

SVOBODA GOVORA IN SVOBODA POSLUŠANJA

*Vendar ima črka zanimiv, nepričakovan učinek.
Mislili bi, da črka dobro služi resnici, resničnosti.
Sploh ne: črka deformira objekte zavesti,
do katerih moramo zavzeti stališče.*

Pier Paolo Pasolini

71

Prispevek, namenjen vprašanju svobode in besede, bo poskušal osvetliti pomanjkljivosti zastavljenega iskanja povezave med njima, pri čemer ne bo zadostovalo negativno in, kakor bom v nadaljevanju poskusil pokazati, izpraznjeno razumevanje svobode govora kot golega rekanja singularnega v javnem oziroma kolektivnem prostoru. Osnovna teza bo, da svoboda govora, ki se osredotoča le na akt rekanja, v polni razpoložljivosti informacije, po Heidegguru v dobi tehnike, v t. i. pluralnem medijskem prostoru, ne izpolnjuje svojega namena, to je konstituiranja in ohranjanja avtonomnega subjekta. V tej polni razpoložljivosti, v dobi, ko z bitjo ni nič, se beseda, tista beseda, ki jo svoboda govora omogoča, razgubi v hrupu dominantne komunikacije medijskega prostora. Če na svobodo govora gledamo izključno z vidika možnosti izjavljanja, ne da bi se ob tem zavedali razlik med različnimi mesti izjavljanja in usodami različnih izjav, potem se nam bo ta oblika svobodnega akta izrisovala v inertni obliki. V precep bo zato treba vzeti hrbtno stran svobode govora,

to je svobodo sprejemanja oziroma svobodo poslušanja, in prostor, v katerem se lahko avtentična eksistenca (bit tu-bit) šele udejanji.¹

Ontološka plat svobode

S svobodo se nam dogaja podobno kakor s časom v znameniti Avguštinovi analizi: če me nihče ne vpraša, piše Avgustin, vem, kaj čas je, v trenutku, ko ga moram definirati sebi ali drugim, pa se hitro znajdem v težavah in protislovju. Svobodo lahko določamo *per negationem*, npr. v relaciji do pravic, ki so človeku odvzete, ali do poskusov manipuliranja človekovih teženj in želja. Toda trdilna oblika stavka »svoboda je ...« se podobno kot pri omenjenem času vsakič ujame v svoji univerzalistični pretenziji po vsebinski zapolnitvi tega polja človekovega bivanja v svetu. Tovrstna zastavitev vprašanja neizbežno privede misel do nuje po postavitvi enega določilnega referenta, nekega horizonta razumevanja, neke vizije umeščanja človeka v svet. Toda, ali je dopustno, sploh pri vprašanju, kot je vprašanje svobode, izločiti singularnost človekovega bivanja v imenu trdnejše univerzalizacije, ki pa je kot taka, kolikor vsebinsko zapolnjuje svoj predmet, zgolj odraz določene epohe?

72

Svobodo najsplošneje določamo kot tisto, kar se izogiba prisili. In ko mislimo na svobodo, se zdi, da pomeni le, da lahko storimo, kar hočemo. Jasno je, da vsega ne moremo, ker nam to preprečujejo zakoni fizike ali pa zakoni družbe, in zato poskušamo svobodo opredeliti v odnosu do njenega zanikanja. In ker je nesvoboda zagotovo dana tam, kjer smo pod diktatom drugega, lahko trdimo, da se lastna svoboda razvija v izvrševanju lastnega hotenja. Vendar nas tovrstno določanje nujno veže na odgovornost do lastnih (svobodnih) dejanj, oziroma: če dejanje ni svobodno, posameznik zanj ni odgovoren. Tako svoboda, vzeta kot eksistencial, napoveduje možnost (*chance* po Vattimu) udejanjanja avtentičnega odnosa našega bivanja do teritorija, v katerega smo vrženi. Z drugimi besedami, šele svoboda posamezniku omogoča, da odgovarja za lastno bit-v-svetu.²

- 1 Pojem avtentičnosti se navezuje na relacijsko teorijo resnice, po kateri se za »resnično« upošteva pristno naravnost človeka (subjekta) do objekta zavesti, torej »avtentičnost« odnosa, ki ga človek vsakokrat vzpostavi do določenega predmeta, ne pa »resnice« tega predmeta. Prim. Vito Mancuso, *La vita autentica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009, str. 112–116.
- 2 Zgovoren primer pomena svobode kot eksistenciala nam ponuja feministična kritika. Žensko kot drugega v družbi zaznamujeta dve redukciji: socialna redukcija (veže se na dejansko mesto, ki ga ženska zaseda v družbi kot njena so-pripadnica) in ontološka redukcija, ki po eni strani zgodovinsko izhaja iz prve, po drugi pa socialno raven presega in globlje zareže v ohromelost ženske drugosti, saj ženski ne omogoča avtentičnega, tu-bitnostnega odnosa.

Pravimo, da sta pri posameznikovi svobodi odločujoča dva momenta: svoboda izbire in svoboda dejanja. Kaj pa pravzaprav mora posameznik izpolnjevati, da ga pri tem določamo za svobodnega? Točneje, kateri so nujni pogoji za njegovo udejanjenje? Od eksistencializma naprej iščemo držo, ki se kot pogoj možnosti svobode vse bolj enači s pogoji možnosti odgovornosti. V iskanju tistega neodpravljivega temelja človekove avtonomije je Immanuel Kant v spisu *Svoboda mišljenja* zapisal: »V svobodi mišljenja je zoperstavljena 'državna prisila'. Sicer pravimo: vrhovna oblast bi nam lahko vzela svobodo 'govora' in 'pisanja', nikakor pa ne svobode 'mišljenja'. Samo koliko in s kakšno pravilnostjo bi res 'mislili', ko bi ne mislili prav v skupnosti z drugimi, s katerimi si medsebojno sporočamo misli. Torej lahko rečemo, da ljudem tista zunanja oblast, ki jim vzame svobodo, da svoje misli javno 'sporočajo', odvzame tudi svobodo 'mišljenja': edino dragocenost, ki nam ob vseh državljanskih dolžnostih še preostane in s katero si še lahko pomagamo zoper vse zlo tega stanja.«³

Svoboda govora ali ujetost v jezik

73

V skladu z razsvetljensko matrico *sapere aude* Kant najde tisti glavni obrambni zid pred družbenimi prisilami v svobodi mišljenja, saj smo svobodni šele, ko si sami postavljamo pravila; takoj za svobodo mišljenja pa uvršča svobodo besede, saj vase zaprto mišljenje nima možnosti do nadaljnjega razvijanja. In obratno: brez svobode javnega sporočanja okolje, v katerega je vržen, ni podvrženo posameznikovemu vplivu oz. so-u-stvarjenju.⁴

Od Kanta do danes smo pogled na vez med mišljenjem in jezikom precej poglobili. Od Heideggra in Benvenista do Barthesa in Derridaja smo spoznali njuno recipročnost; prav tako smo dobili uvid v človekovo ne zgolj vpetost, temveč tudi ujetost v jezik, vsaj od eksistencializma dalje, ko človek postane »obsojen na svobodo« in s tem na odgovornost samostojnega opomenjanja sveta in sebe v svetu. Jezik ni le sredstvo komunikacije, prek katerega lahko posameznik vzpostavlja odnos do drugih in sveta, je specifičen vidik, določena pot, po kateri mora človek postopati.

Če je sistem jezika edini prostor, v katerem lahko opomenjamo, osmišljamo, se izražamo in sporočamo, in kot tak uteleša logiko dominantnega diskurza, potem nas naša »vrženost« v jezik, ki modelira naše odnose v svetu/s svetom, zapira znotraj določenega miselnega sistema. Podobno je jezik po Barthesu

3 Immanuel Kant, »Svoboda mišljenja«, *Filozofija na maturi 5/3-4* (1998), str. 24.

4 Prim. Jurij M. Lotman, Boris A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano 1995.

fašističen ravno zaradi njegove normativne naravnosti k zapiranju in izključevanju. In zato »gospoda jezika« obtoži za nosilca skrivnih centrov moči, pa naj bodo le-ti bolj ali manj določljivi. Jezik nam s svojo normativno močjo predpisuje, kako naj dojemamo svet, družbene ureditve in razmerja ter kako naj v njem klasificiramo stvari in ljudi.

Jezik ni prazen brezpomenski prostor, odprt za »vsako« opomenjanje. Jezikovni znak nosi v sebi breme pripadnosti oziroma breme uporabe v času svojega bivanja, torej v času našega nalaganja pomenov v različnih trenutkih naše in njegove (znaka) zgodovine. Odkritja na področju jezika so nam pokazala, da pripadnost določeni jezikovni skupnosti posameznika do neke mere nujno zamejuje; hkrati je res, da bi, kolikor ne bi bil prisoten nikakršen vdor singularnega, univerzalistična težnja sistema jezika samo skupnost privedla v statično pozicijo.⁵ Prav zato se v naši »vrženosti v jeziku« po eni strani zatekamo k že izdelanim vzorcem, ki nas tolažijo s ponudbo končnega in pravilnega odnosa do »resnične« stvarnosti, po drugi strani pa je pri tem »ponudb več in vse nam pripovedujejo 'svojo' zgodbo kot ubesedene resnice«. ⁶ Kar ni ubesedeno v našem kulturnem imaginariju, ne obstaja, toda svojega, osebnega jezika nimamo; zato med njimi izbiramo, se v enem prepoznamo, ga posvojimo in znova ponavljamo ne-svoje besede. Pluralnost diskurzov na prvi pogled opravičuje svobodo govora kot svobodo izbire in posledično dejanja (rekanja), vendar se ob tem nujno predpostavlja, da lahko brez prisile, brez tujih določb, med njimi svobodno izbiramo. Vprašanje, ki se poraja, je, kaj pravzaprav potrebujemo, da bi si možnost svobodnega izbiranja zagotovili.

74

Nihilizem kot »chance«

Doba medijskega razcveta je doživela vrhunec z razvojem medmrežja, ki se nam danes kaže kot dokončni prostor pluralnosti, demokratičnosti in ne nazadnje svobode. Toda taista svoboda se nam »zahodnjakom« neizbežno izrišuje v podobah Heideggrove dobe tehnike. Svobodna organiziranost, ki naj bi vladala in zaznamovala medmrežje, nosi v sebi značilnosti *GeStella*, saj temelji ravno na relativizaciji hierarhičnih mehanizmov, ki so stoletja obvladovali informacijski prostor.⁷ Po novem ima vsakdo možnost sprejemanja in rekanja

5 Prim. Gilles Deleuze, *Logika smisla*, Krtina, Ljubljana 1998.

6 Ivan Verč, *Razumevanje jezikov književnosti*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2010. str. 63.

7 Ni zaman, če na tem mestu spomnimo, da je informacija vodilni pojem same kibernetike. Toda, ali lahko ob prevladi kibernetične logike trdimo, da se je in-form-acija (vlaganje v obliko) izvlekla iz nasilne logike, t. i. logike prisotnosti?

»svoje zgodbe« ter bi potemtakem lahko rekli, da smo dosegli pluralni prostor, ki omogoča svobodo govora in izbire.

V dobi tehnike, grožnje *GeStella*, nihilizma, ko z bitjo preprosto nič ni, se nam po filozofu Gianniju Vattimu izrisuje *chance*, da normativnost, monološko naravnost v jeziku presežemo.⁸ Za Vattima doba polne razpoložljivosti nastopa po eni strani kot izguba biti v smislu totalizirajočega sistema opomenjanja, ko se »bit osvobodi svoje vrtoglave potencialnosti«,⁹ po drugi strani pa se nam ravno s to izgubo nasmiha možnost kritične, predvsem pa svobodne izbire med možnimi jeziki.

V navezi med naravno smrtjo in »močno mislijo«, poudarja Vattimo, se je osnovala nasilna plat metafizike, v Derridajevem smislu (jezikovnega) primata prezenca.¹⁰ Vattimo trdi, da nas je ravno obljuba te prezenca (fiksacije ene same zgodbe) odvrnila od odgovornosti do smrtnosti. Odgovornost kot hrbtana stran svobode se tako prične v trenutku, ko se izbira ne more več naslanjati in sklicevati na očitno, temveč se mora soočati z nedoločljivim.

V dovršenem nihilizmu Vattimo odkriva možnost ošibitve metafizike, torej odvzema nasilne (fiksacijske) narave diskurzivnosti jezika. Fiksiranje je možno takrat, ko s poistovetenjem fikcijske narave jezika in resničnosti poistovetimo svet in drugega z Resnico o svetu in drugem. Vendar ostajamo v mejah poznanega, zaprti v naši istosti. Kolikor referenčni resnici določenega diskurza odvzamemo veliko začetnico »R«, se nam odpira možnost t. i. prebolevanja metafizike. To pomeni hkrati preseganje, vendar se sedaj dejanje v prvi vrsti kaže kot »priznanje pripadanja«; prebolevanje kot okrevanje po bolezni in prevzemanje odgovornosti osvobodi posameznika od vloge subjekta v smislu metafizike prisotnosti.¹¹ Zavedajoč se svoje vrženosti kot tu-bit, se človek kritično (avtentično) osvobaja preko soočanja z lastno tradicijo (*Über-lieferung*), s svojo vrženostjo-v-svet in s posledičnimi dispozicijami, ki mu jih vrženost

8 Heideggrovo misel je v tem oziru mogoče vzporejati s semiotično teorijo J. M. Lotmana, po kateri lahko kulturo kot samoohranitveni organizem umestimo kot »simulaker biti«, ki se, spet po Lotmanu, udejanja in ohranja po dveh modelih: zaprtega tipa kot kultura slovnice (vse, kar »dejansko obstaja«, kar se sklada s kulturno sprejetim pomenom, je »dobro«, »korisno« ali »pomembno«) ali odprtega tipa kot kultura tekstov (za kulturo, kar je »dobro« oziroma »funkcionalno pomembno«, je vse, kar »dejansko obstaja«). Prim. Jurij M. Lotman, Boris A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano 1995.

9 Gianni Vattimo, *Konec moderne*, Literarno-umetniško društvo Literatura (Zbirka Labirinti), Ljubljana, str. 25.

10 Prim. Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti (ur.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2010, in Jacques Derrida, *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998.

11 Prim. Gianni Vattimo, *Konec moderne*, Literarno-umetniško društvo Literatura (Zbirka Labirinti), Ljubljana, poglavje »Apologija nihilizma«.

nalaga. S tako zavestjo se prebolevanje odreka aktoma prilastitve in ponovne postavitve »novega«, dominantnega in totalizirajočega diskurza. To dejanje, to odkrivanje »laži« oziroma sanj, kakor bi temu rekel Nietzsche, Vattima ne odvrta od nadaljevanja svojih razmišljanj v smer »nujnosti zmote«. Še več, v njem odkriva zametke »etike interpretacije«, preko katere jeziku odvzema nasilno naravnost, človek pa se lahko v njej dejansko udejanja avtonomno, pripoveduje svojo zgodbo, svojo pripoved o svetu; hkrati je v taki etični naravnosti sposoben transformacije svojega pripovednega horizonta v soočanju z drugimi, saj v takem razumevanju jezika kot prostora sporočanja in srečevanja med govori ni več take pripovedi, ki bi lahko prevladala nad drugimi.¹² Komunikacija, ki se izpostavi prek interakcije z »drugo« resničnostjo, je naposled za Vattima zgolj ali predvsem konfrontacija lastnih predstav. Točneje: je odraz svobodnega določanja odnosa samega sebe z drugim, s svetom oziroma teritorijem ter z njegovim osmišljanjem.

76

Če rečemo, da jezik v svoji sistemskosti teži k »samosvojesti«, potem se kakršnokoli iskanje polja svobode izjalovi, saj bi v njem s težavo našli mesto in/ali konstitutivno funkcijo subjekta. Če pa se navežemo na tradicijo *Biti in časa* ter na govor gledamo kot na »eksistencialni ustroj razklenjenosti tu-bit« (kot artikulacijo razumevanja), lahko »tu-bitnostno« realizacijo najdemo v tem določilnem »tu«, ki se bo v prepletanju množstva pripovedi enkrat izrisovala za »konstitutivno«, drugič za »drugost« v jeziku; ob tem pa bo vseskozi odražala singularnost posameznikovega tu-bitnostnega odnosa.¹³

Ta formula ponuja upanje za polno realizacijo svobodnega. Če je jezik od Heidegra naprej osrednji medij, v katerem je človek ujet in ki se mu hkrati izrisuje kot možnost, da si tu-bit osmisli svojo vrženost v »ta« prostor in čas, potem lahko prevajamo, da pomen in namen svobode govora ne leži toliko v rekanju, kolikor v odgovarjanju na poziv biti.

Vendar Vattimo procesualnosti jezikovnega akta, tega nenehnega preverjanja in stanja odprtosti, ne izreka v obliki diktata. Njegov domet je v opozarjanju na možni zasilni izhod iz nasilne logike. Prav zato svojo misel, misel o prebolevanju in etiki interpretacije oblikuje v apel, poziv k doživljanju te streznitve, k prevzemanju odgovornosti in s tem avtentične svobode, ki nam jo izguba močnih sistemov ponuja. Njegov poziv, obrat stran od stabilizacije in mitizacije struktur pa se mora na tem mestu soočiti z dvojno naravo *Ge-Stella*.

12 Prim. Gianni Vattimo, *Etica dell' interpretazione*, Rosenberg&Sellier, Torino 1989, poglavja 1, 7 in 10.

13 Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 225.

Videli bomo, da sama možnost izjavljanja še ne zagotavlja avtentične možnosti sprejemanja teh izjav. Svoboda besede je tudi za Vattima povsem neuporabna, kolikor ne omogoča popolne polifonične naravnosti posameznika tako v aktu izjavljanja, kakor v aktu sprejemanja, ki se sedaj v luči usode biti izrisujeta kot dve plati enega in istega dejanja.

O svobodi in prostoru njenega udejanjanja

Tu-bit sliši, ker razume in zato je razumevanje postavljeno pred poslušanjem.¹⁴ Toda, kateri so pogoji razumevanja? Po Heideggru spoznanje, da ob določenem šumu najprej slišimo (razumemo) npr. »motorna kolesa ali avtomobile, fenomenalno izkazuje, kako se tu-bit kot bit-v-svetu vselej že nahaja pri znotrajsvetnem bivajočem«.¹⁵ Poleg tega pa tu-bitna »vrženost« ponuja ob vsakokratnih bolj ali manj uveljavljenih »iterabilnostnih primerih«, da »že sprejeto« razumevanje preverimo, vanj podvomimo ali ponovno »raz-umemo«. Razumevanje kot proces vsakokratnega preverjanja in umeščanja v svet se tako izrisuje kot odraz avtentičnosti in procesualnosti eksistence. Na tem temelji Vattimova stava. In na tem prav tako temelji Heideggrova predpostavka svobode in pogojev za tako »vpetost v jezik«.¹⁶

Avtentično razumevanje vелеva (svobodno) možnost izbire. In polifonija možnih rekanj naj bi se zoperstavljala ravno zapiranju jezika, kar pa še ne zapoveduje nujno pluralnosti govornega prostora.¹⁷ Šele ko polifoničnosti prostora interakcije in soočanja pripovedi dodamo polifonično naravnost sprejemnika, omogočimo pluralizem pripovedi, diskurzov in naposled samih horizontov razumevanja.¹⁸

Predpostavljanje pluralizma je predpostavljanje polifonične naravnosti posameznika, ki se vseskozi zaveda svoje dvojne narave: singularnosti in vpetosti v univerzalistično jezikovno matrico. Ta predpostavka lahko vzdrži samo, če je svobodi zagotovljeno. Ta svoboda, ki izhaja iz posameznika, prav

14 Prim. *ibid.*, str. 228.

15 *Ibid.*, str. 229.

16 Prav zato se danes zdijo še kako aktualni tisti Heideggrovi segmenti, ki ob bok razumevanja postavljajo vprašanja o vsakdanjosti tu-bitu. Prim. *ibid.*, str. 232–250.

17 Tako zasnovani prostor naj bi zapovedoval določilne pogoje procesualnega ravnotežja, saj naj bi bilo v njem vsakršno mesto izjavljanja, in z njim posledično vsaka izjava, potencialno enakovredno drugemu.

18 Ko je Mihail Gorbačov v drugi polovici 80. let sprožil kampanjo »glasnosti« in ljudi vabil, naj povedo, kar res mislijo, je bil komentar ruske inteligence, da »v zameno za svobodo besede smo dobili svobodo besed«. Primer je povzet po: Ivan Verč, *Razumevanje jezikov književnosti*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2010. str. 77.

tako mora biti vseskozi v odnosu s prostorom svojega udejanjanja. Ne samo, da svoboden posameznik ta prostor so-ustvarja, hkrati je prostor sam tisti, ki omogoča in spodbuja njegovo udejanjanje. V konkretnem primeru svobode govora bi lahko rekli, da poudarek ni več na svobodnem rekanju iz lastnega, singularnega, ampak na njenem od-govarjanju.

Še več, kolikor temu ni zagotovljeno, se lahko najdemo v abstrahiranju razsvetljenskih matric, ki posameznikov položaj v družbi in jeziku idealizirajo.¹⁹ Nasproti takim vrstam idealiziranja filozof Giovanni Leghissa opozarja, da so spoznanja o družbi in kulturi, ki jih poskuša izluščiti, sad modernega, polifonično naravnane misljenja. Drugačna pa je slika pri poskusih aplikacije teh dognanj na družbo, saj moramo upoštevati, tako Leghissa, da le-ta v veliki večini sprejema svet na predmodernih, monoloških postavkah, osnovanih na zaprtih jezikovnih modelih.²⁰ Če parafraziram drugega filozofa, da je tako »razsvetljensko razmišljanje žal moderno, premoderno«.

78

Domet te moderne misli se ustavi pred dometom posameznikove polifonične naravnosti. Glavni pogoj za uresničitev te naravnosti in svobode govora v celoti je prostor, v katerem se ta odvija in v katerega je človek že od nekdaj vpet. Da omogočimo polifonično naravnost posameznika potrebuje mo polifonični prostor komunikacije.

Potrebno je premisliti, do katere mere je pozitivni nihilizem enakovrednih pozicij mogoč in do katere mere smo odpravili tisto, kar Bahtin imenuje »semantična prednost« ali privilegirana avtorska pozicija, značilna za monološke pripovedi. Ali lahko ob vidnem demokratičnem dosežku svobode rekanja trdimo, da smo s tem zagotovili pluralnost in polifoničnost prostora?

Ni slučaj, da so Barthes in številni drugi kritiki svoja dognanja o polifonični recepciji jezikovnih produktov naslanjali na primerih moderne literature, kjer igra subverzivnosti spodkopava dominantna določila jezika in s tem razkriva parcialnost ustaljenih pomenov. Primere so iskali v visoki, reflektirani literaturi. Ob evforiji nad odkritim možnim izhodom iz nasilne matrice, pa se moramo vprašati, ali lahko enako učinkovitost prepoznamo v medijskem svetu, svetu javnega mnenja. Umberto Eco v delu *Opera aperta* pravi: »Povsem naravno je, da je življenje precej bolj podobno *Uliksesu* kot pa *Trem mušketirjem*; a se kljub temu precej bolj nagibamo k temu, da razmišljamo o njem z

19 Idealizacija, ki ji je podvržena razsvetljenska matrica, namreč v vsakokratni aplikacij lastnih teženj tvega nekritično zamenjavo »mase« s skupkom odgovornih – avtentičnih in svobodnih – subjektov.

20 Prim. Giovanni Leghissa, *Il gioco dell' identità. Differenza, alterità, rappresentazione*, Associazione culturale Mimesis, Milano 2005.

besedami *Treh mušketirjev*, ne pa *Uliksesa* – oziroma še bolje, vzgojeni smo, da se življenja lahko spominjamo in ga presojava le, če razmišljamo o njem kot o tradicionalnem romanu.«

Vattimo trdi, da se v svetu javnega mnenja, mass-media, pretežno totalne tehnične organizacije eksistence, lahko daje neka teorija resničnosti, ki ni prikazana kot skladnost, temveč kot interpretacija. Prav zato v »inflaciji informacij« kot problematično izpostavlja že držo pred samim dejanjem in izbiro.

Pri vprašanju svobode govora ne moremo docela razmejiti ontološke klasifikacije od etične. Na komunikacijo resda gledamo iz vidika odgovornega posameznika, toda njegov domet nujno trči s kolektivnim. Če polifoničnost presega univerzalistično dominantnost sistema jezika in promovira singularnost subjektovega rekanja, potem je drža, ki odraža uporabo in odnos do znaka, nujno odraz teritorialne pripadnosti; še pred kakršnokoli uporabo ali ubeseditvijo znak ni razumljen kot znak »za-znak« (popolna avtoreferenčnost reprezentacije), temveč kot teritorialen znak.²¹

O pomenu svobode poslušanja pred svobodo rekanja

79

Že v 80. letih je Jacques Derrida v polemiki z McLuhanovim optimizmom, kar se tiče možnosti obnovitve govorne skupnosti, ostro nasprotoval prehitremu zmagoslavju in opozarjal, da: »(...) prisostvujemo naraščajoči moči zgodovinskega razmaha splošne pisave, katere sistem govora, zavedanja, pomenjanja, prisotnosti, resnice itd. bi bili samo nek efekt in pisava bi se morala analizirati kot taka.«²² Z razmahom medijev je danes vprašanje dominantnosti jezika postalo vse bolj ključno, saj je v tako razširjenem, globalnem svetu jezik kot reprezentacija realnega nujno in nepovratno zamenjal realno samo.

Navidezna razpoložljivost informacij v medijskem prostoru komuniciranja načeloma zadošča splošnim opredelitvam pluralnosti in demokratičnosti. Vendar prej kot enakopravne pozicije izjavljanja lahko danes opažamo oglušljivi hrup, v katerem so se same informacije izpraznile v igri nenehne reprodukcije informacij za informacije same.²³ V želji po osvobajanju vseh pomenov in bremen, ki nas omejujejo, si je tudi medijski prostor komunikacije nadel novo obleko normativnosti, in sicer že zato, ker je njegova naloga, da uravnava

21 Prim. Gilles Deleuze, *Logika smisla*, Krtina, Ljubljana 1998.

22 Jacques Derrida, »Komunikacija«, *Apokalipsa: revija za preboj v živo kulturo* 16/17 (1997), str 175.

23 Kar nas vrača na znakovno avtoreferenčnost (znak za-znak) in nas odteguje od avtentičnega govorčevega znakovnega udejanjanja v kolektivnem komunikacijskem prostoru (teritorialni znak).

prehod med kolektivnim in singularnim, torej, da prenasičenost informacij kategorizira in organizira. Ob tem pa je njegova moč določanja smeri razumevanja še toliko močnejša, kolikor je masovna in osnovana na iterabilnih potezah izmenjave hrupa in tišine, ki se sprejemniku kažejo kot zgolj formalna selekcija informacij. In če je danes v polni razpoložljivosti edina pot k izpolnjevanju tu-bitu v tem, da se tu-bit izenačuje z bitu viden, se v medijskem prostoru vse bolj izrisuje krizno stanje, kjer je pojavnost edino merilo vrednotenja.²⁴ Drugače rečeno, če te v prostoru prikazovanja ni, potem tvoj pogled in s tem tvoj horizont ne obstajata, oziroma: realnega brez prikaza ni, saj, kar se ne pove, je prav tako učinkovito kot tisto, kar se pove.

O možnosti svobode poslušanja

80

Po semiotiku Augustu Ponzio je oglušljivi hrup dominantne komunikacije zavestno naravnano na oviranje poslušanja. Tako učinkovito smo bili namreč vzgojeni v ne-poslušanje (poslušanje celo nemalokrat popačeno opomenjamo kot »poslušnost«), da naša svoboda, svoboda besede brez poslušanja, ni v funkciji človekove naravne dispozicije k poslušanju, temveč v funkciji reproduciranja njegove zlorabe, ki je v zakupu dominantne komunikacije, osnovane na besedno-vizualnem znaku.²⁵

V današnji družbi podob se izjave niso toliko razmnožile, kolikor so izgubile svojo vrednost. Beseda je izpraznjena, saj njena naloga ni več v sporočilu, temveč zgolj v pojavljanju. V t. i. dobi estetizacije sveta se svoboda informacije kaže predvsem v nasičenosti informacij, ob tem pa nam ne nudi nikakršnih aparatov, da bi se v njej znašli. Če je poslušanje onemogočeno z izmeničnostjo hrupa in tišine, momenta izpostavljanja in zamolčanja informacij, potem homologacija prostora komunikacije dodeljuje jezikovnemu znaku izključno tiste konvencionalne karakteristike, ki izjavo in interpretacijo zreducirajo na golo raven kodifikacije in dekodifikacije. Tako je posameznik »sposoben odgovarjati na znake ne pa odgovarjati za znake.«²⁶ Navidezna razpoložljivost se nam kaže kot polna lukenj oz. tihih mest, ki se ne morejo prebiti v slišno.

24 Kar pa je določujoči moment monološke pripovedi: deluje po načelu selekcije in zabrisa informaciji in s tem določa, kateri opis sveta bo obveljal. Prim. Paul Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

25 Prim. Ponzio, *Il voler sentire del quotidiano, l'università e la filosofia del hitlerismo in Alcune considerazioni su musica, immagine e studio dei segni*.

26 Ponzio, *Alcune considerazioni su musica, immagine e studio dei segni*, slovenski prevod v: Ivan Verč, *Razumevanje jezikov književnosti*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2010, str. 61.

Informativne oddaje so npr. oklicane, da nam v sliki in besedi vračajo to, kar naj bi »zares« bil otipljivi svet. Da ni tako, je posebej vidno iz tistih televizijskih dnevnikov, ki so pod močnejšim pritiskom neke oblasti. Tu ne gre za totalitarne družbene sisteme, temveč za premišljeno uporabo preverljivih vzorcev, strategij »vlaganja v obliko« predmetno otipljivega sveta. V sodobni demokratični družbi prikazi o svetu zadoščajo načelu pluralnega opomenjanja informacij, medtem ko sam prikaz sporočila, ki se na koncu ponuja našemu poslušanju, z ustrezno pripovedno strategijo to načelo pluralnosti zamaje.

Pier Aldo Rovatti je v prispevku *Mi, barbari. Razmišljanja o italijanski anomaliji* izpostavil dve obliki osiromašenja in manipuliranja z informacijami: na eni strani imamo nasilno obliko cenzure, na drugi pa milejšo, a po dolgoročnem učinku močnejšo obliko cenzure, znotraj katere se navidezno sprejema in giblje kritična ali preprosto drugačna misel.²⁷ Publika, ki to sprejema, je bila v to obliko ne-poslušanja tudi vzgojena: ne glede na to, kaj se v medijih prikazuje, je postavljeno v službo spektakla in naše sprejemanje, naš odnos do prikazanega, je na to naravnano. Čeprav je Rovatti govoril iz svoje, morda res »eksemplarne« italijanske situacije, pa lahko zametke opažamo tudi drugod. Kot glavno strategijo dominantnega diskurza medijev Rovatti izpostavlja romaniziranje, fikcionalnost vseh informacij: politične teme in soočanja se počasi spreminjajo v serialke, kjer tema epizode pravzaprav ni pomembna, pomembno je le spremljati njihove junake.²⁸

Rovattijeva analiza italijanske situacije, predvsem pa aktualni primer Tg1, osrednjega informativnega programa nacionalne televizije RAI, ponuja širok vpogled v strategije, ki oblikujejo hrup oziroma dezorientiranost sprejemnika dominantne komunikacije. Tako je npr. med prevladujočimi strategijami dodeljevanje minutaz, kjer neuk gledalec sprejema pomene kot bolj argumentirane, ker jih po dvakrat poslušá, ali namerno spreminjanje semantičnih indicev pod pretvezo specifike novinarskega jezika, ki teži k »razumljivejši« razlagi. Na to strategijo ponavljanja pa je naravnán tudi sam režim prikazovanja, vrstni red in zaporedje med novicami. Ko resni informaciji sledi manj resna, če ne celo trivialna, namenjena izključno gledalčevemu razvedrilu, se teža in prodornost prve reducira. V tem oziru bi se lahko obrnili na zanimivo primerjavo Goebbelsovega in Jakobsonovega pogleda na strategijo ponavljanja. Po Goebbelsu

27 Prim. Pier Aldo Rovatti, *Mi, barbari. Razmišljanja o italijanski anomaliji*, prispevek na konferenci »Križa svobode«, Ljubljana, 11. 11. 2010.

28 Kar nas vrača na posameznikovo naravnánost k zamenjavi realnega z njegovo reprezentacijo ter na tezo Umberta Eco, po katerem bodo ljudje ne glede na dejansko referenčnost znaka raje izbirali Dumasovo kakor Joycovo reprezentacijo.

s ponavljanjem prek jezika ustvarjamo resnico, medtem ko je po Jakobsonu ponavljanje sredstvo diskreditacije. Na videz nasprotujoči si tezi sta povsem upravičeni, saj ciljata na dve povsem različni ravni jezika, predvsem pa se razlikujeta v razumevanju odnosa med fikcijo in resničnostjo kot ne-prekrivajoči se. Za naš kontekst moramo žal še vedno resno vzeti Goebbelsovo tezo.

Med primeri romanziranja lahko izpostavimo še širši problem, to pa je izenačevanje dogodka in novice. Ta za sabo prinaša poleg fikcijskosti tudi omejevanje sprejemnikove senzibilnosti, ki se nam v večini primerov kaže kot časovna omejenost. Naša občutljivost in pozornost do dogodka pač traja toliko, kolikor traja prikazovanje novice.

Če iz fikcijskosti jezika lahko črpamo možnosti za dodatne pomenske razsežnosti o vsem, kar nas obkroža in v končni fazi o nas samih, se ne glede na hipotetično možnost izbire k tem razsežnostim tudi zatekamo in se brez odziva, povsem pasivno prepuščamo močnejšemu med možnimi jezikovnimi opisi sveta. Neodzivanje je dvojne narave: ljudje se po eni strani pasivno prepuščajo ponujenemu opisu sveta in ga sprejemajo kot samodejno danost, po drugi strani pa taisti opis z navdušenjem ponavljajo v prepričanju, da so so-ustvarjalci kulturne vizije sveta.²⁹ Tista pozitivna potencialnost, tista *chance* stvarjenja lastne pripovedi se spremeni v pasivno in ne-odgovorno sprejemanje ter ponavljanje besedno in danes še bolj vizualno izoblikovanega sveta, ki ga nekje nekdo proizvaja in nam ga z večjo ali manjšo vsiljivostjo učinkovito ponuja. Zato je tudi Vattimov apel k človekovi sposobnosti razlikovanja med reprezentirano stvarnostjo in resničnostjo hvalevreden, tvorno pa bi bilo, ko bi to razlikovanje gradili na znanju in odgovornosti.

82

Nekaj sklepnih misli

Res je, da mediji repetitivno oblikujejo naš prostor, naše navade in s tem jezike, prek katerih se soočamo z drugim in drugimi. Kot oblikovalci dominantnih podob trenutno nosijo največjo odgovornost, ob tem pa bi bilo umešno vprašanje, do katere mere jim je posameznik to odgovornost preložil in odložil. Kolikor polifoničnega prostora nismo sposobni udejanjiti, ostaja svoboda govora, svoboda opomenjanja sebe in sveta, prazna forma, ki legitimira dominantnost jezika v demokratični preobleki. Prav tako enako velja za svobodo nasploh. Svoboda kot pravica se je v sodobnih družbah ustalila, v dobi

29 Tukaj lahko potegnemo vzporednice s prej omenjenim pojavom medmrežja. Ko поближе pogledamo, kateri so določujoči faktorji medmrežnih brskalniških selekcij, opazimo, da so to ravno kategorije ponavljanja, »priljubljenosti« in »masovnosti«.

polnega razpolaganja pa si moramo ob bok doseženemu ves čas postavljati isto vprašanje: kaj mi to pridobljeno ponuja? Ponuja, in ne daje. V tem se funkcionalistični pogled razlikuje od t. i. potrošniško-materialističnega. Zavedati se moramo, da je svoboda, s katero naj bi danes odgovorno razpolagali, odraz in pridobitev neke epohe, ki je že za nami.

In če na svobodo ne gledamo kot na nekaj danega, ampak kot na nekaj, kar si vsakič znova prislužimo, je za zaključek svobode govora še najbolj primeren hudomušni stavek režiserja in igralca Carmela Bene: »Trebalo se je dezinformirati ... zato da bi se lahko informirali.«

Literatura

- Deleuze, Gilles (1998): *Logika smisla*, Ljubljana: Krtina.
- Derrida, Jacques (1997): »Komunikacija«, *Apokalipsa: revija za preboj v živo kulturo* 16/17, (str.) 175–176.
- Derrida, Jacques (1998): *O gramatologiji*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Eco, Umberto (1962): *Opera aperta*, Milano: Bompiani.
- Heidegger, Martin (1997): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Kant, Immanuel (1998): »Svoboda mišljenja«, *Filozofija na maturi* 5/3-4, (str.) 24–25.
- Leghissa, Giovanni (2005): *Il gioco dell' identità. Differenza, alterità, rappresentazione*, Milano: Associazione culturale Mimesis.
- Lotman, Jurij M., Uspenskij, Boris A. (1995): *Tipologia delle culture*, Milano: Bompiani.
- Mancuso, Vito (2009): *La vita autentica*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Ponzio, Augusto, *Il voler sentire del quotidiano, l'università e la filosofia del hitlerismo*, http://www.augustoponzio.com/letture_in_rete.htm (dostop 3. 11. 2010)
- Ponzio Augusto, *Alcune considerazioni su musica, immagine e studio dei segni*, http://www.augustoponzio.com/letture_in_rete.htm (dostop 3. 11. 2010).
- Ricoeur, Paul (2003): *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Rovatti, Pier Aldo (2010): *Mi, barbari. Razmišljanja o italijanski anomaliji*, predavanje v okviru konference na temo »Kriza svobode«, Ljubljana, dne 11. 11. 2010.
- Rovatti, Pier Aldo (2004): »Učinki šibke misli«, *Phainomena* 13/47-48, (str.) 13–24.
- Vattimo, Gianni (1989): *Etica dell' interpretazione*, Torino: Rosenberg&Sellier.
- Vattimo, Gianni, Rovatti, Pier Aldo (ur.) (2010): *Il pensiero debole*, Milano: Feltrinelli.
- Vattimo, Gianni (1997): *Konec moderne*, Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura (Zbirka Labirinti).
- Verč, Ivan (2010): *Razumevanje jezikov književnosti*, Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.