

BERKELEYJEV ALKIFRON ALI O BOŽJI GOVORICI

Šolska interpretacija glavne Berkeleyjeve maksime »*Esse est percipi aut percipere*« je splošno znana in na žalost tudi splošno sprejeta. Pravim »šolska«, ker je to že postal izraz, s katerim običajno označujemo posplošeno, nenatančno in velikokrat tudi popolnoma zgrešeno interpretacijo (ne nujno) filozofskega nazora ali maksime. V tem primeru gre za interpretacijo metafizične filozofije škofa Berkeleyja, katerega glavna maksima »*Biti je biti zaznan*« označuje čudaško filozofijo, po kateri je *obstoj materialnih stvari zgolj v njihovi lastnosti, da so zaznane s strani duha* – in še bolj posplošeno – *da, kot take, stvari, ki »zares« bivajo, bivajo pravzaprav v duhu vsakega posameznika, katerega projekcija so*. Jezik pa naj bi v tako razumljeni doktrini imel to vlogo, da poenoti različne zaznave v »enotno« izkustvo s pomočjo konvencije. Do tu je videti vse v redu, toda interpretacija začne izgubljati tla pod nogami, ko pridemo do pojma Boga. V skladu z dosedanjim izvajanjem in razumevanjem, po katerem Berkeleyju pojem ideje ne pomeni pravzaprav nič drugega kot interpretacijo sekundarnih kvalitiet, namreč sledi, da je tudi Bog za Berkeleyja bodisi zaznan (kar naj ne bi bilo mogoče) bodisi pa se mora spoprijeti s predpostavko, da morda ne biva. Toda, kot bomo pokazali, se v barklijanskem pojmu Boga skriva mnogo več od čutnega podatka ali zadnjega vzroka, kot bi božjo instanco imenoval Descartes: namreč *zavest*. To je termin, ki ga ne gre prehitro enačiti z duhom, kot se to običajno počne. Drži, pojem Boga igra v Berkeleyjevi filo-

zofiji ključno vlogo – kar je dodaten razlog, zakaj je prav ta pojem potrebno temeljito analizirati v skladu z drugimi predpostavkami njegove filozofije. Prav skozi prenovo razumevanja Berkeleyjevega pojma Boga pridemo do radikalno drugačnega razumevanja njegove metafizike sploh, v katerem dobi maksima »*Esse est percipi aut percipere*« čisto nove, neslutene razsežnosti.

Kakšne, bomo videli potem, ko se bomo najprej na kratko posvetili interpretaciji Berkeleyjevega manj znanega teksta, *Alciphron or The Minute Philosophy*, v katerem Berkeley jasno, celo zelo polemično razpravlja o filozofiji duha, posebej o pojmu Boga in mestu, ki jo v njej zavzema.

Tekst ni zanimiv le s filozofskega, pač pa tudi z estetskega vidika: filozofskega zato, ker ponuja dovolj jasno sliko Berkeleyjeve filozofije duha, saj v tej knjigi Berkeley – kot je razvidno že iz naslova – polemizira s t. i. *malenkostnimi filozofi* (izraz, ki ga za ločino deistov večinoma uporablja Berkeley, nosi odkrit ironičen prizvok). Z estetskega vidika pa je tekst še dodatno zanimiv, kolikor s pristopom in načinom pisanja spominja na enega izmed Platonovih dialogov – tudi imena akterjev so grškega izvora – kar pa ima spet dvojno funkcijo: razen estetske povezave in prikritega simpatiziranja s Platonom ima izbor grških imen še polemično funkcijo. Pod njimi so skrbno, a še vedno dovolj prepoznavno skrita imena takratnih zagovornikov t. i. svobodomiselstva (*free-thinking*), oziroma deistov.

236

V tekstu, ki sestoji iz sedmih dialogov, nastopajo poleg pisca in komentatorja dogajanja (Berkeley alias Dion) še štirje govorniki: Evfranor, Kritias, Alkifron in Lizikles. Dion je na obisku pri prijatelju z dežele, Evfranorju, ki ga zelo zanima filozofija. Znanec iz vasi, Kritij, oba povabi na svoj dom, z željo, da bi spoznala Alkifrona in Lizikla, oba predstavnika sekte »deistov«, ter se v pogovoru seznanila z njunimi nazori in maksimami. Alkifron, starejši od obeh deistov, je glavni govornik; njegova naloga je, da Evfranorju, ki izrazi zanimanje za njihovo filozofijo, in Dionu, ki dogajanje na redkih mestih zgolj komentira, v pogovore pa se direktno ne vključuje, predstavi filozofijo deistov in ju po možnosti prepriča o njeni vsesplošni koristnosti za znanost v boju proti predsodkom zdravega razuma in dogmam cerkve. Kot bomo videli, pa se prepričevanje deistov že zelo zgodaj izteče v samopotrjevanje lastne pozicije – razlog, da smo »seкто« označili za »malenkostno filozofijo«.

V prvem razdelku bomo skozi delni prikaz Berkeleyjeve knjige skušali opozoriti na njene značilnosti. Za začetek se bomo spustili v argumentacijo teze, da Berkeleyjevo polemiziranje z deisti lahko beremo kot parabolo Sokratove konverzacije s sofisti kljub očitnemu in v knjigi večkrat izpostavljenemu dejstvu, da se sam Alkifron kot predstavnik deistov skuša nemalokrat prikazati za učenjaka Sokratovega kova; oziroma, v nasprotnem primeru: Evfranor, ki je v načinu vodenja dialoga še najbolj podoben Sokratu, je na določenih mestih videti skoraj komično naiven, in se pred Alkifronovimi retoričnimi pastmi »reši« le s pomočjo posredovanja Kritija.

V nadaljevanju bomo pokazali, da se v osnovi sokratsko zasnovani dialog izteče v tekmovanje med »najboljšim (tj. retorično najmočnejšim) mnenjem« deistov nasproti berkeleyjansko-religioznim maksimam. Čeprav z vzporejanjem Berkeleyja s Platonom vendarle ne moremo seči dlje od literarne podobnosti, po drugi strani ne smemo zanemariti dejstva, da Berkeleyy ravno to literarno podobnost uporabi kot primer, s katerim želi osvetliti zapleteno simboliko teorije *emotivnega jezika*, ki je glavni predmet knjige. Na tej točki bomo skušali podkrepiti trditev, da uporaba religioznih motivov, prisposodob in nenazadnje jezika v Berkeleyjevem *Alkifronu* služi kot prikaz subtilnosti emotivnega jezika, oziroma, skozi njegovo prizmo, prikaz subtilnosti duhovnega sveta ter njegovega prepletanja z materialnim.

237

V preostalih razdelkih pa se bomo posvetili različnim vidikom emotivnega jezika z namenom, da bi podrobno predstavili Berkeleyjevo teorijo emotivnega jezika: teorijo bomo najprej aplicirali na t. i. simbolni jezik, ki ga bomo skušali tu predstaviti, ter, končno, postaviti vzporednico med simbolnim jezikom in religioznimi misteriji, ki so glavni predmet Berkeleyjeve knjige. Slednji pridobijo smisel in razlagalno funkcijo prav skozi emotivni jezik oz. razumevanje le-tega.

Prek konkretnega primera emotivnega jezika bomo skušali utemeljiti tezo, da je berkleyjanska teorija emotivnega jezika pravzaprav svojevrsten primer govorce, s pomočjo katerega skušamo opisati neizrekljivo, in odgovoriti na vprašanja, ki jih zaradi njihove izmikajoče se narave z besedo »misteriji« največkrat opustimo brez pravih odgovorov.

1. Alkifron – karikatura sofistične filozofije

Berkeleyjeva agitacijska nota v *Alkifronu* je dovolj poudarjena, da bralec sprevidi, najprej, da karakterji deistov povsem ustrezajo liku antičnih sofistov, in nenazadnje, da je, podobno kot pri Platonu, tudi tu bolj spoštovana in čislana tista vrsta vednosti in modrosti, ki se bolj kot na napredek znanosti opira na tradicijo in moralne vrednote. Pri vzporejanju Berkeleyja s Platonom ne bomo šli tako daleč, da bi postavili tezo, da je Berkeley neoplatonik ali kaj podobnega. Osvetliti pa želimo mnogokrat prezrto karakteristiko *Alkifrona*: to ni zgolj knjiga o Berkeleyjevi filozofiji in nazorih; ni le nek seštevek maksim in trditev. Je literarno delo, ki poleg svojevrstne filozofije opisuje situacijo takratnega časa, ko se zgodovina ponavlja, ko je – znova – v ospredju spor med že znanima načinoma filozofiranja in pogleda na svet. Ne gre preprosto za vprašanje, ali Bog je ali pa ga ni, in kaj to pomeni za filozofijo. Za tem se skriva vprašanje, ali naj bo metafizika znotraj filozofije še prisotna ali pa »novodobni genijiznanstveniki« – deisti dokazujejo njeno nepotrebno.

238

Gre za mnogo starejše vprašanje o tem, kakšno vlogo naj ima tradicija v filozofiji in kam s teorijami, ki jih napredek največkrat z oznako »stare« izloči iz igre in utemeljuje njihovo nepotrebno. Berkeley želi prav z izborom platonskega sloga izraziti poanto, češ, če so stare teorije (konkretno so v *Alkifronu* mišljene predvsem tiste teorije, ki se na kakršen koli način opirajo na religijo) neuporabne, kako potem razložiti njihovo moralno vrednost? Zakaj so kljub vsemu še vedno koristne za množico (obstoj krščanske in drugih ver to koristnost empirično potrjuje)? Berkeley želi prav s pomočjo platonskega sloga stopiti korak nazaj in vsaj nekaterim starim teorijam povrniti njihovo ponavadi zanikano vrednost v zgodovinskem razvoju znanosti. Ne rušiti v imenu razvoja – tako kot je to na svoj način počel tudi Descartes; ampak osmišljati, graditi sestavljanjo zgodovinskega razvoja, v kateri ima vsaka, še tako »primitivna« teorija svoje mesto in svojo, če drugega ne, moralno vrednost. Nevarnost, da bi v naši gradnji holistične slike zašli predaleč, seveda obstaja; zato bomo morali, če želimo, da je naš pregled vsebine Berkeleyjevega *Alkifrona* korekten, vzeti pod drobnogled tudi vprašanje meje.

Za začetek pa si najprej oglejmo Berkeleyjevo slikanje »novodobnih sofistov«, s katerim polemizira skozi vseh sedem dialogov.¹ Enega izmed najbolj po-

¹ Berkeley razen v *Alkifronu* z deisti polemizira tudi drugje; v *Principih* in *Treh dialogih*; celo v

srečenih opisov »sekte« deistov, oziroma *malenkostnih filozofov*, kot jih slabšno označi, poda Kritija že takoj na začetku prvega dialoga:

»...To je vrsta sekte, ki reducira najbolj vredne stvari, misli, poglede in upanja človeka; vse znanje, mnenja in teorije duha reducirajo na čute; človeško naravo degenerirajo do ozke, nizke kvalitete živalskega življenja in jo primerjajo z njo, in nam dodelijo le majhen drobec časa namesto nesmrtnosti.«²

Navedek je zanimiv tudi zato, ker so v njem vsebovane vse teme, o katerih knjiga razpravlja. Kritija s to oznako deistov podaja razloge, zakaj jim ta vzdevek po njegovem mnenju pristaja. Odlomek poudari spremenljivo naravo teh filozofov, ki je taka, da so sposobni najprej braniti, v naslednjem koraku, ko bi morali sprejeti zanje neljubo posledico, pa že zanikajo katero izmed svojih tez, ali jo vsaj na novo formulirajo na manj jasen način, ki dopušča več svobode oziroma »manevrskega prostora« za njeno uporabo. Tako lahko, na primer, površnemu bralcu postane nejasno, kako razumeti tezo, da so malenkostni filozofi predstavniki sofistov, ko pa v tekstu Alkifron zastopa stališče o pomembnosti dialoga v nasprotju z meditativnim, filozofsko-metafizičnim leporečjem akademskega tipa, kjer pravi:

»Kdor želi ustrezno gradivo misli, lahko premišljuje in meditira večno brez namena: tiste »razkajene glave učenjakov« so nekoristne, prej za okras kot uporabo. Ustrezne ideje in snov se lahko najdejo le z obiskovanjem dobre družbe.«³

Vendar ne smemo pozabiti, da Alkifron, kot izvemo ob nadaljnjem branju, še zdaleč nima v mislih dialoga sokratskega tipa, saj je tu omenjena »dobra družba« družba taistih rušilcev reda, akademskega načina učenja, moralnih vrednot, ne družba tutorjev in učenjakov. Naivno bi bilo reči, da so malenkostni filozofi pač samouki – le kaj bi bilo slabega na tem? – toda njihovo zavračanje že obstoječe vednosti se ob navidez naivni, zdravorazumski Evfrantorjevi logiki izkaže za sumljivo. S svojim navidez nedolžnim vprašanjem, ali ni *sistem* nujno potreben za pridobivanje kakršnekoli stopnje vedenja; oziroma, da je napre-

enem izmed njegovih tekstov, ki je izrazito matematičen, *Analyst* iz 1734. leta. Vendar *Alkifron* izstopa predvsem zaradi širokega izbora tem in področij ter problematik, ki jih odpira.

² Berkeley v: A. A. Luce, T. E. Jessop (ur), *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Volume Three *Alciphron or The Minute Philosophy*, Thomas Nelson and Sons, New York 1950, str. 46–47.

³ Berkeley, *op.cit.*, 48.

dovanje v tem vedenju nujno stopenjsko, se pravi, odvisno od začetnih korakov, izrazi močan ugovor Alkifronovi tezi. Evfranov trdi, da je dialog z odličnimi ljudmi, ki *a priori* zavračajo vsakršno vedenje, ki ima svoje temelje v tradiciji, in se skušajo skriti za vzdevkom geniji, protisloven. Na osnovi analogije z italijanskim slikarskim slogom mu pokaže, kakšno mora svobodnjaško mišljenje *nujno* biti:

a) bodisi proizvod *lastnih temeljev*

b) bodisi temeljiti na že obstoječih temeljih,

nikakor pa ne na more biti povsem brez temeljev, kot ga skuša prepričati Alkifron. Njegovi ugovori tipa: »Geniji ne potrebujejo dolgoletnega učenja, saj se bister duh porodi hipoma«,⁴ izzvenijo v prazno. Naj se še tako trudi in se skriva za preširokimi definicijami, Alkifronu skoraj nikdar ne uspe podati *definicije* pojma, o katerem ga Evfranor sprašuje.

240

Drug tak primer besednega boja se dogaja ob pretresanju vere v Boga. Alkifron želi pokazati, da je vera v Boga nepotrebna, saj ne temelji na ničemer drugem kot na dogmi, ki se je ne da dokazati, ker je v osnovi zgolj metafizična publicca, ki si jo je v nekem zgodovinskem obdobju za svoje potrebe izmislila avtoriteta. Vendar v nadaljevanju Evfranor gladko zavrne Alkifronov argument proti božjemu obstoju na podlagi njemu samemu lastnega priznavanja različnih mnenj:⁵

»Potemtakem se zdi, da tvoj argument proti veri v Boga na podlagi različnosti mnenj o njegovi naravi ni zaključčen. Niti ne vidim, kako se lahko odločiš proti različnim mnenjem katerekoli moralne ali religiozne ločine na podlagi različnosti mnenj o istem predmetu. Ali ne more nekdo prav tako reči, da ni podan noben zgodovinski opis o tem, da je materija ali dejstvo resnično, ko pa so o njem podane različne definicije?«⁶

⁴ *Ibid.*, str. 50.

⁵ Ena od Alkifronovih premis v argumentu proti božjemu obstoju je bila: če Bog obstaja (in z njim ena sama prava veroizpoved), kako je potem možen obstoj različnih mnenj? Ali ne bi morali vsi razmišljati enako – oz. verjeti v isto stvar? A izkustva kažejo, da ljudje razmišljajo na različne načine oz. verjamejo različnim stvarem (mnoštvo veroizpovedi!). Torej Bog (in z njim ena religija) ne more obstajati.

⁶ Berkeley v: A. A. Luce, T. E. Jessop (ur.), *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Volume Three *Alciphron or The Minute Philosophy*, Thomas Nelson and Sons, New York 1950, str. 59.

Pokaže mu, da ob predpostavki nesmiselnosti religije na podlagi množstva različnih verovanj velja enako v znanosti – tudi tu imamo »dogme«! Evfranorjeva pozicija nakazuje tako Berkeleyjevo nezaupanje »definicijam« v strogem pomenu besede (tj. brez emotivne komponente), kot tudi specializaciji znanosti. Berkeley bi se najbrž prej strinjal z razumevanjem znanosti kot holistične povezanosti različnih disciplin, ki skušajo sestaviti enotno sliko o svetu in njegovih zakonitostih; zagovarja *sistem*:

»Ali skozi celoten sistem vidnega naravnega sveta ne zaznavaš recipročne povezave in pripadnosti delov? Ali ni to mesto, od koder izoblikuješ idejo popolnosti, reda in lepote narave?«⁷

Vprašanje je seveda namenjeno Alkifronu, ki je, potem ko je propadel njegov poskus, da bi pokazal nesmiselnost vere na podlagi množstva mnenj, želel utemeljiti *dobro človeka*. Slednje je Evfranor, skladno z berkeleyansko emotivno filozofijo, postavil kot *koristnost* religije. Alkifron se, ko vidi, kam ga je Evfranor pripeljal, izogne priznanju, da so *malenkostni filozofi* tisti, ki izpodbijajo prav te principe, na katerih temelji univerzalno Dobro, s preoblikovanjem teze, češ: *dobro posameznika* je pred dobrim človeka.

241

Evfranor mu ne ostane dolžan in z že omenjenim vprašanjem o očitni vpetosti individua v kolektiv ne odstopi od svoje pozicije, po kateri univerzalno Dobro obstaja pred individualnim. Na tem mestu se Alkifron znova mojstrsko izmakne jasni opredelitvi, saj pojem Dobro relativizira: »Dobro človeštva je točka, ki ni ne dokazana, ne zagotovljena.«⁸

Tako se izmakne strinjanju z Evfranorjevo tezo, da je vera, če že zaradi ničesar drugega ne, koristna, saj na isti način kot spoštovanje zakonov in moralnih dolžnosti pripomore k dobrobiti človeštva.

Podobnih sofističnih definicij z Alkifronove strani je v knjigi še mnogo; vendar je naštevanje primerov za naš prikaz nebitveno, saj trenutno le analiziramo slogovne posebnosti Berkeleyjevega dela.

⁷ Berkeley, op. cit. str. 63.

⁸ *Ibid.*, str. 64.

Površen bralec bi na podlagi tega lahko očital, da smo krivični, ker samo deiste bremenimo s sofistичnim slogom, ko pa je očitno, da se tudi Evfranor večkrat obeša na besede, iztrgane iz stavkov oz. definicij. Vendar velja opozoriti, da je takšno početje še vedno v skladu s sokratsko ironijo, ki zoper nasprotnike velikokrat uporabi njim lasten način argumentiranja. Res pa je, da ne bi bilo pošteno Evfranorja slikati kot spretnega retorika, ki mu nihče ne more do živega – saj se v delu večkrat izkaže, da ga pred Alkifronovimi pastmi rešuje Kritias.

Glede vloge Kritije kot ostrega kritika deističnih nazorov bi veljalo pojasniti, da slednji ne zavrača svobodnega mnenja na splošno, odreka pa deistom pravico, da bi si lastili primat njegovega izuma, saj vendar etiko odkrito zavračajo! Poudarjanje religije mu torej v njegovem ugovarjanju služi zgolj kot primer splošno sprejetega etičnega sistema:

»Kar se mene tiče, ne morem razumeti ali ugotoviti, potem ko sem o tem razmišljal na vse mogoče načine, kako je lahko to rušenje religije učinek iskrenih pogledov, ki stremijo k pravični in zakoniti svobodi. Zdi se, kot bi nekateri predlagali razvade in nemoralnosti; drugi imajo v načrtu prednosti, ki jih nesituirani (needy) in ambiciozni možje uporabljajo za rušenje Države /.../ Toda, najsi bodo človekovi nazori kakršni koli, poglejmo, kaj dobrega lahko tvoji principi prinesejo /.../ Edini blagoslov, ki ga tole [svobodomiselnost] lahko prinese, je razuzdanost /.../ tista ista razuzdanost, ki narod, podobno kot na bolnem telesu, naredi, da je videti napihnjen in debel, z eno nogo v grobu.«⁹

Primerov Kritijevega kriticizma je v knjigi več; kot primer in karakterni oris naj navedeno zadošča. S temi primeri smo želeli tudi pokazati na preobrat v dialogih, ki se sicer res začnejo kot Sokratov bojni pohod proti novodobnim sofistom, vendar bi se boj, če se v nekem trenutku tudi zagovorniki »pristnega filozofiranja« ne bi spustili na nasprotnikovo raven, iztekel zgolj v medsebojno obtoževanje, kdo koga manj razume ali ne želi razumeti, ker predpostavlja trditve, ki jih je potrebno šele dokazati. Na koncu lahko za obe strani rečemo, da se merita med sabo v retorični odličnosti – ne da bi delo zaradi tega izgubilo kanček svoje literarne, kaj šele filozofske moči. V ozadju namreč ves čas poteka čisto prava in resna bitka med barklijansko filozofijo in novodobnimi svobodomisleci, ki to, po Berkeleyjevem mnenju, niso.

⁹ *Ibid.*, str. 104.

2. Vloga emotivnega jezika v Berkeleyjevi filozofiji

Da bi razumeli razsežnost in poanto tega boja, si moramo čisto od blizu ogledati vlogo *emotivnega jezika* v Berkeleyjevi filozofiji. Nemalo interpretacij, ki se s tem ukvarjajo, je zgrešenih prav zato, ker barklijansko filozofijo slikajo predvsem kot eno izmed metafizičnih filozofij, ki jo največkrat dolžijo tega, da ji manjka jasna preslikava na realnost. Če barklijansko metafiziko gledamo z očmi teorije, ki barklijanski svet slika kot univerzum, katerega središče predstavlja Bog oziroma njegov *pogled*, teza niti ni nekonsistentna. Vendar posledice, ki iz take teorije lahko sledijo, niso kompatibilne s predpostavko, po kateri je *emotivna komponenta* realna komponenta, kolikor predstavlja vez med duhovnim in materialnim svetom, ki sta v barklijanski filozofiji med seboj tesno povezana. Tu bomo predstavili obe različici; pri čemer bomo v predstavitvi barklijanske filozofije kot teorije pogleda na kratko orisali interpretacijo Branke Arsić; pri predstavitvi Berkeleyeve teorije emotivnega jezika pa bosta naši glavni referenci David Berman in George Lloyd; Frommovo pojmovanje simbolnega jezika pa nam bo pomagalo pri prehodu na naš primer emotivnega izražanja.

Omenili smo že, da so Berkeleyjevo metafiziko običajno interpretirali kot nazor, ki v grobem pravi, da materialne stvari ne obstajajo in da je celotna realnost proizvod posameznikovega duha. Moderni interpreti pa so v svojih interpretacijah bolj natančni, saj danes praktično ne bomo več zasledili dela s takšnim posplošenim opisom. Splošno sprejeto je, da je barklijanska realnost sestavljena iz *objektov* – slednji pa, po mnenju Branke Arsić niso »liki v geometrijskem smislu«¹⁰ niti ne »sklopi materialnih elementov«,¹¹ saj v barklijanskem svetu materije dejansko ni. Vsaj ne materije v fizikalnem smislu trde snovi; kar pa ne pomeni, da barklijanska filozofija nenazadnje ne govori prav o materiji. Nič ni bolj nesmiselno kot trditi, da v barklijanskem svetu *telo* ne obstaja; če pa rečemo, da *materija* ne obstaja, pomeni to zgolj reči, da: »Ne obstaja nekaj, kar je neopazno, inertno; obstajajo samo telesa, katerih ključna lastnost pa je ravno, da so zaznana.«¹²

¹⁰ Branka Arsić, *Pogled i subjektivnost: Neki aspekti Barklijeve teorije viđenja*; založba Časopis Beogradski krug, Beograd, 2000; poglavje *Stvari usred oka*, str. 165.

¹¹ Branka Arsić, *op. cit.*, str. 168.

¹² *Ibid.*, str. 183.

Interpretacija Arsićeve, ki jo tukaj na kratko povzemamo, pa je naše zanimanje pritegnila predvsem z mestom, ki ga namenja Bogu v barklijanski filozofiji. Slednjemu namreč pripiše predvsem funkcijo *pogleda*. Na drugi strani želimo mi v tem članku poudariti relevantnost emotivnega jezika v Berkeleyjevi filozofiji, iz česar izhaja, kot bomo videli v nadaljevanju, da je emotivni jezik pravzaprav božja govorica – in je torej *govor* osrednja lastnost barklijanskega Boga, ne pogled. Povedano drugače: tako kot Arsićeva tudi mi priznavamo Bogu središčno mesto znotraj univerzuma, kar pa še ne implicira absolutne narave univerzuma v barklijanski metafiziki.

Za naš prikaz je zanimiva predvsem vloga jezika, oziroma božje govorice. Pri Arsićevi je t. i. božanski vizualni jezik pravzaprav *shizofreni jezik*. To je jezik, v katerem: »/.../ni razlike med telesom in stvarjo / naravo in jezikom.«¹³ Jezik, ki ga lahko »govori« le empirični Bog. Ideje so v interpretaciji Arsićeve izenačene z znakom; kot take sicer res ustrezajo Berkeleyjevim objektom, vendar so hkrati takšne, da imajo njim lasten smisel, ki je celo množven. Na ta način je po našem mnenju vzpostavljeno razlikovanje med znakom in reprezentacijo, ki pa bi ga morda lahko ponazorili tudi skozi prikaz razlikovanja med jezikovnimi igrami, kar se zdi primernejše tudi iz naslednjega razloga, da se razlikovanje med jezikom in metajezikom v barklijanski filozofiji konkretno navezuje na razlikovanje med duhom in materijo. Glede tega se navezujemo na delo Petra B. Lloyda, ki razliko med materialnim in duhovnim razširja na razlikovanje med jezikovnimi igrami – natančneje, med metafizično-filozofskim in znanstvenim jezikom:

»Razlikujem med jezikom Lp, ki ga uporablja fizik, in v katerem je resničnost definirana na en način, od jezika Ln, ki je izrazito filozofski jezik, in vsebuje iste stavke kot Lp, vendar je resničnost v njem definirana na drugačen način /.../ Nihče razen filozofov ne uporablja jezika Ln. Kljub vsemu ima svojo vrednost, saj prenos resničnosti vrednosti iz jezika Ln razsvetli naravo celotnega sveta.«¹⁴

Razlikovanje med jezikovnimi igrami lahko uporabimo kot prikaz razločevanja med materijo in duhom. Slednje nasprotuje tezi, da je razlikovanje med duhom in materijo zgolj substancialne narave. Poleg tega je za razlikovanje med jezikovnimi igrami pomembno tudi dejstvo, da igra ločevanje pomembno vlogo

¹³ *Ibid.*; str. 180.

¹⁴ Peter B. Lloyd, *Consciousness and Berkeley's Metaphysics*; Ursa Software 1999, str. 144.

tudi pri podelitvi središčnega mesta, ki jo ima Bog v barklijanski filozofiji. S to razliko, da zdaj ni več absolutni gledalec, pač pa postane zgolj drugo (emotivno?) ime za zavest.¹⁵

Če se sedaj spet navežemo na interpretacijo Arsićeve, velja opomniti, da njena interpretacija v celoti črpa iz Berkeleyeve teorije pogleda. Po drugi strani so reference na *Alkifrona*, kot tudi na *Siris* dovolj opazne, da se vprašanje: »Zakaj Bog kot središče?«, natančneje, »Zakaj središče kot *oko*?« postavi samo od sebe. Naše mnenje je, da takšno početje prinese novo redukcijo pojma Boga, saj ga zvede na en sam samcat *organ*.

Redukcija gre celo tako daleč, da se celotna stvarnost zvede na »tisto, kar je vsebovano v božji notranjosti«. Tako dobi stavek »Bog proizvaja svet kot zaznavo, ki jo sam zaznava, ki pa ji nič ne ustreza« grozljive razsežnosti, saj v luči takšnega branja to pravzaprav pomeni, da Bog pravzaprav ustvarja svet, ki se ga v zadnji instanci sploh ne zaveda – občutek, ki ga Arsićeva sicer mojstrsko ponazori z metaforo sobe z odprtimi vrati, skozi katera pa, po eni strani ne moremo nikdar vstopiti, saj smo že ves čas v njej, po drugi strani pa nikdar izstopiti, ker so tista točka, kjer se realnost neprestano spreminja, ne more pa biti zapopadena v njej.

245

Mi bomo, v želji da bi se ognili vrtincu, ki bi naš barklijanski svet naposled popeljal v večnost neobstoja (ali, v najboljšem primeru, halucinatornega obstoja), preverili tezo, ki Bogu še vedno dopušča središčno mesto znotraj univerzuma, vendar ga z vpeljavo razlikovanja med jezikovnimi igrami razširimo na »metaverzum«, skupek univerzumov (jezikovnih iger), ki jih »božja govorica« (emotivni jezik) povezuje med seboj v celoto (vseobsegajočo zavest ali duha).

Teorija emotivnega jezika je najbolj podrobno predstavljena prav v Berkeleyjevem *Alkifronu*.¹⁶ Že na začetku bomo postavili trditev, da Berkeleyjev Bog, kot ga slika v *Alkifronu*, ni *vsepričujoči gledalec*, čigar cilj je *svetu podeliti*

¹⁵ Lloyd za opis zavesti črpa pri Goswamiju, ki zavest opisuje kot tisto, ki: »Transcendira tako materijo kot duha /.../ Kontroveržno je, da zahodnjaški filozofi pripisujejo lastnosti zavesti – izkustvo in sposobnost izbire – duhu. To je izboljšal kvantni funkcionalizem, kjer je zavest definirana kot transcendenca tako materije kot duha.« (Goswami v: P. B. Lloyd, *Consciousness and Berkeley's Metaphysics*; str. 247).

¹⁶ Sicer velja, da teorijo emotivnega jezika Berkeley prvič predstavi v *Principih*.

koherenco.¹⁷ Bolje, in posebej bolj v skladu s teorijo emotivnega jezika, je po našem mnenju vlogo in značaj Berkeleyjevega Boga razumeti kot vsepriučujočnost, ki nima funkcije pogleda, temveč funkcijo *vsebovanja*. Natančneje, Berkeleyjev Bog predstavlja nič več in nič manj kot *zavest*, v kateri je vse vsebovano.

Takšna interpretacija se seveda nanaša na pojmovanje problema znotraj jezika; in še vedno gre za problem neobstoja materije v Berkeleyjevi filozofiji, ki pa dobi skozi razlikovanje med jezikovnimi igrami novo razsežnost. Lloydovo razlikovanje med jezikovnimi igrami smo omenili že v prejšnjem razdelku, nismo pa omenili pomembne lastnosti jezikovne igre Ln, ki utegne osvetliti povezavo med jezikovnimi igrami in emotivnim jezikom. Da navezava jezikovnih iger na emotivni jezik kot ene od oblik simbolnega izražanja ni poljubna, nakazuje dejstvo, da »filozofski« jezik Ln na trenutke označi tudi kot »vizualni« jezik, s čemer želi izpostaviti njegovo lastnost, da opisuje tiste aspekte realnosti, ki jih recimo znanstveni jezik v svoji govorici ne more zajeti, za katere pa še vedno lahko rečemo, da »realno eksistirajo«:

246 »Zaznavne informacije »obstajajo« na vizualni ravni, medtem ko fizikalni predmeti »obstajajo« na način, ki je relativen jezikovni igri Ln, torej na fiktivni ravni... Vsa naša prepričanja se potemtakem v vizualnem jeziku Ln lahko izkažejo za napačna.«¹⁸

Skladno z Lloydovim razlikovanjem med jezikovnimi igrami, sledi, da moramo osnovne barklijanske pojme – *ideje kot objekte*, ko govorimo o materiji; ali *Boga*, ko govorimo o zavesti – razumeti skozi matrico jezika Ln, ki je izrazito filozofski jezik. Nujna konsekvence, ki jo na tej točki lahko izpeljemo, pa je, da barklijanska metafizika potemtakem *ne* postavlja trditev o »dejanskem svetu«, kjer bi »dejanski svet« ustrežal fizikalnemu svetu v širšem smislu; kar pa spet ne pomeni, da s fizikalnim svetom nima nobenega opravka. Potrebno pa je, da se zavedamo, kdaj prestopimo mejo med »fizikalno« in »jezikovno« realnostjo, ki se med seboj prepletata do nerazločljivosti. Skozi prizmo jezikovnih iger se emotivni jezik približa *simbolu*, s katerim ga neprestano enačimo, saj želimo pokazati, da je emotivna teorija v barklijanski filozofiji ena izmed oblik simbolnega izražanja.

¹⁷ J. L. Borghes poglavje *Novo spodbijanje časa*; v: *Druge raziskave*, prev. Pavel Fajdiga, založba Literatura (zbirka Labirint) 1995; str. 132.

¹⁸ Lloyd, *Consciousness and Berkeley's Metaphysics*, str. 145

Simbolna narava emotivnega jezika je zelo blizu lastnostim, ki zaznamujejo *simbolni jezik* Ericha Fromma. Slednjega Fromm opiše kot »jezik, v katerem je zunanji svet simbol notranjega sveta, simbol naše duše in našega razuma.«¹⁹

Da je emotivni jezik blizu jeziku simbolov, nakazujejo še naslednje lastnosti, ki jih omenja Fromm v svoji knjigi: da se ga ni potrebno »naučiti«, da bi ga lahko razumeli; da ga pozna (in uporablja) človeštvo vseh kultur in v vseh časih.²⁰ Ni naključje, meni Fromm, da so si simboli, ki jih v svojih simbolnih jezikih uporabljajo različne kulture, izjemno podobni med seboj; razlog za podobnost naj bi bil ravno v emotivni naravi simbolnega jezika:

»/.../ Simboli, uporabljeni znotraj različnih kultur, so si med seboj izredno podobni, saj se vsi vračajo k začetnim senzornim, pa tudi emocionalnim izkustvom, ki si jih med seboj delijo vse kulture ...«²¹

Poleg tega, nadaljuje Fromm, je potrebno ločiti med *konvencionalnimi* – tj. v neki družbi oz. kulturi splošno sprejetimi simboli; *naključnimi* – ti so v pripovedih mitov in pravljic uporabljeni le v primeru, če so opremljeni z daljšo razlago njihovega simbolnega pomena; in *univerzalnimi* simboli. Od navedene trojice namreč samo *univerzalni simboli* vsebujejo *notranjo relacijo med simbolom in stvarjo, ki jo simbol predstavlja*.²²

247

Še ena pomembna lastnost, skupna tako simbolnemu kot emotivnemu jeziku, je, da je to specifični jezik *mitov, pravljic in sanj*. Kot takega pa ga lahko brez večjih težav povežemo z emotivnim jezikom, bolj natančno, z njegovim predmetom, s katerim se v *Alkifronu* ukvarja Berkeley.

Misteriji, ki jih skuša Berkeley v teoriji emotivnega jezika preučiti in predstaviti, so, skladno z njihovo »neizrekljivo« naravo, danes pogosteje označeni preprosto kot miti. Specifična narava simbolnega jezika in njegova nekompatibilnost z znanstvenim jezikom gotovo nista edina razloga za takšne oznake. Smo na točki, ko o emotivnem jeziku ne moremo več samo teoretizirati, ampak ga moramo »oživiti«. Do sedaj namreč še nismo podali niti enega primera, ki

¹⁹ Erich Fromm, *The Forgotten Language*, Grove Press, Inc., New York 1951; str. 12.

²⁰ E. Fromm, *op. cit.*, str. 18.

²¹ *Ibid.*, str. 18.

²² *Ibid.*, str. 15.

bi jasno nakazal, kakšne vrste »govorica« je po našem mnenju emotivni jezik. Ali ga je mogoče izraziti v stavku?

Prevzetno bi bilo misliti, da pred Berkeleyjevo omembo emotivnega jezika filozofija tega ni poznala. Berkeleyjevo vzporejanje s Platonom gotovo ni naključno – simbolično izražanje je obema skupno. Tudi moderna filozofija pozna različne oblike emotivnega izražanja – vzemimo za primer razvoj hermenevtike kot samostojne vede. Če pa bi se že želeli spustiti na semantično raven in bi zahtevali konkretne primere emotivnih stavkov v dokaz, pa bi izbrali slavni stavek Ludwiga Wittgensteina: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.«²³

Stavek je posrečen primer, saj je v njem vpeto tudi naše razlikovanje med jezikovnimi igrami. Napačno bi bilo v stavku iskati napotek za zatekanje k nekakšni mistični izkušnji, kot ga včasih interpretirajo – stavek preprosto izraža osnovno maksimo emotivnega jezika, ki narekuje, da moramo za opis stvari, pri kateri odpove določen način opisovanja, poiskati drugačnega, njej ustreznega. In kako je z emotivnimi stavki pri Berkeleyju?

248

Poudarili smo že, da je območje povezave med emotivno teorijo jezika in božjim obstojem kot medijem, preko katerega se (najpogosteje) izraža, v Berkeleyjevem specifičnem pojmovanju misterijev. Po mnenju Davida Bermana kot ključnega interpreta, je vloga slednjih v tem, da »imajo majhno oziroma nikakršne kognitivne vsebine, kar pa ne odvrča od njihove pomenske uporabe«.²⁴

Ta opomba nas pripravi do tega, da resno razmislimo, ali je bil naš prikaz emotivnega stavka umesten, saj je očitno, da igra po Bermanu v emotivnem jeziku ključno vlogo kognitivna komponenta, oz. njen manko, na kar naš izbor primera emotivnega stavka ne nakazuje. S podobnega stališča Roomet Jakapi, odmevni kritik Bermanove interpretacije, napada Bermana prav v povezavi z emotivno komponento. Berman trdi, povzema avtor, da so misteriji v Berkeleyjevem *Alkifronu izraženi* v emotivnem jeziku, kar po njegovem mnenju zahteva razlikovanje med misteriji in govorjenjem (tudi teoretskim), ki se nanje

²³ Ludwig Wittgenstein, *Logično filozofski traktat*; prev. Frane Jerman, Mladinska knjiga Ljubljana 1976; str. 167.

²⁴ David Berman, *George Berkeley, Idealism and the Man*; Clarendon Press Oxford 1996; str. 159.

nanaša. Zanimivost kritike je, da najprej zahteva razlikovanje med jezikovnimi igrami, v naslednjem koraku pa se opire na Berkeleyjevo mnenje o misterijih, kjer ta pravi:

»To, da je človek na eni strani zlahka zmeden pri zadevah, ki se nanašajo na naravne in vidne stvari, hkrati pa bi, na drugi strani, bil tako kratkoviden in dogmatičen glede nevidnega sveta in njegovih misterijev, je zame popolnoma nesprejemljivo stališče, v nasprotju z vsemi pravili logike in zdravega razuma.«²⁵

Ta citat uporabi za dokazovanje, da je emotivno branje Berkeleyja napačno. Napačno pa se mu zdi v luči Bermanove podmene, po kateri je ena glavnih značilnosti emotivnega jezika, prvič, da je neinformativen; in drugič, da izzove določena pozitivna čustva. Jakapi zanika konsistentnost razlaganja misterijev, ki jih v *Alkifronu* obravnava Berkeley kot primere emotivnega izražanja – kar počne Berman – saj meni, da Berkeley »razlikuje med »skrivnostmi nebes« in doktrinami, ki se nanje nanašajo.«²⁶

Zato je po njegovem mnenju Bermanovo prepričanje, da Berkeley zvede misterije na stavke emotivne narave, zavajajoče.

Tu je potrebno eksplicirati, kaj Jakapi razume pod stavki emotivne narave; razhajanje z Bermanom je, med drugim, tudi posledica tega, da slednji ne postavlja razlik med stavki, ki izražajo emocije, in emotivnimi stavki o misterijih (ki so takšni, da vzbujajo pozitivna čustva, oziroma je pozitivno usmerjeno delovanje – posledica teh čustev)²⁷ – kot Jakapi to zahteva.

Zakaj Jakapi zahteva to delitev? Kot pravilno ugotavlja, je Berkeleyjeva teorija emotivnega jezika teorija o *učinkih vere* v misterije, ne teorija o *izrazih* oziroma *mnenjih* o misterijih. Toda kje najde podmeno za očitek, da Berman tega ne

²⁵ Roomet Jakapi, »Emotive reasoning and christian mysteries in Berkeley's Alciphron«; v: *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 10, num. 3; August 2002; str. 405.

²⁶ Roomet Jakapi, *op. cit.*, str. 408.

²⁷ Kot primer Jakapi navaja Berkeleyjev odlomek: »Človekova vera v izvorni greh lahko v njegovem duhu proizvede zdrav občutek njegove lastne manjvrednosti in veličine njegovega Odrešenika, kar je podlaga dobrih navad, iz česar izhajajo dobra dela /.../ Kadar pa isti človek v sebi proizvede iskreno vero v prihodnjo Državo, pa čeprav gre za misterij /.../ bo zaradi krepostnosti te vrline obvarovan pred tem, da bi zašel v greh.« (Jakapi, »Emotive reasoning and christian mysteries in Berkeley's Alciphron«; str. 301.)

ločuje? Po njegovem mnenju je glavna Bermanova napaka, da iz njegovega načina branja Berkeleyja sledi:

- 1) da je tako teološko kot katerokoli drugo govorjenje o misterijih emotivne narave,
- 2) da vera v resničnost prve predpostavke zahteva ločitev med kognitivno in emotivno teologijo, za kar naj v *Alkifronu* ne bi bilo ustrezne podlage.

Berman je dejansko verjel v resničnost prve premise; kar smo skušali ponazoriti tudi s tem, da smo iskali vzporednice med emotivno teorijo jezika in simbolnim jezikom. Zdaj se moramo vprašati, ali je druga premisa res njena nujna implikacija, kot meni Jakapi. Dovolj jasno razvidno je, da slednji tako zaključuje na podlagi prepričanja, da Berman s svojim stavkom o misterijih, ki vsebujejo »malo ali nikakršne kognitivne vrednosti«, zahteva delitev med stavki, ki izražajo »običajne« emocije, in stavki, ki izražajo misterije, ki pa je v praksi nikdar ne izvede – kar je pravzaprav Jakapijev očitok. Njegova napaka v branju je, kot bomo videli, dvojna.

250 Prvič, Berman s poudarjanjem majhne kognitivne vrednosti misterijev poudarja simbolno naravo jezika, v katerem so izraženi; z drugimi besedami, natančno se umešča na raven filozofske, ne znanstvene jezikovne igre. Stavke emocij tipa »Pojdi ven!« lahko znanstveno proučujemo; stavke, ki izražajo misterije, ne moremo, oz. naj jih ne bi, saj gre po eni strani za opis nečesa neizrekljivega; na drugi strani pa gre za opis nečesa, katerega vrednost je izključno emotivne narave. To pomeni, če se zopet navežemo na naš primer emotivnega stavka, da morajo obstajati drugi načini opisovanja takšnih stavkov, kjer je kognitivna komponenta sicer prisotna, vendar na ne nujno logično-lingvističen način. Pomeni zgolj to, da vedenje, ki za njimi stoji, pod nobenim pogojem ne more biti ne izraženo, kaj šele zapopadeno na kognitiven (beri logičen) način. Problem kognitivne komponente znotraj emotivnega jezika bi si veljalo na tej točki ogledati od bliže, da se izognemo morebitnim nerazumevanjem.

Zelo verjeten in zelo smiseln ugovor proti podanemu orisu emotivnega jezika bi bil takšen, ki bi zagovarjal stališče, da je nemogoče ločevati med kognitivno in emotivno komponento znotraj jezika, oziroma izločiti zadnjo – kot to na videz stori Berman. Pravimo na videz, kajti pokazali bomo, da je razlikovanje med kognitivno in emotivno komponento znotraj jezika lahko analogno razumljeno kot razlikovanje med duhom in materijo v domeni metafizike.

Na tej točki bomo ponudili konkreten primer emotivnega izražanja, ki ga tukaj zagovarjamo, saj je jasno, da se na ravni emotivnega stavka razlikujemo tudi od Bermana, katerega uvid v naravo emotivnega jezika se nam sicer zdi točen. Vendar pa potrebuje kognitivna komponenta, ki povzroča pri razumevanju teorije emotivnega jezika največ preglavic, jasnejšo utemeljitev.

Primer emotivne govornice, ki ga tukaj uvajamo, je film, in sicer iz dveh razlogov:

1) ker je to umetniška zvrst, ki poleg jezikovnega vključuje še druge načine sporočanja/opisovanja, in poleg govornega vključuje tudi ostala čutila (vid, sluh) – kar je bistveno za umestitev kognitivne komponente;

2) ker specifična problematika, ki jo film obravnava, poleg emotivnega izražanja vključuje tudi barklijansko razmerje med duhom in materijo – kar naredi film kot medij še privlačnejši za ponazoritev emotivnega jezika kot mosta med različnimi jezikovnimi igrami.

Film ustreza »vizualni« jezikovni igri Ln, vendar so, kot bomo videli, v njem prisotni tudi elementi tako znanstvenega jezika Lp, kot tudi druge komponente – na primer hermenevtična. Neprestano poudarjamo, da moramo biti pozorni, kdaj se nahajamo v filozofski in kdaj v znanstveni jezikovni igri, in definirati »realnost« skladno s tem. Potemtakem velja, da moramo takrat, ko se nahajamo znotraj jezikovne igre, Ln, »materialno realnost« tudi definirati na drugačen način. Primer, ki si ga bomo izbrali za definicijo »materije« v tej jezikovni igri, je film; da pa bomo poudarili povezavo med jezikovno igro in emotivnim jezikom, naj bo to »pravljichen film«, ki govori o posmrtnem življenju.

Spremljamo življenje štiričlanske družine: Annie, uveljavljena umetnica in njen mož Chris, zdravnik, v prometni nesreči izgubita svoja otroka, Mary in Iana. Po štirih letih, ko vse kaže, da sta prebolela težko izgubo in sta videti srečen par, pa tudi Chris umre v prometni nesreči. Začne se njegovo potovanje v onostranstvo in spoprijemanje s spremembami v izkustvu realnosti in sebe, ki jih prinese smrt. Ker nam film služi kot prikaz definicije realnega znotraj matrice emotivnega jezika, se bomo sprehodili skozi tiste odlomke, ki osvetljujejo to problematiko; seveda tudi v povezavi z ostalimi elementi barklijanske metafizike, o katerih tu razpravljamo.

3. »Življenje po življenju«²⁸ ali redefinicija duha in materije

Začnimo našo analizo s primerom, kako Chris doživlja posmrtno resničnost. Po smrti stopi Chris v svet, ki je tridimenzionalna umetniška oljna slika njegove žene; natančneje tista, ki je alegorična slika kraja, kjer sta se prvič srečala. To je sedaj njegov svet, ki pa ga v začetku ni zmožen dojemati kot resničnost; namesto tega sebe kot umrlega postavi za lik v sliki svoje žene; kot »duša« (pojem, ki je zanj še vedno na nek način – za časa življenja je bil nevrokirurg – fiktiven) živi v fiktivnem svetu slike. »Realno« v začetku dojema tako, da je vse, česar se dotika, iz barve; za seboj pušča sled barve, kamorkoli stopi – dokler ga njegov vodnik, ki mu pomaga dojeti, da je umrl in da torej realnost ne more biti več tisto, kar je bila za časa življenja, ne opomni:

»Ti sam ustvarjaš vse to. Veš, na začetku smo vsi precej zmedeni. Zato se vidimo v krajih, kjer se počutimo varno in udobno. Vsi gradimo svojo lastno realnost, Chris. Toda ti si prvi, za kogar vem, ki pri tem uporablja pravo barvo.«

252 Poleg tega Chris opazi, da je v dozdevni »sliki« veliko stvari, ki jih njegova žena ni risala vanjo. Ko se poigra in »oživi« eno izmed njih in se Albert (ki je pravzaprav njegov umrli sin, ki si je nadel podobo prijatelja iz časa Chrisovega življenja) v njegovo igro vmeša, mu s tem poda prvo zakonitost nove resničnosti: »Vsak duh ima moč nad ustvarjanjem in spreminjanjem resničnosti, tako svoje lastne kot tudi resničnosti drugih duhov.«

Vendar zaenkrat to spoznanje zanj še ni dovolj. Kaj pa bi Chris lahko storil? Lahko bi si ustvaril popolnoma nov in drugačen svet, ki ne bi bil svet tridimenzionalne oljne slike. Kljub temu se še vedno obnaša, kot da bi bil »ujet« v sliko svoje žene.

Prvi kazalec, da utegne biti vse skupaj kaj več kot zgolj »spomin v možganih«, je za Chrisa pojav vijoličnega drevesa, ki se pojavi kot »nadaljevanje« pokrajine, v katero je junak ujet. Posebej zanimiv in seveda relevanten za prikaz preskoka med jezikovnimi igrami je paralelen prikaz nastajanja drevesa (ko ga Annie medtem na drugem, »realnem« svetu slika na novo platno, ki ga namerava priključiti sliki kraja, kjer sta se prvič srečala²⁹), in njegovega »vznika«

²⁸ *What dreams may come*, Polygram, 1998

²⁹ Kar Annie počne v ateljeju, se zaradi njune 'povezave' odraža v Chrisovem svetu, a le dokler on

v Chrisovem svetu. Preskok je prikazan tako, da med časom slikanja drevesa in njegovo pojavo v Chrisovem svetu mine en dan. Čeprav je dvom, ali je to »resnično«, še vedno močan, pa se razblini v trenutku, ko Annie v afektu psihične potrnosti uniči novonastalo sliko. Uničenje se v vseh svojih korakih manifestira v Chrisovem svetu; poleg manifestacije pa le-ta doživi direktno čustveno izkušnjo, da začuti bolečino svoje žene, kot bi bila njegova lastna. Na tej točki začne dvom o tem, da je zares mrtev, pa vendarle na nek način še vedno »obstaja«, kopneti.

Kolikor bralcu navezava primera na barklijansko filozofijo ni dovolj očitna, naj spomnimo, da tudi Berkeley razlikuje med materijo in duhom na »abstraktni«, jezikovni ravni, prav na področju emotivnega jezika. Tako Berman ob proučevanju dejanskega pomena besede materija ugotavlja, da »je dejanski pomen besede materija emotivne narave: ljudi prisili, da delujejo na način, kot da je vzrok njihovih občutkov materialen, ne pa duhoven«.³⁰

Tako kot tudi junaka v našem filmu dogajanje v »sliki« prisili, da pomisli na isto stvar – da sedaj, po smrti, morda obstaja na drugačen način. Toda od trditve »*To, kar sem za časa življenja dojemal kot sliko, se sedaj kaže kot 'realno'*« do trditve »*Vsak duh (človekov jaz) ima moč ustvarjati in spreminjati resničnost, tako svojo kot drugih*« mora naš junak redefinirati še koncept sebstva in njegovega vpliva na materialno realnost.

Chris se nahaja v situaciji, ko »realnosti« zunaj sebe ne more več obravnavati kot fikcijo. Pritrditi mora prvi trditvi. Toda strinjanju z drugo trditvijo se še vedno lahko ogne – saj se mu vprašanje »*Kateri del mene je potemtakem tukaj?*« ponuja samo od sebe. In če bo ugotovil, da ne more reči, da je v tej resničnosti njegov »jaz«, duša ali duh, ali lahko potem kljub vsemu vse skupaj jemlje kot fikcijo? Poglejmo si, kako so ta vprašanja analizirana v filmu. Potem, ko se je vsaj deloma sprijaznil, da je mogoče v novi realnosti hoditi tudi po vodi (deloma, saj namesto po vodni gladini napol hodi napol plava nekaj metrov pod vodo za svojim vodnikom, sicer brez strahu pred utopitvijo), skuša v dialogu zagrabiti tisti del sebe, ki se mu vse to dogaja:

noče sprejeti dejstva, da je umrl. Tako postane to primer emotivnega izražanja, saj lahko rečemo, da Chris ohranja povezavo z ženo in staro realnostjo, ker z emotivnim jezikom novo realnost 'polni' s staro vsebino.

³⁰ David Berman, *George Berkeley, Idealism and the man*; Clarendon Press, Oxford 1996, str. 136.

Chris: »Ali sem zares tukaj?«

Albert: »Kaj misliš s 'ti'? Ali si 'ti' tvoja roka ali noga?«

Chris: »Deloma.«

Albert: »Res? Če bi izgubil vse svoje prste, bi še vedno bil 'ti'?«

Chris: »Še vedno bi bil 'jaz'«.

Albert: »Kaj je torej 'jaz'?«

Chris: »Naši možgani, najbrž.«

Albert: »Možgani? Tvoji možgani so del tvojega telesa. Tako kot nohti na rokah. Ali srce. Zakaj so možgani tisti del, ki si 'ti'?«

Chris: »Ker je v moji glavi glas, ki misli, ki čuti, ki se zaveda, da obstajam«

254

Albert: »Torej: če se zavedaš, da obstajaš, potem pač obstajaš.«

To je naslednja zakonitost, ki jo mora doumeti, če se želi počutiti domače v tem novem svetu: *zavest* (in ne deli telesa, kjer naj bi se nahajala) *je pogoj bivanja*. Toda v Chrisovem svetu barva izgine šele, ko je ne potrebuje več – ko spozna in sprejme moč duha nad materijo, ki izhaja iz tega, da duh *je* materija. Karkoli pomisli ali dojame *skozi oz. z emotivnim jezikom*, postane resnično ter se manifestira okoli njega kot reprezentacija in hkrati kot objekt – po njegovi želji.

Potem ko se sprjazni z *mislijo*, da vidimo stvari na določen način, ker naše dojetje omejuje naša sposobnost uporabe emotivnega jezika, spozna naslednjo zakonitost filmske realnosti, ki pravi, da je *misel resnična*. Tedaj sprejme domnevo, da je *materija iluzija* kot kaj več kot zgolj ironijo. V filmu je moment preskoka med vizualnim jezikom opisa realnosti, ki ustreza svetu kot »sliki«, kjer junak pušča barvo za seboj, in »fizikalno-realnim« jezikom prikazan v kadru, ko mora Chris, potem ko je »doumel« sam, z močjo lastnega duha, do tedaj napol fiktivno realnost dokončno »upredmetiti«.

Naloga je videti preprosta: Albert mu ponudi (domnevno) skodelico kave, ki pa je za Chrisa še vedno barva. Čeprav pristane na to, da si je do tega trenutka svoj »jaz« napačno razlagal, sedaj še vedno ne ve, kako naj si »predstavlja« zavest. Albert mu pomaga s primero: »Predstavljaljaj si, ta trenutek si v svoji hiši.« (Prizor se resnično dogaja v 'sanjski hišici' Chrisa in njegove žene, ki je tudi v sliki.) »Si v hiši, kar ne pomeni, da si hiša. Če se le-ta sesuje, še vedno lahko vstaneš in odkorakaš stran.«

Emotivno sporočilo (ob čemer moramo upoštevati tudi Chrisovo nezmožnost, da bi barva v njegovi skodelici »postala« kava, in Albertovo uživanje ob *njegovi* kavi) se nanaša na odnos duh-materija oziroma prehajanje duha v materijo. »Hiša« ustreza telesu, možganom, od koder naš »jaz« komunicira z nami, pa vendar: tudi ko se hiša podre – to se pravi, ko umremo, še vedno obstaja delček, ki nam daje občutek, da tisto, kar smo prej imeli za »jaz«, biva še naprej. In to, kar ostane, je zavest.

Kljub temu da je sporočilo »dojel«, Chris še vedno ne more popiti svoje kave! Maksime »duh je materija« ne more sprejeti vse do trenutka, ko mu Albert s simbolično gesto (z roko »zariše« v steno luknjo, ki ponazarja Chrisov boj med doživljenjskimi predstavami o svetu in novimi spoznanji, na podlagi katerih mora redefinirati svoje koncepte) – in ko zid odrine stran, skozi odprtino zazija narava v vsej svoji »resnični« lepoti. Barva končno izgine. Albert se obrne k osuplemu Chrisu z besedami: »Misel je resnična. Fizično je iluzija. Ironično, ne?«

Od tu naprej se Chris polagoma uči, kaj vse zmore njegov »duh« (telo ima le zato, ker mu je tako pač všeč) s pomočjo zavesti: leteti, spreminjati realnost, priklicati ljudi (svoja umrla otroka, ki pa še vedno »obstajata« in raziskujeta *zavest* ter življenje), v svoj solipsistični univerzum, kjer je moč misli most med svetovi različnih duš; in nenazadnje vzpostaviti vez s svojo ženo. Njegova čustva in njegove misli se izražajo v njegovi resničnosti: ob novici, da žene, ki je storila samomor, ne bo videl, ker je prekršila »naravni zakon« življenja, nevihta ponazarja njegov notranji boj.

Zavedajoč se moči duha nad materijo (torej tudi nad naravnimi zakoni) se odpravi na potovanje do Pekla in nazaj, da bi rešil svojo ženo. Spomini nanjo pa so prevodniki, ki Chrisu in sledniku pomagajo, da ženo najdeta. Predstavitev narave duha je v zgodbi najmočnejše prikazana v prikazu realnosti, v kateri se

po samomoru znajde njegova žena Annie. V »Peklu« ne pristane zato, ker bi Bog tako hotel, temveč zato, ker je njen duh prešibak, da bi dojel, da je sploh storila samomor. Svet, v katerem živi po smrti, je tako labilni svet psiholoških travm, ki jih je doživljala že po smrti svojih otrok, dokončno pa se jim je »prepusnila« po moževi smrti.

V njenem svetu je prikazano simbolično sporočilo Wittgensteinovega emotivnega stavka: »Meje mojega jezika pomenijo meje mojega sveta.«³¹ V filmu je nazorno prikazano, kako Annie, ki zase ne najde lepih besed, doživlja »novo« realnost. Kljub temu da se v svojih mazohističnih igrach vedno dojema kot žrtev, počne vse samo zato, ker se ni bila sposobna soočiti z občutkom krivde, ki ga je čutila po smrti svojih otrok.

256

Če ne prej, tu Chris, potem ko je sam okusil vse lepote Raja, spozna resnično moč duha nad realnostjo. Gledati mora namreč ljubljeno ženo, kako se muči v svojem propadajočem svetu, brez upanja, celo brez želje, da bo kdaj drugače. Moč (njegovega) duha, oziroma njegove vere vanjo kot dobrega človeka, in v ljubezen, ki ju je povezovala, sta ključna razloga, da se Annie spomni prizora iz svojega življenja, v bolnišnici za duševno bolne. Tja jo je prignala njena labilna narava, ko se ji je po smrti otrok podrl svet; Chris pa ji je, ko je videl, da ji njegovi obiski škodujejo, saj jo neprestano opominjajo, da »ni bila dobra mati«, ponudil ločitev, če se odloči vzeti življenje v svoje roke. Toda šele opravičilo, da v resnici ni razumel njene reakcije po nesreči in ji kot tak ni mogel nuditi podpore, da bi prebrodila krizo, ji je povrnila izgubljeno dostojanstvo, ki jo je degradiralo na »stroj za proizvajanje otrok« – in tako je po tragičnem dogodku izgubila svojo funkcijo.

Zgodba se zaključi s srečnim koncem: oba zakonca se nazadnje znajdetaj v Raju, a se odločita za novo življenje – nov poskus; spet skupaj.

V skladu s teorijo emotivnega jezika in seveda v skladu z razlikovanjem med jezikovnimi igrami moramo – prav tako kot je prikazano tudi v naši zgodbi – predpostaviti obstoj neke realnosti, ki se, po eni strani nahaja nad vsemi jezikovnimi igrami, poleg tega pa je še nespremenljiva, a hkrati tudi opisljiva. To pa je ravno tista realnost, za katero v tem sestavku trdimo, da je vseskozi

³¹ Ludwig Wittgenstein, *Logično filozofski traktat*; prev. Frane Jerman, Mladinska knjiga, Ljubljana 1976; str. 131.

prisotna v barklijanski metafiziki in zavzema v njej osrednje mesto, središče barklijanskega univerzuma: Bog. Spet smo se vrnili k središču – ne glede na to, ali znotraj Berkeleyjeve metafizike govorimo o jeziku, duhu, ali materiji, vedno se navsezadnje vračamo k Bogu kot središčni točki, iz katere na nek način vse izhaja in v katero se vse vrača. Kot tak Berkeleyjev Bog ni več neka imanenca, ki vse opazuje in nadzoruje, temveč, preprosteje, zavest, v kateri se vse, kar je v njej prisotno, odvija v skladu s sebi lastno naravo, a še vedno v skladu z nekimi univerzalnimi zakoni, ki veljajo v vsaki točki tega multiverzuma, brezmejnosti solipsističnih univerzumov, ki pa so s skrivnostnimi nitmi univerzalnih zakonov povezani v celoto. Berkeleyjevo doživljanje Boga, kot smo ga predstavili tu, še najbolj spominja na današnje izkustvo konvergence. Pod tem pojmom moderni filozofi, ki se trudijo na novo definirati pojma materije in duha, razumejo izkustvo ponotranjenosti intimnega odnosa med subjektom in objektom, materijo in energijo. Izkustvo konvergence ne priznava več ločenosti med njimi, temveč jih želi opisati in razumeti kot dve strani istega kovanca. Dejstvo, da se pri tem ločijo od Berkeleyja, namesto da bi se nanj naslonili, pa je lahko za nas kvečjemu kazalec, da ga niso povsem razumeli. Njegovih nazorov namreč niso jemali kot napačne, temveč zgolj neprepričljive.³² In vendar vidimo, če si kot primer izkustva konvergence ogledamo spodnji citat, nemalo podobnosti med tem izkustvom in metaforičnimi opisi emotivnega jezika barklijanskega tipa, ki smo ga skušali predstaviti tukaj:

257

»Konvergenca vseh oblik realnosti vlada nad možno izpolnitvijo samozavedanja – ne osamljenega, odtujenega sebstva, temveč prej participacije v življenjskem procesu z drugimi življenji in drugimi oblikami življenja. Konvergenca je kozmična sila in utegne imeti osvobajajočo moč, ki človeku dopušča, da postaja to, kar je, zmogčen svobode, pravice, ljubezni. Tako človek izkuša pomen milosti.«³³

Kar je bilo v začetku videti zgolj kot predstavitev ene izmed morda manj znanih Berkeleyjevih knjig, se je polagoma sprevrglo v nekakšno hermenevtično branje, ki skuša osvetliti najbolj skrivnostne misli tega filozofa; jih umestiti v čas, opozoriti na njihovo povezanost s tradicijo in jim povrniti aktualnost.

³² Kot nakazuje opomba urednice Ruth Nanda Anshen knjižne zbirke *Convergence*, kjer pravi: »Materije ni mogoče pretvoriti v energijo zgolj tako, da jo zvedenimo. Nazori škofa Berkeleyja ne dovoljujejo zavrnitve, toda kljub temu niso prepričljivi. Z materijo se je, kajpada, nekaj zgodilo ...« v: N. Chomsky, *Znanje jezika: O naravi, izvoru in rabi jezika*; prev. Božidar Kante, Mladinska knjiga Ljubljana, 1989; Uvod, str. VI.

³³ *Ibid.*

Alkifrona smo najprej opisali kot knjigo, ki predstavlja nazore deistične filozofije in z njimi polemizira; na tej ravni je tudi njen največji doprinos segel zgolj do meja nekakšne apologije krščanstva. Ko pa se kot osrednja tema *Alkifrona* razkrije Berkeleyjeva teorija emotivnega jezika, katere predmet so sicer res krščanski misteriji in njihovo razlaganje, tedaj knjiga prestopi mejo apologetike ravno s poudarjanjem mitološke narave le-teh.

Emotivno govorico smo od te točke naprej skušali brati na nov, inovativen način. Na eni strani smo želeli ohraniti njeno koherenco s preteklostjo, hkrati pa smo iskali pozabljeno, a še vedno aktualno prihodnost govornice, ki bi jo brez prevelikega pretiravanja lahko označili za »govorico narave«; nenazadnje za »govorico Boga«.

258

Če emotivno teorijo jezika razumemo na ta način, se Berkeleyjev *Alkifron* razkrije kot delo, v katerem se avtor pogovarja s svojim Stvarnikom in skuša osmisliti svojo preteklost, sedanost, in se vpraša, kaj se utegne s človekom zgoditi v prihodnje, če bo – pod vplivom »modernih« deističnih nazorov – pozabil na svojo sposobnost slišati in uporabljati to edinstveno govorico. Tak »pogovor« posameznika s samim seboj oziroma z Bogom smo skušali prikazati skozi film, ki nam je predstavljal primer aktualizacije emotivne govornice, o kateri je mnogo vedel povedati že Berkeley; učinki, lastni sodobni tehnologiji, pa po našem mnenju dovolj dobro ponazorijo vtise, ki so se skozi stoletja filozofom in mistikom izmikali kljub poskusom, da bi jih ujeli v personifikaciji in mistifikaciji narave.

Izrazi Wittgensteinovega tipa, ki zagovarjajo neizrekljivost mističnega, danes niso več »moderni«. Ljudje se v svojem nanašanju na čutno zaznavo odvrtačo od notranjega izkustva s seboj in naravo – torej tudi od tipa govornice, ki smo jo skušali predstaviti tukaj. Manko, praznino, ki je posledica tega odvrtačanja, pa čutimo vsi. Ali je krivda za to odvrnitev in »emotivno okornost« človeštva« na strani tehnologije, se lahko izkaže za ne tako enostransko in enostavno vprašanje. Kakorkoli, dejstvo ostaja: povratek k emocijam in emotivnemu izražanju zahteva vključevanje tehnologije ne glede na njeno vlogo pri prvotni odvrnitvi. Preprosto zato, ker smo od trenutka, ko smo ji dovolili vstopiti v naša življenja, sebe in naše dožemanje napravili odvisne od njenih pridobitev.

Vse kaže, da gre za zgodbo, ki se ponovi skoraj v vsakem stoletju človeške zgodovine. V Berkeleyjevem času je šlo za povratek človeka k Bogu, za iskanje

izgubljene božje govornice. Danes gre tudi za govornico, ki je ne govore več mnogi, najdemo pa jo – paradoksalno – le še v pravljicah in filmih. Pozabljamo pa, da je njena moč v tem da nas, navsezadnje, »naredi človeške«.

LITERATURA:

- Branka Arsić :*Pogled i subjektivnost: Neki aspekti Barklijeve teorije viđenja*; založba Časoppis Beogradski kurg, Beograd, 2000.
- George Berkeley: v: A. A. Luce, T. E. Jessop (ur), *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne, Volume Three Alciphron or The Minute Philosophy*, Thomas Nelson and Sons, New York 1950.
- J. L. Borghes: *Druge raziskave*, poglavje *Novo spodbijanje časa*; prev. Pavel Fajdiga, založba Literatura (zbirka Labirint) 1995.
- David Berman: *George Berkeley, Idealism and the man*; Clarendon Press, Oxford 1996.
- N. Chomsky: *Znanje jezika: O naravi izvoru in rabi jezika*; prev. Božidar Kante, Mladinska knjiga Ljubljana, 1989.
- Erich Fromm: *The Forgotten Language*, Grove Press, Inc., New York 1951.
- Roomet Jakapi: »Emotive reasoning and christian mysteries in Berkeley's Alciphron«; v: *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 10, num. 3; August 2002.
- Peter B. Lloyd: *Consciousness and Berkeley's Metaphysics*; Ursa Software 1999.
- Ludwig Wittgenstein: *Logično filozofski traktat*; prev. Frane Jerman, Mladinska knjiga, Ljubljana 1976.
- What dreams may come*, Polygram, 1998