

Relativizem in življenjske forme

ANDREJ ULE

V tem sestavku se bom omejil na določene vrste relativizma, na t. i. vrednotni relativizem, ki vključuje etični, estetski, religiozni relativizem. Seveda poznamo še več vrst relativizmov: spoznavni, znanstveni, kulturni itd. relativizem. Nekateri so "nedolžni", saj imajo le empiričen značaj, so preprosto zapis različnih vrednotnih sistemov, različnih pravil, kot dejstev, ki jih je treba upoštevati.

Če se ugotavlja obstoj različnih vrednotnih in moralnih predstav v različnih kulturah, potem to ni vznemirljivo, vse dokler ostaja golo dejstvo. Tudi spoznanje o tem, da so naše lastne vrednote pač del naše kulture in niso nujno univerzalne, nas ne vznemirja, dokler ne skušamo sklepati od tod, da so naše vrednote "manj vredne" ali celo "brez veljave", ali da so brez veljave vse vrednote sploh. Podobne sklepe je mogoče postaviti tudi o dejanjih in o produktih, ki ustrezajo ali ne ustrezajo posameznim vrednotam ali normam v določeni kulturi.

Vendar sklep o manjši veljavi oz. o neveljavi naših vrednot, dejanj in produktov izhaja iz vsaj dveh dodatnih premis: iz zahteve, da morajo biti vrednote faktično univerzalno veljavne, če sploh so vrednote, in iz ugotovitve, da gre pri presoji različnih vrednot, dejanj ali produktov v različnih kulturnih sistemih za "enake" ali vsaj "podobne" vrednote, dejanja in produkte. Za presojo enakosti ali podobnosti dejanj ali produktov pa ni dovolj le njihova zunanja skladnost ali zunanji potek, temveč njihov kulturni pomen.

Če npr. v določeni kulturi spremljajo smrt človeka žalovanje, solze, občutek izgube, v drugi kulturi pa radost, veselje in občutek prihoda na zaželeni cilj, ne moremo brez nadaljnega sklepati, da je odnos do smrti nekaj relativnega, torej nobena vrednota in je zato le faktična norma, ne pa objektivno veljavna norma. Pred tem bi morali najprej ugotoviti, kaj sploh pomeni smrt v obeh kulturah, ali sploh gre za "enako dogajanje" v očeh pripadnikov teh dveh kultur.

Seveda ni enako dogajanje, če npr. v prvi kulturi smrt pomeni izgubo življenja (sebe) in še morebiti (redko) usojenost večnega življenja ali (bolj pogosto) usojenost večne kazni, v drugi kulturi pa pomeni smrt razbremenitev od teže telesnosti, ki nas oddaljuje od pravega življenja, in zato korak k pravemu življenju, ki je cilj človeka. Razprava bi morala zajeti tedaj te razlike v pojmih smrti, v predstavah o življenju in smislu življenja in ne zgolj sam odnos do smrti in vedenje ob smrti soljudi.

Vprašljiva je tudi premisa o dejanski univerzalni veljavnosti (pravih) vrednot. Med vrednotami in njihovim uresničevanjem je še velik prepad. V dveh kulturah npr. lahko gojijo enake splošne vrednote (npr. spoštovanje življenja, težnja k znanju, pravičnost,

resnicoljubnost ipd.), vendar se zelo razlikujejo situacije, ki jih ocenjujejo kot "skladne" ali "neskladne" s temi vrednotami.

Tako npr. v zahodnih kulturah "velja" zapoved "ne ubijaj", vendar je od tega največkrat izvzeto izvrševanje smrtnih kazni po sodni zapovedi, danes celo evtanazija, da ne govorimo o vojni. V eskimski kulturi so prav tako spoštovali to zapoved, a vendar so izpostavljali obnemogla starca mrazu, da so umrli. To zanje ni bil uboj, nasprotno, bilo je izraz spoštovanja do njih, saj bi podaljšano življenje starcev v surovih pogojih eskimskega življenja le to naredilo za neznosno (npr. nemožnost uživanja mesne hrane pri ljudeh, ki izgubijo zobe).

Ti primeri se seveda povezujejo s prejšnjim ugovorom o potrebnosti ugotovitve "enakosti" pomena dejanj in proizvodov v različnih kulturah, preden lahko sodimo o različnem vrednotenju istih stvari. Brez ugotovitve, da se določene vrednote uresničujejo v enakih ali podobnih razmerah in da se ne-uresničujejo v enakih ali podobnih vrednotah, pač ni mogoče govoriti o različnem vrednotenju enakih dejanj ali proizvodov. To pa je največkrat cirkularno početje, saj prav ugotovitev enakosti (pomena) kakega dejanja v dveh kulturah terja prav priznanje enakosti vrednot, s katerimi ga ocenjujemo, to priznanje pa zopet s svoje strani terja priznanje enakosti v ocenjevanju določenih situacij v dveh kulturah.

Opozarjam, da je ta primer precej skrajšen, in ga v čisti obliki najbrž ne srečamo nikjer, saj se večina človekovih vrednot nanaša na realno družbeno življenje, ki je omejeno in omogočeno s podobnimi naravnimi pogoji (npr. nujnost zadovoljevanja osnovnih bioloških potreb, spolno razmnoževanje ljudi) in omejitvami ter z določenimi socialnimi zahtevami (npr. potreba po razumljivi jezikovni komunikaciji). Zato vsaj za del kulturnih in moralnih vrednot in norm lahko najdemo delne stvarne reference v tem, da morajo ustrezati omenjenim naravnim in socialnim pogojem človeškega življenja.

V tem so kulturni sistemi različni od čisto znakovnih sistemov, ki jih dovoljuje igra z jezikom ali intelektualna svojevolja. V primeru "čistih iger" namreč res ni treba nobene zunanje reference, da bi določili pomen določenih dejanj ali situacij, povsem jih določa le kontekst igre. Pa tudi pri igrah ni čiste svojevolje, velikokrat so podrejene določenim smotrom ali vsaj poudarkom. Lahko bi v marsičem spreminjali šahovska pravila in dobili različne vrste "šaha" (takšnih šahov poznamo veliko), vendar bi bilo npr. nesmiselno uvesti spremembe, ki bi omogočale, da npr. zagotovo zmaga "beli", če le pravilno igra. To bi namreč izničilo "tekmovalni" značaj igre, kjer imata oba tekmece enake načelne možnosti za zmago ali poraz.

Predpostavka o tem, da morajo biti objektivno veljavne vrednote in norme tudi dejansko univerzalne, je napačna tudi zato, ker izenačuje faktično in objektivno veljavnost. Za celo vrsto vrednot in norm bi lahko dejali, da niso večinsko reprezentirane v nobeni kulturi, pa vendarle veljajo za intrinzično veljavne. Npr. norma "govoriti resnico", spoznanje kot vrednota, občudovanje lepote, moralni zakon "ne stori drugemu tistega, kar ne želiš, da se zgodi tebi" ipd. Kdor razume vsebino teh norm oz. vrednot, mora priznati, da so to dejanske norme in vrednote. Vendar ne zato, ker bi bile tako močno prisotne v naši ali v katerikoli drugi kulturi, temveč zato, ker imajo svojo notranjo moč. Zdi se, da pripadajo ljudem kot generični odnosi do lastnega ali tujega govora, do spoznanja, do lepote, do medsebojne izravnave dejanj. Je pa tudi res, da se te vrednote (norme) uresničujejo le v majhni meri in to je veljalo in velja za skoraj vse družbe in kulture do danes.

Lahko je temu ugovarjati s trditvijo, da so uresničevanja teh vrednot tako različna, da ostane od njih gola forma, oz. subjektivno gledano, občutek brez vsebine. Mislim, da temu ni tako, da nasprotno prav zato, ker obstaja neko skupno "generično" pokrivanje občutka veljavnosti in načinov (ne)uresničevanja določenih vrednot, te dobijo značaj intrinzičnih vrednot.

Če upoštevamo te omejitve pri ugotavljanju kulturnega, vrednotnega ipd. relativizma, potem je verjetno malo pravih primerov različnega vrednotenja enakih dejanj ali produktov, prej gre za križanja različnih vidikov vrednotnega sveta v različnih kulturah.

V nasprotni smeri kot kulturni relativizem, vodi kulturni (vrednotni, moralni, estetski ipd.) absolutizem, prepričanje, da vsaj ena od kultur vendarle ima "absolutne" vrednote, ki morajo biti (postati) tudi dejansko univerzalne. To so največkrat kar vrednote lastne kulture. Takšno prepričanje jasno izdaja kulturni imperializem kot ideološko oporo političnega in ekonomskega imperializma. Bolj elaborirana verzija absolutizma je iskanje absolutnih vrednot na osnovi filozofskih raziskav, iskanja absolutno gotovih točk. Vendar se v praksi takšni poizkusi tudi zvedejo na končno potrditev lastne kulture (ali kakšnega njenega segmenta) kot univerzalno veljavne. Nam zahodnjakom najbližji je tip sklicevanja na znanstvene ugotovitve kot univerzalno in objektivno veljavne norme za presojo o različnih kulturah, vrednotah, ideologijah ipd.

Teza, ki jo zastopam, je, da obstajajo intrinzične vrednote, ki jih sprejema vsakdo, ki razume njihovo vsebino in da obstaja tudi podobnost v ravnanju ljudi, ko so soočeni s temi vrednotami. Te podobnosti sestavljajo "skupno jedro" intrinzičnih vrednot. Vendar pa pri tem ne domnevam, da obstaja kak algoritem, uniformno pravilo, ki bi določalo to "skupno jedro" uresničevanj intrinzičnih vrednot v vseh situacijah, kulturah, obdobjih ipd.

Vrednote, norme ipd. koncepti omogočajo le t.i. "družinske definicije" in se konkretizirajo ob pomoči nekaterih izbranih vzorcev (ne)uresničevanja ter mreže podobnosti z vzorci. Pri družinskih definicijah pojmov lahko navedemo posamezna delna območja podobnosti, ki spadajo pod iste vzorce, vendar je lahko več različnih vzorcev, ki reprezentirajo dani koncept. Ti vzorci imajo lahko med seboj le malo skupnega, vendar pa pripadajo isti "družini".

L. Wittgenstein, ki je uvedel pojem družinskih definicij pojmov, je to pojasnil na primerih, kot so pojmi jezika, igre, števila (Wittgenstein, PU par. 65, 66, 67).

Če hočemo definirati pojem igre, vidimo, da je toliko različnih vrst iger, da ne najdemo takorekoč ničesar, kar bi povezovalo vse igre in kar bi zadoščalo za definicijo pojma igre. Poznamo npr. igre za mizo, igre s kartami, z žogo, tekmovalne igre itd. Če pogledamo vse skupaj, najdemo komajda nekaj skupnih potez, ki pa ne zadoščajo za definicijo pojma igre. Toda namesto tega vidimo medsebojne sorodnosti posameznih iger. Tako npr. vidimo več sorodnosti med igrami s kartami in igrami za mizo, a povsem druge sorodnosti med igrami s kartami in igrami z žogo. Končno nam preostane "komplicirano mrežo podobnosti, ki se medsebojno prežemajo in križajo. Podobnosti v velikem in malem" (par. 66).

Seveda ne moremo natančno povleči meja med tem, kaj je igra in kaj ni. Lahko pa navedemo nekatere vzorce posameznih vrst iger in rečemo, igra je, kar je "podobno" enemu od teh vzorcev (par. 71, 75).

"Ali moje znanje, moj pojem igre, ni povsem izražen v pojasnitvah, ki bi jih lahko dal? Namreč, v tem, ko opisujem primere iger različnih vrst; ker kažem, kako po

analogiji s temi lahko na vse načine konstruiram druge igre; ko rečem, da bi to in to komajda še poimenoval igro ipd." (par. 75)

Wittgenstein tudi izrecno navaja, da se v podobnem položaju znajde vsakdo, ki bi poizkusil najti definicije v etiki in estetiki, ki ustrezajo našim pojmom. Tedaj se moramo vprašati, v kakšnih primerih, v kakšnih jezikovnih igrah se naučimo uporabe besed, npr. besede "dober". Besede morajo imeti neko pomensko družino. Tu gre za posebno vrsto "znanja", ki ne potrebuje natančen opis tega, kar vemo (npr. vedeti, kako se igra klarinet, kako se uporablja beseda "igra") (par. 77).

Na ta način lahko govorimo o tem, da določenim vrednotam ali normam ustrezajo družinske podobnosti njihovih realizacij v posameznih kulturah, ne da bi bilo mogoče navesti "trdno" definicijo. Pa vendar je mogoče povedati, da nekaj pomeni ali ne pomeni realizacijo te vrednote, norme ipd. Prav tako ni nujno preiti v vrednostni relativizem, kajti družinska skupnost teh realizacij ni poljubna, niti zamenljiva brez trdne utemeljitve. Vsaka od posebnih realizacij "dobrega" ustreza določenim pogojem v tisti življenjski formi, kjer se najbolj tipično uteleša, oz. tam, kjer ima svoj tipični vzor, paradigmo.

To ne preprečuje primerjave med življenjskimi formami, tudi ne medsebojne kritike (npr. primerjavo, koliko se v posameznih življenjskih formah lahko sploh realizirajo tisti vzorci "dobrega", ki so zanje tipični).

Tako razumljena "wittgensteinska" rešitev dileme absolutizem - relativizem (skeptizem) pokaže, da kljub temu, da zavračamo postavko o uniformni realizaciji vrednot, da bi te lahko bile objektivne, ne sledimo relativizmu in skepticizmu (v omenjenem strogem pomenu besede). Med absolutizmom in relativizmom je torej še celo polje možnih objektivnih komparacij. To ni alternativa, temveč soočenje ekstremov.

Delna ponovitev razprave o kulturnem relativizmu je v teoriji in v filozofiji znanosti sami, namreč postkuhnovska razprava o znanstvenih paradigmah, o nesorazmernosti znanstvenih teorij in o neobjektivnosti znanstvenega spoznanja samega. Te razprave nas prizadevajo toliko bolj, ker je v zahodnih kulturah ravno znanost postavljena na mesto vrhunskega dosežka in je garant racionalnosti. Zato se morebitne potrditve spoznavnega relativizma v znanostih lahko takoj generalizirajo do dvoma v pojem racionalnosti sploh in v splošni relativizem in skepticizem.

Vendar mislim, da takšna sklepanja, kot tudi nasprotni scientistične teze o absolutni vrednosti znanstvenih spoznanj izhajajo iz podobnih napačnih domnev kot pri kulturnem relativizmu. Izhaja iz predpostavke, da mora v znanosti obstajati splošno sprejet in po sebi objektivni mehanizem za oceno in odločanje o znanstvenih teorijah oz. o znanstvenih hipotezah, sicer preostane le "anything goes" in spoznavni relativizem oz. skepticizem.

Toda tudi v znanostih je na voljo le "družinski pojem" znanstvenih paradigem, ali pa, govoreč z Lakatosom, znanstvenoraziskovalnih programov. Paradigme ne poznajo definicij, poznajo več skupnih točk, npr. simbolne konstrukcije (teorije v ožjem pomenu besede), raziskovalne metode, heuristike, ki vodijo raziskovalce k "potencialnim primerom aplikacije" teorije ali pa jih branijo pred prehitro sprejetimi kontraprimeri. Še zlasti pa (po Kuhnu) potrebujejo mrežo vzorcev uporabe teorije, ki ima podobno vlogo, kot jo imajo pri Wittgensteinu vzorci iger pri opredeljevanju, katera dejavnost je igra (Kuhn, 1984). Kuhn dodaja še skupne "vrednote" znanstvenikov (točnost, neprotislovost, plodnost, enostavnost, širok domet). Vendar vse to ne omogoča algoritma izbire med teorijami ali paradigmi, ne pušča pa znanstvenikov v poljubni izbiri, v konvencionalizmu ali celo v iracionalizmu. Tu ne morem razlagati, kako je ta Kuhnovski

koncept dobil svojo logično utemeljitev in formulacijo v sodobni teoriji znanosti, važno je poudariti, da se da strogo logično zasnovati "tretjo pot" med relativizmom in absolutizmom v teoriji in metodologiji znanosti.

Wittgensteina velikokrat povezujejo prav z vsakovrstnim relativizmom, tudi s kulturnim, saj je pisal tudi o etnoloških problemih. Vendar se tu strinjam s tistimi interpreti Wittgensteina, ki zavračajo splošno prepričanje o Wittgensteinu relativistu. Steve Gerard je na lanskem simpoziju v Kirchbergu predstavil obširen referat, kjer je zavrnil argumente o Wittgensteinu kot relativistu. Glavna njegova ugotovitev je, da je Wittgenstein v svoji pozni filozofiji prešel od teze o jezikovnih igrah kot kalkilih k tezi o jezikovnih igrah kot intrinzičnih sestavinah ustreznih življenjskih form.

Faza kalkilizma je trajala razmeroma malo časa, v glavnem tedaj, ko je bil Wittgenstein v stikih z Dunajskim krogom. Tedaj je zagovarjal strogi konstruktivizem, prepričanje, da so vsi simbolni sistemi svobodne konstrukcije človeka, in da imajo znaki v teh sistemih svoj pomen določen le s kalkilom, (z operacijami kalkila). Ne moremo torej zunanje primerjati ali kritizirati kalkilov. Zato so po njegovem smiselni tudi protislovni kalkili (kjer bi npr. lahko izpeljali "p in ne-p") (Wittgenstein, 1967, str. 38, 119, 121-2, 130-136, 142-145).

V kasnejšem obdobju je tezo o kalkilih zamenjal s tezo, da morajo biti jezikovne igre sestavni del t.i. življenjskih form ljudi, da morajo imeti svoj "point" oz. svoj smisel v teh formah (Wittgenstein, PU, par. 565, 557). Zato tedaj niso več vsi kalkili enakovredni, možna je njihova kritika, zavračanje itd. (Gerard, 1989, str. 17-23). Če ugotovimo obstoj protislovja v neki jezikovni igri, tako pravi Wittgenstein sedaj, gre za odsotnost soglasja in ne za drugačno soglasje! (Wittgenstein, 1978, par. 26, PU, II, par. 226).

Če se vrnem k problemu intrinzičnih vrednot in skupnega jedra uresničevanj teh vrednot, potem lahko postavim tezo, da so sicer temeljni vzorci tolmačenja in uresničevanja neke intrinzične vrednote, npr. "dobrega", lahko močno različni v posameznih življenjskih formah (kulturah), vendar:

- sestavljajo družinsko skupnost, pri kateri se posamezni pari ali "podmnožice" teh vzorcev povezujejo med seboj glede na podobnost življenjskih form;
- prisotnost določenega vzorca tolmačenja in uresničevanja vrednote v dani življenjski formi je objektivno utemeljena s smislom te vrednote v življenjski formi;
- pri tem moramo ločiti med notranjimi merili za presojo, ki pripadajo določenemu vzorcu vrednote, in med "razlogi" za vsajenost tega vzorca v določeno kulturo. Notranja merila so "gramatične meje" za uporabo vrednotenja, so "kategorialna", kot bi dejal Wittgenstein (npr. ocena, da je zlati rez estetsko gledano - lepo), razlogi za vsajenost določenega vzorca vrednote v življenjsko obliko pa so zopet notranji z višjega stališča, namreč s stališča obstoja celotne življenjske forme. Tu lahko zgodovinski, socialni, psihološki vzroki igrajo vlogo pobudnika tega vzorca, ne pa vlogo razloga.

Tako pri kriterijih za uporabo vrednote, npr. estetske ocene "to je lepo", kot pri razlogih za obstoj določenega vzorca tolmačenja in uporabe vrednote v življenjski formi moramo ločiti med vzroki in razlogi. Prvi se lahko razvečejo v potencialno neskončno verigo vedno novih vzrokov, drugi pa se enkrat končajo v navidezno faktičnem ugotavljanju "Tako je". To je rob življenjske forme, zunaj njega nam ne dovoljujejo iti sintaktična pravila, ki konstituirajo dano življenjsko formo (Wittgenstein, 1968, str. 37, 42, 46-49, Ule, 1990).

Pri razlagi, zakaj npr. tradicionalni evropski koncept lepote zajema harmonijo, ne pa kontrast, zakaj preferira kot vzorce lepote človeški lik, barvitost, geometrijsko

urejenost, zakaj pa npr. islamski estetski kod skorajda ne pozna človeka, pač pa geometrijsko skladnost, vkomponirano v rastlinske vzorce (kar je pri nas skorajda neznano), zakaj vzhodnoazijski kod npr. preferira kontrast črno-belo, manj barve, ne poudarja človeka, pač pa naravo ipd., ne gre samo za vzročne, npr. zgodovinske razlage.

Te razlage lahko navajajo povode za nastanek kodov, ne razlogov. Razlogi pa bi bili podani tedaj, če bi omenjene vzorce lepote znali logično povezati z drugimi vrednotami in normami v dani kulturi in pokazali, kako se medsebojno povezujejo. Morda se da na ta način pojasniti razlika med hermenevtskim razumevanjem in vzročno razlago umetnin.

Pri spoznavanju neke druge življenjske oblike se moramo zato opreti na nekatere skupne poteze vseh življenjskih form ljudi, ali kot to pove Wittgenstein za primer učenja tujega jezika:

"Zamisli si, da prideš kot raziskovalec v neko deželo, kjer govorijo tebi povsem tuj jezik. Pod katerimi pogoji bi dejal, da ljudje tam izdajajo zapovedi, jih razumejo, jim nasprotujejo itd.? Skupni človeški način ravnanja je sistem odnosov, s pomočjo katerega si tolmačimo nek tuj jezik" (PU, par. 206).

Če pri tem ne bi mogli zaslediti dovolj pravilnosti v vedenju teh ljudi, se ne bi mogli naučiti njihovega jezika. Zato ni gotovosti, da bomo vselej znali oceniti, kdaj se v tuji kulturi spoštuje ali ne spoštuje neka vrednota, da bomo znali razpoznati njene vzorce. Lahko da nikakor ne bomo sposobni najti dovolj pravilnosti v vedenju ljudi.

Vendar tudi ta omejitev ne zahteva končnega pristajanja v relativizmu, pač pa iskanje povezav, dokler nam je le mogoče, prisvajanje "tujih" pravil, kolikor se da. Dokler to počnemo, smo obvezani tudi na medsebojno komparacijo, na novo učenje in tudi na možnost spreminjanja lastnih vzorcev vrednot, če vidimo v tuji kulturi pomembno inovacijo in dopolnitev lastne življenjske oblike. To komparacijo omogoča mreža podobnosti med človeškimi življenjskimi formami, ki jih diktirajo sorodni življenjski pogoji ljudi.

Šele če smo storili vse, kar je mogoče, in si ne znamo pojasniti vedenja ljudi v neki kulturi, lahko sklenemo "tako je tam" in "tako je tu".

LITERATURA:

- Gerrard, S.: Is Wittgenstein a Relativist?, Ref. v Kirchbergu, avgust 1989
Kuhn, T.: Objektivnost, vrednostna sodba in izbor teorije. Časopis za kritiko znanosti, 64/65 1984.
Ule, A.: Filozofija Ludwiga Wittgensteina. Ljubljana, 1990.
Wittgenstein, L.: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, Göttingen, 1968.
Wittgenstein, L.: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt, 1969.
Wittgenstein, L.: Remarks on the Foundations of Mathematics (izd. G.H. v. Wright idr.), Cambridge, 1978.