiniranosti koagulirane v izgovorjenem in/ali napisanem, postanejo nemi pričevalci procesa, ki se je zgodil na prehodu iz miselnega cogita – v kaj? Če pomislimo, kaj se zgodi v tem prehodu, v tej materializaciji, ki ga udejanja škripajoče, v črnilo namočeno pero, ki podrsava po porumenelem pergamentnem papirju oziroma ga udejanja zavzeto tapkanje prstov po računalniški tastaturi, in v zvočnem produktu, kot ga proizvede piš zraka skozi grlene vratne šobe in s pomočjo tleskajočega jezika ob ustno nebo in zobe, lahko ugotovimo, da to ni miselni cogito. Zakaj ne? To je proces, ki ga v vsakem primeru udejanji telo in ne miselni cogito. To je lahko zgolj telesni cogito. On je tisti, ki kastrira vse mogoče, različne, bolj ali manj perverzne⁸ miselne opcije, ki jih miselni cogito sicer ves čas razpostavlja, kombinira, podira in spet na novo sestavlja po svojem lastnem, od zunanjega sveta temeljno ločenem in sterilnem miselnem polju.

⁷ Za popolnejši opis telesnega cogita bi sicer morali navesti in analizirati predvsem dela otoških empiristov (Locke, 1974, Berkeley, 1974, Hume, 1974), kontinentalne analitične filozofije (Wittgenstein, 1976, Wittgenstein, 2014), Nietzschejev koncept telesnega ega in sebstva (Nietzsche, 1988), Plessnerjevo analizo fenomenov smejanja in jokanja (Plessner, 2020), Merleau-Pontyjevo na telesnem cogitu temelječo fenomenologijo zaznave (Merleau-Ponty, 2006) in Ošlajevo metafiziko telesa (Ošlaj, 2000) – s katerimi bi podkrepili naš sicer na tem mestu skop opis telesnega cogita. To sicer naredimo na drugem mestu (Regovec, 2022).

⁸ Zakaj tukaj uporabljamo izraz 'perverzne', pri čemer se zavedamo latinskega izvora besede *pervertere*, ki pomeni »strmoglaviti«, »spreobrniti«? Zato, ker je naloga miselnega cogita prav ta, da vedno znova 'strmoglavi' in 'obrne' določene pred-sodke in za-misli na glavo. Samo s tem, ko jih občasno 'strmoglavi' in 'obrne na glavo', jih lahko tudi na novo razmisli in na novo primerno vzpostavi na veljaven način. Vidimo lahko, da je perverznost, ki omogoča, da se miselni cogito sploh lahko primerno prevpraša, očisti in na novo vzpostavi svoje čiste miselne koncepte, ki so čiste, to je nekoagulirane podobe miselnega cogita, povsem nekaj drugega kot v primeru, kadar bi perverznost za svojo akcijo uporabljal telesni cogito. V prvem primeru je perverznost dobrodošla, v drugem pa predstavlja hudo problematičen način delovanja in izražanja. To je le en primer medsebojnega razlikovanja glede organiziranosti in funkcioniranja miselnega in telesnega cogita.

Telesni cogito je tisti, ki izmed vseh teh možnosti proizvede zgolj eno kombinacijo, ki jo porine v udejanjenje svoje koagulirane podobe. Vse ostale ostanejo 'neinkarnirane',⁹ to je neizgovorjene oziroma nenapisane. Že naslednji hip pa taisti miselni cogito, ki je prej morda do obisti premleval različne kombinacije besednih postavitev, sedaj nemara docela presenečeno zre v produkt, ki ga je pravkar udejanjil telesni cogito. To je koagulirana besedna podoba telesnega cogita ali stavčna propozicija kot temeljni fenomen in objekt, s katerim se ukvarja analitična filozofija. Nekaj misliti na eni ter nekaj izreči oziroma napisati na drugi strani sta dva različna procesa. Še vedno ne znamo pojasniti, kaj je tisti vmesnik, ki ju medsebojno povezuje, in ki omogoča tudi njuno medsebojno prevajanje.

In ravno v produkt telesnega cogita je zrl Frege, ko je analiziral razliko med smislom in pomenom. Do česa je prišel? Pomen je Frege razumel kot nekaj, kar kaže na referenco, ki stoji izza besede oziroma znaka, ki se nanaša nanjo oziroma nanj. Referenca se nanaša na predmet, ki ga označuje *znak*. Znak je besedna zveza, ime, črka. Vendar pa lahko imamo več različnih znakov, ki vsi označujejo isti predmet.

»Pomen izrazov 'Večernica' in 'Danica' bi bil isti, smisel pa ne.«
(Frege, 2001, str. 144)

Fregejev pomen se torej temeljno nanaša na predmet, ki ga – v kolikor nam to seveda to uspe – nahajamo izza znaka. V tem primeru je to planet Venera, ki ga v obeh primerih osvetljuje Sonce, in se zato kaže zdaj na Zemljinem večernem, zdaj na njenem jutranjem nebu. Kako pa je s Fregejevim smislom?

» /.../ z znakom (imenom, besedno zvezo, črko) poleg označenega, kar bi lahko imenovali pomen znaka, povezujemo še to, kar bi sam imenoval smisel znaka, v katerem je vsebovan način danosti.« (Frege, 2001, str. 144)

Smisel je povezan z mislijo, ki jo posameznik oblikuje o določenem stavku in seveda so smisli lahko zelo različni, saj so odvisni od posameznika in njegovega načina razmišljanja – kljub temu, da je smisel mogoče opredeliti tudi tako, da ga načeloma

⁹ 'Neinkarnirane' je morda na prvi pogled tukaj nekoliko neustrezen izraz. Vendar 'meso', ki je ujeta v koagulirani besedi 'inkarnirano', vseeno ni brez pomena. Pomen 'mesa', ki je tukaj sicer metaforičen, je nekaj, kar obstaja v telesni obliki in je zato del telesa. To 'telo' je tukaj 'meso' same stavčne propozicije, kakor se je ta koagulirala v partikularnem telesnem cogitu posameznika, ki fungira v partikularnih razmerah njegovega povsem individualnega prostorskega in časovnega nahajanja.

lahko razumejo vsi, kajti uporabljanje pojmov, ki imajo univerzalno veljavo, je eden od temeljnih ciljev uma in razmišljanja nasploh. Za nas to pomeni, da je Fregejev *smisel* nekaj, kar tudi sami razumemo kot »smisel« kot temeljni produkt miselnega cogita, kakor ga razumemo na podlagi Kantove kritike čistega uma, Husserlovega transcendentalnega ega in Ošlajeve sintagme ekscentričnega jaza.

Ali je pomen res vezan, ciljan in usmerjen neposredno na neki določeni materialni objekt (v našem primeru je to planet Venera), ki ga identificiramo s telesnim cogitom (v našem primeru z večernim ali jutranjim pogledom s prostim očesom oziroma s teleskopom, ali pa s podatki z vesoljske sonde, ki je pristala na Veneri), in ga osmislimo z miselnim cogitom?

Medtem ko se Fregejev »pomen« nanaša in usmerja na telesno-materialni predmet, ki ga bolj ali manj uspešno skuša označiti ime, besedna zveza ali črka, se mi pri opredelitvi pomena ne bomo sklicevali niti na koagulirane podobe telesnega cogita (torej na stavčne propozicije in njene dele), niti na koagulirano podobo predmeta v njegovi telesno-materialni pojavnosti. Na kaj se bomo torej sklicevali? Kaj nam še preostane? Ta 'preostanek' bomo skušali razložiti s pomočjo intuitivnega cogita. Poglejmo, kako ga lahko opredelimo in kako si lahko z njim pomagamo pri odgovoru na naše raziskovalno vprašanje.

3.4 Intuitivni cogito

Raziskovanje in opredeljevanje¹⁰ vsega nematerialnega, to je nefizičnega, od nekdaj predstavlja ne samo enega največjih filozofskih problemov, temveč tudi enega izmed nadvse navdušujočih¹¹ izzivov. To je vprašanje, ki je temeljno metafizično. O Platonovih εἶδη ali idejah, o teh nevidnih entitetah, ki izvirajo iz drugega sveta, razmišljamo še danes. Čeprav je novoveški kontekst nekoliko drugačen, je razmišljanje o idejah še vedno enako razmišljanje. Vendar pa ukvarjanje s Platonovimi εἶδη vseeno ni samo razmišljanje. Zakaj menimo tako? Ta drugačen

¹⁰ Raziskovanje vsega nematerialnega *par definitionem* ne more biti zaznavanje, ki ga sicer opravljamo s petimi telesnimi čutili. Govorimo lahko sicer o »šestem čutilu«, ki bi lahko bil 'intuitivno čutilo' ali 'slutilo', kot bi ga morda lahko poimenovali sami, vendar to ni zaznavanje v okviru uveljavljenega pomena. Ali je to prepoznavanje? Ali pa je to participacija v nematerialnem?

¹¹ Zakaj uporabljamo izraz 'navdušujoč', ki v sebi vsebuje etimologijo 'duha' oziroma 'duše'? Ravno zaradi elementa absolutnosti intuitivskega polja, ki pomeni bodisi popolno bodisi nično participacijo v njem, 'navdušujočnost' kot lastnost intuitivnega cogita lahko smatramo za nerazdružljivo povezano s samo naravo intuitivnega cogita. O absolutnosti intuitivnega cogita bomo več povedali v nadaljevanju tega podpoglavja.

modus, ta drugi način ukvarjanja s Platonovimi idejami, izhaja iz same narave fungiranja idej. Ideje naj bi po Platonu namreč temeljno informirale materijo tega sveta in človeka. Človek in svet se temeljno oblikujeta in urejata v skladu z njimi. Človek in svet v onstranskih idejah *temeljno participirata*. In ravno ta participacija je tista, ki ni razmišljanje, temveč je to neka druga in drugačna dejavnost. Ta dejavnost, za katero se v novem veku že zavedamo, da tako kot vse ostale razsežnosti cogita fungira kot funkcija novega novoveškega kontinenta, to je ega, je vprašanje, s katerim se želimo ukvarjati v tem prispevku. To dejavnost bomo poimenovali *intuitivni cogito*. Raziskati želimo, kako se je v novem veku intuitivni cogito razvijal. To pa želimo narediti zato, ker za opredeljevanje intuitivnega cogita najprej potrebujemo določena orodja. Kaj je intuitivni ego in kako se razlikuje od miselnega?

3.5 Razvoj intuitivnega cogita in njegove osnovne predpostavke

Intuitivni cogito se v svojem novoveškem metafizičnem okolju oziroma znotraj še vedno razvijajočega novoveškega metafizičnega modela najprej rodi¹² pri Johannu Gottliebu Fichteju (1762–1814), ki je prepoznan kot oče nemškega idealizma.

Ego Fichte neposredno imenuje kar »intuitirajoči subjekt«. Ampak kako Fichte pride do intuicije?

»Stvari se ti ne prikazujejo skozi reprezentacije; stvari, ki so tu, in ki so lahko tu, se neposredno zaveš; in razen te, ki se je zaveš, ni nobene druge stvari. Ti sam si ta stvar; ti sam, na način tvoje končnosti – tega najglobljega zakona biti – si prezentiran pred seboj, in projiciran iz sebe; in vse, kar zaznavaš izza sebe, si še vedno ti. Ta zavest je bila primerno poimenovana kot 'intuicija'.« (Fichte, 1956, str. 64)

Fichte prepozna zavest, ki je podaljšek biti in zatorej izvira iz najglobljega človekovega vira. Bit sega kot polje ne samo do človeka, temveč tudi izven njega, in v okviru tega polja se pojavljajo »stvari«. Te stvari pa so na eni strani človek sam, na drugi pa so to tudi vse ostale stvari, ki so njegov lasten podaljšek. Na takšen način Fichte opredeli osnovno zaznavo obojega, samega sebe in sveta, kot ga človek

¹² To je res samo pogojno, saj se je intuitivni cogito najbrž rodil še tudi pri kakem Fichtejevemu predhodniku oziroma sodobniku, čigar delo pa potem ni prodrlo v filozofski kanon. Ampak 'rodi' se intuitivni cogito pri Fichteju v najmanj dveh pomenih. Prvič, rodi se kot sam fenomen, ki takoj obenem postaja tudi že temeljno orodje Fichtejevega raziskovanja. Drugič, rodi se vsakič znova in posebej, kadar obnovimo Fichtejev smel, prodoren, absoluten in popolnoma neposreden način zapopadka človeka, sveta in boga.

zaznava. To pa je hkrati tudi opredelitev intuicije. Jaz oziroma ego torej nastopa kot oboje, subjekt in objekt. V obeh oblikah ego nastopa zaradi oziroma na podlagi intuicije, ki deluje iz biti. Ali lahko Fichtejev ego torej razumemo kot 'intuitivni ego'? Ali bi ga res lahko tako imenovali? Poglejmo si najprej, kako ego nastane:

»Koncept ega vznika skozi moje lastno dejanje postavljanja sebe, v smislu dejstva, da delujem na način, ki se okrene nazaj nase.« (Fichte, 1992, str. 112)

»Ego nikakor ni subjekt; namesto tega je subjekt-objekt. Če bi bil samo subjekt, potem bi bila zavest nepredstavljiva. Če pa bi bil samo objekt, potem bi bili prisiljeni iskati subjekt izven njega – tega pa ne bomo našli nikoli. /.../ Ego je subjekt do te mere, do katere nekaj postavlja v reprezentacijo. Ego postane ego samo na način dejanja samo-postavitve. To ni substanca, ki je dana že pred tem dejanjem,¹³ temveč je njegovo bistvo postavljanje samega sebe kot postavljaljavega – to je eno in isto. Posledično *se ego samega sebe nemudoma zaveda*.« (Fichte, 1992, str. 114)

Postavljanje samega sebe je temeljno dejanje, ki torej opredeljuje rojstvo Fichtejevega ega. Takšno dejanje je popolnoma abstraktno in pomeni ustvariti samega sebe iz nič. Rojstvo intuitivnega ega je torej intuitivno stvarjenje svojega lastnega nematerialnega subjekta-objekta. Takšna začetna identiteta subjekta-objekta v ego stoji v presunljivem kontrastu z Descartesovim dualizmom *res cogitans* in *res extensa*, pa tudi s Kantovo kritiko čistega uma. Ta nenavadna sinteza oziroma coniunctio Fichtejevega ega kot subjekta-objekta je nekaj, kar leži v srcu njegove transcendentalne filozofije in njegovega celotnega znanstvenega nauka (*Wissenschaftslehre*).

Kaj pa to pomeni za empirični ego? Empirični ego je v osnovi omejen, ugotavlja Fichte. Omejujejo ga namreč zunanje reči. V nasprotju s čistim egom, ki ga označuje »popolna absolutna enolikost« (Fichte, 1984, str. 140), ki je »prvotna čista podoba« (Fichte, 1984, str. 141), se empirični ego bojuje z raznolikostjo, ki je nujni sestavni del okoljskega sveta.

¹³ Tako bi namreč bilo po Descartesu.

Ali je torej samo-nanašalnost ena od lastnosti intuitivnega cogita? Intuitivni cogito »uganja« in ugotavlja, kaj je pred njim s pomočjo intuitivnih kategorij, ki izhajajo iz njegovega, to je intuicijskega polja, ki je temeljno povezano z bitjo in je njen izraz. Fizični svet je za intuitivni cogito torej temeljno odvisen od delovanja intuitivnega ega in njegovega cogita. Zato mu je tudi temeljno podrejen. Za intuitivni cogito ni zunanjega smisla stvari, kajti zunanja percepcija enostavno ne obstaja. Obstaja sicer, kot pravi Fichte, »zunanja intuicija«. Toda ta zunanja intuicija se ne tiče stvari na sebi. Znanje, ki ga pridobimo z intuitivnim cogitom, stoji samo zase, za intuitivni cogito drugačno znanje ne obstaja. To pomeni, da sicer gledam, slišim in vidim s fizičnim telesom, vendar vse te čute zaznavam zgolj z intuicijo. Popolnoma intuitivno sklepam na svoje čute in čutni (telesni) cogito.

Kolikor nam je znano, je Fichte prvi novoveški filozof, ki je opisal rojstvo ega. Vsekakor pa je to naredil na nadvse pretresljiv, kontradiktoren in presunljiv način, ki je izzval veliko mešanih reakcij. Ampak prav takšna so bila tudi njegova katarzična predavanja, na katerih je baje vršalo od navdušenja in drugih čustev. Ego je pri Descartesu in pri Kantu že dan in pri njiju ga novoveški filozof prepozna s pomočjo svojega cogita. Zato, ker sem sposoben proizvesti *cogitationes* (Karteziij), oziroma zato, ker lahko uporabljam moč čistega uma (Kant), lahko obstajam kot ego. Pri Fichteju pa naletimo na popolnoma drugačno dimenzijo egovega obstoja: to je njegov vir, to je njegovo rojstvo. Kdo je ta skrivnostni agens, ki ego lahko rodi in s pomočjo katerega zberemo pripravljenost in odločenost, da samega sebe postavimo predse? Je to bit, njena volja, človekova celota ali morda kakšna druga entiteta intuitivnega cogita? Pogledali si bomo še nekaj drugih filozofskih opisov intuitivnega cogita, ki so sledili Fichtejevi pionirski, kardinalni, ognjeni zagnanosti, s katero je smelo ugriznil v samo iniciacijsko jedro, to je v samo rojstvo intuitivnega ega in njegovega cogita.

* * *

Če imamo intuitivni ego in njegov cogito, kaj pa so njune entitete? So to Platonove ideje? Ali pa jih v novoveškem oziru lahko imenujemo še kako drugače? Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) pojasnjuje takole:

»Nauk o teh prativorbah reči se izgublja v sivi davnini in že stari Grki so v njem videli sveto izročilo. /.../ Kajti že Platon je le razlagalec, tolmač le-tega. Pozneje se je resnični smisel izgubil na dva načina, tako, da so jih najprej razumeli vse preveč nadnaravno, nato pa veliko preveč običajno. /.../ Niso niti zgolj obči razumski pojmi niti ustaljeni modeli; kajti ravno zato so ideje, ker so večno živo in v nenehnem gibanju in porajanju.« (Schelling, 1986, str. 301)

So arhetipi kot nematerialne prativorbe tiste strukture ali vzorci, na osnovi katerih potekajo zapopadki intuitivnega ega in njegovega cogita? Podobno o njih govori tudi švicarski psihiater in psihoanalitik Carl Gustav Jung (1875–1961), čeprav jih je sam poskušal opredeliti znotraj svojega »psihičnega sistema« in »kolektivnega nezavednega«. ¹⁴ O tem, zakaj se ne strinjamo s »psihičnostjo« arhetipov in njihovo dimenzijo »kolektivnega nezavednega« obširno sicer utemeljujemo na drugem mestu (Regovec, 2022). Tukaj samo omenimo, da imajo osnovne entitete psihičnega cogita, ki so koagulirane podobe, kakor jih srečujemo denimo v sanjskih podobah, izrazito zgodovinski in vertikalni značaj, medtem ko imajo arhetipi kot značilni tiri delovanja in razvoja absolutni, to je nezgodovinski značaj, ki ni odvisen od konkretne razporeditve ega in njegovega cogita po času in prostoru.

* * *

Ko govorimo o intuiciji oziroma o intuitivnem cogitu, ne moremo mimo Nobelovega nagradjenca za literaturo, francoskega filozofa Henrija Bergsona (1859–1941).

»Intuicija, o kateri govorimo, ni enkratno dejanje, temveč nedoločena vrsta dejanj, ki so nedvomno vsa istega rodu. /.../ [To je] na eni strani mnogoterost zaporednih stanj zavesti, in z druge strani *enotnost*, ki jih povezuje. /.../ Če gledam trajanje kot mnogoterost trenutkov, med seboj povezanih z enoto, ki bi šla skozi kot nit, je teh trenutkov /.../ neomejeno število.« (Bergson, 1977, str. 174–175)

¹⁴ »Prvobitna podoba je /.../ samo-aktivirajoči se organizem, 'obdarjen z generativno močjo'. Prvobitna podoba je podedovana organizacija psihične energije, v samo jedro življenja vgrajen sistem, ki energijskemu procesu ne samo daje izraz, temveč tudi omogoča njegovo delovanje.« (Jung, 1979: §754)

Intuicija je po Bergsonu torej zapopadenje te nevidne niti, ki je podlaga enotnosti trajanja živega bitja. To zapopadenje (tega izraza sicer sam ne uporablja, temveč ga dodajamo mi) je nekaj, kar je temeljno drugačno od pojmovne predstavitve. Intuicija pomeni *iti v predmet sam*.

»Absolutnega ne moremo dobiti drugače kot v intuiciji, medtem ko je vse drugo stvar analize. Intuicija pravimo tukaj simpatiji, s katero se prestavimo v notranjost predmeta, da se združimo s tistim, kar ima enkratnega in zato neizrazljivega. V nasprotju s tem je analiza operacija, ki poda predmet z že znanimi prvinami, se pravi takimi, ki so skupne temu predmetu in drugim predmetom.« (Bergson, 1977, str. 152)

Intuicija torej ugotavlja jedro predmeta, ki je nevidno miselnemu cogitu in njegovim konceptom, s katerimi miselni cogito sicer lahko uspešno preverja medsebojno primerljivost različnih predmetov. Lahko razumemo, da je funkcija intuitivnega cogita doživeti ne pojem, temveč pomen, ki stoji izza predmetove zunanje pojavnosti, kajti »živo bitje temeljno označuje organiziranost«, ugotavlja Bergson (1983, str. 207). Za razliko od materije same, ki ima svoje zakone gibanja in minevanja, obstaja tudi sila življenja, ki je življenjski zagon. Ta je popolnoma nematerialen in drugačen od sile materije. Njegova organiziranost je *modus vivendi*, ki temeljno razlikuje živa bitja od neživih.

* * *

Kako pa lahko »prodremo v predmet« in v njegovo razsežnost absolutnosti, njegovo živost? Kaj potrebujemo za to »simpatijo«? Poglejmo si še elemente intuitivnega cogita, kakor nam jih opredeljujeta Hans Driesch (1867–1947) in Helmuth Plessner (1892–1985).

Celota, ki se kaže v obstoju, razvoju in delovanju živih bitij, ima po Drieschu tri osnovne dinamične procese: embriološkega, restitutivnega in prilagoditvenega. Poleg zarodka, ki ga, kot je Driesch pokazal na primerih morskih ježkov, lahko uspešno delimo na več samostojnih organizmov, dinamiko celote izkazujejo tudi odrasli osebki. Pri človeku se na primer, kadar izgubi določen del krvi, ta lahko popolnoma obnovi. Driescha to pripelje do doktrine, da ima življenje očitno svojo

lastno avtonomijo in da »mora obstajati agens, ki deluje morfogenetsko in ki ni fizično-kemični« (Driesch, 1914, str. 19).

Kaj je ta agens? Driesch ga pogumno poimenuje kar *entelehiya*. Entelehijo, tako kot izvirno pri Aristotelu, tudi pri Drieschu označuje formativni princip, ki je v osnovi aristotelovska $\eta \muορφη$ ali forma, to je oblika. Vendar pri Drieschu ta nastopa kot dinamika celote. Čeprav sama po sebi nima energije, usmerja instinkte, restitucijo živega bitja in njegovo nenehno prilagajanje na okolje. Vendar jo Driesch odpelje dlje od staroveškega pojmovanja ousie (bitnosti ali substance). Aristotelovska $ουσια$, katere dovršena, materializirana oblika je bila $\eta \epsilonντελέχεια$, je bila zaklenjena kombinacija materije ($\eta ύλη$) in oblike ($\eta \muορφη$). Driescheva »substanca« pa je novoveška materija, ki sta jo bila kartezijski razcep in Kartezijev cogito izvrгла iz svojega miselnega kozmosa. Postala je samostojna, nepredvidljiva in vsekakor vredna temeljnega znanstvenega raziskovanja.

Dinamiko celote pa nam je posebej približal Helmuth Plessner. Ego ima strukturo subjekta-objekta, vendar v samem sebstvu obstaja gibanje. Sebstvo ne samó, da se kvalitativno postavlja predse (to so egove kogitacije), temveč se tudi vrača k samemu sebi (to je ego sam). Na ta način se vedno znova preseže razcep med obema kartezijskima dimenzijama:

»Ego kot sebstvo, ne kot bitje, lahko deluje kot nasprotujoče polje res extensi, pri čemer ne izključuje, temveč v resnici vključuje nasprotujoče polje ega kot res cogitans, kot bitje, kot objekt.« (Plessner, 2019, str. 44)

Sebstvo, sestojéce iz ega na eni ter iz njegovih kogitacij na drugi strani, je osnova intuicije, meni Plessner. Bitje, ki je podaljšano v svet (res extensa), in zavest obstajata neodvisno od mene samega kot misleca in »jaz sam sem vraščen v celokupnem bitju, ki je na drugi strani tudi razcepljeno na ta dva dela« (Plessner, 2019, str. 47). Konjunkcija med res cogitans in res extensa se v sebstvu po eni strani sicer zgodi, po drugi strani pa razcep živi tudi naprej in njuna konjunkcija je očitno trajno dogajajoč se proces.

Nadalje Plessner opiše in izhaja iz tako imenovane *dvójne aspektivnosti* običajnih predmetov percepcije. Predmet, kot se nam kaže, nam kaže neko prostorskost in svojo površino. Lastnosti, ki jih ima, so pripete nanj in ne obratno. Na primer, zelena

barva drevesnih listov je pripeta k drevesu in je del drevesa. Ta in druge lastnosti kažejo na jedro predmeta, pri čemer pa sploh ne kažejo njegovega celotnega jedra. Zaradi svoje dvojne aspektivnosti se predmet divergentno usmerja navznoter in navzven. Zaradi situacije posedovanja svojih lastnih meja, ugotavlja Plessner, je pri opredeljevanju živih bitij odločilno pomembnejši Drieschev koncept entelehije, ki upošteva celoto živih bitij. To pa je pravzaprav tudi temelj intuicije:

»Stanje stvari [v prvem primeru] tako označuje bistveno možnost intuicije /.../ Ali to pomeni, da je 'celota' samo vtis, ki ga intuicija vtisne s pomočjo visoko kompleksnih gestaltnih sistemov, namreč ker intuitirajoča zavest ni v stanju prodreti v mehaniko sistema?« (Plessner, 2019, str. 99–100)

Celota ima po Plessnerju dve pomembni dimenziji. To sta *kvintesenca* in *potenca*. Kvintesenca kot dimenzija celote pomeni, da kvintesenca nima svojega položaja glede na dele celote. Celota sicer ni pozicionirana v svojih posamičnih delih, je pa zagotovo vsebovana v njih – čeprav v dimenziji kvintesenca. S tem je tesno povezana tudi Plessnerjeva *potenca*. Živa bitja imajo potenco zato, ker imajo svoje sebstvo, ki »jih lahko ima«:

»Kako lahko notranja narava jedra postane resnična? S tem, ko se pojavlja kot potencia, kapaciteta, dejansko zmožnost /.../ Bitje kot čista kvaliteta sposobnosti je še-ne-bitje, ne-bitje, ki ima v sebi predpogoje za prehajanje v bitje /.../ Moramo najti način za razumevanje kvalitete sposobnosti *kot* kvalitete bitja, kot *obstoječe* možnosti.« (Plessner, 2019, str. 161)

Potenco torej lahko sprejmemo kot *sposobnost živega bitja*, da ves čas postaja več, kot je trenutno, in več, kakor se kaže v svoji sedanji podobi. In prav v tem lahko vidimo še eno bistveno dimenzijo intuitivnega cogita: videti preko realnosti, videti potenco, jo začutiti in participirati v njej. Prav zaradi zapopadka dinamike celote in njene entelehije to postane mogoče. Videti izpolnitev, razvoj in nadgradnjo – vse to so temeljne lastnosti intuitivnega cogita.

4 Razprava

Intuitivni ego smo s Fichtejevo pomočjo vzpostavili kot temeljno nematerialni, netelesni subjekt–objekt. Nadalje, intuitivni cogito smo temeljno navezali na delovanje dinamike celote biti in njene aspekte, ki so arhetipi in *εντελέχεια*. S pomočjo Plessnerja smo lahko uvideli, da se dinamika celote biti izraža s kvintesenco in potenco. Vsi ti aspekti in načini izražanja celote biti se torej temeljno ozirajo po svojem bitnem izvoru in ne po zunanjih predmetih. Njihov pogled je usmerjen k polju absolutnosti ali, kot ga na osnovi naše analize in zgodovinskega prereza sedaj poimenujemo sami, k intuicijskemu polju. Samo na tem polju lahko fungira agens, ki smo ga poimenovali intuitivni cogito. Njegova referenca ni k predmetu, temveč k dinamiki celote biti. Njegov pomen se ne veže na predmet, ki fungira v zunanjem svetu, temveč kvečjemu na »reč«, kakor ta fungira izza predmeta. Pomen se v našem kontekstu, ki je kontekst intuitivnega cogita, torej temeljno oblikuje med poljem absolutnosti, kakor ga proizvaja in vzdržuje dinamika celote biti, in rečnostjo, kakor ta fungira izza predmetov zunanjega pojavnega sveta. Vendar je Fregejev način opisovanja in opredeljevanja smisla in pomena za nas pomemben, saj nam lahko omogoči odskočno desko za lažje in jasnejše razumevanje razlikovanja med smislom in tistim pomenom, ki se ne ozira za predmetom v njegovi materialnosti. Poglejmo si sedaj temeljne razlike v organiziranosti in funkcioniranju miselnega in intuitivnega cogita, kakor ugotavljamo, da se te izkazujejo v njihovih produktih, to je smislu in pomenu.

Smisel lahko opredelimo, razčlenimo in opišemo s konceptualnimi miselnimi shemami. Smisel je tudi koncept. Smisel je bistvo, princip, opis. Je funkcionalna miselna shema.

Pomena ne moremo opredeliti na takšen način. Pomen zase in za svojo rečnost tudi nima nekega drugega izraza. Kaj nam nekaj 'pomeni' – to lahko samo začutimo, pa četudi tega z besedami ne moremo enostavno in hitro razložiti. Pomen se torej dotika dimenzije, ki je predsimbolna in metasimbolna,¹⁵ kajti izgovorjene in/ali napisane besede, ki so sicer koagulirane, s tem pa simbolizirane oziroma simbolne podobe telesnega cogita, koagulirajo sicer zgolj čisti proces miselnega cogita.

¹⁵ Predsimbolno in metasimbolno uporabljamo v smislu, kot nam ga je približal Ošljaj (2005). Predsimbolno je vse še ne simbolizirano, to je vse še ne simbolno. Metasimbolno lahko opredelimo kot dejavnost premoščanja med predsimbolnim in simbolnim.

Predsimbolna dimenzija intuicijskega polja, intuitivnega ega in intuitivnega cogita je torej temeljno predverbalna in v osnovi neubesedljiva. Pomen, ki ga lahko začutimo, zaslutimo in doživimo, povezuje nas s celoto biti in njeno dinamiko. V njem lahko participiramo samo z organi intuitivnega cogita. To so »šesti čut« ali 'slutilo', intuitivno srce, intuitivno uho, intuitivne oči. Značilno rečemo, da »diši po nečem«, pa čeprav pri tem ne mislimo na fizični vonj. Enako tudi 'vidimo' in uvidimo spoznanje, ki je morda sicer konceptualne narave in s tem domena miselnega cogita, vendar je sam pojav uvida, ki se nam posreči ali pa tudi ne, dejanje, ki presega razmišljanje. Je primer participacije v celoti biti. Ta značilna 'nedeljivost' intuitivnega cogita je nekaj, po čemer pa miselni cogito, katerega temeljni organizatorni princip je oblikovanje, vzdrževanje in razvijanje konciznih miselnih konceptov, sodb, mnenj, logičnih analitičnih in sintetičnih povezav, ne more organizirati svojega delovanja. Vendar je miselni cogito, in na to nas je opozoril že Schelling, od intuitivnega cogita temeljno odvisen. Kako lahko to razumemo? Ravno intuitivni pomen je tisti, ki miselnemu cogitu dovaja primerno energijo in ga z njo polni. To je energija neposrednega živetja, ki izvira iz neposredne participacije s celoto biti. Intuitivni cogito jo s pomočjo absolutnega naboja idej dovaja z območja, na kateri koreninita intuitivni ego in intuitivni cogito – območja, do katerega pa inertni miselni cogito zaradi svojega lastnega podvajanja sveta in svojega lastnega hermetičnega zapiranja vanj nima neposrednega dostopa. Zato miselni cogito tudi sam po sebi tipično nima svojega lastnega energijskega vira.

Zapopadenje oziroma zapopadek dinamike celote biti torej pripada intuitivnemu cogitu. Čeprav nimamo besed, s katerimi lahko popolnoma opišemo celoto biti in njeno delovanje, se tej vseeno lahko dovolj približamo, kakor nam to na svoj način pokaže Ošljaj v svojem delu *Človek in narava* (Ošljaj, 2000). Tukaj samo povzemimo, da po Ošljaju neposredna zrenjskost, ki omogoča participacijo v rečnosti stvari, kakor se pojavljajo v naravi, in ki je temeljna značilnost mitične zavesti, sicer zaradi diaforične narave logične zavesti, iz katere po tistem, ko smo bili vanjo enkrat iniciirani, ne moremo več izstopiti, sicer ni več mogoča – vendar je vseeno mogoča v »kot da« obliki. To pomeni, da četudi ne moremo več ukiniti zavedanja diafore, ki se je trajno vrinila med ekscentrično zavest in neposredno doživljanje celote biti, lahko v celoti biti še vedno participiramo v »kot da« obliki.¹⁶ In ravno to,

¹⁶ » / ... / ne poenotenje z rečnostjo, temveč s *kot da* rečnostjo, ne ukinitve ekscentričnih form, temveč njihovo *kot da* ukinitve. Pogled narave se tu igra z ekscentričnim pogledom človeka in obratno; drug drugemu se približata in se

ugotavljamo sami, je podlaga za funkcioniranje intuitivnega cogita. Intuitivnega cogita človek kljub svojemu razvoju k sreči ni izgubil. Čeprav je človek diaforično hipertrofirano ozaljšan in podaljšan v svoj ekscentrični svet miselnega ega in njegovega cogita, njegov temeljni intuitivni cogito, ki ga povezuje tudi s svetom višje razvitih živali, v polni funkciji še vedno ostaja tudi njegovo ekstrasenzorno, ekstramišljenjsko in ekstraspihično tipalo, s pomočjo katerega se še vedno povezuje s prazvorom svoje nezlomljene in najbolj neposredne participacije v življenju. Arhetipske teme, ki so dimenzije biti, lahko 'beremo', slutimo, netelesno začutimo in 'vidimo'. Z njimi po eni strani vibriramo, po drugi pa se jim alteritetno zoperstavljamo v značilni dialektični pozicioniranosti miselnega cogita. Življenje nam tipično nekaj pomeni, kadar lahko dobro deluje tudi intuitivni cogito. Morda ne znamo vedno povedati *zakaj* nam življenje nekaj pomeni, ampak občutek je tisti, ki pri pomenu v osnovi določa njegovo veljavnost. Čeprav je to nefizičen, netelesen občutek, je to vseeno občutek, ki nas povezuje s 'telesom'. To je entiteta entelehije, kakor jo opredeljuje Driesch, in kakor ta komunicira z dinamiko celote biti. Intuitivni cogito kot temeljni agens tega medsebojnega komunikacijskega procesa nima nič manjše in nič manj pomembne vloge in funkcije kot jedro tega procesa, s pomočjo katerega ves čas obnavljamo svoje duhovno življenje. To pa je tudi energijska osnova, na kateri lahko delujeta človekov ekscentrično pozicionirani miselni jaz in njegov cogito, ki svoje lastne energije, vsaj tovrstne, nimata. Če miselni ego in njegov cogito potrebujemo za proces razmišljanja, interpretiranja, opredeljevanja, itn. – skratka, za oblikovanje smisla, pa je pomen kot temeljni produkt intuitivnega cogita tisti, ki miselnemu cogitu dovaja energijo, ki jo ta potrebuje za svoje funkcioniranje in razvijanje. Veselje do življenja je eden najbolj jasnih pokazateljev, da intuitivni cogito deluje. Veselimo se lepega dneva – enako kot pes, ki na sprehodu od energije prismuknjeno poskakuje. Vendar se pri človeku za razliko od psa samo en del te energije porabi za prešerno telesno obnašanje in komuniciranje. Drugi del te energije, ki pa psu ostaja zakrit, se dovaja miselnemu egu ter njegovemu od življenja temeljno diaforično oddaljenemu zaprtemu svetu, kjer se energija, pridobljena od življenja oziroma od biti, porablja za to, da se svet podvaja in na polju diaforične ekscentrično pozicionirane zavesti tudi na novo rojeva. Sistema intuitivnega in miselnega cogita sta torej ne samo različna *per se*, temveč sta to *dva drugače fungirajoča sistema*.¹⁷ Njuno

'objameta v dvojnem strmenju', toda dvoje tu vendarle ne postane eno; diafora se ljubosumno potuhne, toda v svojem prežanju ostaja neprekoračljiv *hiatus* na poti do poenotenja.« (Ošlaj, 2000, str. 213)

¹⁷ Ali gre pri sistemih intuitivnega in miselnega cogita ne samo za medsebojno drugačno fungiranje, temveč tudi za medsebojno različno organiziranost? Organiziranost sistema, ki jo lahko opredeljujemo kot produkt njegove

razmerje ni medsebojno enakovredno soodvisno, saj smo z intuitivnim cogitom lahko popolnoma povezani s svetom, življenjem in bogom – ne da bi pri tem potrebovali miselni ego in njegov cogito. V obratni smeri pa seveda tega ne moremo trditi. Do te mere kot je miselni ego emancipiran in oddaljen od neposrednega življenja, do te mere je od njega tudi temeljno odvisen. Skratka, brez neposredne participacije v naravi, življenju in podobi boga ne bi bilo kulture in civilizacije. Alteriteta, kot jo doživljata miselni ego in njegov cogito, je alteriteta najprej in predvsem zanju. Za intuitivni ego in njegov cogito pa je to participacija. Sistema, ki sta dva, sta hkrati tudi različno organizirana in posledično različno strukturirana. Imamo ločevanje, kategoriziranje, povezovanje konceptualno podobnega na eni strani (proizvajanje smisla), ter participiranje v pomenu, slutenje, neposredno doživljanje in sovibriranje s celoto življenja, biti in boga na drugi strani.

Še nekaj je, kar bistveno ločuje intuitivni cogito od miselnega. To je njegova futurnost.¹⁸ Ne samo, da mora futurni značaj imeti že sama dinamika celote biti, kajti ta se neprestano razvija, kakor ji to (ne) omogoča življenje in njegove konkretne razmere in okoliščine, temveč je intuitivni cogito temeljno futuren še v nekem drugem oziru. Na kaj mislimo?

Če arhetipe razumemo kot vzorce oziroma dimenzije dinamike celote biti, potem je prapodoba ali arhetip vzorec, ki ima značaj tirnice. Tirnica je določena modelna trasa, po kateri pelje na primer vlak. Je, kadar imamo pogled z višine, dejansko prepoznaven in zato predvidljiv model gibanja. Intuiciji – oziroma intuitivnemu cogitu – pa tradicionalno rečemo tudi *modro predvidevanje*. Poznati modrost pomeni

notranje specifične organizatornosti, je njegova inherentna lastnost – in na to nas je že pred razvojem kibernetike in sistemske znanosti s svojo opredelitvijo tektologije opozoril Bogdanov (1913–1917).

¹⁸ Ali je futurnost oziroma 'prihodnostnost' intuitivnega cogita nekaj, do česar na primer ni mogel Schelling? Namreč, ko je govoril o paradoksu »duha« (ki smo ga sami prepoznali kot intuitivni cogito), ki je hkrati končen in neskončen, te lastnosti, ki je oboje hkrati, ni uspel poimenovati (Schelling, 1986). Plessner je dobro stoletje kasneje odkril dvojno aspektivnost živega bitja, ki razloži, zakaj se živo bitje (namreč zato, ker poseduje svoje meje) razvija tako navznoter kot navzven – rezultanta česar pa je razvoj, ki poteka po vijačnici in ne premočrtno (Plessner, 2019). Futurnost intuitivnega cogita za nas pomeni temeljno sposobnost intuitivnega cogita, da, na podlagi arhetipskih tirnic kot aspektov celote dinamike biti, prepozna *možnosti* prihodnjega razvoja – vendar ob hkratnem upoštevanju omejitev, ki so posledica hkratnega in sočasnega razvoja tudi navznoter. Ta sinhronost notranjega in zunanjega, končnega in neskončnega, kolektivnega in individualnega, preteklega dogajanja in nabreklosti do določene mere predvidljive prihodnje poti – vse to so primeri sinhronosti, ki govorijo o novitem karakterju fungiranja celote biti, ki ga lahko intuitivni cogito doumeva in vedno znova razbira iz navidezno kaotičnega življenjskega dogajanja. Tovrstna sinhronost pa je, ravno zaradi notnih arhetipskih tirnic, ki so enotna podlaga za pare končnost-neskončnost, individualno-kolektivno, notranje-zunanje, preteklo-prihodnje, futurna. Futurnost, ki jo prepozna intuitivni cogito, pomeni, da življenje gre vedno samo naprej (kljub ovinkom, ki so sestavni del Plessnerjeve vijačnice oziroma vmesni začasni delni regresiji, ki se, kot je prepoznal Jung, vedno znova zgodi pred vsakim novim korakom naprej ali progresiji), in da je nova oblika življenja praviloma bolj velika in bolj razvita od svoje prejšnje, bivše oblike.

imeti razvit in v dobri kondiciji nahajajoč se intuitivni cogito. Seveda bo takšen cogito najbolj učinkovit in najbolj razvit takrat, kadar bo ta modrost povezana tudi z neposrednim *živetjem* (in ne abstrahiranjem) svojega lastnega življenja. Tega pa lahko omogočita telesni (dejanja, percepcije in akcije) in psihični cogito (prepoznavanje čustvenih stanj kot čistih podob ter koaguliranih podob psihičnega cogita). Kadar enkrat doumemo pomen situacije, dogodka ali razvojnega momenta določenega pojava, takrat se naš intuitivni cogito lahko poravna s tirnico ali arhetipskim vzorcem, po katerem to dogajanje v življenju poteka. Od tod pa do modrega predvidevanja prihodnjega dogajanja ni daleč. Ravno zato intuitivni cogito, ker pozna model tirnice arhetipskega dogajanja, že vnaprej 've', kako se bodo razmere obrnile in razvijale. Od tod sposobnost intuitivnega cogita, ki spontano 'vidi' in 've', kam pes, ki prešerno poskakuje ob človekovi nogi, 'taco moli'.

Na drugi strani pa imamo dogmatika in skeptika. Kako lahko predvidevaš, kako se bo stvar iztekla? Kaj pa, če te občutek vara? Kaj pa, če je vse slučajno in nepredvidljivo? Kako veš, da se bo nekaj zaključilo dobro? Kako si lahko prepričan, da iz tega in tega ne bo nič? Vse to so argumenti miselnega ega in njegovega cogita, ki se svojega procesa ocenjevanja, poimenovanja, opredeljevanja in pojasnjevanja loteva temeljno *skeptično*. In seveda, η σκέψη pomeni misel. Misel je tista, ki je temeljno orodje miselnega cogita in misel je tista, ki omogoča, da lahko, kot bi dejal Descartes, konec koncev temeljni dvom glede resničnosti določenega spoznanja bodisi tudi dejansko utemeljimo bodisi ga kot nepotrebnega zavržemo. Ampak v vsakem primeru je rezultat *gotovost*.

Samo tovrstni rezultat je torej tisti, ki druží intuitivni in miselni cogito. Gotovost intuitivnega cogita je participirajoča, temelječa na občutku in zaupanju ter na bolj ali manj uspešnem in bogatem predhodnem razvoju šestega čuta ali slutila. Ta, kadar prepozna arhetipsko tirnico, po kateri prešerno, pes pa tudi prismuknjeno, 'drajsata' človek in njegov pes, o njej več ne dvomi. Za miselni cogito pa je gotovost lahko zgolj rezultat dovolj dolgega, v kakršno koli drugačno povezanost neprestano dvomečega procesa pazljivega ugotavljanja, primerjanja, razlikovanja, čiščenja in miselnega oblikovanja ter opisovanja konceptov.

5 Zaključek

Pomen, ki smo ga opredelili drugače kot Frege, torej ni samo v ideji v platonskem oziru, temveč lahko 'idejo' s pomočjo intuitivnega cogita zapopademo v njeni značilni in specifični dinamiki arhe-tipične tirnice, s pomočjo katere lahko izluščimo njen pomen. Ta se torej ne nanaša na predmet v dimenziji telesnega cogita (v koagulirani entiteti bodisi stavčne propozicije bodisi materialno-telesnega objekta samega), temveč se nanaša na entitetskost absolutnih kategorij kot aspektov dinamike celote biti. To je pomen, ki je neločljivo povezan z dinamiko arhetipa, ki se izraža s svojo celoto, kvintesenca in potenco, kakor tudi s svojo sinhrono prežemajočnostjo in absolutnostjo. Tako kot je Danica neločljivi sestavni del jutranjega vzdušja novih dejavnosti, lova, boja in bitke vseh vrst, energije zagona in vzpona k vžiganju moči in potencialov, je Večernica, tako danes kot v antiki, sestavni del večerne atmosfere umirjanja, hranjenja, prebavljanja, načrtovanja prihodnosti, reflektiranja dnevnih izkušenj in dogodkov ter njihovega umeščanja in integracije v razumevanje življenja znotraj okvirov dinamike fungiranja celote biti. Pomena o $\Phi\omega\sigma\phi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ in o Ἡσπερος – pomena, ki ju zapopademo z intuitivnim cogitom – sta medsebojno torej prepoznavno različna. S tem pa se od njunega smisla, ki ga obdelujemo in opredeljujemo s pomočjo miselnega cogita, tudi na temeljno drugačen način razlikujeta od razlike med smislom in pomenom pri Fregeju.

Liuteratura

- Bergson, H. (1977). Uvod v metafiziko. V *Esej o smehu*. Slovenska matica.
- Bergson, H. (1983). *Ustvarjalna evolucija*. Cankarjeva založba.
- Berkeley, G. (1974). A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. V *The Empiricists*. Anchor Books Doubleday.
- Bogdanov, A. A. (1913-1917): *Tektologija: Universal Organizational Science*. Centre for Systems Study Press, 1996.
- Brentano, F. (1999). *Psihologija z empiričnega vidika*. Slovenska matica.
- Davidson, D. (1988). Paradoksi iracionalnosti. V *Raziskave o resnici in interpretaciji*. ŠKUC, Filozofska fakulteta.
- Descartes, R. (1957). *Razprava o metodi, kako pravilno voditi razum ter v znanostih iskati resnico*. Slovenska matica.
- Descartes, R. (2004). *Meditacije*. Slovenska matica.
- Driesch, H. (1914). *The Problem of Individuality*. Macmillan and Co.
- Fichte, J. G. (1956). *The Vocation of Man*. The Library of Liberal Arts.
- Fichte, J. G. (1984). Nekaj predavanj o namenu človeka. V *Izbrani spisi*. Slovenska matica.
- Fichte, J. G. (1992). *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftlehre) nova metodo*. Cornell University Press.
- Frege, G. (2001). *Osnove aritmetike in drugi spisi*. Krtina.

- Hume, D. (1974). *Raziskovanje človeškega razuma*. Slovenska matica.
- Husserl, E. (1997). *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Slovenska matica.
- Jung, C. G. (1979b). *Psychological Types*. Routledge & Kegan.
- Kant, I. (2001-2012). *Kritika čistega uma*. Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Locke, J. (1974). An Essay Concerning Human Understanding. V *The Empiricists*. Anchor Books Doubleday.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Fenomenologija zaznave*. Študentska založba.
- Nietzsche, F. W. (1988). *Onstran dobrega in zla, h genealogiji narave*. Slovenska matica.
- Ošlaj, B. (2000). *Človek in narava, Osnove diaforične etike narave*. Znanstveno in publicistično središče.
- Ošlaj, B. (2005). *Antropoetika, Etična dekonstrukcija simbolnega*. Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Ošlaj, B. (2015). *Človek, svet in etos: študije o postsekularni filozofiji in svetovnem etosu*. Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Plessner, H. (2019). *Levels of Organic Life and the Human*. Fordham University Press.
- Plessner, H. (2020). *Laughing and Crying, A Study of the Limits of Human Behavior*. Northern University Press.
- Regovec, M. (2022). *Jungova podoba boga med simbolnim in predsobilnim* [Doktorska disertacija]. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.
- Schelling, F. W. J. (1994). *Treatise Explicatory of the Idealism in the Science of Knowledge*. V *Idealism and the Endgame of Theory, Three Essays by F. W. J. Schelling*. State University of New York Press.
- Wittgenstein, L. (1976). *Logično filozofski traktat*. Mladinska knjiga.
- Wittgenstein, L. (2014). *Filozofske raziskave*. Krtina.



Univerzitetna založba
Univerze v Mariboru



Friderik Klampfer
TERORIZMI IN (DRUGI) EKSTREMIZMI

Domen Dimovski
TRANSCENDENTNO V FILMSKI IZKUŠNJI

Nina Bačani
PLATON IN PLES: ONTOLOGIJA PLESA SKOZI PRIZMO
PLATONOVE TEORIJE IDEJ TER PLATONOVO VREDNOTENJE
PLESA

Tadej Todorović
JE QUINEOV PROBLEM NEDOLOČENOSTI PREVODA IN
REFERENCE RELEVANTEN ZA LINGVISTIČNE IN
PREVODOSLOVNE TEORIJE?

Matjaž Regovec
MED SMISLOM IN POMENOM: ALI LAHKO, GLEDE NA FREGEJA,
TUDI DRUGAČE OPREDELIMO NJUNO MEDSEBOJNO
RAZLIKOVANJE?