

izvirni znanstveni članek
prejeto: 2006-03-31

UDK 316.75:159.923.375

HUMOR IN MINIMALNA RACIONALNOST

Anton MLINAR

Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, SI-1000 Ljubljana, Poljanska 4
e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si

IZVLEČEK

Razprava tematizira dva nasprotujoča si lika človeškega značaja, humornega, ki temelji na dialoškem krogu, in človeka-v-družbi, ki temelji na minimalni racionalnosti. S tem želi opozoriti na vidika antropologije, ki človeka na različen način prizemljujeta glede na njegove geografske, družbene, kulturne, narodnostne in verske pogoje, v katerih živi. Na humornost opozarja zato, ker humor na svojevrsten način razkrinkava modele univerzalizacije, zlasti tudi model človekovih pravic. Posebej izpostavlja, da humor človeka dela odgovornega v družbi na drugačen način kot zahteve, ki jih posamezniku postavlja družba.

Ključne besede: antropologija, človeško dostojanstvo, humor, minimalna razumnost, oseba, Platon, Sveto pismo

UMORISMO E RAZIONALITÀ MINIMALE

SINTESI

La discussione si concentra su due figure contrastanti del carattere umano: l'umorismo, che si basa sul dialogo, e l'uomo-nella-società, che nasce dalla razionalità minimale. Si fa riferimento a due aspetti dell'antropologia che definiscono l'uomo diversamente, in base alle condizioni geografiche, sociali, culturali, etniche e religiose in cui vive. Si pone l'attenzione sull'umorismo perchè questo a suo modo scopre i modelli di universalizzazione, soprattutto il modello dei diritti umani. In particolar modo l'articolo evidenzia che l'umorismo rende l'uomo diversamente responsabile alle esigenze postegli da parte della società.

Parole chiave: antropologia, dignità umana, umorismo, razionalità minimale, persona, Platone, Bibbia

UVOD

Medtem ko je bila antropologija za večino področij klasične humanistike že dolgo časa usmerjevalna panoga, se je v zadnjih dveh stoletjih uveljavila kot temeljna znanost tudi v družboslovju. J. Habermas vidi v ozadju vznika antropologije tri stopnje družbenega razvoja: nastanek (nacionalne) države kot dogodka sekularizacije, dejstvo, da morata demokratična družba in država liberalnega tipa normativne predpostavke svojega obstoja črpati in obnavljati iz lastnih virov (ustava), in tretjič, nehoteno odvisnost sekularne države in družbe od avtohtonega svetovnonazorskega in verskega kolektivno zavezujočega izročila, iz katerega črpa moralna in etična načela ter koncept pravičnosti (prava). V razpravi nameravam tematizirati dva nasprotujoča si lika človeškega značaja, ki sovpadata z vidikoma ozkega polja antropologije: s humornim, ki temelji na dialoškem oziroma komunikacijskem krogu, in z vidikom t. i. minimalne racionalnosti, ki temelji na objektivističnem gledanju na *človeka-v-družbi*. Osnovna namena tematizacije sta soočenje človekove osebne (male) in družbene (velike) zgodovine in predstavitev humorja kot izvirnega načina, kako lahko človek da svoj prispevek družbi. Opozoriti želim na humor kot na tisti vidik antropologije, ki človeka prizemljuje glede na geografske, družbene, kulturne, narodnostne in verske pogoje, v katerih živi, in sicer zaradi svoje opozicijske drže do nedopustne prevzetnosti ideoloških predznanj in še bolj zaradi bistvene neprilagojenosti družbenim in kulturnim ter verskim modelom, ki jim sicer na neki način temeljno pripada. V zgodovinski osvetlitvi pojma se omejujem na Platonovo pojmovanje humorja in na nekaj vidikov humorja v Svetem pismu.

Kljub zatonu totalitarnih idej človek kot oseba ni definiran. S tem mislim na pomanjkljivost modela, ki izvira iz institucionalne vpetosti antropologije v preteklosti in se tudi danes ne more povsem izogniti predsodku *večvrednosti* civiliziranega sveta. Pred očmi imam predvsem osebo, *individuum* (nerazdeljivost, človekovo notranjo konsistentnost) v odnosu z družbo in družbenimi standardi ter proces osvobajanja, kot ga na primer opredeljuje Amartya Sen (1999, 13–34), in ne le kot priložnost, ki jo imajo posamezni ljudje, če/ki živijo v ugodnem družbenem okolju. To ni nepomemben podatek za zahodnjaško civilizacijo in kulturo, ki temeljita na človekovih pravicah in dostojanstvu osebe, ter tudi ne nepomembna opomba na rob vprašanj, kakšno vlogo imajo pri tem verstva in kaj sodobni svet od njih sploh pričakuje. Groteskna topografija *osumljenih* in avtsajderjev je podoba sveta, ki jih je ideja o novi družbi hotela

spoznati kot enake, a jim že vnaprej žugala s prstom, naj bodo strpni, dvomila v njihovo razumnost, jim postavila merila minimalne razumnosti in jih nazadnje kot nestrpne ali ne dovolj pametne zavrnila. V človeški zgodovini sicer skoraj ni obdobja, v katerem ne bi srečali teh antagonizmov, vendar jih je težko primerjati z nekaterimi sodobnimi znanji o človeku in človeštvu, ki so bila *znanstveno* podprta (na primer mnenje o superiornosti ene rase). Sklicevanje na humor kot na svojevrstno razkrinkavanje zgodovine, zlasti na položaj humorja v verstvih s tisočletno zgodovino (čeprav v Svetem pismu prvenstveno ne iščemo humornih vsebin), pa tudi kaže na paradoks: univerzalizacija znanj o človeku je zavezana besedi (jeziku) in komunikaciji, s tem pa nečemu, kar je po svoji strukturi najmanj primerno za univerzalizacijo, ki jo na primer poznamo v matematiki. Humorni pogled s tem namenoma vnaša določeno zmedo v modele, na katere so močno vplivali politični, ekonomske, kulturni, moralni in verski predsodki, in še veliko bolj kot moderna socialna antropologija, ki temelji na različnosti kultur, izpostavlja človekovo neprilagodljivost.

POJEM HUMORJA

Humor (iz lat. *umor*, 'vlažnost', 'tekočina') je na eni strani sposobnost ali kakovost ljudi, predmetov ali dogodkov, da izzovejo občutje veselja pri drugih ljudeh, na drugi strani pa tudi brezkompromisno *nastavljanje zrcala*. V prvem primeru zajema vse oblike zabave in človeške komunikacije, ki priključijo na dan veselje, smeh, srečo – nasmejati se do solz lahko pomeni kapljico izvirnega razumevanja besede, ki lahko spremeni svet (Drevet, 1984, 113) –, sposobnost živeti kakovostno življenje (ta je lastna ljudem, če so se s prisego zavezali, da bodo iskali resnico brez sile). Vendar je to, kar ima kdo za humorno, odvisno od posameznika in od vrste drugih dejavnikov, na primer od geografske lege, kulture, zrelosti, stopnje izobrazbe in celotnega družbenega konteksta. Ne gre le za to, da otrokom ali mlajšim ljudem bolj ugaja kraval in hrup, temveč da na primer satira in ironija zahtevata zrelo publiko. Raziskovalci pa k humorju prištevajo še vrsto drugih brezkompromisnih načinov izražanja: sarkazem, ironijo, besedno igro, uganko, igro, satiro, zbadljiv spis, črni humor, duhovitost, komedijo, karikaturu, farso, burlesko, humorno dajanje imen, humorno domišljijo, pretiravanje in humorne dogodke. Skupno obema pogledoma je osrediščenost na človekov značaj, na posameznika, in sicer na točki njegove neprilagojenosti.

1 Grška beseda *hus* (χούς) ima vsaj dva pomena: a) mera za tekočino; b) nasuta zemlja, nasip, grob, prah, za setev pripravljena zemlja. Beseda *himós* (χυμός) pa pomeni tekočino, sladek, sok, izvleček. V tradicionalni medicini pred obdobjem moderne in pred vplivom, ki ga je v medicino prinesla tehnologija, so mislili, da štirje *humorales* oziroma štiri tekočine prežemajo človekovo telo in vplivajo na

Pojem izvira iz "humoralne"¹ medicine antične Grčije. Hipokrat je trdil, da mešanica življenjskih tekočin nadzoruje človekovo zdravje in občutje. Koren grške besede se pojavi v latinski besedi "človek" (*homo*), iz česar lahko sklepamo o nekaterih trditvah fizične antropologije, o pojmovanju človekovega značaja, o pojmovanju telesa in telesnosti (vsebnost tekočin v telesu, rahlost, občutljivost itn.), o značilnosti življenja kot takega (tek življenja, življenje je reka, krst je novo rojstvo) itn. Podoben pomen ima *humus*, rodovitna zemlja. Glede na sodobni pojem tradicionalne medicine (homeopatije) pomeni humor *življenjsko tekočino*, ki čisti telo (venski krvni obtok). Krvni obtok je lahko metafora, saj je uganka obtoka na njegovi skrajni točki, v celici: obtok kot *komunikativni proces*. V fenomenološki šoli je vzbudila pozornost Avguština ideja o individualizaciji kot prehodnosti časa in zgodovinskosti (Avguštin, 1978, 11). Duh potemtakem ni ahistorična metafora povezav med seboj neločljivih in nemehaničnih procesov, pač pa je njihovo poimenovanje v konkretnih dogodkih. Čeprav to ne poenostavi predstav o povezanosti snovnega in duhovnega sveta, je duh dejaven v času in prostoru. Prodorni misleci so videli v humorju (današnji pojem) enega najpomembnejših nemehaničnih medijev, čeprav ne vedno zavestnega (notranjega) komunikativnega procesa odkrivanja nevidnega. Sporočilo humorja ne zahteva izjemne inteligence, da bi ga razumeli. Celo nasprotno: Kdo pa kdaj ne pomisli na naval smeha na pogrebu? Humor je namreč medij: meja med vidnim in nevidnim. Povsem upošteva človeka, namreč da bo sam pokazal, če hoče vedeti (videti) več, in da bo nekoč sporočilo popolnoma razumel kot človek. Tako na primer krščanski božič vse stavi na učlovečenje: odslej se v krščanstvu ne zgodi nič več mimo človeka, kar je pomembno za človeka. Najbrž bi naleteli na val neodobravanja, če bi božič razlagali kot humorni dogodek. Toda ključno je vprašanje, kako krščanstvo razume humor in kako vidi svojo družbeno vlogo. Ker se dogodki v zgodovini ne odvijajo mehanično in niso *usodni*, je za Viktorja Frankla humor vprašanje namerne nepozornosti (Frankl, 1994, 193–203), ki je nujna za *ubesedenje* utesnjujočega položaja; humor

"vzame veter z jader nevrotične bojazni" (Frankl, 1994, 174) in napravi položaj prehodni. Frankl, ki visoko ceni humor – ne kot zdravilo, ampak kot izraz zdravja celotne osebe –, ima duševno motnjo za prisilno držo in neprehodni položaj, ki človeku preprečuje, da bi dozorel za osebno izkušnjo. Humor mu osvetli bistvo konflikta, sprosti ovire in usposobi človeka, da se neha izgovarjati in stopi na pot proti toku. A učinek je lahko tudi povsem nasproten.

Opredeliti humor ni preprosto, ker je humor ogledalo: bolj kot jaz me opredeljuje humor. Humor je meja med vidnim in nevidnim, ki prebudi radovednost za resnico. Med številnimi poskusi, kako ga opredeliti, lahko izberemo klasično definicijo: "Humor je znamenje notranje svobode ter razsežnost zdravega in dojemljivega razmerja do resnice" (Dessauer, 1946, 57). V Angliji, kjer je humor začel veljati za družbeno krepost in umetnost že sredi 19. stol., se je rodilo nekaj izjemnih umetnikov humorja; naj omenim le Charlesa Dickensa, Gilberta Keitha Chestertona in Charlieja Chaplina. Teolog Theodor Haecker je imel humor za zadnji, najbolj obširen in najvišji (duhovni) prostor človeškega v človeku (Haecker, 1930, 75). Henri Bergson pa je v znamenitem *Eseju o smehu* (1901) smeh imel za razumski, ne za čustveni odziv na kontrast, kadar se človeško življenje izkaže za mehanično, naučeno, smeh kot razumski odziv na neki položaj pa je nedvomno nasprotje dejanskemu življenju (Kolakowski, 2004, 128). Nasmeh ali jeza, ki ju prebudi humor, nista preiščeni reakciji, marveč intuitivna in hitra ocena življenja, preden se človek zave samega sebe, vpetega v kontekst. Medtem ko krohot na primitiven način spodnese ljubezen do resnice, ker drugega slači in prevara, pa pristen humor pripoveduje, da se je bolje razveseliti resnice kot grditi obraz v zmoti. Mojster humorja Erazem Rotterdamski je v *Hvalnici norosti* (*Encomium Moriae*) z vrhunskim smislom za humor nastavljal zrcalo svojemu času in človeka postavil v Noetovo barko: včasih se mora prepoznati v kakšni neugledni živali (Orwell, 2004), da se zave, da humor ne taktizira.² Kljub ostrini pogleda pa humor(ist) na druge ne gleda zviška.

zdravje. Neravnotežje tekočin (*diskrasia*) povzroči bolezen, uravnotežene tekočine (*eukrasia*) pa zdravje. Kljub klasifikaciji je bolezn, ki lahko prizadenejo človeka, več in so odvisne od vsakega posameznika, ki zbolí. Pojem se je razvil v Grčiji približno 400 let pr. Kr. in je v tesnem sorodu s teorijo o štirih elementih (Empedokles). V vsaki osebi so štiri tekočine (kri, črna jeza, bela jeza, hladnokrvnost ali flegma) oziroma štirje elementi (ogjenj, zemlja, voda, zrak); ti nastopajo skupaj z letnim časom (poletje, jesen, pomlad, zima). Te so vplivale na posamezne organe, vse skupaj pa je vplivalo na štiri temeljne temperamente (poletni je sangvinik, jesenski je melanholik, pomladni je kolerik in zimski je flegmatik). Glede na značaje je na primer Aristotel izdelal štiri tipe srečnih ljudi oziroma štiri vire sreče teh ljudi (poletni človek je hedonist, jesenski je pridobitni človek, pomladni je etičen, kreposten, zimski pa logik). Splošne karakteristike teh tipov so naslednje: poletni je pogumen in ljubeč, jesenski je obupan in nespeč, pomladni je hitre jeze in upajoč, zimski pa miren in nestrasten. Domneva se, da je bil Hipokrat prvi, ki je to gledanje vpeljal v medicino, in sicer tekočine (kri, črna jeza, bela jeza, hladnokrvnost ali flegma). Po njem se ta način razumevanja bolezni in zdravja imenuje *humoralizem*. Pod vplivom Galena in njegovih štirih značajev se je to gledanje uveljavila in ohranilo svoj vpliv skozi stoletja vse do 1858, ko je Rudolf Wihrow objavil teorijo o celični patologiji.

2 V šali, v kateri se Noe pritožuje Bogu, ker je na barki tak hrup, mu Bog odgovarja: "Če bi izbiral po tvojih merilih, tebe ne bi bilo na barki."

PLATON O HUMORJU

Razumevanje Platona postaja v sodobni filozofiji vedno pomembnejše zaradi vloge, ki jo v Platonovih delih igra Sokrat. Vzrok, na katerega se sklicujem pri tem, ni najpomembnejši, a je blizu rdeče niti, ki jo Platonu pripisuje sodobna humanistika. Nekateri raziskovalci Platonovega razumevanja humorja (Morreall, 1983; Attardo, 1994; Nightingale, 1995) so sicer trdili, da je ta filozof odklanjal komedijo ter humorju očital podlost in agresivnost.

Cameron Shelley (Shelley, 2003; prim. Lefcourt, 2001) je ugotovila nasprotno. K drugačnemu branju jo je nagnil položaj etike v znanostih, zlasti resnost, nenehna zahteva po razlogih, zahteva po hitrosti, brezčutnost in neupoštevanje ljudi. Karl Friedrich von Weizsäcker je v enem od intervjujev po drugi svetovni vojni izjavil: "Atomsko bombo smo razvijali, da bi Hitlerju preprečili zavladati nad svetom. Če to ni etično, potem bi rad vedel, kaj je sploh etično" (Kornwachs, 2001, 137). Preigravanje z razlogi, ki ne poznajo šale, navdihuje razprave o inteligentnih robotih, klonih in mutantih, malo manj pa razprave, ali človek to potrebuje in kaj se dogaja s človekom, ki ga je posrkal sistem. Ne glede na paradoks istovetenja znanstvenika z znanostjo, ki ni tako izjemen kulturni model naše civilizacije, je bil razvoj atomskega orožja prva znanstvena disciplina, v kateri se je poleg politike slišalo tudi etiko. Uporaba atomskega orožja za uničevanje civilnih ciljev pripeljala do vpogleda o mejah in vrednosti političnega načela (Buber, 1961). Ena od reakcij na to dogajanje so bile *Pugwash konference o znanosti in svetovnih zadevah* (*Pugwash Conferences on Sciences and World Affairs*), serija srečanj znanstvenikov in politikov, ki so razpravljali o smiselnosti politike obojestranskega zastraševanja. Razprave so bile na visoki etični ravni, vendar je večinoma šlo le osebna mnenja udeležencev, ki niso vplivala na dejansko spremenjeno ravnanje svetovnih voditeljev (Weizsäcker, 1988, 384).

To, kar se je dogajalo v teh razpravah (in kar je v njih manjkalo), bi nam utegnil iz dobršne časovne razdalje povedati tudi Platon oziroma *kritična masa* Sokratove neprilagojenosti. Če je izšel iz Sokratove šole, v kateri se je mladi Platon naučil mnogih nevarnih idej o religiji in politiki, potem je njegov odnos do učitelja in učiteljev odnos do obsodbe na smrt zadosten razlog, ki ga ni treba komentirati. Komedija ni bila samo politični ali družbeni pojav. Platon je v dialogih raziskoval fiziološke in psihološke, predvsem pa tudi politične mehanizme, v katerih je bilo zaradi značilne resnosti politikov malo prostora za Sokratovo neposrednost. Raziskovalci, za katere Platon ni maral komedije in humorja, so trdili, da

je Platon nasprotoval humorju zaradi prevzetne vzvišenosti zasmehovalca, zaradi nekompatibilnosti smeha in nesreče, zaradi odsotnosti sočutja ter zaradi agresivnosti in sovražnosti (Shelley, 2003, 352). Na drugi strani Shelley ravno zato izhaja iz predpostavke, da Platon ni bil le najboljši Sokratov učenec, pač pa tudi njegov najboljši portretist, in sicer kot nasprotje ekstremne resnosti, v katero ga je silila njegova filozofija brez *kritične mase* Sokratove individualnosti. Platon seveda ni proizvod Sokratovega gledanja na svet, pač pa nenavadno uravnoteženo razmerje med prisilo družbenih norm in standardov ter posameznikovo samosvojo neprilagojenostjo.

Shelley je Platonovo gledanje na humor predstavila v novi luči. Platon je imel humor za prvo in temeljno operacijo človeškega duha (duše), ko zazna neujemanje, nesorazmerje (med besedami v stavku) in zmedo. Humor ni neujemanje, pač pa je način zaznave neujemanja in ena od komponent kompleksnega pojava nepopolnosti. Platon je začel s fiziološkim neujemanjem, ki ga predstavlja smeh in to, zaradi česar se smejemo. Smeh kot *nerazumljiv stavek* v prizadetem povzroči bolečino (in obratno); neujemanje le pri redkih ljudeh in v redkih primerih spremlja hudomušno veselje, ki prispeva k ravnovesju v prizadeti osebi, nesorazmerje pa ostaja nesorazmerje. Obstaja torej nezmeren smeh, ki je zgolj neujemanje. In tak smeh nima nič opraviti s humorjem. V tretji knjigi *Države* Sokrat svari Adejmanta, naj se ne pusti zapeljati smehu; smeh, ki smeši, izzove nasilen odgovor pri zasmehovanem; zato "zahteva močno spremembo v duši" (3.388e: I, 1057³). Sokrat ne prenese "pesnikov" zasmehovalcev. O enem od njih pravi: "Daleč na koncu je zagledal dušo komedijanta Terzita, ki se je oblekla v opico" (Država 10.620c: I, 1251). Smeh je za telo užitek, toda povzroči ga naslada ob bolečini drugega. Zato je za Platona smeh kot fiziološki pojav večinoma vprašljiv, humor pa duševno dejanje, ki ga spremlja um in mu smeh ni potreben. Pri Platonu šele um prepozna neujemanje. Šele sedaj se lahko začne besedna igra, igra ujemanj, jezik in teorija komunikacije: poimenovanje in dajanje pomenov. Smisel jezika ni sestavljanje neujemajočih se besed, kakor da se ujemajo, niti ne ustvarjanje besed, kakor da so koherentne s tem, kar želimo, da označujejo, pač pa iskanje načina, kako izraziti resnico (resničnost) tako, kot je. Podobno kot um omogoči razumeti ideje, omogoča tudi ugotavljanje neujemanja med stvarmi in besedami. Platon v *Kratilu* (439: I, 213) in v šesti knjigi *Države* (6.509b–c: I, 1159) ugotavlja, da se tam, kjer na poimenovanje resničnosti vpliva dobrot spoznanega, ni treba bati smešnih neujemanj med besedo in spoznanim. Samo en način je, kako je lahko humor zdrav: glede na tri vrste ljudi

3 Oznake za dvopičjem so navedki iz slovenske izdaje Platonovih *Zbranih del* (2004).

(filozof, ognjevitež, poželjivec)⁴ lahko humor koristi le modrecu, ki išče resnico, drugim pa škodi.

a) Modrec. Platon trdi, da humorja ne bi bilo, če ne bi bilo zmot in neujemanj. Glavni problem neujemanj je, da se ponavljajo in da sčasoma zameglijo resničnost. Samo modrec izloča podobe, kot se prikazujejo, ker spoznava resničnost takšno, kot je. Toda ali je zato humor modrecu še zabaven? Platon odgovarja takole: a) Ker filozofa zmeda zdrami zaradi neujemanja, ta potrebuje smisel za humor, da jo opazi in je ne poveča. Platon modrecem sicer zaupa vodenje države, a ne v obliki samoumevne politične strukture, pač pa v obliki kritike. V *Kratilu* (406c: I, 186) zato Sokrat pravi: bogovi ljubijo igro, ker vedo, da besede vnašajo zmedo v iskanje resnice, čeprav je jezik najboljši način iskanja resnice. Humor oceni ljubezen do spoznanja, ker opozarja na zmedenost, ko mislimo v besedah. Ko v *Fajdonu* Kriton sprašuje Sokrata, kako naj ga pokopljejo, ko bo kazen izvršena, se Sokrat nasmehne in pravi: "Kakor hočete, če me boste zgrabili in vam ne bom pobegnil. (...) Možje, Kritona ne morem prepričati, da sem jaz tisti, Sokrat, ki se sedaj pogovarja z vami (...); on misli, da sem jaz tisti, ki ga bodo malo pozneje videli mrtvega, in me sprašuje, kako naj me pokoplje. To, o čemer govorim že precej časa, da namreč tedaj, ko bom izpil strup, ne bom več ostal pri vas, ampak odšel v sredo nekih blaženih bitij – to, kar sem povedal v tolažbo hkrati vam in sebi, je bilo zanj, kot se mi zdi, povedano brez koristi. Zato vi zame jamčite pri Kritonu v nasprotnem smislu, kot je on jamčil pri sodnikih: on jamči, da bom gotovo ostal, vi pa jamčite, da gotovo ne bom ostal, ko bom umrl, ampak da bom šel proč, tako da bo Kriton lažje prenesel in ne bo žalosten zaradi mene, kot da trpim strašne reči, ko bo videl, kako bodo moje telo sežgali in pokopali, in da ne bo pri pogrebu govoril, da postavlja na mrtvaški oder ali da nosi v grob ali da pokopava Sokrata. Dobro vedi, najboljši moj Kriton, govor, ki ni lep, ni zgrešen samo v tem smislu, temveč tudi v dušah povzroči nekaj slabega. Ne, biti moramo pogumni in govoriti, da bo pokopano le moje telo – pokoplji ga tako, kot je tebi všeč in je najbolj v skladu z običaji" (115c–e: I, 159 sl.). Od Sokrata po smrti ne bo ostalo nič bistvenega. Sokratov pogreb bo zato nujno zmeda, ker Sokrata ne bo več. Platon položaj razume humorno, ker se Sokrat in Sokratovo telo ne ujemata. Čut za neujemanje je modrecu hkrati veselje in alarm, tako da le on zahteva razjasnitev, predpostavlja potrpežljivost in se odkrivanja neskladij igrivo veseli (*paidía*).

b) Poželjiv človek. V Platonovem svetu izobraževanja (vzgoje) je smisel za humor pomembna protiutež preveliki resnosti in hitenju, ki običajno spremljata drugi in tretji tip človeka, tako da resnice ne najdeta, se iz-

gubita oziroma je sploh ne iščeta več. Z drugimi besedami ima poželjiv človek, ki ljubi denar in materialne dobrine, bistveno manjši smisel za humor (oziroma ga sploh nima), ker se mu mudi živeti, ker ni potrpežljiv in se iz neumnosti (drugih) dela norca. Trazimah, ki je poželjiv – tako kot vsi ljudje z velikimi apetiti – in se dela norca iz Sokrata, češ da mu "teče iz nosa" (*Država* 1.343a: I, 1018) –, sploh nima smisla za humor, ampak je žaljiv. Sokrat (Platon) spozna, da se je opredeljevanje pravice obrnilo v svoje nasprotje in da je prepiranje s takim človekom absurdno, čeprav je neujemanje le v Trazimahovi glavi. V *Državi* govori Sokrat o takem moškem, "ki se smeji golim ženskam, ki se telesno urijo zaradi najboljšega", da "očitno sploh ne ve, čemu se smeji niti kaj dela" (5.457b: I, 1115). Smeh brez razloga obira nezrele plodove. Čeprav poželjiv človek lahko odkrije neujemanje, si ne vzame časa, da bi premislil, ali je neujemanje resnično ali samo nekaj, kar se mu dozdeva. Ker je po Platonu vsak človek vsaj toliko poželjiv, da je občutljivejši za neskladnosti, ki so v njegovi glavi, kot za neskladnosti v svetu, je tak človek vedno pripravljen zasmehovati modreca, ki mu ni do dobička.

c) Ognjevit (živahen, duhovit, drzen) človek si želi časti in zmag. Platon meni, da se ta psihološki nered izraža v preveliki resnosti. Spremlja ga bolan humor in nesposobnost za igrivost. V *Filebu* (49b: I, 468 sl.) se tak človek smeji ljudem, ki so šibkejši od njega in do katerih se čuti superiornega. V *Teajtetu* se "neka duhovita in ljubka tračanska služabnica" smeji Talesu, ki je "preučeval zakone zvezd in gledal navzgor – ter padel v vodnjak". Posmehovala se mu je, ker si je prizadeval poznati to, kar je na nebu. "Isto posmehovanje velja za vse, ki prebijejo življenje v filozofiji. Takšnemu človeku je resnično prikrit tako njegov bližnji kot sosed; ni mu skrito le to, kar dela, temveč celo to, ali je človek ali kako drugo živo bitje. Išče pa in trudoma preiskuje, kaj neki je človek ..." (174a–175b: I, 248–249). Platonu je opazovanje zvezd in poglobljanje v človekovega duha odličnejše od varne hoje, kajti zvezde vedo več kot varna hoja po zemlji. "Za tisti del duše, s katerim se učimo, je vsakomur jasno, da je v celoti vedno naperjen k poznavanju resnice, kakršna je, za premoženje in slavo pa mu je od vseh delov duše najmanj mar" (*Država* 9.581b: I, 1218). Ognjevitega človeka spoznamo na sodni razpravi (Nightingale, 1995, 178). Ne bo poskušal le dokazati svoje nedolžnosti in krivičnosti, ki se mu je zgodila, pač pa tudi zmagati in uničiti nasprotnika. Položaj postane smešen, ker hoče prvi zmagati z retoriko, modrecu pa sploh ni do zmage, ampak le do resnice. Platon v sodni dvorani pokaže na razliko med smešno resnostjo in humornim iskanjem resnice. Ekstremna resnost, ki sili ognjeviteža, da zasmehuje modreca, je

4 Filozofa vodi razumna duša in zato išče resnico; duhovnega človeka vodi duhovna duša in zato ljubi čast in zmago; poželjivega človeka pa vodi poželjiva duša in ljubi denar in materialne dobrine (*Država*, 9.581c: I, 1218).

včasih povod, da ljudje v razpravi, ki je ne obvladajo več, postanejo podobni zverem (*Država* 3.396e: 1, 1064). Zato Platon modrecu priporoča ohraniti smisel za igrivi humor, da ne bi sam postal žrtev humorja, ki zasmehuje in je nesmiseln. Ker ognjevitega človeka vodi želja po časti in zmagi, je v njem prostor za humor (to, da opazi neskladja, kar je ta človek nedvomno sposoben) omejen na iskanje napak pri nasprotniku, da bi se lahko dvignil nadenj in ga premagal. Filozof se distancira in ohrani potrpljenje, ker mu je ljubezen do zmage ki jo ognjevitež zanjo plačuje, smešna in vsekakor previsoka cena.

Shelley (Shelley, 2003, 364) je poskušala ugotoviti, ali je bil humor za Platona dobrina, v kolikšni meri je vplival na oceno človekovega položaja v družbi in na kakšen način je humor prispeval k družbeni preobrazbi. Ker je na ocene Platonovega gledanja na humor vplivalo predvsem njegovo (bolj znano) neodobravanje komedije, se zdi, da se je Platon nagibal k teoriji o humorju kot superiornosti, dvoumnosti, žaljivosti in agresivnosti. Tem Shelley dodaja teorijo o humorju kot zaznavi neskladnosti, zaradi česar Platon humorja ni raziskoval kot humorja, pač pa ga je našel na poti dialogov kot nekaj, kar raste iz zmede pojmov in kar je lahko dobrina le modremu, ki ga humor kot alarm opozori na konceptualno zmedo. Poželjivega človeka humor niti ne razveseli niti ne strezni, če se nanaša nanj. Drznemu človeku humor jemlje moč, slavo in ugled. Smešno je zanj *hudo resno*.

Platonov humor je kot okno duše. Opravka ima z urejenostjo duše, in sicer pri oblikovanju temeljnega razpoloženja. V mladostnem veselju (*paidía*) do igre humor ni le manifestacija odraščanja, pač pa tudi odkrivanje modrosti. Prevelika resnost v vzgoji v mladih najeda smisel za humor. Platonov način pisanja v dialogih odlično pokaže na razliko med ljudmi, ki imajo smisel za humor (in jim humor ne more škoditi), in ljudmi, ki ga nimajo, se ne znajo pogovarjati in jih humor razkrinka kot pretirano resne ljudi (prim. *Država* 1.343a: 1, 1018), ki kar naprej nekaj razlagajo. Zato je lahko humor predmet modrečevega raziskovanja le, če razbremeni preveliko resnost in obrne pozornost drugam, ne da bi s tem prizadel iskanje resnice. Da Platonu humor res ni bil najbolj všeč, pokaže sam z nestrinjanjem s Sokratom. Toda Sokrat je *kritična masa*, ki se je dobro zaveda. Če je Platonov ideal svet brez zmede, brez nesorazmerij in brez humorja, pri čemer je humor znamenje nepopolnega sveta, še ne pomeni, da se sramuje obžalovanja vrednega dejstva, da smo ljudje zmedeni, saj bi se s tem odrekel svojemu učitelju.

HUMOR V SVETEM PISMU

Za poljskega filozofa Leszeka Kolakowskega, morda najbolj znanega po svoji uničujoči kritiki marksistične doktrine kot farse človekovega samopobožanstvenja, je antropologija edina veda, ki je zmožna dogodke v človeški zgodovini pojasniti na človeku razumljiv način. To ni očitek verstvom in verski kulturi, da si ne prizadevajo izraziti, kar čutijo v sporočilu besede, pač pa njihovemu izmikanju izzivom doslednih ateistov in agnostikov, ki od verstev ne zahtevajo nič manj in nič več kot to, da bi upoštevala človeško izkušnjo o svetu, v katerem ni Boga. Po letu 2001 so se nakopičili pred sodki zoper institucionalizirana verstva in versko pogojene kulture, zoper ahistorične interpretacije človeka, pa tudi zoper družbene doktrine, ki da so se izognile človeški šibkosti, se zadovoljile s tradicionalnimi razlagami in tako postale "absurdne".⁵ Na drugi strani pa je Hannah Arendt že v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja obširno pisala o dejstvu, zakaj je med raziskovalci humorja tako veliko judovskih avtorjev, in trdila, da je to znamenje specifične izkušnje Judov kot ljudstva brez domovine, brez vključenosti v družbo in kot potencialno vedno sumljivih ljudi. Hershey Friedman v razpravi o humorju v Svetem pismu izbira to temo kot retorično vprašanje zaradi neverjetnega rojevanja izraelskega naroda v puščavi. Razpravo začne z abstraktno predpostavko, češ da je obstoj humorja v SP stvar prepričanja in ugank, ne razvidnosti, in da gre za način branja teksta. Če so eni energično odklanjali misel, da bi Sveto pismo vsebovalo humor, kot na primer Lucien Price (1954), pa so drugi, na primer Israel Knox, trdili, da je v Svetem pismu veliko humorja, zlasti ironije (Hyers, 1969), in sicer kot dokaz edinstvene zgodovinske izkušnje dvoboja med interesi naroda/družbe in dostojanstvom posameznika. Preroki naj bi uporabljali ironijo zoper zapeljevanje sosednjih poganskih civilizacij, sarkazem in satiro zoper hudobne ljudi in malikovalce, pa tudi druge oblike humorja, da bi poudarili pomen osebne izkušnje.

Misel, da se tudi Bog smeji – to se večkrat omenja v psalmih (Ps 2,4; 37,13; 59,9) –, ne omenja veselega smeha, pač pa sarkastičen in zasmehljiv način razkrinkavanja načrtov (zlobnih) ljudi. Svetopisemski humor tudi sicer ni zabaven. Njegov osnovni namen je odkrivati resnico o človeku in življenju, zlasti pa razkrinkavati sramotnost zla in manipulacije z ljudmi in njihovimi prepričanji. Tu naletimo na izredno poznavanje človekovega osebnostnega ustroja ter na izjemno opozicijo med posameznikom (prerokom) in družbo, ki jo simbolizira kralj. Kaznovalne metode se zato poslužujejo humornih mehanizmov, zlasti ironije, ker sicer

5 "Absurden" dobesedno pomeni 'gluh'. Pojem izhaja iz gluhosti.

ne bi bilo mogoče spodkopati *sistema*. Friedman humorja ne opredeljuje z običajnimi pojmi in tudi nima namena naštevati humornih mest (čeprav jih vseeno našteje več kot sto), pač pa pokazati, da je Sveto pismo prepojeno s humorjem kot zavzetostjo za posameznika. Običajno gre za izrazita neskladja med besedami in dejanskim položajem. Tak je na primer stavek v 2 Mz 14,11: "Ali mar ni bilo grobov v Egiptu, da si nas odpeljal, da umremo v puščavi?" Ali pa morda dogodek "ozdravitve hromega" v Novi zavezi, ki ga opisujejo evangelisti (Mr 2,1–12; Mt 9,1–8; Lk 5, 17–26), v katerem je bil načrtovan spopad med družbenim sistemom in Jezusovo osebo.

John Morreall (2001) meni, da humor razbremenjuje pretirano resnost dogodkov, ne misli pa kot Friedman, da je Bog s smislom za humor ljudem bližji (prim. 4 Mz 14,2 sl.). Vidi, na kako nepričakovan način se – običajno znotraj izvirnega pomena besede, ki jo kdo izreče *nehote* – odkrije človekov značaj, ki ga kdo želi prikriti, in s tem ugotovi pravila, po katerih nastaja nov narod. Za Friedmana je posebno znamenje humorja odpiranje težkih tem s spraševanjem (prim. 2 Mz 14,11; Mr 2,9). Raziskave humorja v zgodovini posebne verske izkušnje, ki jo niza Sveto pismo, so po njegovem izziv za naš čas, ki je prepojen z nenavadno resnostjo, s postavljanjem meril minimalne razumnosti in z uničevanjem izročila. Ko navaja humorne situacije, na primer Sarin smeh (1 Mz 18,12–15), Abrahamov nakup zemlje za Sarin grob (1 Mz 23,11–16), razliko med 2 Mz 3,10 in 2 Mz 32,7 ter zgodbo z Bileamovo oslico, ki govori (4 Mz 22,28), in druge, pokaže, kako pomembno je človekovo *človeško* pričakovanje. Kot primer navaja Jonovo zgodbo, ki jo judje po celem svetu berejo ob prazniku *jom kipur* (3 Mz 16), v njej ne vidi le parodije na preroštvo, pač pa napetost v človeku, ki je menil, da bi lahko Bogu ubežal z ladjo, in skoraj v isti sapi verjel v vsega sedem besed dolgo prerokbo: "Še štirideset dni in Ninive bodo pokončane" (Jon 3,4). Ta humor nima namena spravljati v smeh; zlasti nima namena še bolj prizadeti človeka, ki ga je udarilo življenje in je sam kriv za nesrečo, čeprav v Svetem pismu obstajajo tudi mesta črnega humorja (2 Mz 14,11) in tragične ironije (1 Mz 31,30).

MINIMALNA RACIONALNOST

Minimalna racionalnost je pogoj, ki se postavlja posameznikom, če hočejo vstopiti v *ново*, t. i. liberalno družbo. To ni država v državi, pač pa sistem prioritet, v katerem dobrine, ki zagotavljajo blagostanje, na videz zamenja svoboda. Na prioriteto svobode v tem kontekstu ne gledamo v smislu ciljev izvirnega liberalizma 18. in 19. stoletja, v katerem je bila svoboda predvsem cilj, pač pa v smislu sodobnejših družbenih teorij, v katerih svoboda nastopa kot vir (*resource*), s katerim dosežemo druge družbene cilje, na primer družbeno pravičnost, in se izogibamo metod prisile. Pomen pravic

nima le primerljive, temveč absolutno prednost. Na prvi pogled se zdi, da je pogojevanje pravic z minimalno racionalnostjo absurd. Toda podrobnejši pogled pove, da ima posameznikova osebna svoboda zaradi drugih sposobnosti primerljiv pomen, in sicer zlasti zato, ker je posameznikova svoboda le prednost v družbi (podobno kot zadovoljene ekonomske potrebe). Da bi se izognili nesporazumu, je treba pojasniti, da je prioriteta svobode in pravic pomembna za *politično* razsodnost oziroma za *aktivno* državljanstvo (Sen, 1999, 54–86). Čeprav bi si želeli, da bi bilo ravno obratno in bi bila svoboda posameznikova prednost v družbi za dosego njegovih osebnih ciljev, je položaj asimetričen: posameznikovo prednost v družbi zagotavlja njegov dohodek in *druge* sposobnosti, med katerimi je tudi minimalna racionalnost. To vprašanje je pomembno v okolju, v katerem igrajo svoboda in pravice konstitutivno vlogo.

To, da se Evropa v temeljnih dokumentih sklicuje na dostojanstvo človeške osebe, čeprav pojem osebe v tem kontekstu (še) ni definiran, ima Lezsek Kolakowski za zatiskanje oči pred realnostjo. Po njegovem gre za anahronizem med razvojem znanstveno-tehničnega sveta in komunikacijskih tehnologij na eni strani ter razvojem na družbeno-etičnem, kulturnem in verskem področju, pa tudi za občutek bede in strahu zaradi nesočasnosti. To pa odgovarja občutljivosti in dvomom o ideji evropske kulture, ker se "na nekaterih prednostnih področjih poteguje za večvrednost" (Kolakowski, 1995, 161). Pri tem ne preseneča, da se kot znamenje napredka in globalnega širjenja znanja poudarjajo zlasti naravoslovne, to je nelingvistične vede.

Čeprav je minimalna racionalnost, ki jo je mogoče meriti, podrejena družbenim merilom moderne družbe, ki prisega na blagostanje, govori pa o svobodi, je uravnotežen pomen tega pojma odvisen od ohranjanja jezikov oziroma od komunikacije, ki opredeljuje osebo zunaj vsakršnih namenov. Ključni element v sedanji uporabi pojma osebe pa je namen: oseba je subjekt, ki ima namene oziroma ravna z namenom. Namen razlaga osebo z vidika prihodnosti. To je vsekakor velik odmik od prepričanja, da se človek *rodi kot* oseba, da je oseba glede na izvor, ne na cilj, da prejme ime in priimek, kot Slovenec ipd. Minimalna racionalnost je diagnoza časa, v katerem se absolutna prioriteta svobode in pravic le izjemoma obravnava kot posameznikova sposobnost v družbi, sposobnost za izbiro, večinoma pa kot prednost družbe, ki je primerljiva njeni ekonomski uspešnosti.

Najmanj, kar lahko pričakujemo, je neujemanje med legitimacijsko podlago, na kateri temelji človekovo dostojanstvo in pravice, in zaupanjem posamezniku. S tem se med drugim ukvarja tudi *Resolucija o nacionalnem programu izobraževanja odraslih v RS* (2004), ko se sooča s problemom različnih tipov nepismenosti. Položaj je humoren, a ni smešen. Metodološka predpostavka izražanja osebe kot pripisovanje intencionalnosti je domneva, da oseba razpolaga z ustreznim prepričanjem,

da večinoma ravna razumno in z namenom. Oseba (subjekt) mora izražati določeno mero razumnosti, sicer ji ni mogoče niti pripisati namenov niti je ni mogoče interpretirati z vidika intencionalnosti. Čeprav pogoj ni popolna, pač pa relativna oziroma minimalna razumnost, pa preverjanje na temelju intencionalnosti vseeno najbolj prizadene komunikabilnost družbenih in kulturnih oblik. Minimalna razumnost praktično ustreza dveh ciljem, in sicer da lahko v stavkih, ki jih oseba govori, najdemo pomen, in da lahko osebo presojamo z vidika intencionalnosti. Minimalna razumnost mora ustrezati pogojem intencionalne interpretacije. Teoretično postavljanje prioritete svobodi in pravicam ter njihovo praktično razumevanje črpata torej iz dveh dokaj različnih baz.

Iz tega sledi, da je "obseg, v katerem morajo biti osebe razumne, mogoče določiti s pogoji formalne analize, ki morajo biti izpolnjeni, da lahko osebi pripišemo namene" (Schumacher, 2002, 24). To vprašanje, če je mogoče vnaprej določiti minimalni prag razumnosti, ki ga morajo izpolniti oseba, da ji (družba) pripiše namene oziroma jo presoja z vidika intencionalnosti, lahko izrazimo tudi drugače: Je mogoče z besedo določiti mejo, na kateri se začne nerazumnost (iracionalnost) in na kateri subjekt izgubi status osebe?

Pri določanju praga minimalne racionalnosti nastane velik problem: formalna analiza racionalnosti namreč ni primerna za besedno ugotavljanje iracionalnosti. Do neke mere je to mogoče izraziti s številkami. Toda številke razumemo samo kot številke; s pomeni, ki jim jih dodajamo, številom spremenimo pomen. Poleg tega so različni testi minimalne racionalnosti, pri katerih ni šlo za ugotavljanje inteligenčnega kvocienta, pokazali, da se ljudje, če ne čutijo legitimacijskega zaledja, praviloma ne odločajo po pravilih razumnosti ali verjetnosti. V testih je bilo racionalno to, kar je ustrezalo pravilom in ciljem, iracionalno, kar je bilo storjeno brez v prihodnost usmerjenih pravil. Poleg tega se je velik del testa odvijal na številih. Analize testov so pokazale, da osebe, ki so sodelovale pri testih, večinoma niso (dovolj) razumele pravil. Testi so pokazali, da gre vsaj za dva različna pojma razumnosti: za standarde razumnosti in za pogoje razumnosti, da pa je preverjanje razumnosti kot interesov osebe groteskno. Standardno razumno je tisto obnašanje, pri katerem subjekt uporablja pravila tako, da ga je mogoče interpretirati z vidika intencionalnosti (razumnosti); človek, ki ravna v nasprotju s standardi, je nerazumen (iracionalen). Z ozirom na pogoje razumnosti je razumna oseba tista, ki ustreza pogojem (napravi izpit); oseba, ki ne ustreza, je nerazumna (aracionalna). Pri pogojih razumnosti je raven zahtevane razumnosti nižja kot pri standardih razumnosti, postavlja pa se vprašanje, ali je mogoče vnaprej določiti standarde oziroma pogoje razumnosti, ki jih morajo izpolniti osebe, da jih imenujemo razumne. Z vidika dostojanstva osebe po rojstvu je odgovor preprost: zahtevati, naj subjekt

ustreza standardom razumnosti, da si ohrani status subjekta (= osebe), je neupravičeno. Glede pogojev razumnosti je odgovor drugačen, toda tudi tu čutimo, da je seznam iracionalnih misli, besed in dejanj že napisan. Odtod Spaemannov ironičen *filozofski poskus* o razliki med *nekaj* in *nekom* (Spaemann, 1998).

Ralph Schumacher je kot eksperimentalni psiholog zelo kritičen do zahteve, da naj bi bila spodnja meja pogojev razumnosti sicer fleksibilna, a še vedno odločujoča (Schumacher, 2002, 30), in da naj bi se hermenevitično načelo, ki bi kritično oporekalo zahtevi po trdnem seznamu minimalnih standardov razumnosti, imenovalo *načelo človečnosti*: v tem primeru naj bi oseba izpolnila nekaj, ne pa vseh niti ne vnaprej določenih standardov iz celotnega seznama, vendar le v smislu družbene vključenosti in vključevanja v aktivno državljanstvo. Na ta način bi se lahko posamezne osebe med seboj očitno razlikovale, ne da bi jih označili za aracionalne oz. iracionalne. Vsak človek bi moral že vnaprej vedeti, da z izpolnjevanjem kriterijev ne kocka za status osebe, čeprav ni razumel sporočila in čeprav njegovih zmožnosti ni bilo mogoče intencionalno interpretirati. Meni namreč, da bi ljudje, ki so tako glede standardov kot glede pogojev racionalnosti dosegli idealno raven, druge prej opredelili kot razumne, kot tisti, ki bi začutili, da igrajo za svoj status, zlasti pa, če ne bi ravnali v interesu družbe. To ne govori le v prid hermenevitičnemu načelu, po katerem je človek oseba *po naravi* (po rojstvu), pač pa tudi razkriva nesmisel, če bi morala oseba pridobiti status šele s prilagoditvijo standardom razumnosti. Na tej osnovi je lahko preizkus razumnosti nekorekten zaradi neujemanja preiskovalca in preiskovane osebe, ne pa zaradi prelahkih ali pretežkih nalog. Čeprav si ni težko zamisliti kontekstov, v katerih bi lahko upravičeno zahtevali maksimalno razumnost (aplikacija pravil in njihova utemeljitev), je v večini kontekstov minimalna razumnost stvar preiskovalcev, ne preiskovanih oseb. Aplikacija določenih stopenj razumnih zahtev kot pogojev namernega ravnanja se ne bi smela zgoditi zunaj konteksta, v katerem ta oseba živi. Problem enoumnega povezovanja razumnosti in razumskosti (intencionalnosti) je, da se lahko oseba zunaj svojega družbenega konteksta *de facto* znajde na seznamu nerazumnih.

Namesto tega Schumacher predlaga, naj bi pri vsakem preverjanju razumnosti premislili, kako se je v sodobni družbi sploh pojavila ideja preverjanja in pogojevanja statusa osebe. Meni, da je eden od premočnih razlogov t. i. *nova družba*, v katero se ne rodiš, ampak si vanjo sprejet. Šibka točka postavljanja pogojev razumnosti je zelo verjeten nesporazum glede višine minimalnega praga, to pa ima lahko za posledico nekorektno obremenjevanje oseb, ki sicer sodelujejo prostovoljno. Ne gre za *višino* praga, pač pa za to, da se človek spotakne na majhni oviri. Medtem ko merila razumnosti, s katerimi je mogoče dokazati, da jih človek ne bi mogel

uresničiti, ne da bi bil nosilec namenov, nedvomno obstajajo in so včasih nujna, to niso standardi razumnosti, pač pa pogoji, s pomočjo katerih je šele mogoče prepoznati kandidate za težje naloge.

Pogojevanje statusa osebe s preizkusom razumnosti je eno od očitnih razpotij v sodobni civilizaciji in velika ovira pri komunikabilnosti kulture. Gre le za novo topografijo avtsajderjev (tujci, cigani, judje, brezposelni, neželeni otroci, stari, skratka ljudje, ki jim družba ne zaupa ali so zanjo strošek), ki je kriza ideje o civilizaciji znanja oziroma njeno tvegano prepričanje, da ji bo znanje prineslo tudi srečo.

POGUM, DA STOPIM S STOPALKE ZA PLIN

Steve Lipman (1991), ki je raziskoval humor med judi v času holokavsta, piše, da je v času pogromov zoper jude v Ukrajini krožila "šala" o krščanski deklici, ki so jo našli umorjeno na ulici. Judje so se kot dežurni osumljenci zbal pogroma in se takoj zbrali v sinagogi k molitvi in posvetu. Ko so že skoraj sklenili, kaj bodo storili, je v sinogogo pritekel nekdo iz judovske skupnosti in zaklical: "Bratje, vesela novica: Umorjena deklica je bila judinja." K raziskavi humorja v skrajnih položajih so pritegnile izkušnje s kronično bolnimi ljudmi tik pred smrtjo, ki so ohranili smisel za osebno dostojanstvo.

Do podobnih ugotovitev je prišla H. Arendt pri študiju humorja Charlieja Chaplina (Arendt, 1980, 271–275). Približno 10% Evropejcev trpi zaradi anksioznosti pred negativnimi dogodki v prihodnosti. V uvodu k prvi izdaji *Izvori totalitarizma* pravi, da je knjigo napisala "zoper brezskrbni optimizem, pa tudi zoper nespametni obup" (Arendt, 2003, 10). Želja razumeti vse lahko pripelje do tega, da zgodovino interpretiramo kot nekaj povsem banalnega. Ko je analizirala judovsko vprašanje in groteskna nesorazmerja med vzroki in učinki, ki so pripeljali do holokavsta, jo je mamila skušnjava, da bi zaradi pritiskov popustila golemu procesu dezintegracije, ki je privzel lažno podobo zgodovinske veličine in nujnosti. Tedaj se je zavestno odločila, da bo njen kriterij "celotna struktura realnosti". Kaj je s tem mislila, je Arendt pojasnila v enem zadnjih intervjujev leta 1974, ko je govorila o judovstvu kot o posebni izkušnji bližine med ljudmi in pisano besedo (Arendt, 1980, 21). Zanj je to pomenilo ohraniti živ stik z maternim (nemškim) jezikom. Prepletenost političnih, družbenih, gospodarskih, kulturnih in verskih dejavnikov je pokazala, da človek brez izkušnje izvirnega pomena besede (resnice) ne bi mogel doumeti niti destruktivnosti totalitarizma niti svoje (tragične) moči niti krhkosti jamstev človeškega dostojanstva.

Pogum, da stopiš s stopalke za plin, je po mnenju te judovske avtorice, ki je opravila temeljito analizo antisemitizma in drugih ideologij zadnjih dveh stoletij, čudež, da so judje, ki jih je kot tipične *brezdomce* v obdobju moderne v Evropi ironično teplo njihovo skoraj

popolno nerazumevanje politike in solidarnosti, ustvarili tako edinstven lik človeka – osumljenca, ki ga je v filmu upodobil Charlie Chaplin. Iz srede ljudi, ki jih nihče ni maral, je zrasel na prvi pogled komičen človeški lik, ki je po več kot sto letih razrednega boja prebudil čut za kakovost življenja preprostega človeka.

Ključni moment v dogodkih majhnega človeka je živa odgovornost: tudi najbolj prefinjene insinuacije ga ne zmedejo, da ne bi ravnal človeško. Kontrast ponazori paradoks *odgovornosti* v znanostih, ki nimajo dialoške razsežnosti: "V znanosti in tehnologiji danes srečujemo dva koncepta etičnega pojma odgovornosti: pojem odgovornosti lahko prvič natančno opišemo kot notranjo strukturo moralnih konfliktov, teh konfliktov pa ne moremo rešiti, ne da bi natančneje določili prioritete vrednot, ki pa jih moramo prav tako utemeljiti ... Drugič pa načelo odgovornosti še ni bilo deležno ustrezne primerjave s pluralistično etiko ..." (Kornwachs, 2001, 139). Podobno retoriko je slišati na politični, gospodarski, kulturni in še kakšni sceni. Kornwachs omenja "sobičanje dveh moralnih kontekstov" v gospodarski družbi, v kateri človek na odgovornem mestu praviloma nenehno izbira med poslušnostjo lastni vesti in moralo podjetja oziroma ekonomskim interesom družbe. "Smemo tvegati domnevo, da je poslušanje vesti, na splošno vzeto, varnejše in da je manj verjetno, da bi nas goljufala vest kakor pa moralna načela, ki jih lahko skoraj vedno sprevržemo v svojo korist" (Kolakowski, 2004, 167).

Chaplin preživi, ker je osumljen, da ravna zoper interes družbe, v skladu z vsakdanjo izkušnjo in po vesti. Če si Kolakowski ob tem privoščijo izjavo, da ljudje brez vesti kot temeljne dialoške morda sploh ne pripadajo civilizaciji (Kolakowski, 2004, 166), je rdeča nit v zmedu, ki spremlja Chaplinovo življenje, fizično in etično preživetje. Če bi bilo preživetje odvisno od urejevalnih mehanizmov v družbi, bi neprilagojeni že umrl. Chaplin je s svojo umetnostjo življenje dojel kot celoto in se zavaroval pred neusmiljenim cefranjem interesov družbe tako, da je pokazal, da je nepogrešljiv, čeprav je družba nanj že zdavnaj pozabila. Postal je kamenček v čevlju. K osebnim in družbenim dilemam je pristopal celostno: nesistematično, neromantično, neracionalno, neznanstveno, skratka humorno. Zaradi izkušnje, ki je glavni vir Chaplinove okretnosti, ni odločilno to, da močnejši premaga šibkejšega, pač pa da v ljudeh, dogodkih in stvareh vidi razlog za veselje.

Charlie Chaplin je z upodobitvijo (malega) človeka ena najbolj živih kritik nečlovečnosti družbe *interesov*, in sicer s humorjem. Medtem ko je družba občasno pripravljena zanikati svobodo svojih članov, pa Chaplin s prebujenostjo za neposredno izkušnjo življenja neovrgljivo dokazuje nepredvidljivost svobodnega človeka. Je mojstrovina človeka sredi množice, ki je za družbo pogrešljiv, ki pa se bori za obstoj in osebno dostojanstvo proti superstrukturi *velike zgodovine*. Tudi slovenski Butalec (Milčinski) odkriva preprostost, majhnost in pri-

smojenost, toda živi v grotesknem svetu, v katerem je žrtev lastne neumnosti. Za razliko od Butalcev Chaplin obravnava človeka, ki je zaradi sporov z družbo v nenehni življenjski nevarnosti. Butalca varuje neumnost, Chaplin pa ni neumen. Dolga vrsta sporov mu ne dovoli izkoristiti *pravice do užaljenosti*. Tako preživi kot človek in pokaže, da družba običajno ugotovi prepozno, da mali človek ni njen nasprotnik, temveč da želi predvsem živeti (Pirandello, 1985).

Chaplin je z vlogo malega človeka opozoril na stoletni judovski strah (pred policistom). Tisti, ki ni vpleten, hitro spregleda ostrino resnice in se le zabava. Chaplinova *mala zgodovina* svobode ni *svetniška*, a predrznost reveža, s katero se bori za svoj obstoj, je polna strahu. Tako razkrinka dve dramatični sliki moderne družbe: da družba kot sistem interesov ne prenese malih ljudi in da družba malega človeka kaznuje za majhne prestopke, ker velikih ne more kaznovati za velike. Toda ker mali človek ne more preživeti brez prestopkov, se krivda in kazen razideta ter začneta pripadati dvema ločenima svetovoma. Previsoka kazen povečuje nedovoljenost prestopkov, krivičnost kaznovanja povečuje nujnost predpisov (*summum ius summa iniuria*). H. Arendt je večnega osumljenca s "prihodnostjo na ramenih" (Arendt, 1980) videla tudi v Alfredu Dreyfusu, ki je preživel svoj primer zaradi nepričakovane človečnosti v sebi, ki ni nikoli naprodaj.

Po vsem tem je humor pot do tistega človeka, ki kot indiferentna znanstvenost z iztrganimi citati dokazuje svojo inteligentnost, si ne upa izraziti svojega stališča, to je do boleznega *nedolžnika*, ki ne prizna prestopkov, ki pa ga občasno hudo grize vest, da ni storil tega, kar bi moral storiti. Ta *nedolžnost*, ki trga človeka od pristne človečnosti, kaznuje strožje, kot če bi kdo trpel po nedolžnem: predpis ga pozna kot člen družbe, on pa se skriva v družbi, v kateri ni zavetja, in ne stori ničesar. V. von Weizsäcker je v tridesetih letih 20. st. imel to nedolžnost ljudi za najbolj množično družbeno epidemijo (Weizsäcker, 1930).

SKLEP

Velik del klasične literature o humorju je sad judovskega genija, ki od davnine preigrava nesorazmerje med

človekovo svobodo, moralnostjo družbe in konceptom pravičnosti (ki ga razvija moderna liberalna država). Judje so bili v preteklosti pogosto tarča hudih kritik na račun svoje nelojalnosti do družbe in so nenazadnje sami ustvarili ideologijo antisemitizma (Arendt, 2003, 45–174), a so tudi narod, ki je brez domovine ustvaril posebno obliko domovanja v pripovedi malega človeka kjerkoli na svetu. Njegovo bistvo je pripoved, njen izvorni pomen pa je skrit v besedi kot meji, ki povezuje. Ko H. Arendt govori o krivdi kot meji, z njo opredeli čas brez humorja: "Preteklost je nehala svetiti v prihodnost in človek hodi v mraku" (Arendt, 1980, 30), in sicer zlasti pri ljudeh, ki so v običajnih razmerah normalni in več kot ustrezajo merilom minimalne razumnosti, ki pa v neposredni življenjski izkušnji niso bili sposobni prisluhniti glasu vesti in so se poistovetili z veliko zgodovino. Antropološka medicina potrjuje, da je v ozadju mnogih boleznih pomanjkanje ljubezni, dobesedna ne-prihodnost značajev. Kdor mora iz dneva v dan dokazovati svojo koristnost in ustreznost ter ni prepričan, da je sprejet kot človek, je zelo verjetno, da ne bo razumel šale na svoj račun. Humor seveda ni krinka resničnih razmer, pač pa napor, kako življenje iz usode spremeniti v izvir, zato je hoja proti toku.

Človek s smislom za humor na drugi strani z odprtimi rokami sprejema izziv nejasnosti in nepopolnosti ter se bori z odprtimi kartami. Ne gre za vprašanje, ali je humor rešitev uganke minimalne razumnosti, ki jo spremlja zapletena in bolesta *nedolžnost*, niti ne, ali je humor zdrav ali ne. Povezanosti med humorjem in človekovim zdravjem sicer ni mogoče spregledati, toda humor je mnogo prej simbol izvirnega pomena besed in temeljnih človekovih gest, ki so izviren prispevek k spremembam v kulturi in družbi. Hannah Arendt je po drugi svetovni vojni v Ameriki imela vse možnosti za delo, a je venomer razmišljala o vrnitvi v Nemčijo, da bi *rešila jezik* in našla pot do v bistvu nerazumljivih zgodovinskih dogodkov (Arendt, 1980, 60). Za humor je odločilen pogled na *bližnjega*. Ko so sodniki Sokrata obsodili na smrt, se ni trudil ovreči njihove obtožbe, pač pa je pokazal na svoj edinstveni čut za humor, ko jim je dal vedeti, da so zanj tudi poslej njegovi *bližnji*, še vedno odgovorni ljudje. Na duhovit način jim je sporočil, da je njegova pot odprta.

HUMOUR AND MINIMAL RATIONALITY

Anton MLINAR

University of Ljubljana, Faculty of Theology, SI-1000 Ljubljana, Poljanska 4

e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si

ABSTRACT

The paper thematises two aspects of anthropology: the humorous aspect, based on man's dialogical structure, and the aspect of minimal rationality, which is based on an objectification of man-in-society. It treats humour as an important aspect of cultural anthropology, which owing to its oppositional attitude towards the arrogance of ideologies and a priori ideological background knowledge confines man with respect to the geographical, social, cultural, ethnic and religious conditions in which he lives, and as such as a living contrast to objectification and the setting of terms about when someone (an individual) or something (a social group) meets the criteria of the (western) civilisation. The researchers of humour have established that like in ancient societies and religions with millenary histories, even in the contemporary world the original meaning of ordinary words which man uses directly, intuitively, unplanned and dialogically is of key importance to humour. This makes the universalization of knowledge about man in humour bound to the word or the language of communication; i.e., to something that owing to the diversity of languages and cultures is least suitable for universalisation. This fact is something that researchers of classical cultures, authors and texts and especially translators of the Bible have been calling attention to. While only the hermeneutic methods allowed them to pay attention to the complexity of the phenomenon of incompleteness and the doubtfulness of a priori rules in translation, humour, on the other hand, has been confronted with man and his fundamental affiliation to the human society in a similar way, namely, in the awareness that it is impossible to achieve such a level of correspondence to be able to look at man only through the spectrum of society, culture and religion.

Key words: anthropology, human dignity, humour, minimal rationality, person, Plato, Holy Bible

LITERATURA

- Arendt, H. (1980):** Il futuro alle spalle. Milano, Il Mulino.
- Arendt, H. (2003):** Izvori totalitarizma. Ljubljana, Študentska založba.
- Attardo, S. (1994):** Linguistic Theories of Humor. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- Avguštin, A. (1978):** Izpovedi. Celje, Mohorjeva družba.
- Bergson, H. (1977):** Esej o smehu. Ljubljana, Slovenska matica.
- Buber, M. (1961):** Geltung und Grenze des politischen Prinzips. Werke. München, Kösel.
- Dessauer, P. (1946):** Wahrheit als Weg. München, Kempten.
- Drevet, C. (ed.) (1984):** Massignon e Gandhi: Il contagio della verita. Casale Monferrato, Marietti.
- Frankl, V. (1994):** Zdravnik in duša. Celje, Mohorjeva družba.
- Friedman, H. H. (2000):** Humor in the Hebrew Bible. Humor, 13. Maryland, 157–285.
- Friedman, H. H. (2002):** Is there Humor in the Hebrew Bible? A rejoinder. Humor, 15. Maryland, 215–222.
- Habermas, J. (2005):** Prispevek k razpravi s kardinalom Ratzingerjem. Nova revija, 24, 273/274. Ljubljana, 280–288.
- Haecker, T. (1930):** Dialog über Christentum und Kultur. Mit einem Exkurs über Sprache, Humor und Satire. Hellerau, Hegner.
- Hyers, C. (ed.) 1969:** Holly Laughter. New York, Seabury.
- Kolakowski, L. (2004):** Mini predavanja o maksizadevah. Ljubljana, Študentska založba.
- Kolakowski, L. (1995):** Iskanje barbara. Nova revija, 14, 156/157. Ljubljana, 161.
- Kornwachs, K. (2001):** Mut zur Entschleunigung: Die Diskussion um Verantwortung in Wissenschaft und Technik. Herder Korrespondenz, 55. Freiburg, 137–142.
- Lefcourt, H. M. (2001):** Humor: The Psychology of Living Buoyantly. New York, Plenum Publishers.
- Lipman, S. (1991):** Laughter in Hell. The Use of Humor During the Holocaust. Northvale, Jason Aronson.
- Milčinski, F. (1991):** Butalci. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Morreall, J. (1983):** Taking Laughter Seriously. Albany, State University of New York Press.

- Morreall, J. (2001):** Sarcasm, Irony, Wordplay, and Humor in the Hebrew Bible: A Response to Hershey Friedman. *Humor*, 14. Maryland, 293–301.
- Nightingale, A. W. (1995):** Genres en Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy. Cambridge, Cambridge University Press.
- Orwell, G. (2004):** Živalska farma. Ljubljana, Delo.
- Pirandello, L. (1985):** Uno, nessuno e centomilla. Milano, Mondadori.
- Platon (2004):** Zbrana dela II. Celje, Mohorjeva družba.
- Price, L. (1954):** Dialogues of Alfred North Whitehead. Boston, Little, Brown & Co.
- Schumacher, R. (2002):** Wie irrational können Personen sein? *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 56. Berlin, 22–47.
- Sen, A. (1999):** Development as Freedom. New York, Oxford UP.
- Shelley, C. (2003):** Plato on the psychology of humor. *Humor*, 16. Maryland, 351–367.
- Spaemann, R. (1998):** Personen. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Spalding, H. D. (2001):** Encyclopedia of Jewish Humor: From Biblical Times to the Modern Age. Middle Village, Jonathan David Company.
- Weizsäcker, V. (1930):** Soziale Krankheit und soziale Gesundung. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht.
- Weizsäcker, C. F. (1988):** Bewusstseinswandel. München, Carl Hanser.